



Leibniz : sauver la contingence. Une métaphysique de la liberté

Elsa Prat-Carrabin

► **To cite this version:**

Elsa Prat-Carrabin. Leibniz : sauver la contingence. Une métaphysique de la liberté. Philosophie. 2016. <dumas-01428905>

HAL Id: dumas-01428905

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428905>

Submitted on 6 Jan 2017

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.

Elsa.
Prat-Carrabin

Leibniz: sauver la contingence

Une métaphysique de la liberté

UFR 10 – Philosophie

Mémoire de Master 2

Mention : Philosophie moderne

Parcours : Histoire de la philosophie

Directeur du parcours : Mr Jean-Baptiste BRENET

Directeur du mémoire : Mr Paul RATEAU

Elsa
Prat-Carrabin

Leibniz: sauver la contingence

Une métaphysique de la liberté

UFR 10 – Philosophie

Mémoire de Master 2

Mention : Philosophie moderne

Parcours : Histoire de la philosophie

Directeur du parcours : Mr Jean-Baptiste BRENET

Directeur du mémoire : Mr Paul RATEAU

Résumé

Le problème de la nécessité, de la contingence et de la liberté est un véritable *labyrinthe à erreurs*. Leibniz s'est toujours efforcé de protéger la liberté contre la menace du nécessitarisme, et principalement du nécessitarisme spinoziste. La théorie de la liberté divine est d'autant plus importante au regard des philosophes du XVIIème siècle qu'elle va servir de modèle à celle de la liberté humaine. Elle en fournira aussi le fondement ontologique et théologique. Ceci est essentiel pour Leibniz qui défend l'univocité de l'être. Sauver la contingence devient alors une priorité pour sauver la liberté humaine, sans quoi il n'y aurait ni châtement ni récompense, ni surtout de volonté libre. C'est par la considération des possibles, la distinction de l'essence et de l'existence, qu'il parviendra, non sans mal, à défendre une véritable métaphysique de la liberté.

Mots-clés

Liberté, nécessité, contingence, futurs contingents, principe de bivalence, principe de raison, principe de contradiction, principe du meilleur, possibles, essence, existence, compossibilité, convenance, perfection, infini.

Résumé	4
Mots-clés	4
Introduction	7
Partie I : Le labyrinthe de la liberté	17
I : Une définition de la liberté	19
A) Aristote et Thomas d'Aquin	19
1- Aristote revisité	19
2- Thomas d'Aquin	21
B) La liberté chez Leibniz: spontanéité, choix, contingence.	24
1- Spontanéité	25
2- Contingence	26
3- Inclinaison	28
C) L'acte libre	30
1- Déterminés et néanmoins libres	30
2- La pleine indifférence est une chimère	31
3- Une position compatibiliste	32
II : Ontologie de la nécessité	34
A) Nécessité, contingence et fatum mahometanum	34
1- Le sophisme paresseux	35
2- La nécessité hypothétique: le juste milieu	37
B) Aristote et son analyse du problème des futurs contingents	38
1- Indétermination des futurs contingents	38
2- Rejet du principe de bivalence.	40
3- La modalité des propositions ne change pas dans le temps	43
C) Refus de l'omniscience divine:	45
1- Caractère déterminé de la vérité	46
2- Infaillibilité des vérités contingentes	47
3- Nécessité, détermination et volonté	49
III : Le nécessitarisme de Spinoza	52
A) L'illusion de la contingence	53
1- Nécessité de l'essence	53
2- Une nécessité brute, aveugle et géométrique	56
3- Causes finales	57
B) Leibniz critique de Descartes	59
Partie II : Une sémantique des mondes possibles	63
I: Le principe de contradiction	65
A) Principe de la vérité formelle et nécessaire	66
1- Garant des vérités nécessaires	66
2- Autonomie sémantique des unités de sens	67
B) Principe de l'essence et de la région des purs possibles	68
1- Ontologie première des essences	68
II- La considération des purs possibles comme racine et fondement de la contingence	71
A) L'aporie de Diodore Kronos	71
1- Aporie	71

2- Hypothèse des possibles non existants	72
B) Aspiration à l'existence des possibles	74
1- Toute chose possible a une impulsion interne à exister	74
2- Les natures portent en elles la raison ou la loi de leur activité.	76
3- Connexion intrinsèque et connexion nécessaire.	77
Partie III : La raison de Dieu	79
I : Le principe de raison suffisante	80
A) Une exigence de rationalité universelle	80
1- Rien n'arrive sans raison	81
2- Le prédicat est contenu dans le sujet	83
B) l'infini comme fondement de la différence entre nécessaire et contingent	84
1- Considérations mathématiques sur la nature de l'infini	85
2- Le labyrinthe de la liberté coule depuis la source de l'infini.	86
3- Les propositions existentielles ne sauraient être synthétiques	87
II- Le principe du meilleur	89
A) Le choix de Dieu	89
1- Ses raisons inclinent	90
2- Rejet de l'indifférence absolue	91
3- Nécessité morale	92
B) Liberté de la volonté	95
1- La volonté de Dieu est cause d'elle-même, la nôtre est causée.	95
2- Dieu est absolument libre	97
3- Dieu veut le meilleur : première vérité de fait	99
C) Harmonie, convenance et perfection	101
1- Compossibilité	101
2- Le concept d'une substance individuelle	103
3- Convenance et perfection	105
Conclusion	107
Bibliographie	109
Leibniz:	109
Sommaire	110

Introduction

Le problème de la nécessité, de la contingence et de la liberté est un véritable *labyrinthe à erreurs*. Leibniz s'est toujours efforcé de protéger la liberté contre la menace du nécessitarisme, et principalement du nécessitarisme spinoziste. La théorie de la liberté divine est d'autant plus importante au regard des philosophes du XVII^{ème} siècle qu'elle va servir de modèle à celle de la liberté humaine. Elle en fournira aussi le fondement ontologique et théologique. Ceci est essentiel pour Leibniz d'autant plus qu'il défend l'univocité de l'être.

Leibniz veut incorporer la science, la logique, ses propres découvertes, les lumières de la Renaissance à la théologie philosophique traditionnelle. La conciliation est urgente en ce siècle où la physique moderne vient menacer l'unité de la vérité et l'accord de la raison et de la foi. Ainsi, par exemple, il a recours à la nouvelle science dans sa définition de la vérité, dans sa distinction entre vérités nécessaires et vérités contingentes. De nouvelles découvertes sur les lois du mouvement lui permettent en effet de voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité géométrique comme le dit Spinoza: "*Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active et sur les lois du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinoza paraît l'avoir cru; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus*¹." Elles ne sont pas non plus purement arbitraires, comme l'affirme Bayle. Il en sera de même dans son explication du libre arbitre et de la prescience divine, ainsi que dans sa défense de Dieu. Sa *Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, commence par un *Discours de la conformité de la foi avec la raison*. Pour Leibniz, les progrès de la connaissance objective, théorique, sont une condition des progrès de la connaissance morale et correcte. Un entendement plus éclairé et une volonté plus entraînée par les lumières de l'entendement y contribuent. Pour acquérir le point de vue correct, il voulait voir plus loin, vers une lumière supérieure, "*mettre l'oeil dans le soleil*".

A cette époque, l'Empire romain de nation germanique regroupe environ 360 Etats souverains sous la présidence des Habsbourg de Vienne. Mais anéantie et ravagée par les guerres, l'Allemagne de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle est un empire ruiné et divisé. Un terrain fertile aux rivalités politiques et aux divisions religieuses. Face au luthéranisme et

¹ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.44.

au calvinisme qui gagnent l'Europe du Nord, l'Allemagne et la Hollande, le catholicisme contre-attaque avec les Jésuites. Le traité de Westphalie est signé en 1648 non pas vraiment pour la paix mais une fragile tolérance, ressemblant plus à une trêve venue d'une lassitude commune, dira Leibniz lui-même.

Leibniz naît dans ce contexte le 1er juillet 1646, à Leipzig. Il mourra le 14 novembre 1716 au milieu de l'indifférence de la ville et de la cour de Hanovre que Leibniz avait pourtant servi pendant des années. Il sera inhumé provisoirement et enterré un mois plus tard le 14 décembre 1716. *"Dans ses mains d'innombrables projets inachevés et non publiés"* dit sa biographe Maria Rosa Antognazza². L'oeuvre de Leibniz est en effet immense. On n'a pas fini d'étudier les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre. Des inédits continuent d'être publiés, même si l'on peut dire qu'aujourd'hui suffisamment de textes convergent pour nous mettre à l'abri d'une surprise renversante.

Le savoir de Leibniz lui aussi était immense. On peut dire que de son époque il maîtrisait toutes les connaissances. Nulle science ne lui était étrangère. Lecteur infatigable il acquiert très tôt un savoir inégalable et autodidacte. Son père Frédéric Leibniz, est professeur de Sciences morales à l'Université de Leipzig, sa mère, Catharina Schmuck, est issue d'une famille universitaire. Il apprend vite à lire, prend goût à l'histoire sacrée et profane et découvre très tôt l'art combinatoire en cherchant à déchiffrer lui-même certains ouvrages. Leibniz balbutie le latin à l'âge de huit ans, le grec à douze ans. Dans la bibliothèque paternelle qui lui est grande ouverte, il découvre les Anciens, la culture classique, et l'Histoire. L'absence de direction dans ses études, dira-t-il, l'a libéré des préjugés communs et le fait tomber sur une foule de choses auxquelles autrement il n'eût jamais pensé: *"celui qui prend un chemin de traverse, même au hasard de s'égarer, pourra plus aisément rencontrer des choses inconnues aux autres voyageurs."* écrira-t-il à Malebranche. Leibniz découvre la Logique: d'abord les *Catégories*, les classes de *notions simples*, avec les *Topiques*; puis il passe aux *notions complexes*, enfin aux *propositions*. Il veut trouver de nouvelles *Catégories*, inventer un alphabet de la pensée humaine. Leibniz finit par exceller dans l'art combinatoire. Il découvre aussi les Scolastiques et les controverses religieuses, tout en lisant Platon et Plotin. A l'université de Leipzig en 1661, ce sont les Modernes qui l'éloignent d'Aristote, mais l'enseignement reste scolastique et fidèle au Philosophe.

² Maria Rosa Antognazza, *Leibniz, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2009.

D'ailleurs c'est en 1662, qu'il est initié à la thèse des futurs contingents par Jacques Thomasius, (1622-1684), philosophe et moraliste, qui avait succédé à son père et dont il suit les cours à l'Université de Leipzig. Fondateur en Allemagne de l'Histoire de la Philosophie, le maître favorise l'éclectisme de son élève et une meilleure vue d'Aristote que les scolastiques avaient souvent détourné. Leibniz y fait parfois référence, et notamment dans sa *Théodicée*, ouvrage datant de 1710 où il affirme, suivant Thomasius, que "*c'est l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part*³." De même, Leibniz découvre les Stoïciens, et s'inspirera de nombreuses thèses comme celle du cylindre de Chrysippe⁴, relaté par Cicéron mais corrigé par Juste Lippe (1547-1606), dont Thomasius était le disciple. Le maître laisse ainsi entrevoir à Leibniz un nouvel Aristote, conciliable avec les Modernes. Que ce soit en en Logique, en Physique ou en Morale, Leibniz cherchera à concilier le Philosophe avec Bacon, Cardan (la logique du probable qui a d'autres conséquences que la logique des vérités nécessaires), Campanella, Kepler, Galilée, Hobbes et Descartes qu'il ne lira vraiment qu'à Paris. Nous retrouverons de nombreuses thèses aristotéliennes comme l'éternité région des possibles, la délibération fondant l'acte libre ou la non-contradiction au coeur de la Logique.

A l'époque, Logique et Métaphysique étaient inséparables. L'Histoire de la philosophie est liée à celle des Eglises. Leibniz y éprouve sa liberté de jugement et son éclectisme conciliateur. Le nominalisme et le mécanisme atomistique au sens baconien reste attaché à la Métaphysique et à la Philosophie première. "*La physique ne suppose dans la nature que la simple existence, le mouvement et la nécessité naturelle; la métaphysique suppose de plus l'intention et l'idée.*" La thèse que Leibniz présente en 1663, est nominaliste. "*Les substances créées ne trouvent leur principe d'individuation ni dans la forme, ni dans la matière mais dans leur entité totale (forme et matière); il n'y a entre la forme et la matière, l'essence et l'existence, le genre et la différence spécifique, qu'une distinction de raison; la nature s'individue elle-même.*" écrit Yvon Belaval⁵. Leibniz renonce donc d'abord aux formes substantielles d'Aristote telles qu'elles sont présentées par les scolastiques. Nous verrons qu'il les réhabilitera plus tard tout en remarquant que "*les interprètes grecs éclaircissent Aristote, les*

³ Leibniz, *Essais de théodicée*, §184, GF Flammarion, Paris, 1969, p.228.

⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, §332, GF Flammarion, Paris, 1969, p.312.

⁵ Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.42.

scolastiques l'obscurcissent de sornettes", écrira-t-il à Thomasius. En attendant, il insiste sur la substance individuelle, et met au premier plan la réalité des individus. Déjà la substance est un être positif (même si elle n'est pas encore une monade dont l'activité propre en deviendra un élément essentiel), et l'essence de l'individu doit pouvoir exprimer sa réalité tout entière. On va de l'existence aux essences. On part de l'expérience pour accéder aux principes. Echappent cependant à son nominalisme l'objectivité des principes et les lois réelles car elles sont fondées en Dieu. Un Dieu soutenant l'harmonie universelle par les voies les plus simples.

En 1666, il publie *De l'Art Combinatoire*, où il pose certains principes essentiels de sa philosophie: *"Le fonds est bon, et j'ai bâti depuis là-dessus"*, écrira-t-il plus tard. Par exemple, il distingue les vérités nécessaires, garanties par la non-contradiction, des vérités contingentes ou existentielles. De la considération de l'existence, il déduit qu'elle n'est pas un prédicat comme les autres. L'existence se constate, elle ne se déduit pas. L'existence, sentie, reste subjective. Ce qui implique un Premier Sentant: Dieu. Yvon Belaval explique: *"Par là nous dépassons le mécanisme et c'est la Sagesse divine que nous mettons en évidence. Car la sensation en Dieu est Raison, et cette Raison est active, en d'autres termes: créatrice. Telles choses existent plutôt que d'autres, que parce que Dieu préfère les unes aux autres... En vertu de la nature harmonique de son Entendement."* ⁶ Les bases de la métaphysique de Leibniz sont déjà là. Elle se fonde sur la nature rationnelle et raisonnable de Dieu. Ainsi, en vertu du principe de non-contradiction, sont fondés l'essence et le principe de tout possible. En vertu du principe de raison, sont fondés l'existence et le principe du meilleur.

On a souvent reproché à Leibniz une position intellectualiste, or, pour lui, les perceptions sensibles consistent aussi dans l'appréhension d'un ordre et d'une perfection. Nous avons le pressentiment de l'ordre et de l'harmonie de l'univers dans le plaisir sensible, sans connaître la raison véritable de cette satisfaction. C'est une expérience confuse où les sens ont la jouissance de l'ordre mais pas la connaissance de ce qu'il est. L'entendement, quant à lui, peut en avoir la compréhension mais pas la jouissance. Entre les esprits et Dieu, c'est une différence de degrés et non de nature. En tout cas Dieu ne pouvait pas faire mieux. Et haïr l'harmonie universelle, souhaiter un monde autre qu'il n'est, revient à haïr Dieu lui-même.

⁶ Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.54.

Gradué Docteur, la même année 1666, à Altdorf, on lui propose un poste de professeur qu'il refuse. Leibniz s'initiera et fera de la politique où les problèmes auxquels il est confronté sont souvent mêlés de religion. Dans une Europe et une Allemagne divisées, les questions du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination ravivent les clivages entre les partis, les Eglises et les nations. Dans cette fin de siècle où les sectes et les doctrines prolifèrent, Leibniz (luthérien) est persuadé que l'on peut réconcilier les différentes confessions chrétiennes, il veut l'unification des Eglises et s'y emploiera toute sa vie. Infatigable *"missionnaire de la raison"*.

Leibniz voyage, écrit sans arrêt. Il comptera plus de six cent correspondants. Cet éclectisme et le foisonnement de ses écrits lui valurent de nombreuses critiques. D'abord sur la convergence des textes dont la cohérence n'est pas, selon certains commentateurs, toujours claires. Certains le voient théologien, d'autres mathématicien, ou plutôt logicien ou encore panlogiste. Pire, il est suspecté de mauvaise foi. Habile politicien, juriste et diplomate, mi-agent secret mi-courtisan, engagé dans l'action, ses fonctions ne font pas toujours bon ménage avec les idées nouvelles. Leibniz a-t-il vraiment dit ce qu'il pensait ou avait-il deux philosophies? Sur la sincérité de Leibniz, Russell et Arthur Lovejoy ont beaucoup commenté. Cependant Maria Rosa Antognozza affirme que: *"Dans sa propre conception, son système philosophique supportait et confirmait les doctrines chrétiennes. Son acceptation du christianisme, loin d'être une concession faite du bout des lèvres à des protecteurs puissants, était inextricablement entremêlée avec ses doctrines philosophiques et ses activités pratiques⁷."* Mais, comme dit Belaval: *"L'accusation de mauvaise foi portée contre un philosophe est, trop souvent, un alibi moral pour en refuser le système, parce qu'il heurte nos sentiments."* Et il ajoute que: *"avant de critiquer, il faut comprendre: en face d'un auteur, la confiance a priori est une règle élémentaire de méthode."*

C'est à partir de 1671 que commence à se dessiner les contours du problème de la liberté humaine qu'il faut bien, à cette époque, concilier avec l'omniscience et la toute puissance divine. Comment d'une part, dans ce monde où nous vivons et où tout est déterminé comme étant objectivement le meilleur, et ce par un choix rationnel, l'homme peut-il rester libre? Si chaque action est décidée de toute éternité, à quoi bon délibérer et choisir? De plus, c'est la liberté qui rend possible la moralité, elle est le fondement nécessaire de la

⁷ Maria Rosa Antognozza, *Leibniz, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2009.

responsabilité et de la justice. Les contempteurs de la liberté sont accusés de saper les bases de la morale rendant impossible l'éloge et le blâme, la récompense et la châtement. Affirmer l'omnipotence divine posait un problème moral. D'autre part, si ce monde a été créé par Dieu parce qu'il était le meilleur et non l'inverse, la volonté de Dieu n'est-elle pas réduite à la seule décision de le faire exister? Dieu ne pouvait-il créer un autre monde? N'est-ce pas une limite indéniable à sa liberté et à sa toute puissance? Ce qui pose le problème du pouvoir absolu et sans limite attribué à Dieu. L'action du Dieu de Leibniz est en effet soumise à d'importantes contraintes et les autorités religieuses risquaient de le voir comme une atteinte à la toute puissance et à la liberté de Dieu.

Sur le sujet, Leibniz a lu les ouvrages de son temps⁸: le dialogue de l'humaniste italien Laurent Valla (1407- 1457) sur le libre arbitre, ainsi que *Le Traité du serf arbitre* de Luther, publié en 1525, dirigé contre Erasme et les Pères de l'Eglise. Cet ouvrage adopte une position extrême en affirmant que tout arrive par la volonté de Dieu et que "*nous faisons tout par nécessité et rien par l'effet de notre libre arbitre, puisque la force du libre arbitre n'est rien, et qu'elle ne fait et ne peut rien faire de bien sans la grâce.*" Sous l'influence de la théorie des causes finales d'Aristote, le problème à l'époque était précisément de savoir comment Dieu pouvait intervenir dans le cursus causal de la nature et comment la liberté humaine était possible une fois la machine du monde, dans ses relations de causes à effets, était en marche. Leibniz fréquente des théologiens et reste attentif à leurs controverses, il s'intéresse à Malebranche et à son système de la nature et de la grâce. Il se penche sur la nécessité absolue soutenue par Hobbes, dans ses *Eléments Physiques*, controversée avec Bramhall, et étudie le nécessitarisme de Spinoza. Selon ce dernier, l'homme n'est qu'un maillon de la chaîne des causes et des effets. S'il pense agir librement, c'est qu'il ignore la nécessité qui le fait agir: "*les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés*⁹." Leibniz n'approfondit Descartes qu'en 1672 et s'en félicitera dans une lettre à Malebranche en 1679: "*Comme j'ai commencé à méditer lorsque je n'étais pas encore imbu des idées cartésiennes, cela m'a fait entrer dans l'intérieur*

⁸ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.43. "*A peine avais-je appris à entendre passablement les livres latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une bibliothèque: j'y voltigeais de livres en livres... et je fus charmé de l'ouvrage de Laurent Valla contre Boëce, et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avaient besoin d'adoucissement.*"

⁹ Spinoza, *Ethique*, III.

des choses par une autre porte et découvrir des nouveaux pays." En outre, Leibniz se réfère souvent en effet aux sources historiques. Il connaît bien les Anciens: Aristote, Platon, les stoïciens et Plotin. Il écrira à Landgrave, en 1686: "*Je ne prétends point à la fois d'être novateur; au contraire je tiens que les idées les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures.*" Christiane Frémont, dresse la liste, établie maintes fois, de ce que Leibniz leur doit - à Platon, l'idée, la finalité, l'immortalité de l'âme et la perfection divine; à Aristote, l'entéléchie, la matière comme puissance, l'individu et l'existence); aux stoïciens, la connexion universelle, l'exigence d'un théodicée et la hiérarchie, à Plotin, l'unité et les degrés de la connaissance; et aux atomistes, la notion d'indivisible et le mécanisme - sans oublier le péripatétisme arabe, les jurisconsultes romains, les Pères de l'Eglise, la scolastique traditionnelle et la néoscolastique protestante, à quoi s'ajoute les alchimistes et les kabbalistes¹⁰. Les contemporains, dit Leibniz, ne font que répéter platement ce qu'ont dit les autres avant eux, et les scolastiques sont accusés d'avoir falsifié la philosophie aristotélicienne.

Yvon Belaval présente Leibniz comme le "*représentant d'un platonisme renouvelé*" sur le plan métaphysique¹¹. Leibniz a probablement tout lu de Platon. *Les Lois* et *La République* en tant qu'étudiant en droit, le *Phédon* et le *Théétète* qu'il traduit en latin, *Le Parménide* et *Le Timée*. Les références à Platon deviendront de plus en plus nombreuses chez le philosophe qui se réclamait d'Aristote. Le choix est religieux et politique: d'ailleurs il évoque en 1686, dans son *Discours de métaphysique*¹², "*les Pères qui ont toujours été plutôt pour Platon que pour Aristote*", (qui est apprécié des Jésuites), et reconnaîtra que son système a plus de rapport à Platon qu'à Aristote. Par exemple, contre les philosophes trop matériels qui ne font pas intervenir l'esprit comme cause de toute chose, il traduit un passage du *Phédon* (97b-99c) qu'il trouve "*merveilleusement conforme à ses sentiments*"¹³. Dieu est en effet pour Leibniz, cause sage et transcendante. Retenons également que les idées pures et les vérités nécessaires sont en nous, qu'une réminiscence des notions de l'entendement pur peut s'opérer par les sens, bien

¹⁰ Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes*, présentation Christiane Frémont, GF Flammarion, Paris 2001, Préface, p.10.

¹¹ Yvon Belaval, *Leibniz, de l'âge classique aux lumières*, Beauchesne éditeur, Paris, 1995, p.31-39: Note sur Leibniz et Platon.

¹² Leibniz, *Discours de métaphysique*, XXVIII, GF Flammarion, Paris, 2001, p.242.

¹³ Leibniz, *Discours de métaphysique*, XX, GF Flammarion, Paris, 2001, p.232.

qu'il faille se méfier de ces derniers, assimilés à des fantômes, "comme Platon l'a montré dans un dialogue¹⁴." Il s'agit du *Ménon* (82b-85b).

De même, le rôle des mathématiques est essentiel dans le monde intelligible et dans le choix du meilleur chez Leibniz. Le thème d'Anaxagore dans le *Phédon* est un de ceux qui aurait le plus retenu l'attention de Leibniz. "*Le monde intelligible est le lieu des vérités éternelles ou de raison, des essences, des possibles. Dans une lettre à Huet de 1679, Leibniz identifie expressément les idées platoniciennes aux vérités de raison*¹⁵." Ces dernières en effet sont créées et ne dépendent pas de la volonté divine. Il existe un modèle éternel, comme dans le *Timée* (29a), et les objets de la connaissance pure sont pour l'intellect translucides et immuables. Les essences sont des objets et non des productions de l'entendement souverain. Et Dieu devra se livrer à un calcul du meilleur. Enfin, le *Timée* (48a) nous livre peut-être une des origines de l'optimisme leibnizien. La naissance du monde a eu lieu par un mélange de nécessité et d'intelligence. Toutefois l'intelligence a dominé la nécessité pour l'orienter vers le meilleur. Et, pour échapper au pur mécanisme de la nécessité, apparaît la nécessité morale que Platon semble également évoquer en *République*, 458d.

*"On n'a qu'à voir l'incomparable manuel d'Épictète et l'Épicure de Laërce pour avouer que Descartes n'a pas avancé la pratique de la morale. Mais il me semble que cet art de la patience, dans lequel il fait consister l'art de vivre, n'est pas encore le tout. Une patience sans espérance ne dure et ne console guère, et c'est en quoi Platon, à mon avis, passe les autres. Il nous fait espérer une meilleure vie par de bonnes raisons et approche le plus du christianisme*¹⁶."

Les mathématiques sont l'explication en matière physique et l'explication ultime, le fondement de sa métaphysique que l'on peut identifier à la philosophie théologie naturelle et à Dieu. Selon Russell toute la philosophie de Leibniz découle de sa logique, longtemps méconnue et redécouverte grâce au travail de Couturat. Il y a en effet un principe de détermination dans toutes les choses avec un principe de minimum et de maximum. La volonté consistant à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme¹⁷. L'énoncé

¹⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 1, §5, GF Flammarion, Paris, 1990, p.61.

¹⁵ Yvon Belaval, *Leibniz, de l'âge classique aux lumières*, Beauchesne éditeur, Paris, 1995, p.35 et 36: Note sur Leibniz et Platon.

¹⁶ Leibniz, *Lettres de Leibniz sur Descartes et le cartésianisme*, NLO (Foucher de Careil), p. 4-6.

¹⁷ Leibniz, *Essais de Théodicée* §22, GF Flammarion, Paris, 1969.

d'un principe de variation, de la maximisation du bien et du meilleur, relève d'une mathématique qui n'est malheureusement pas à notre portée. Planck, en 1915, rappellera que ce principe de variation énoncé dans la *Théodicée*, est déjà tout à fait de la forme du principe de moindre action qui est apparu plus tard. La liaison inévitables du bien et du mal jouant dans cette affaire le rôle des conditions prescrites.

Pourquoi Dieu ne pouvait-il mieux faire? Créer un monde plus parfait? Parce qu'il n'y en a pas. Notre raison limitée ne peut nous permettre de le montrer. Nous avons la solution du réel sous les yeux mais nous n'avons pas les connaissances suffisantes. Ce n'est pourtant pas une raison pour se résigner: les êtres libres que nous sommes sont capables de progresser. Notre perfectibilité est infinie. Ainsi, la confusion présente ne doit pas nous désespérer de la métaphysique. Leibniz voue un amour inestimé pour cette divine science qu'est la métaphysique et regrette, en 1694, de voir "*que la plupart de ceux qui se plaisent à l'étude des mathématiques ont de l'aversion pour la métaphysique parce que dans celles-là ils trouveraient de la lumière et dans celle-ci des ténèbres*¹⁸."

Le choix de Dieu est entre créer le meilleur des mondes possibles et ne rien créer du tout. Penser que Dieu aurait pu mieux faire c'est faire une confusion cruciale entre la perfection de la créature et la perfection du monde, dit Leibniz dans la *Théodicée*. Le monde n'est pas une créature mais un système organisé de choses créées, de créatures, une infinité de créatures, l'infini actuel. L'action de créer le monde est une action juste. On ne peut dire que *la volonté tient lieu de raison*: ceci est faux, tout comme la puissance ne peut tenir lieu de justice. La volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la sagesse et de la justice¹⁹. Une sottise audacieuse dans le but de sauver la face de théologiens antérieurs et contemporains, selon Whitehead: "*The imperfection of the world is the theme of every religion which offers a way of escape, and of every sceptic who deplors the prevailing superstition. The Leibnizian theory of the <best of possible worlds' is an audacious fudge produced in order to save the face of a Creator constructed by contemporary, and antecedent, theologians*²⁰."

¹⁸ Leibniz, *opuscules philosophiques choisis, De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, Vrin, Paris, 2001, p.161. (Trad. Paul Schreker)

¹⁹ Leibniz, *Essais de Théodicée* §193, GF Flammarion, Paris, 1969.

²⁰ Whitehead, *Process & Reality*, p.47

De là, Leibniz nous conduit au calcul logique d'un Dieu analyste à l'infini. Créateur, il pense d'abord un temps intelligible, un rapport de successions possibles, qui ne s'écoule pas dans la durée. Avec la création commence la durée du meilleur des mondes possibles. Et comme chez Platon, le monde est soumis à l'idée du bien, à la finalité du meilleur en harmonie universelle. Ce n'est pas la nécessité qui a choisi entre les possibles en fonction de leur nature, il a fallu que quelqu'un, Dieu, choisisse. Dans le dialogue de Théophile avec Polidore, en 1679, "*les choses possibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance <pour se faire exister>, et par conséquent, il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un être dont l'existence est <déjà fixe et par conséquent> nécessaire elle-même*".

Déjà en 1673, dans la *Confessio Philosophi*,²¹ apparaissent les idées centrales de la *Théodicée*. Un mécanisme métaphysique se met en place et ne fera que se perfectionner. Leibniz met au point la distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique, notamment dans une abondante correspondance avec Arnauld. C'est une proposition nécessaire que Dieu ait créé le meilleur des mondes possibles au moins au sens de la nécessité morale: une limitation inacceptable pour Arnauld. Dieu ne peut pas être nécessité par l'ordre et par ce qui est le plus parfait, au risque de tomber dans le spinozisme. Dans ses *Conversations avec Sténon sur la liberté*²², de 1677 à 1680, Leibniz affine ses notions de liberté et de nécessité. De la distinction des nécessités absolues et hypothétiques, suit la notion des possibles, fondement sur lequel repose la contingence et la liberté. Il était urgent, dit Christiane Frémont, de construire les concepts de substance, d'individu, de sujet, de personne, afin de penser correctement la liberté humaine et divine pour tenter de résoudre le problème du mal, autour d'une des grandes questions du siècle, la contingence et la nécessité²³.

²¹ Leibniz, *La Profession de foi du philosophe*, Vrin, Paris, 1961, traduit par Yvon Belaval.

²² Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes*, GF Flammarion, Paris, 2001, p.119.

²³ Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes*, présentation Christiane Frémont, GF Flammarion, Paris 2001, Préface, p.16.

Partie I : Le labyrinthe de la liberté

Dans la Préface de la *Théodicée*, Leibniz le reconnaît:

"Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments... Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes²⁴."

L'image du labyrinthe est récurrente sous la plume de Leibniz. La raison s'y perd lorsqu'il s'agit de concilier la providence et la prescience divine avec la liberté humaine. En effet, de la nature même de Dieu, découle son omnipotence et son omniscience, la prédétermination de toutes choses et la prescience du futur. Mais il découle également de sa nature, ou plutôt de la justice de Dieu, que seule la liberté de l'homme peut justifier châtements et récompenses. Il est impossible de renoncer à l'une ou l'autre de ces thèses sans renoncer à certains attributs divins et par conséquent à l'idée de la perfection divine. Remarquons que cette question n'est pas seulement théorique et théologique, mais qu'elle concerne l'homme dans la pratique, son action dans le monde et sa responsabilité. La connaissance de la nécessité, impliquée par un système métaphysique théocentré, est d'une grande importance pour la pratique, lorsqu'il faut la concilier avec la liberté de l'agent. Cette nécessité sera l'objet central du traité de la *Théodicée*, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'homme et la justice de Dieu.

²⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, Préface, GF Flammarion, Paris, 1969, p.29-30.

Nous verrons dans cette première partie comment Leibniz réinterprète la conception aristotélicienne de la liberté pour concilier liberté humaine avec la prédétermination et la prescience divine. Et, en introduisant une nouvelle relation entre la liberté humaine et la liberté divine, comment il en tire sur le plan de l'action, les conséquences morales. Mais d'abord s'impose une définition des termes. Dans sa *Conversation sur la liberté et le destin*²⁵, écrite à la reine Sophie Charlotte, probablement en 1703, Leibniz insiste: il s'agit d'éclaircir les termes, et de faire des oppositions justes entre la nécessité et la contingence, la détermination et l'indifférence, la spontanéité et l'impulsion, le volontaire et l'indélibéré, la liberté et l'esclavage. Dans la *Théodicée* il écrit:

*" Pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelque fois et qui cause bien du bruit*²⁶. "

²⁵ Leibniz, *Conversation sur la liberté et le destin*, in *Principes de la nature et de la grâce*, p.47.

²⁶ Leibniz, *Essais de théodicée*, §280, GF Flammarion, Paris, 1969, p.284. Plus loin, § 282, Leibniz ajoutera qu'il faut donc bien distinguer entre "le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire."

I : Une définition de la liberté

Toute l'histoire de la philosophie est marquée par cette volonté de concilier la liberté humaine avec la prédétermination et la prescience divine. *L'Ethique à Nicomaque*, III, est la source de toute la réflexion occidentale sur la liberté. D'abord traduite par Robert Grossetête sous forme fragmentaire, elle sera traduite intégralement en 1246-47. Les traductions et les interprétations ne seront pas toujours fidèles, cherchant à défendre de nouvelles théories²⁷. Selon Gilson, inaugurant un fécond avenir, c'est Thomas d'Aquin qui apporta la solution à un différend dont la pensée humaine avait longtemps souffert par le passé. Il pourrait se résumer en un conflit interne "*entre celui qui ne voyait le chemin du salut nulle part ailleurs que dans le surnaturalisme radical de la religion chrétienne, et celui qui ne pouvait se résigner à renier la nature, en présence de l'intelligibilité et de la beauté dont les Grecs l'avaient parée*"²⁸."

A) Aristote et Thomas d'Aquin

1- Aristote revisité

Sur les questions de liberté, les auteurs de la tradition classique aristotélicienne vont peu à peu dépasser l'aristotélisme *stricto sensu* pour s'attacher à l'activité de l'homme dans le monde²⁹. Peu à peu, l'être humain va s'appréhender comme un agent qui peut décider de ses actes. Pour ce faire, les termes sont réinterprétés. Certains d'entre eux n'existaient même pas. Par exemple le terme de *boulèsis* qui, chez Aristote, est au centre de l'analyse de l'action humaine est traduit par *volonté* ou *souhait*. Or la volonté n'existe pas chez les grecs. Le terme de *voluntas* n'y a pas d'équivalent. La *voluntas* est une faculté qui permet de désirer raisonnablement, alors qu'Aristote ne parle que d'actes humains. Selon le Philosophe, pour

²⁷ Kristell Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris, 2015, p.41: "*Si un certain aristotélisme s'est constitué dès l'Antiquité classique, nul doute que cet aristotélisme, qui ne fut pas sans histoire, a retravaillé les concepts aristotéliciens, et ainsi répondu à certaines problématiques nouvelles.*"

²⁸ Etienne Gilson, *Thomas d'Aquin, Textes sur la morale*, Vrin, Paris, 2011 p.14.

²⁹ Kristelle Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris 2015, p.49. Déjà avec Alexandre d'Aphrodise "*l'aristotélisme lui-même s'ouvre (et pour ce faire s'adapte assurément) à l'idée que la contingence peut bien avoir dans l'homme, agissant sur le monde, selon ses décisions, son origine: l'homme est cet étant qui peut agir différemment, selon un choix de sa raison.*"

que le désir s'éveille il faut que quelque chose vienne de l'extérieur (une représentation sensible, une *fantasia* qui sera le point de départ de l'action), à laquelle doit s'ajouter un jugement émis par l'intellect et l'expérience. Ainsi, Aristote ne parle pas de liberté ni de volonté mais de consentement, de décision et de responsabilité. Désir - représentation - jugement - action: voilà le schéma du point de vue moral. Chez les grecs le désir est un acte conditionné qui entraîne la responsabilité. La faculté délibérative est elle aussi motrice. Agir c'est mouvoir vers l'objet, suivant un mécanisme téléologique où la cause finale est première dans l'ordre chronologique. Ainsi, l'Antiquité classique porte le regard sur les actions, sur les mœurs, plutôt que sur le caractère. L'émergence du concept de *voluntas*, à côté de celui de *liberum arbitrium*, qui rend compte de la possibilité d'une chose ou d'une autre, a conduit à une nouvelle acception de la liberté. "*Avec voluntas une nouvelle approche du questionnement pratique se fait jour. Difficile en effet de trouver un équivalent grec adéquat de la voluntas*³⁰." Cicéron présentait le terme comme une traduction du grec *boulèsis*, Robert Grossetête fit aussi ce choix lorsqu'il traduisit l'*Ethique à Nicomaque*. Mais le champ lexical de *voluntas* dépasse celui de la *boulèsis*. Il sert aussi par exemple à rendre compte de la *prohairesis*, terme aristotélicien pour la décision, ou plutôt le choix décisionnel. C'est lui qui inspirera la doctrine de l'*electio* de Thomas d'Aquin.

Dans le domaine de l'action, joue principalement la théorie de la causalité. Chez Aristote, une certaine causalité est reconnue à l'intellect (*nous*). En vertu de son intellect, l'homme est apte à des actions dans le monde qui ne sauraient se réduire au domaine de la nature, et au règne de la nécessité. Déjà l'homme se distingue par la non-nécessité de ses actions. La quête du bien, l'éthique, détermine non seulement les actions humaines mais également le choix des actions. Et la *prohairesis*, ou décision, semble constituer un domaine pour la liberté. Le terme pourrait en effet en constituer un point décisif puisqu'avec la *prohairesis* "*semble se former en l'âme une sphère autonome, une citadelle intérieure*". Mais en réalité, toujours selon Kristell Trego, "*elle est tout sauf un pouvoir de choisir l'une ou l'autre des possibilités*." Elle est conditionnée, comme tous les actes chez Aristote. Ce que le Philosophe cherche à travers la *prohairesis* c'est la cause de nos actes dans le seul but d'en définir le responsable. La *prohairesis* serait plutôt un assentiment de la vérité: lorsque de la cause à l'effet, la conséquence est bonne. Cependant, sous l'influence d'Epictète, suivi de

³⁰ Kristell Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris, 2015, p.39, note 1.

Simplicius, la quête du bien devient le seul moteur de l'âme dotée d'une auto-motion. Ainsi apparaîtra le choix dont sont capables les âmes humaines.

Plus tard, la pensée des théologiens Augustin d'Hippone, Bernard de Clairvaux ou Anselme de Cantorbéry ne connaît pas la théorie de la causalité. Sans elle il est aisé d'affirmer, de façon métaphysique, une volonté libre, qui se manifeste de manière autonome, c'est à dire sans cause. Sans cette volonté autonome, affranchie du domaine de la nature, et cause efficiente de son propre acte, il n'y aurait pas de justice divine. Mais comment intégrer cette autonomie dans le système de la causalité aristotélicienne ? Il s'agit de concilier deux conceptions différentes de la liberté humaine. Celle d'Augustin qui, sans démonstration admet l'autonomie de la volonté, et fait du libre arbitre l'instrument qui permet à l'homme d'accepter ou de refuser la grâce divine; avec celle d'Aristote, dont Thomas cite principalement l'*Ethique à Nicomaque*, III et le *De Anima*, III, où les actes humains sont toujours conditionnés. La démarche est délicate et dangereuse: "*Car on ne peut accorder à la nature que ce que l'on ôte à la grâce; introduire Aristote dans le christianisme, c'est faire à la philosophie une place que l'on dérobe nécessairement à la religion*³¹."

2- Thomas d'Aquin

Chez Aristote, toute acte a une cause. C'est la cause finale qui permet de comprendre l'acte humain: ce en vue de quoi quelque chose est accompli. Le mécanisme est téléologique: la fin est le *telos*. La *Physique* (II, 9 200 al.15-24), est le texte fondamental en la matière. Il fonctionnera aussi pour la morale. La cause finale est le vrai moteur. La fin n'est pas chronologiquement postérieure aux autres causes, c'est elle qui crée l'évènement. Tous les actes humains sont en vue d'une seule fin, qui est considérée comme la cause première ou cause finale, et sans laquelle l'existence même des actes serait remise en question. Thomas en énoncera le processus dans la *Somme de théologie*: "*Toutes les actions qui procèdent d'une certaine faculté sont produites par elle selon ce que requiert la nature de son objet; or l'objet de la volonté est la fin, et le bien; il faut par conséquent que tous les actes humains soient en vue d'une fin.*" (ST, Ia IIae, q1 a1- a2). Il faut distinguer d'une part l'ordre d'intention: "*ce mouvement de la volonté qui se meut elle-même et qui meut toutes les autres puissances de l'âme vers son objet*". D'autre part l'ordre de l'exécution, "*ce qui vient le premier en vue de la*

³¹ Etienne Gilson, *Thomas d'Aquin, Textes sur la morale*, Vrin, Paris, 2011, p.16.

fin", l'acte premier, "ce par quoi l'opération commence" et sans lequel, s'il était supprimé, "personne ne commencerait à agir." Thomas en déduira que "s'il n'y avait pas une fin dernière, rien ne serait désiré, aucune action n'aurait de terme, et l'intention de celui qui agit ne pourrait même pas se reposer; et si, de l'autre côté rien ne venait en premier de ce qui est en vue de la fin, personne ne commencerait d'agir et la délibération ne s'achèverait pas mais se prolongerait indéfiniment." (ST, Ia IIae, q1 a4).

La fin de la volonté est le Bien, et sa cause finale vers laquelle elle tend par essence, est dans l'ordre d'intention. La doctrine du souverain Bien constitue la clé de voûte de la morale thomiste. Mais si le Bien est voulu nécessairement par la volonté comment celle-ci pourrait-elle être libre dans cette poursuite? "La notion de moralité s'introduit au moment où des êtres doués de raison reçoivent le pouvoir de se diriger d'eux-mêmes vers leurs fins, et de les choisir, parmi l'immense multitude de ceux qui sont dirigés du dehors et qui les subissent." répond Gilson³². L'homme est en effet maître de ses actes grâce à la raison et à la volonté "et c'est d'ailleurs pour cela que le libre arbitre est appelé: faculté de la volonté et de la raison." Ainsi, la volonté est inclinée vers le Bien appréhendé par la raison. Mais elle l'est de façon indéterminée comme l'architecte construit sa maison. Alors que la forme de la chose naturelle est une forme individuée par la matière et se destine à une seule chose, la forme appréhendée par l'intelligence est une forme universelle, abstraite de toute singularité, illimitée, et peut donc se destiner à de nombreuses choses différentes. La volonté, d'abord indéterminée envers plusieurs choses, est ensuite inclinée vers un acte singulier. L'inclination volontaire se fait par rapport au multiple. L'intelligence humaine peut abstraire des cas particuliers de l'universalité des notions³³. Mais cette fin, le bien universel, ne se présente jamais. "Revers de l'indétermination, prise en son acception positive, l'auto-détermination de la volonté révèle, à l'origine des actes que nous effectuons, une puissance comprise comme ouverture des possibles³⁴." Il en résultera une modification de certains principes fondamentaux de la philosophie aristotélicienne. Chez Thomas, l'indétermination n'est pas encore vue dans un

³² E. Gilson, *Textes sur la morale*, Vrin, Paris, 2011, p.30.

³³ M. Corbin, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Archives de philosophie, T54, Cahier 2 (avril-juin 1991), Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, p.185. "Le pouvoir d'abstraire dont la raison est douée est cela même que prouve une indifférence, ou la possibilité d'une alternative entre ceci et cela, de sorte qu'en ayant la raison, informée par la notion universelle du bien, l'homme est nécessairement libre, libre à la manière de l'architecte qui peut prendre modèle sur un cercle ou sur un carré, user de bois ou de pierre"

³⁴ K. Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris, 2015, p.304.

sens strictement positif: la puissance indéterminée demande une détermination pour pouvoir agir. Mais chez Duns Scott par exemple, cette indétermination n'est plus une déficience ontologique, elle est au contraire un être par excès sur le modèle de l'infinité divine³⁵. Ainsi, tout comme l'intellect s'accorde par nature avec les premiers principes, la volonté est naturellement orientée vers la fin dernière de l'homme. Mais alors que l'intellect peut-être contraint lorsqu'il tend vers le vrai (par exemple par la force d'une démonstration), la volonté qui tend vers le bien, ne se trouve placée qu'en présence de biens particuliers qui ne sont pas des fins nécessitantes. Donc, à leur égard, elle est entièrement libre. Si l'homme est libre c'est parce que la volonté a un rapport nécessaire au Bien. L'élection se meut dans le domaine des biens relatifs qui est le lieu même de notre liberté. (ST, Ia IIae, q13 a6). La liberté est donc dans le choix des moyens pour y parvenir: l'*electio*. L'homme est capable de juger de l'agir et du non agir. Il est cause de lui-même par son mouvement et par son jugement. Il a le pouvoir d'organiser la fin et les moyens. "*Ce qui fait l'espèce humaine c'est l'âme raisonnable*" (ST, Ia, IIae, q71 a2).

Thomas formulera une capacité de la volonté. Donc en tant que puissance de l'âme, la volonté a besoin d'un moteur pour passer à l'acte. Dieu est cette Cause première, motrice de chaque mouvement, qui opère le mouvement dans la volonté. La volonté n'est pas *causa sui*. Dieu meut la volonté à vouloir. Il est la cause efficiente de tous les êtres et les meut vers la fin qui leur est propre. Mais cela ne fait-il pas de l'homme un simple instrument mû par Dieu? Il recherchera un principe subjectif qui en ferait un sujet autonome. Les lois de la nature sont des lois nécessaires or la liberté est tout sauf nécessaire car elle est libre. De quelle manière, par quel moyen cette liberté de la volonté se manifeste-t-elle? En quoi cette volonté est-elle libre? En cherchant à définir au plus précis possible la liberté et ses conditions, il aboutira, en quelque sorte par élimination à la notion de choix: l'*electio*. Mais il ne peut affirmer qu'il n'y a pas de cause à quoique ce soit. Tout acte de la volonté est causé. Comment affirmer l'efficacité de la nécessité si la volonté peut ensuite la refuser? Thomas introduira la motion divine, la clé pour penser une autonomie de la volonté. Dieu cause Première de la volonté, meut la volonté à vouloir. Cause seconde, celle-ci est déterminée quant au but final, mais indéterminée quant aux moyens. Thomas situera la liberté de la volonté dans le choix selon la raison du bien. "*Est libre celui qui est cause de soi.*" dit Aristote au début de la *Métaphysique*. "*Dieu opère dans la*

³⁵ K.Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris, 2015, p.294 et p.315

volonté et le libre arbitre de l'homme selon son exigence". Il fait en sorte que la volonté veuille volontairement. Celle-ci ne peut pas ne pas vouloir, ni être forcée. Quant au libre arbitre, Dieu peut seulement le "*changer*". Il ne peut pas lui imposer de nécessité.

S'appuyant sur la *Physique* d'Aristote, Thomas affirme donc que le vouloir est causé par Dieu, moteur qui fait passer de la puissance à l'acte. Mais il n'en était pas de même du libre arbitre qu'il pouvait seulement "*changer*", en tant que cause seconde de son acte. L'arbitre était *causa sui*, ce qui pose problème. Dans son *Commentaire sur les Sentences* Thomas a donné la définition et les conditions du libre arbitre mais il n'en a pas prouvé l'existence. E.Gilson pose parfaitement le problème:

"Et puisque cette volonté n'a pas toujours voulu délibérer, il faut qu'elle ait été mue par quelque chose. Si c'est par elle-même, on doit nécessairement supposer une délibération antérieure procédant à son tour d'un acte de volonté. Et comme on ne peut pas remonter ainsi à l'Infini, Il faut bien admettre que le premier mouvement de la volonté humaine s'explique par l'action d'une cause extérieure, par l'Influence de laquelle la volonté ait commencé de vouloir. Quelle peut être cette cause? Le premier moteur de l'intellect et de la volonté se trouve nécessairement, semble-t-il, au-dessus de la volonté et de l'intellect. C'est donc Dieu lui-même³⁶."

B) La liberté chez Leibniz: spontanéité, choix, contingence.

Sa doctrine est défendue notamment dans la *Théodicée* (1710) et qui fait consister la liberté dans la réunion de trois éléments: la spontanéité et la contingence et l'intelligence. Il semble que Leibniz ait tardé à admettre la contingence comme condition de la liberté. Il dû pourtant s'y résoudre pour sauver la liberté et échapper à l'abîme du nécessitarisme. Cependant, la contingence à elle seule ne saurait suffire: il faut en outre que la volonté soit inclinée à se déterminer. La liberté d'indifférence est une chimère.

"Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité, avec laquelle nous

³⁶ E.Gilson, *Le thomisme. introduction au système de Saint Thomas d'Aquin, Etudes de philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1922.

nous déterminons; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique³⁷."

1- Spontanéité

Leibniz va réinterpréter la notion aristotélicienne de la liberté et ce, dès la *Profession de foi du philosophe* rédigée en 1673. Il le rappellera à plusieurs reprises: "*Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres, nous demandons non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées³⁸."* Peu à peu la notion va s'affiner. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (parus en 1765 mais rédigés en 1703), Leibniz tentera une définition de la liberté, terme, avoue-t-il, fort ambigu. Il va distinguer la liberté de droit (où l'on distingue esclave et sujet; pauvre et riche) de la liberté de fait, qui consiste ou dans la puissance de faire ce que l'on veut ou dans la puissance de vouloir comme il faut. Cette dernière, la liberté de vouloir, peut être prise en deux sens différents: soit la liberté de vouloir est entendue comme opposée à l'esclavage de l'esprit, à une coaction ou à une contrainte interne, comme par exemple les passions; soit la liberté de vouloir s'oppose à la nécessité:

"La liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc arbitre et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêche point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique³⁹."

La distinction est importante pour comprendre la nature de la liberté. Il ne s'agit pas de distinguer entre le fait d'être déterminé à agir et le fait de ne pas l'être, mais entre le fait d'être déterminé de l'extérieur et le fait de l'être de l'intérieur. Nous agissons, mais nous pâtissons aussi. Nous nous déterminons nous-mêmes en tant que nous agissons, et nous sommes déterminés par dehors en tant que nous pâtissons. Mais, que ce soit de l'extérieur ou de l'intérieur nous sommes toujours déterminés, c'est-à-dire plus inclinés. Cette coaction

³⁷ Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, § 288, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 290.

³⁸ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, §9, GF Flammarion, Paris, 1990, p.138. Et aussi, Leibniz, *Essais de théodicée*, I, §34, GF Flammarion, Paris, 1969, p.123: "*Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions*

³⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, §8, GF Flammarion, Paris, 1990, p.137.

constitue un obstacle à la spontanéité et à l'exercice plein de l'intelligence. Le principe de l'action doit être dans l'agent et non dans un être externe, et la délibération ne doit pas être perturbée. Ainsi, *"l'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions⁴⁰."* Tout ce qui se passe dans l'âme ne vient que d'elle et de son propre fond. Et, continue Leibniz, cette dépendance mutuelle que le sens populaire conçoit entre l'âme et le corps, bien qu'il soit impossible selon lui qu'il y ait une influence physique entre deux substances, nous pouvons cependant la concevoir philosophiquement, en tant qu'elles dépendent l'une de l'autre *idéalement* puisque cela a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu *"dès lors qu'il a réglé par avance l'harmonie qu'il y avait entre elles."* Leibniz parle d'une communication métaphysique. Elle est une conséquence de l'harmonie préétablie.

"Notre spontanéité ne souffre point d'exception et les choses extérieures n'ont point d'influence sur nous, à parler dans la rigueur philosophique... L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions⁴¹."

2- Contingence

La liberté suppose donc la spontanéité et la délibération. Cette définition aurait pu suffire s'il n'avait pas fallu sauver la liberté, la volonté libre. Le problème est qu'elle contredisait le dogme chrétien et faisait basculer la liberté dans le spinozisme et le nécessitarisme. D'ailleurs Hobbes et Spinoza s'en accommodaient très bien. Car la doctrine de la nécessité absolue et mathématique ne supprime pas la liberté et n'empêche pas de rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables⁴². En effet, la crainte du châtement ou l'espoir de la récompense suffisent à abstenir les hommes du mal et à les obliger à bien faire. Mais ces arguments nécessitaristes ne font, selon Leibniz, que justifier le sophisme paresseux. Ils défendent une liberté imparfaite, c'est à dire une liberté exempte seulement de la contrainte. Comment, demande Leibniz, si le bien et le mal étaient nécessaires, les moyens pour y accéder seraient-ils efficaces⁴³? Si la spontanéité et l'intelligence peuvent suffire pour justifier châtements et récompenses, la véritable liberté doit non seulement être exempte de la

⁴⁰ Leibniz, *Essais de théodicée*, §65 et §66, GF Flammarion, Paris, 1969, p.139-140.

⁴¹ Leibniz, *Essais de théodicée*, §290 et §291, GF Flammarion, Paris, 1969, p.291.

⁴² Leibniz, *Essais de théodicée*, §67, GF Flammarion, Paris, 1969, p.141.

⁴³ Leibniz, *Essais de théodicée*, §71, GF Flammarion, Paris, 1969, p.142.

contrainte mais également être exempte de la nécessité absolue. Si la justice corrective n'exige pas la contingence, celle-ci est indispensable à la justice vindicative. Notre volonté ne doit donc pas être seulement exempte de la contrainte mais encore de la nécessité.

Remarquons que Russell ne sera pas convaincu par les précautions prises par Leibniz pour sauver la liberté par la contingence. Dans sa critique de la philosophie de Leibniz, il commente ainsi:

"Et de cela, s'il n'avait pas été résolu à sauver la volonté libre, il aurait pu se contenter. Toute la doctrine de la contingence aurait pu être éliminée avec profit. Mais cela aurait mené à une nécessité spinoziste, et aurait contredit le dogme chrétien. En conséquence, il a soutenu – comme la connexion entre l'analytique et le nécessaire le conduisait également à le faire – que toutes les propositions existentielles et toutes les connexions causales sont contingentes, et que, par conséquent, bien que les volitions aient des causes invariables, elles ne suivent pas nécessairement de ces causes. Il a rejeté entièrement la liberté d'indifférence – la doctrine selon laquelle la volonté peut être non causée – et a même soutenu qu'une telle chose se contredisait elle-même. Car il est nécessaire que tout événement ait une cause, bien qu'il soit contingent que la cause produise son effet⁴⁴."

La contingence s'oppose donc à la nécessité absolue, en ce qu'en soi elle n'a rien de nécessaire, mais aussi à l'indifférence pure car elle garde un caractère déterminant. En effet, à elle seule, la contingence ne suffit pas à assurer la liberté. Elle se doit d'être accompagnée du jugement garanti par l'intelligence. Car en effet, *"il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté."*⁴⁵ Un agent libre n'est pas seulement celui qui agit sans être empêché - on ne saurait dire d'une balle par exemple qu'elle est libre, car nous ne concevons pas qu'elle pense - il faut non seulement que son action soit spontanée mais aussi délibérée. Le mouvement ou le repos de la balle n'est pas pour autant une chose nécessaire. Ce sont des vérités contingentes. Ainsi, la balle est un agent contingent non libre. C'est l'intelligence qui permet la liberté et qui fait la différence entre l'être rationnel libre et les êtres non rationnels, bien que tous deux soient contingents et dotés de spontanéité. L'intelligence est l'*âme de la liberté*. Elle permet à la volonté, après délibération, de se déterminer sans pour autant nécessiter. *Les raisons inclinent sans nécessiter.*

⁴⁴ Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1937, p. 192-193.

⁴⁵ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, §34, GF Flammarion, Paris, 1969, p.124.

3- Inclinaison

Pour introduire la contingence il faut donc ajouter que si l'entendement peut déterminer la volonté, il ne fait que l'incliner sans la nécessiter.

"Toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement; car il n'impliquerait point de contradiction qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée et ne pouvant pas être nécessitée⁴⁶."

C'est une inclinaison à agir qui accompagne le jugement. La volonté se déterminera certainement mais non pas nécessairement. Sans cette inclinaison à agir, notre âme serait un entendement sans volonté. *"Et si nous avions un jugement qui ne fut accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté."* Notre volonté ne peut pas ne pas être déterminée par un bien apparent. Mais il faut dire qu'elle incline seulement et ne nécessite pas, même si ce qu'elle fera est tout à fait certain et connaissable *a priori*, sinon par nous, du moins par Dieu. Il faudra donc non seulement distinguer l'inclinaison de la nécessité, mais aussi la détermination de la nécessité. Certitude, inclinaison ou détermination sont du côté de la contingence et non de la nécessité.

"Et si nous ne remarquons pas toujours la raison qui nous détermine ou plutôt pour laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous sommes de démêler toutes les machines que la nature fait jouer dans les corps. Ainsi, si par la nécessité on entendait la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au-dedans et au-dehors de l'homme, pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire: mais il faut distinguer le nécessaire du contingent, quoique déterminé⁴⁷."

La détermination peut en effet être tout à fait réelle et même complète, mais elle n'a pas besoin pour cela d'être nécessitante. Tout ce qui détermine la volonté, c'est à dire ce qui la meut et qui concourt à la décision finale, l'incline sans la nécessiter. La volonté est déterminée. Donc le fait que la liberté soit non seulement exempte de la contrainte mais

⁴⁶ Leibniz, *Essais de théodicée*, §371, GF Flammarion, Paris, 1969, p.336.

⁴⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, §13, GF Flammarion, Paris, 1990, p.140.

encore de la nécessité, n'empêche pas la certitude infaillible et la détermination inclinante. Tant qu'il n'y a pas de contradiction à ce que l'âme se détermine autrement, à ce que la volonté incline autrement ou à ce que l'agent agisse autrement, nous restons dans le domaine de la contingence, bien qu'il soit certain qu'ils se détermineront, inclineront et agiront de cette manière. Mais s'il est certain que l'esprit se détermine toujours vers ce vers quoi il est incliné, cette distinction n'est-elle pas insuffisante pour fonder la contingence?

"Je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: Astra inclinans, non necessitans; quoiqu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent, en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie, n'arrive pas toujours; au lieu que le parti vers lequel la volonté est la plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinations qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations, à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente de Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes⁴⁸."

La force et l'intensité de l'inclinaison ne changeront jamais la détermination en nécessité absolue. La nécessité n'est qu'empirique ou psychologique, et non logique. Même les raisons les plus fortes ne nécessitent pas. Et il semble que la liaison des causes et des effets qui détermine le choix de l'agent ne soit pas nécessaire, même de façon hypothétique⁴⁹.

Leibniz a soutenu jusqu'à la fin de sa vie que tout événement est déterminé, mais que certains actes n'en sont pas moins libres. Selon la formule de sa maturité, la liberté consiste dans l'intelligence (la compréhension de l'objet de la délibération), la spontanéité (dans la mesure où la source de l'action est à l'intérieur de l'agent) et la contingence (qui exclut la nécessité absolue, logique ou métaphysique, mais pas la nécessité hypothétique ou morale). Spontanéité, intelligence et contingence doivent donc être entendues de la manière suivante:

"Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance

⁴⁸ Leibniz, *Essais de théodicée*, §43, GF Flammarion, Paris, 1969, p.128. et §35: "On trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris."

⁴⁹ Leibniz, *Essais de théodicée*, §53: "quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter ... ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir que cette maxime même que l'inclination prévalente réussit toujours."

distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons; et dans la contingence c'est à dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots⁵⁰."

C) L'acte libre

Le meilleur des mondes possibles est déterminé. C'est à dire que, parmi les mondes possibles, il y en a un seul qui est le meilleur de tous. On ne peut en trouver de meilleur. Un seul répond à cette exigence du meilleur et ce monde peut donc être déterminé. Il n'y a pas d'indéterminisme dans le monde choisit librement par Dieu. Si c'était le cas, on ne pourrait pas savoir *a priori* mais seulement après coup si c'est ou non le meilleur. Or Dieu a créé le meilleur des mondes possibles. Il devait donc pouvoir être connu de lui *a priori*. Dieu connaît parfaitement la force de son décret: la série de choses qu'il a choisie est donc elle aussi déterminée. Il en a une connaissance parfaite avant même de décider de la faire exister. Il n'y a donc pas dans cette série de virtualités qui peuvent aussi bien se réaliser que ne pas se réaliser. Où se glisse l'agent libre, dans ce système déterminé et unique, s'il n'y a plus de pluralité d'évolutions possibles? La liberté n'est-ce pas la possibilité de choisir et d'agir autrement?

1- Déterminés et néanmoins libres

Les actes sont déterminés et prévisibles, du moins par Dieu. Il n'en sont pas moins libres. Et comme tout le reste, ce que nous ferons ou ne ferons pas doit pouvoir être connu de Dieu *a priori*. Le fait que ce monde soit le meilleur peut tout à fait en dépendre. Ainsi, nous pouvons et devons contribuer à rendre meilleur le monde dans lequel nous vivons. Mais quelle différence nos délibérations peuvent-elles faire?

Si notre volonté est l'effet d'antécédents, cela n'empêche pas qu'elle peut elle-même être une cause d'autres effets. La délibération à laquelle on se livre peut être causalement

⁵⁰ Leibniz, *Essais de théodicée*, §288, GF Flammarion, Paris, 1969, p.290.

efficace mais cela ne veut pas dire que les actions que l'on va effectuer sont indéterminées. Le fait de délibérer n'empêche pas que nous sommes déterminés, aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. Du point de vue causal, il peut contribuer de façon essentielle à la production de l'action sans pour autant empêcher celle-ci d'être bel et bien déterminée. Le fait que les actes soient déterminés et prévisibles pour quelqu'un qui disposerait des connaissances suffisantes, ne les empêche pas d'être libres. Et si nous étions en mesure de formuler des lois générales de l'ordre qui permettent de les prédire (ce qui n'est pas le cas), cela ne pourrait pas non plus menacer de quelque façon que ce soit leur caractère d'actes libres. Leibniz ne pense pas que pour être libres et par conséquent créateurs, les actes aient besoin d'être imprédictibles. Nous verrons plus loin, dans une partie consacrée à l'ontologie de la nécessité, comment Leibniz, dans son refus de l'omniscience divine, défend la contingence face à la prescience divine et à la prédictibilité.

Par conséquent, entièrement libre ne veut pas dire entièrement indéterminé. Il n'existe pas d'actions aux causes indéterminées. Les actions de la volonté sont déterminées par la prescience ou providence de Dieu et par les inclinations de l'âme. Les raisons qui nous poussent à agir sont déterminées mais elles ont la particularité d'incliner sans nécessiter. Mais nous avons vu que le fait que la volonté incline sans nécessiter ne suffisait pas à sauver la contingence puisqu'il est établi que l'inclination prévalente réussit toujours. Leibniz doit trouver un moyen d'éviter la nécessité stricte qui priverait l'action de toute valeur morale et la liberté d'indifférence qui, pour lui, est une absurdité.

2- La pleine indifférence est une chimère

En plus des deux conditions de la liberté dont Aristote parlait déjà, les scolastiques en avaient ajouté une troisième: l'indifférence⁵¹. Ici, il faut entendre indifférence au sens de contingence, de non-nécessité.

"Et cette contingence, caractéristique de la liberté, n'empêche pas que l'on ait des inclinations plus fortes pour le parti que l'on choisit et ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés⁵²."

⁵¹ Voir sur ce sujet: E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris, 2013, Chap. sur la liberté d'indifférence, p.286.

⁵² Leibniz, *Essais de théodicée*, III, §302 et §303, GF Flammarion, Paris, 1969, p.297.

S'il y a une indifférence dans la liberté, c'est parce qu'il n'y a pas de nécessité absolue pour l'un ou pour l'autre parti. Ce que Leibniz n'admet pas c'est l'indifférence pure, l'indifférence d'équilibre qu'il qualifie de monstruosité⁵³. Tout ceux qui pourraient soupçonner sa doctrine d'être une forme de nécessitarisme déguisé ont une conception de la liberté qui est tributaire de cette idée. Chez Molina par exemple, ou Duns Scot, il faut, pour qu'il y ait liberté, que la volonté puisse rester indifférente même à l'égard d'un bien qui apparaît comme le meilleur et qui donc doit être choisi. Il n'y aurait donc jamais de raisons déterminantes de l'action.

3- Une position compatibiliste

Dans la tradition de la psychologie des facultés scolastiques, deux grandes orientations étaient en compétition: l'intellectualisme qui soutenait que la volonté ne peut former une volition que quand elle est mue par quelque chose qui constitue une raison suffisante, et le volontarisme qui affirme que la délibération pratique propose plutôt un éventail d'actions envisageables, entre lesquelles la volonté conserve la possibilité de décider souverainement sans avoir besoin d'être déterminée par des raisons.

La position compatibiliste penche plutôt du côté de l'intellectualisme. Que la volonté ne puisse pas choisir autre chose que le plus grand bien apparent ne pose pas de difficultés. Le fait que ce qui se présentera comme le plus grand bien apparent puisse être déterminé et prédictible, au moins pour un être omniscient comme Dieu, n'est pas non plus un problème pour la liberté. Le volontarisme a, au contraire, une affinité naturelle avec l'indéterminisme. Du point de vue de Cudworth et de Leibniz, il s'agit d'une conception irrationaliste du comportement des êtres libres. Selon eux, le volontarisme, de Descartes notamment, s'oppose au principe de raison. En effet, le principe de raison suffisante énonce: *Il n'y a ni ne se fait rien à propos de quoi il ne puisse être rendu raison, au moins par un être omniscient, du fait qu'il est plutôt que n'est pas, qu'il est ainsi plutôt qu'autrement*. Par conséquent, on ne peut se déterminer à l'action sans motif, c'est une impossibilité logique. Mais comment échapper à la nécessité de tous les événements qui semble découler logiquement de ce même principe? Cet argument théologique, contre la contingence, est très souvent considéré par Leibniz dans

⁵³ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.37.

ses écrits. Et selon Adams⁵⁴, l'argument en faveur de la nécessité de tous les événements est en effet principalement fondé sur la nature de Dieu et sur le principe de raison suffisante.

Après avoir commencé par afficher une conception nécessitariste plutôt radicale, Leibniz finira par adopter une position compatibiliste. Car la liberté, pour être sauvée, exige la contingence. Il semble que Leibniz ait mis quelques temps à se rendre compte que la préservation de la liberté impliquait nécessairement celle de la contingence. Dans son cours sur Leibniz au Collège de France⁵⁵, Jacques Bouveresse remarque en effet que Leibniz n'a pas toujours fait de la contingence une condition nécessaire de la liberté. Dans ses oeuvres de jeunesse, le caractère volontaire et l'intelligence semblaient suffire pour la liberté. La nécessité n'enlevait rien à la liberté, parce qu'elle n'enlevait rien à la volonté et à l'usage de la raison. Leibniz semblait considérer encore que la liberté est compatible avec la nécessité et ne requiert par conséquent pas la contingence. Pourtant, sans la contingence, l'acceptation sans conditions de la nécessité de tous les événements risquait de l'entraîner dans le spinozisme.

Comment rendre cette contingence compatible avec la nécessité, le déterminisme et la certitude du futur? Nous verrons que la contingence ne s'oppose ni à la détermination, ni à la prédisposition des choses ou à la succession des causes, ni à la certitude infaillible ou à la vérité des futurs, ni à la prescience divine ou à la préordination. Elle est compatible avec les trois aspects de la détermination que sont l'enchaînement des causes, la nature même de la vérité et l'infaillibilité de la prescience divine⁵⁶. La détermination s'oppose non pas à la contingence mais seulement à l'indifférence. Ainsi, ce qui est fait, bien que déterminé et prédictible (au moins par Dieu), est néanmoins fait librement. La seule forme de nécessité qui est exclue par la contingence est la nécessité logique ou métaphysique. La contingence est, par conséquent, compatible avec ce que Leibniz appelle la détermination infaillible de tout ce qui arrive, y compris, bien entendu, des actes libres.

⁵⁴ Robert Merrihew Adams, *Leibniz's Theories of Contingency, in Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, p. 9.

⁵⁵ Jacques Bouveresse, *Dans le labyrinthe: nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, Paris, Collège de France, 2010.

⁵⁶ Leibniz, *Essais de théodicée*, §37, GF Flammarion, Paris, 1969, p.125.

II : Ontologie de la nécessité

Nous croyons que l'avenir est nécessaire pour plusieurs raisons: la première tient à la prédétermination et à la connaissance par Dieu de tout ce qui arrivera. Si Dieu sait qu'une chose arrivera, elle ne peut pas ne pas arriver. La divinité prévoit tout. De plus, tout ce qui arrive est déterminé par une succession de causes qui y conduisent nécessairement. Enfin, le principe de bivalence s'applique même aux futurs contingents. C'est à dire que l'on peut dire que l'avenir est nécessaire par la nature même de la vérité. Celle-ci est en effet déterminée dans les énonciations que l'on peut former sur les événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations.

Toutes ces raisons de détermination concourent à penser qu'il y a *"une vérité dans l'événement futur, qui est prédéterminé par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes⁵⁷*". Comment alors penser la liberté humaine?

"C'est pour le genre humain une très vieille question, de savoir comment maintenir la liberté et la contingence en même temps que la série des causes et la providence. Et la difficulté s'est accrue avec les interrogations des chrétiens sur la justice de Dieu dans la dispensation du salut des hommes⁵⁸."

A) Nécessité, contingence et *fatum mahometanum*

"Il faut être véritablement satisfait de tout ce qui nous arrive selon sa volonté (la volonté de Dieu). J'entends cet acquiescement quant au passé. Car quant à l'avenir il ne faut pas être quiétiste ni attendre ridiculement à bras croisés ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les Anciens appelaient la raison paresseuse, mais il faut agir selon la volonté présomptive de Dieu, autant que nous en pouvons juger⁵⁹."

⁵⁷ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.30.

⁵⁸ Leibniz, *De la liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence*, in *Discours de métaphysique et autres textes*, GF Flammarion, Paris 2001, p.327.

⁵⁹ Leibniz, *Discours de métaphysique, IV*, GF Flammarion, Paris, 2001, p.209.

1- Le sophisme paresseux

La nécessité de tous les événements, y compris les futurs, exclut la possibilité d'agir sur lui. Car si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoique je puisse faire. C'est ce que l'on appelle le sophisme, ou argument, paresseux de Chrysippe, qui a de tout temps troublé les hommes. Il conduit à ne rien faire et à n'avoir soin de rien puisque si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoique je puisse faire. Dans la pratique, cette idée mal entendue de la nécessité a fait naître ce que Leibniz appelle le *fatum mahometanum* ou le destin à la turque. Il est décrit par Cicéron, dans son *De Fato*, XII, 28-29:

"Il existe en effet un argument nommé par les philosophes "argos logos" [argument paresseux], qui nous mènerait à ne rien faire du tout dans la vie, si nous le suivions. La question se pose ainsi : "Si le destin veut que tu guérisses de cette maladie, que tu fasses ou non appel au médecin, tu guériras; de même si le destin veut que tu ne guérisses pas, que tu fasses ou non appel au médecin, tu ne guériras pas ; et ton destin réside dans l'une ou l'autre de ces possibilités : il n'est donc absolument pas besoin d'appeler un médecin."

Avec ce raisonnement, continue Cicéron, toute action disparaîtra de la vie. Il ajoute plus loin que si de toute éternité la formule *"Tu guériras de cette maladie"*, est vraie, il est certain que tu guériras, que tu appelles ou non le médecin. Et que si de toute éternité cette formule est fausse, il est certain que tu ne guériras pas, quoique tu fasses. Certains philosophes comme Démocrite, Héraclite, Empédocle et Aristote pensaient en effet que tout arrive par le destin, un destin qui a la force de la nécessité. D'autres défendaient des mouvements volontaires de l'esprit, libres de tout destin. Chrysippe, continue Cicéron, se posait entre les deux positions, adoptant un *juste milieu*: tout en penchant plutôt vers ceux qui étaient en faveur de mouvements de l'âme libres de la nécessité, il tombait cependant dans deux difficultés qui le menaient à affirmer malgré lui la nécessité du destin⁶⁰. Pour l'expliquer, Cicéron s'empare de l'exemple du cylindre de Chrysippe. Son cylindre et sa toupie ne peuvent commencer à bouger que si on les a poussés. Mais une fois qu'on les a poussés, c'est par leur propre nature que par la suite le cylindre roule et que la toupie tourne⁶¹. Celui qui a poussé le cylindre lui a fourni le début du mouvement qui ensuite évoluera naturellement par sa propre capacité.

⁶⁰ Cicéron, *De Fato*, XVII, 39. Voir aussi, Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques, T.II, Les stoïciens*, GF Flammarion, Paris, 2001, p.475 (sur la responsabilité morale).

⁶¹ Cicéron, *De Fato*, XVIII, 42.

"Et si une chose était produite sans cause antécédente, il serait faux de dire que tout se produit par le destin. Mais s'il est vraisemblable que pour tout ce qui arrive il y ait une cause antécédente, pourra-t-on prétendre que tout n'arrive que par le destin ? Il suffit de comprendre quelles sont les distinctions et les dissemblances entre les causes⁶²."

Leibniz fera référence à ce *juste milieu* et au cylindre de Chrysippe dans la *Théodicée*⁶³. Mais il en livrera une autre interprétation, celle de Juste Lippe, dont Thomasius est le disciple. Ainsi, on ne sauve la liberté qu'en distinguant la cause adjuvante, à savoir l'impulsion imprimée au cylindre, de la cause principale, c'est à dire la forme même en vertu de laquelle elle roule. Leibniz transposera cet exemple en comparant l'action de Dieu au courant qui entraîne le bateau, tandis que la charge même du navire est cause de sa plus ou moins grande tardiveté ⁶⁴.

"Il est faux que l'événement arrive quoiqu'on fasse; il arrivera parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi, la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire⁶⁵."

Jacques Bouveresse rappelle que Leibniz avait lu Cudworth (1617-1688) qui appartenait à l'école platonicienne de Cambridge. Sa contribution la plus connue à la théorie morale est exposée dans un livre intitulé *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, paru en 1731. Leibniz, mort en 1716, ne l'avait pas lu, mais il cite un autre livre de l'auteur, paru en 1678, *The True Intellectual System of the Universe*, Cudworth y distinguait trois grandes espèces de fatalité:

- le fatalisme naturaliste, matérialiste ou athé, représenté par Epicure, qui exclue Dieu du système et suppose que la matière sans vie et mue mécaniquement est le principe premier et la cause première de toutes choses.
- le fatalisme théologique qui admet l'existence d'un être intellectuel, distinct de la matière: Dieu. Mais en affirmant que Dieu décrète et détermine sans tenir compte de quoi

⁶² Cicéron, *De Fato*, XIX, 43.

⁶³ Leibniz, *Essais de théodicée*, §332, GF Flammarion, Paris, 1969, p.312.

⁶⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, §30 et §335. Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.39.

⁶⁵ Leibniz, *Essais de théodicée*, Préface, GF Flammarion, Paris, 1969, p.33. Et, §55, p.134: "L'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi... L'on voit donc que la liaison des causes avec les effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever."

que ce soit, de bon ou de mauvais, il rend toutes les actions également nécessaires pour nous. La volonté de Dieu devient alors toute puissante et arbitraire. Le bien et le mal, en matière de morale, ne sont pas ce qu'ils sont de par leur propre nature. C'est la volonté de Dieu qui détermine que ces choses sont comme elles sont. Leibniz classera Descartes dans cette catégorie proche, selon lui, du fatalisme naturaliste et qui conduit à une diabolisation de Dieu, comme potentat arbitraire et despotique.

- Enfin, le fatalisme stoïcien soumet, lui aussi, les actions à la contrainte. La nécessité est intrinsèque à la nature des choses. Aucun être ou aucun acte ne peut être différent de ce qu'il est. Tout dépend d'une chaîne de causes, chacune nécessaire en elle-même, depuis le principe premier de l'être, qui a préordonné tout événement. Aucune place n'est laissée à la liberté ou à la contingence.

Cependant, selon Leibniz, le *fatum stoïcum* n'est pas si éloigné du *fatum christianum* et reste compatible avec la liberté. Ainsi, le destin ne confère aucune nécessité aux actions que nous effectuons, même s'il est vrai qu'elles se produiront à coup sûr. Il faut trouver un *juste milieu* entre un destin qui nécessiterait, au sens absolu, et un destin qui laisserait subsister une indétermination réelle. Les chrétiens reconnaissent la dépendance des choses du premier auteur, et son concours avec toutes les actions des créatures. Mais toute la moralité de l'action serait ruinée par une nécessité fatale qui favoriserait la débauche, le scepticisme, l'infidélité et ruinerait les fondements mêmes de la morale: justice, injustice, louanges et blâmes, culpabilité, châtements et récompenses n'auraient plus lieu d'être. Ce serait la porte ouverte à l'impiété.

2- La nécessité hypothétique: le juste milieu

Il y aurait plusieurs degrés de nécessité, le *juste milieu* entre la nécessité absolue et l'indétermination étant constitué par la nécessité hypothétique. Celle-ci permet d'éliminer toute espèce d'incertitude et d'indétermination dans ce qui arrivera sans le rendre pour autant nécessaire. Il faut donc à présent distinguer ce qui est déterminé par une nécessité absolue de ce qui est déterminé par une nécessité hypothétique. Les choses qui ne sont pas nécessaires en soi, c'est à dire les choses qui ne sont pas nécessaires *par rapport à leur essence*, sont certes, entièrement déterminées, aussi bien par rapport à leur essence que par rapport à leur existence. Mais cette détermination n'est pas contraire à la contingence. *En soi*, ces choses

sont contingentes, c'est à dire qu'il n'est pas contradictoire de les penser existantes, comme inexistantes. C'est une possibilité. Leibniz s'inspire ici de la distinction traditionnelle entre nécessité de la conséquence et nécessité du conséquent. Mais c'est surtout Aristote qui le mettra sur la voie.

B) Aristote et son analyse du problème des futurs contingents

Les futurs contingents n'ont pas des vérités déterminées, selon Aristote. Epicure ira encore plus loin, allant jusqu'à nier le principe de raison, ce qui est une absurdité pour Leibniz. Le principe de contradiction réfute immédiatement cette thèse. Selon ce principe: il est faux qu'une proposition et sa négation soient vraies en même temps. Il est le principe de détermination absolue de toutes les vérités et est souvent identifié au principe du tiers exclu (selon lequel toute proposition est soit vraie soit fausse)⁶⁶. La négation de ces principes est inconcevable pour Leibniz. La solution d'Aristote semble plus nuancée et reposer sur le rejet du principe de bivalence. Mais Leibniz ne saurait pas non plus l'accepter: "*Cette proposition "le grand Mogol ira demain à la chasse" est vraie ou fausse, et elle a été vraie ou fausse de toute éternité*⁶⁷."

1- Indétermination des futurs contingents

Pour Leibniz, "*les futurs contingents sont ces choses qui n'ont rien encore de réel que dans l'entendement et la volonté de Dieu*⁶⁸." Ces choses, malgré leur détermination et quoiqu'elles soient futures, peuvent ne pas être. Cette détermination *ex hypothesi*, appelée aussi nécessité hypothétique, n'est pas contraire à la contingence.

Dans le traité *De l'interprétation*, chapitre IX, Aristote se positionne contre le fatalisme logique en affirmant que le monde des affaires humaines est un monde contingent. En effet, il ne faut pas confondre le domaine du discours, qui est régi par le principe de contradiction, et le domaine des actions humaines. C'est la confusion de ces deux ordres qui

⁶⁶ Leibniz, *Essais de théodicée*, §44, GF Flammarion, Paris, 1969.

⁶⁷ Leibniz, *Essais de théodicée*, §169, GF Flammarion, Paris, 1969, p.312.

⁶⁸ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §13, GF Flammarion, Paris, 2001. *Et sur la possibilité des choses qui n'arrivent pas: Essais de théodicée*, §132.

mène au fatalisme, au nécessitarisme et qui exclut toute liberté humaine. Certains sophistes comme Diodore Kronos, ont développé cette hypothèse et fait reposer leur conception du destin sur des raisonnements qui seraient, selon eux, logiques. Ainsi, le principe de contradiction s'appliquerait même aux affaires humaines, et par conséquent aux propositions singulières portant sur le futur. En niant ainsi l'indétermination des futurs, le risque était encore de tomber dans le nécessitarisme.

Le premier argument d'Aristote repose sur la logique et sur une certaine conception de la vérité: la nécessité des futurs est une absurdité et relève d'une erreur de raisonnement. Il faut faire la différence entre nécessité conditionnelle et nécessité absolue: selon lui, on peut dire d'un être, quand il est, qu'il *est* nécessairement; mais non qu'il est *nécessairement*.

"Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, voilà qui est nécessaire. Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui est doive nécessairement exister; et que tout ce qui n'est pas doive nécessairement ne pas exister; car ce n'est pas la même chose de dire que tout être; quand il est, est nécessairement, et de dire, d'une manière absolue, qu'il est nécessairement⁶⁹."

Dans le premier cas, il s'agit d'une nécessité conditionnelle, qui prend en compte l'existence des êtres; alors que dans le second cas, nous avons affaire à une nécessité absolue. La nécessité de l'alternative ne doit pas être confondue avec la nécessité de ses membres isolés: chaque chose est *ou* n'est pas, sera *ou* ne sera pas. De plus, nous ne pouvons pas énoncer des propositions sur les événements futurs de la même manière que nous pouvons le faire des réalités présentes. Nous sommes obligés de prendre en compte le temps. Les propositions portant sur des événements futurs, qui n'ont donc pas encore eu lieu, ne peuvent être qu'indéterminées.

Le second argument d'Aristote fait appel à la morale commune et se fonde sur une réfutation des conséquences d'une telle conception du futur. Car, dans le cas du fatalisme logique, si tout ce qui sera doit être de toute éternité, l'action humaine n'aurait plus de sens. *"En vertu de ce raisonnement -seul est possible ou bien ce qui est vrai ou ce qui sera vrai; tout ce qui ne sera pas est impossible - il n'y aurait plus ni à délibérer ni à se donner de la peine."* C'est ici l'argument paresseux de Cicéron qu'il faut contrer. La contingence est donc la

⁶⁹ Aristote, *De l'interprétation*, Chap.IX: *L'opposition des futurs contingents*, Vrin, 1989, p.95-103.

condition de possibilité de la liberté humaine. Les affaires humaines s'inscrivent dans cette sphère de la contingence qui est d'ailleurs, pour Aristote, un défaut du monde sublunaire plus qu'un privilège. *"Les choses qui n'existent pas renferment la puissance d'être ou n'être pas, indifféremment."* Les futurs sont donc indéterminés et les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, tel que le montre l'expérience (*Ethique à Nicomaque*, III). Leibniz ne semble pas avoir de problème avec le principe de nécessité conditionnelle aristotélicien⁷⁰. Il reste cependant une chose qu'il ne saurait accepter, c'est que le conceptualisme d'Aristote semble mettre en doute le principe de bivalence.

2- Rejet du principe de bivalence.

Leibniz préférera d'ailleurs attribuer cette position à une étourderie regrettable de la part d'Aristote d'avoir jugé nécessaire de soustraire les propositions décrivant des événements futurs contingents à la juridiction du principe de bivalence.

"Cicéron dit dans son livre De fato, que Démocrite, Héraclite, Empédocle, Aristote, ont cru que le destin emportait une nécessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Épicure et les Académiciens), et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques⁷¹."

Leibniz opte au contraire pour la validité universelle du principe de bivalence. En effet, A ne peut pas être non A en même temps. Donc s'il est vrai de dire que A *est*, il est vrai de dire de manière absolue que A *sera*. On peut appeler cela nécessité rétrospective de l'existence de A: s'il y a une nécessité présente de A, il y aura une nécessité future de A. En somme, toute affirmation ou négation ne porte pas seulement sur la réalité mais impose un destin aux événements et au discours qui les énonce. Elles ont une portée ontologique. L'indétermination des futurs est donc niée par Leibniz.

Nous pouvons, d'après lui, éviter autrement le nécessitarisme en distinguant simplement entre deux espèces de nécessité: la nécessité absolue ou métaphysique et la nécessité hypothétique. Il suffisait donc de trouver ce *juste milieu* entre un destin qui

⁷⁰ Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, § 132. .

⁷¹ Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, § 331, p. 312.

nécessiterait absolument et un destin qui laisserait subsister une indétermination. Ce *juste milieu*, constitué donc par la nécessité hypothétique, rendrait le destin compatible avec la liberté. Ainsi, même s'il est vrai que nos actions se produiront à coup sûr, nous pouvons dire qu'elles ne sont ni indéterminées, ni nécessaires. Cette distinction entre nécessité et détermination permet de conserver à la fois le principe de bivalence et le principe du tiers exclu, sans pour autant porter atteinte à la contingence. Nous savons que Leibniz soutient que la liberté n'implique pas seulement l'absence de contrainte, mais également l'absence de nécessité. Mais seule la nécessité absolue, celle des propositions dont la négation implique contradiction, pourrait mettre en péril la liberté. La nécessité hypothétique ne constitue une menace réelle ni pour la liberté ni pour la contingence.

Jacques Bouveresse remarque que le principe de nécessité conditionnelle, tel qu'il est formulé par Aristote, donne l'impression d'instaurer une différence de statut entre les énoncés qui décrivent des événements passés, ceux qui décrivent des événements présents et ceux qui décrivent des événements futurs. Les événements qui ont eu lieu ne peuvent pas ne pas avoir eu lieu, même s'ils auraient pu ne pas avoir lieu; les événements qui ont lieu en ce moment ne peuvent pas ne pas avoir lieu, mais seulement pendant le temps où ils ont lieu; et, pour ce qui est des événements futurs, Aristote refuse de considérer que les propositions qui les décrivent sont d'ores et déjà, dans tous les cas, vraies ou fausses, justement pour ne pas être obligé de leur attribuer une nécessité qu'ils n'ont pas. Ces distinctions ne peuvent plus avoir la même importance pour Leibniz, puisqu'il considère que les propositions qui décrivent des événements passés, celles qui décrivent des événements présents et celles qui décrivent des événements futurs ont exactement le même genre de relation avec la vérité, qui est pareillement déterminée dans les trois cas. La validité universelle du principe de bivalence découle en effet de la nature même de la vérité. Toute proposition est soit vraie soit fausse, même si elle décrit un événement futur contingent. Elle ne peut faire aucun doute, si c'est bien de la vérité que l'on parle. Selon Leibniz, il existe donc une symétrie parfaite entre le cas du passé et du futur. Aristote aurait donc méconnu la nature même de la vérité.

"La nature même de la vérité qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres

*énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle-même, quoique nous ne connaissions par toujours ce qui en est*⁷²."

Vuillemin dit qu'une confusion se serait glissée dans la conception d'Aristote: il aurait pris l'incertain pour l'indéterminé et, d'une propriété subjective regardant notre connaissance, il aurait fallacieusement tiré une propriété objective regardant l'ordre des choses⁷³. Pour Aristote il y aurait donc une indétermination dans la valeur de vérité de certaines propositions puisque, objectivement, dans la réalité, il y a une indétermination. Tant que l'événement ne s'est pas réalisé, la vérité de ce que l'on énonce n'est pas fixée. Avant cette réalisation, un énoncé portant sur un futur contingent n'est ni vrai, ni faux: sa vérité est comme *en puissance*. S'il n'y avait pas d'indétermination, il y aurait nécessité ou impossibilité de l'événement. La seule nécessité dont il peut s'agir ici, est une nécessité conditionnelle, c'est à dire ouverte à la temporalité. Or, selon Leibniz, ce n'est pas parce que l'on ignore la valeur de vérité d'une proposition que l'on ne peut pas dire dorénavant et déjà qu'elle est vraie ou fausse. L'incertitude ne réside que dans la connaissance et non dans la réalité, et cette différence ne répond pas à la question de savoir si une proposition est nécessaire ou contingente. Il n'y a par conséquent aucune différence entre le cas d'une éclipse ou le cas d'une bataille navale, entre le cas où nous connaissons les causes de l'événement et celui où nous les ignorons. La distinction entre le nécessaire et le contingent a une réalité objective.

Cependant, on peut dire aisément qu'un événement reste contingent tant qu'il n'est pas passé. Mais qu'en est-il une fois qu'il est passé? N'est-il pas susceptible d'avoir changé avec le temps? N'est-il pas devenu nécessaire puisque irrévocable? On aurait tendance à penser que l'événement passé est nécessaire puisque l'on ne peut agir sur le passé, alors qu'il était contingent, avant, puisque l'on peut agir sur le futur. Le passé serait fixé, alors que le futur ne le serait pas. S'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait pas agir sur lui. Et il ne servirait à rien de délibérer pour savoir ce que nous devons faire, puisque ce que nous déciderons et ce que nous ferons en conséquence de notre décision est déjà déterminé depuis le début.

⁷² Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.30.

⁷³ Vuillemin, *Nécessité et contingence*, 1984, p.172

3- La modalité des propositions ne change pas dans le temps

Pour Leibniz, on ne peut contester la première prémisse de l'argument de Diodore selon lequel *ce qui est passé et vrai est nécessaire*. Le passé est irrévocable, et étant irrévocable, seul un événement futur peut-être possible. Dans ce cas, ne devrait-on pas dire que le passé est, d'une certaine façon, plus nécessaire que le futur?

"C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire ex hypothesi que le futur arrive, comme il est nécessaire ex hypothesi que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir: cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas et, cela posé, il ne pourra pas être changé non plus⁷⁴."

Il est vrai que le passé est irrévocable mais irrévocable n'est pas nécessaire. Cela signifie simplement que l'on ne peut pas agir sur le passé - ce serait même une contradiction - tandis qu'il est possible de *faire quelque effet sur l'avenir*. Mais cela ne change rien au fait que la vérité ou la fausseté des énoncés portant sur des événements futurs, n'entraîne pas leur nécessité ou leur impossibilité. La valeur de vérité des propositions ne change pas dans le temps, et c'est la conséquence immédiate de la loi du tiers exclu. Des énoncés portant sur des événements futurs étaient déjà vrais auparavant, mais la détermination absolue des propositions vraies, en tant qu'elles sont vraies, n'est pas une nécessité pour Leibniz. Elhanan Yakira, dans sa thèse sur la métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz, l'explique ainsi:

"C'est précisément cela qu'il est intuitivement plus aisé de comprendre quand on considère les vérités passées que nous sommes prêts parfois à prendre comme non nécessaires: même quand le Grand Mogol sera parti à la chasse, son non-départ ne deviendra pas impossible, c'est à dire contradictoire. Il est sûr, bien évidemment que le fait de son départ, une fois accompli, ne peut plus être révoqué et que la vérité de la proposition qui constate ce fait ne changera pas non plus; mais justement, le départ reste contingent et ne devient pas, avec sa réalisation, nécessaire. Il y a donc des propositions dont la vérité est entièrement déterminée, mais qui ne sont pas pour autant nécessaires⁷⁵."

⁷⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, II, §170, GF Flammarion, Paris, 1969, p.217

⁷⁵ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.39-40.

Selon Jacques Bouveresse, Leibniz veut dire qu'il y a une symétrie complète entre le passé et le futur pour ce qui est de la détermination. Mais pas pour ce qui concerne la réalisation du possible qui ne peut avoir lieu que dans le présent ou l'avenir. Puisque l'avenir est, lui aussi, déterminé, il sera ce qu'il est prévu qu'il soit et, comme tout futur deviendra un jour présent, puis passé, il acquerra lui aussi, le moment venu, la nécessité spécifique qui appartient au passé une fois qu'il est passé. Un événement contingent ne cesse pas d'être contingent, une fois qu'il est passé. Par conséquent, le temps ne fait rien à l'affaire. Que les actions soient passées, présentes ou futures, cela ne change rien à leur statut: elles sont pareillement déterminées et susceptibles de faire l'objet de propositions vraies pour celui qui connaît le concept complet de l'individu concerné. On pourrait croire, continue Bouveresse, que ce qui se passe à un moment donné dans la série de choses que Dieu a choisie est déterminé par des choses qui se sont passées antérieurement. On pourrait croire que cette série a commencé à l'être à partir du moment où elle est devenue existante. Mais c'est une façon trompeuse de s'exprimer, parce que le passage à l'existence n'introduit aucune détermination qui n'était pas déjà contenue intégralement dans la notion complète de la série possible.

Ainsi, selon les commentateurs, il semble que Leibniz supprime l'élément temporel qui intervient dans l'énoncé du principe de nécessité conditionnelle, tel qu'il est formulé par Aristote – *"Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, est nécessaire"* – en remplaçant le *quand* par un *si*. Chez Aristote, une chose qui a lieu est nécessaire *pendant* qu'elle a lieu; chez Leibniz, elle est nécessaire *si* elle a lieu. Mais, dans ces conditions, le principe de nécessité conditionnelle se transforme en une vérité logique du type: *"Nécessairement (si p a lieu, alors p a lieu)"*. Or, en interprétant de cette façon le principe de nécessité conditionnelle, on le vide de son contenu spécifique. Yakira explique que:

"La nécessité des choses existantes est donc conditionnée par leur existence effective. Mais, par rapport à la manière dont la question a été formulée, il y a dans la réponse de Leibniz un glissement très significatif: l'esprit de la question est aristotélicien, car, chez Aristote, ce qui conditionne la nécessité d'une chose est lié au temps de son existence: la chose est nécessaire pendant qu'elle est. Chez Leibniz, elle est nécessaire si elle est. Sans aborder la question de l'interprétation de la théorie aristotélicienne, la première chose qu'il faut noter est que Leibniz se distingue en effet de toute une tradition en neutralisant l'élément temporel de la définition des notions modales. Disons-le

tout de suite : la signification de cette démarche de Leibniz est qu'il renverse, typiquement, le sens d'une thèse qu'il accepte en apparence. Comme le dit J. Vuillemin dans un livre récent, c'est en rejetant le principe de nécessité conditionnelle que Leibniz "sauve" la contingence⁷⁶."

En affirmant qu'une chose *est* nécessairement *si* elle est et non pas *quand* elle est, il met en doute le principe de nécessité conditionnelle. Ceci rappelle le conceptualisme de Duns Scot qui avait déjà mis en cause le principe de nécessité conditionnelle. Le réalisme de Platon aussi rejettera le principe de nécessité conditionnelle.

La nécessité des choses existantes est donc conditionnée à leur existence effective. Un individu qui existe, à partir du moment où il existe et pendant tout le temps où il existe, n'a assurément pas la possibilité de ne pas exister et existe par conséquent nécessairement. Mais cette nécessité est doublement conditionnelle. Elle dépend du fait qu'il existe effectivement au moment considéré, et du fait que Dieu a choisi de créer un monde qui le contient comme existant. Le poids de la nécessité est donc reporté principalement sur l'acte de création et devient donc essentiellement morale. Et cette nécessité morale a un caractère hypothétique. Il aurait pu en être autrement. De même les lois de la nature ont une nécessité qui est hypothétique, puisque leur négation est imaginable. Elles ne sont valides et nécessaires que compte tenu du fait que Dieu a choisi de créer, parmi tous les mondes possibles, celui qui est le meilleur. Mais leur nécessité n'est pas liée à une condition temporelle: à partir du moment où Dieu a fait son choix, elles sont et resteront en vigueur jusqu'à la fin des temps. *"Cette détermination n'a jamais commencé, mais elle a toujours été, dans la mesure où elle est contenue depuis l'éternité dans la notion même du sujet parfaitement comprise."*

C) Refus de l'omniscience divine:

Affirmer que le futur est ouvert revient à nier le déterminisme. Affirmer que si ce que je ferai le moment venu peut être décrit dans une proposition, cela me contraint à faire ce que je ferai effectivement, est une erreur. C'est le caractère déterminé de ce qui arrivera qui rend vraie la proposition. Ce n'est pas la connaissance et la prédiction du fait que cela arrivera qui

⁷⁶ Elhanan Yakira, *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.38.

le détermine à arriver. Cela reste entièrement vrai même quand c'est Dieu lui-même qui sait et prévoit ce qui va arriver. L'omniscience divine permet à son possesseur d'avoir une connaissance complète de ce qui se passera, mais elle n'a pas d'effet sur ce qui arrive, elle n'en implique pas la nécessité. Que Dieu sache à propos de toute proposition si elle est vraie ou fausse, cela implique que toute proposition est soit vraie soit fausse. Mais s'il sait que les choses sont ainsi, c'est parce qu'elles sont effectivement ainsi. Ce n'est pas parce qu'il sait qu'elles sont ainsi qu'elles le sont. Dans une tentative de concilier une forme de déterminisme stricte avec la liberté de la volonté, Leibniz affirme que le déterminé n'est pas nécessaire mais qu'il confère certitude et infaillibilité, au sens de vérité déterminée des futurs contingents.

1- Caractère déterminé de la vérité

Les événements futurs peuvent être déterminés et contingents. Cette détermination a toujours été: elle est contenue depuis l'éternité dans la notion même du sujet parfaitement comprise. La vérité des futurs contingents ne vient pas de ce que Dieu a prévu mais de ce qui suit nécessairement la série des choses (selon une nécessité hypothétique): "*la vérité est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue*⁷⁷." Leibniz souligne que le futur doit être déterminé, puisque toute proposition le concernant doit déjà être vraie ou fausse.

*"Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est à dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront; car il est aussi sûr que le futur sera qu'il est sûr que le passé a été*⁷⁸."

Ainsi, les propositions qui décrivent des événements futurs ont une valeur de vérité qui est tout aussi déterminée que celle des propositions qui décrivent des événements passés. Et cela n'est pas dû à la prescience divine, mais au caractère déterminé de la vérité. Pour sauver la contingence de la prédétermination et de la prescience divine, Leibniz se sert du principe selon lequel une vérité, un événement ou une action ne changent pas de statut lorsqu'ils cessent d'être simplement possibles pour devenir réels. Dans l'univers créé, tout ce qui existait déjà au niveau du possible, c'est à dire dans *la région des vérités éternelles*, est

⁷⁷ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, §38, GF Flammarion, Paris, 1969, p.125.

⁷⁸ Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, § 36, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 124.

préservés: vérités nécessaires ou contingentes, événements résultant des lois universelles de la nature ou résultant d'une volonté particulière de Dieu et actions libres ou contraintes.

"Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est cette espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition de la prévision comme il a déjà été expliqué; et, puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce monde contient, il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu que sous la prévision⁷⁹."

Décret de Dieu et prédictibilité ne changent rien à la constitution des choses qui restent dans l'état où elles étaient avant leur passage à l'existence. Tout ce qui sera, Dieu le sait d'avance et infailliblement. Or ce que Dieu sait d'avance infailliblement, est infailliblement. Donc tout ce qui sera est nécessaire, mais d'une nécessité qui ne supprime pas la liberté et la contingence. Car bien que toutes les choses qui seront soient nécessaires, elles ne sont cependant pas nécessaires par soi et absolument, mais par accident, ou relativement.

2- Infaillibilité des vérités contingentes

Il existe des futurs contingents absolus - des énoncés qui décrivent des événements futurs qui auront lieu - et des futurs conditionnels - c'est à dire qui n'ont pas eu lieu mais qui auraient eu lieu si les conditions avaient été réalisées. Il existe donc des futurs contingents "qui n'ont rien encore de réel que dans l'entendement et la volonté de Dieu⁸⁰". Dieu les prévoit parce qu'ils arriveront, et ils arriveront parce que leur occurrence fait partie du meilleur des mondes possibles. Mais Dieu n'a pas la prescience de ces événements parce qu'il veut

⁷⁹ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, §52, GF Flammarion, Paris, 1969, p.132

⁸⁰ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §13, .GF Flammarion, Paris, 2001.

qu'elles arrivent. Il ne crée pas le possible, il n'est pour rien dans le fait que le meilleur des mondes possibles soit effectivement le meilleur des mondes possibles.

Les futurs sont déterminées mais contingents, c'est à dire qu'il auraient pu être différents, leur nécessité est seulement hypothétique. L'infailibilité des vérités contingentes n'équivaut jamais à leur nécessité logique. En 1703, Leibniz rédige ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Il écrit écrit: *"Et non seulement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, mais encore leurs liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absolue, car il faut avouer qu'il y a de la différence dans la manière de déterminer entre les conséquences qui ont lieu en matière nécessaire et celles qui ont lieu en matière contingente."*

Les actions libres de l'individu sont inscrites de toute éternité dans sa notion et se produiront de façon aussi certaine et infailible que ses actions les plus contraintes et les plus prévisibles. Pourtant la liberté des esprits n'est pas supprimée par là. Une chose en effet est la certitude infailible, une autre la nécessité absolue. La vérité ou la fausseté des futurs contingents même libres serait déterminée, même si on se l'imaginait inconnue. Nous ne savons pas comment l'avenir est déterminé. Et savoir que l'avenir est déterminé ne change pas grand chose. C'est pourquoi la prescience de Dieu ne supprime pas la liberté. Leibniz écrit :

"Mais peut-être qu'il est assuré de toute éternité que je pécherai ? Répondez-vous vous-même: peut-être que non; et sans songer à ce que vous ne sauriez connaître et qui ne vous peut donner aucune lumière, agissez suivant votre devoir; que vous connaissez⁸¹."

Comme nous ignorons la plupart du temps ce qui va se passer dans le futur, le fait que ce que nous ferons soit, malgré tout, peut-être déterminé dès à présent et connu de Dieu ne peut pas nous dispenser, en attendant, de réfléchir à ce qui constitue la meilleure façon d'agir et d'essayer d'agir effectivement de cette façon. Comme il arrive à Leibniz de le dire, l'ignorance n'a pas que des inconvénients; elle peut présenter aussi certains avantages, notamment pour la morale.

⁸¹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §30, GF Flammarion, Paris, 2001. Et *Essais de théodicée*, I, §5: *"Tout l'avenir est déterminé, sans doute ; mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu nous a donnée et suivant les règles qu'il nous a prescrites, et après cela nous devons avoir l'esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin du succès."*

Pour Leibniz, la question de la liberté n'a pas grand-chose à voir avec la question de savoir si le comportement des êtres libres obéit ou non à des régularités et à des lois qui permettent, au moins en principe, de le prédire. Dans la Théodicée, il dira:

"Entièrement libres, cela va bien; mais on gâte tout en ajoutant entièrement déterminées. On n'a point besoin de science infinie pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est à dire libres⁸²."

Nous verrons plus loin que, prédéterminée du point de vue de l'existence, la liberté de l'homme n'en est point moins sauvée de façon logique, du point de vue de l'essence. L'homme en effet n'est pas prédestiné de toute éternité à être sauvé ou condamné. C'est lui qui, librement se destine lui-même par ses actions présentes.

3- Nécessité, détermination et volonté

La nécessité ne doit pas être opposée à la volonté mais à la contingence. La détermination à l'indifférence. Détermination et nécessité sont deux sortes différentes de qualités logiques. Non seulement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, mais encore leurs liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absolue. Les conséquences géométriques et métaphysiques nécessitent, mais les conséquences physiques et morales inclinent sans nécessiter. *"On trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris."*⁸³ Le physique même a en effet quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur⁸⁴. A la différence de la nécessité logique, nécessité physique et nécessité morale, bien que différentes, inclinent sans pour autant nécessiter réellement.

Jacques Bouveresse remarque que l'on sait d'ailleurs aujourd'hui qu'il existe des systèmes déterministes qui sont d'une espèce relativement simple et dont le comportement est néanmoins "chaotique" et devient rapidement impossible à prédire. Le déterminisme n'implique pas la prédictibilité. Et inversement, ce qui est indéterminé n'est pas pour autant imprédictible. Le fait que nous ne soyons pas en mesure de savoir s'il y aura ou non une bataille navale demain ne constitue en aucun cas, pour Leibniz, une raison de douter que

⁸² Leibniz, *Essais de théodicée*, I, §365, GF Flammarion, Paris, 1969, p.332.

⁸³ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, &34, GF Flammarion, Paris, 1969, p.124.

⁸⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, § 13, p. 151.

l'occurrence ou la non-occurrence de la bataille navale soit bel et bien déterminée dès à présent. Elle l'est même de toute éternité. Donc ce qui arrivera est déterminé et peut en principe être connu à n'importe quel moment antérieur, au moins par Dieu. Tout se fait par des raisons déterminées, mais ces déterminations ne nécessitent point bien qu'elles soient certaines et laissent prévoir ce qui arrivera. Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers lorsqu'il le choisit. Dieu est "*celui qui voit tout dans ce qui est ce qui sera. Le présent est gros de l'avenir*⁸⁵."

Dire que les raisons inclinent sans nécessiter, c'est dire que, même lorsqu'elles sont suffisantes pour produire infailliblement l'action, elles ne rendent pas logiquement impossible l'action contraire. On a tendance à associer l'idée d'une action libre à l'idée qu'il était possible à l'agent de faire autrement. Or du point de vue de Leibniz, il lui était possible de faire autrement dans le sens où cela n'aurait pas été pas été *logiquement contradictoire* qu'il fasse autrement. Si quelqu'un faisait, le moment venu, librement autre chose que ce qui est contenu dans sa notion et impliqué par elle, par exemple si César renonçait à passer le Rubicon, "*il ne ferait, dit Leibniz, rien d'impossible en soy même, quoy qu'il soit impossible (ex hypothesi) que cela arrive*". Mais pour cela, il aurait fallu que Dieu crée un autre monde que celui qu'il a créé. On peut donc se demander sérieusement si l'absence de nécessité, au sens de Leibniz, est suffisante pour que l'on puisse continuer à parler de liberté.

Vuillemin remarque que Leibniz est assez proche des stoïciens à qui il rend souvent hommage, en particulier Chrysippe, qui affirme que la prévision et la préordination providentielle n'entraînent pas le nécessitarisme. Selon eux les représentations inclinent sans nécessiter.

"Aux confatalia correspondent les compossibles, et la préformation leibnizienne a ses origines dans l'ordre des natures, selon Zénon et selon Cléanthe, suivis par Chrysippe. Il arrive même assez souvent que Leibniz exprime sous forme négative la conditionnelle nécessaire: "Ils disent, écrit-il, que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire." Leibniz comme Chrysippe explique le mal par la concomitance et répète l'adage du droit : Incivile est nisi tota lege inspecta judicare. Une différence cependant les oppose. Leibniz retient la définition croisée des modalités et échappe au nécessitarisme en distinguant deux sortes de nécessité, dont la première ou nécessité brute et métaphysique

⁸⁵ Leibniz, *Essais de théodicée* &360, GF Flammarion, Paris, 1969, p.32.

remonte au principe de non-contradiction, tandis que la seconde ou nécessité conditionnelle – qui peut et finalement doit être morale – relève du principe du meilleur. Au contraire, Chrysippe ne paraît pas faire cette distinction⁸⁶."

La tradition intellectualiste a été confrontée régulièrement à l'obligation de défendre la doctrine qu'elle propose contre le soupçon de nécessitarisme. La contingence et l'inclination s'accordent à faire que la volonté se détermine entre la nécessité métaphysique qui ne laisse lieu à aucun choix, et la nécessité morale qui oblige le plus sage à choisir le meilleur. Les choses contingentes, tel que le choix libre d'un homme ou même de Dieu, sont déterminées par une nécessité morale ou hypothétique et non par une nécessité absolue ou métaphysique.

"On fera voir que la nécessité absolue, qu'on appelle aussi logique et métaphysique, et quelque fois géométrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres; et qu'ainsi la liberté est exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité⁸⁷."

Leibniz ne conteste pas que nous choisissons bel et bien librement. Nos choix libres font une différence importante dans l'évolution, et cela ne remet pas en question l'idée qu'elle est déterminée et unique. Choisir librement n'implique pas pouvoir faire autrement dans un sens autre que le sens simplement logique du mot "pouvoir". Nous entrons dans le domaine de la pensabilité pure. Et c'est ce qui oppose principalement Leibniz à Spinoza. Une brève étude du nécessitarisme spinoziste nous permettra de mieux cerner la subtilité de ces notions.

⁸⁶ Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, 1984, p. 143-144.

⁸⁷ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.37.

III : Le nécessitarisme de Spinoza

Russell⁸⁸ n'a pas été convaincu par les précautions que Leibniz a prises pour ne pas être suspecté de spinozisme. Selon lui, la philosophie de Leibniz aurait dû le conduire à accepter le nécessitarisme. Son refus de s'y résoudre tient probablement à des raisons plus religieuses que philosophiques. Si Leibniz avait été honnête sur la question, dit-il, s'il avait consenti à être entièrement logique, et à appliquer sa méthode pour la philosophie qui consiste à donner des définitions et des démonstrations exactes, il aurait été obligé d'adhérer à une forme de nécessitarisme à la Spinoza. Ce premier pas vers l'athéisme, Leibniz a toujours essayé de l'éviter. Mais s'il avait été plus cohérent et radical, il aurait fini par sacrifier la contingence et par conséquent la liberté. C'est pour ne pas peut pas entrer en contradiction avec la doctrine chrétienne que Leibniz veut défendre la réalité de la contingence. Celle-ci est devenue pour lui, une des conditions de possibilité essentielles de la liberté. Vers 1689, Leibniz remarque d'ailleurs: qu'il s'éloignait peu de la doctrine de ceux qui estiment que toutes choses sont absolument nécessaires⁸⁹. En 1703, Théophile avoue à Philalète avoir été un peu trop loin ailleurs et commençait à pencher du côté des spinozistes⁹⁰. Cependant, en 1710:

"Je n'ai point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinoza, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses Eléments physiques et ailleurs, mais encore dans un livre exprès contre l'évêque Bramhall. Et Spinoza veut à peu près (comme un ancien péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté et d'entendement⁹¹.

Leibniz reviendra sur la controverse entre Hobbes et Bramhall en appendice de la *Théodicée* sur le libre et le nécessaire. Il estime que les définitions que Spinoza donne de la nécessité et de la contingence sont obscures et douteuses, et que ses démonstrations sont souvent fautives. Russell considère que Leibniz n'est malheureusement pas très bien placé

⁸⁸ Russell, *Elements of Ethics*, 1966.

⁸⁹ Leibniz, *De la liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence*, in *Discours de métaphysique et autres textes*, GF Flammarion, Paris 2001, p.327.

⁹⁰ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF Flammarion, Paris, 1990, p.57.

⁹¹ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris 1969, p.44.

pour faire la leçon à Spinoza sur ce point et dit de lui, dans la préface de son livre, qu' "*il est tombé dans le spinozisme toutes les fois qu'il s'est autorisé à être logique; dans ses œuvres publiées, par conséquent, il a pris soin d'être illogique.*"⁹² Leibniz aurait accepté d'être illogique pour ne pas risquer d'apparaître comme spinoziste, et ne pas avoir à assumer des conclusions qui auraient été jugées inacceptables par les autorités religieuses et politiques. Leibniz notera la difficulté:

"Il y a une interrogation dubitative très ancienne du genre humain concernant la manière dont la liberté et la contingence peuvent coexister avec la série des causes et la providence divine. Et la difficulté de la chose a été augmentée par les recherches des chrétiens concernant la justice de Dieu quand il s'occupe du salut des hommes."

A) L'illusion de la contingence

Pour Leibniz, on ne peut sacrifier la contingence, condition essentielle de la liberté, alors que Spinoza, pourtant tout aussi préoccupé que Leibniz à sauver la liberté, nie la réalité de la contingence. C'est dans l'*Ethique* que Spinoza va démontrer le déterminisme et la non-pertinence métaphysique de la notion de contingence. Il semble que pour lui, cela reviendrait à nier le principe du tiers exclu. Comment en effet accepter la contingence si les choses contingentes sont celles qui peuvent être et aussi ne pas être?

1- Nécessité de l'essence

Dans la nature des choses, selon lui, il n'y a rien de contingent car toutes les choses découlent de la nécessité de la nature divine. Elles sont donc toutes déterminées à exister et à opérer. Il y a contingence, selon Spinoza, en l'absence de cause déterminée, ou avec une cause qui peut aussi bien agir que ne pas agir. Mais dans ce second sens, le terme de contingence violerait le principe de raison. Et si, pour sauver la contingence, on évoquait la non-nécessité du lien causal, cela reviendrait à nier le principe du tiers exclu: une cause non déterminée à produire la chose contingente, ou à ne pas la produire, serait également dans l'impossibilité de la produire ou de ne pas la produire, ce qui est contradictoire. Même si l'on disait que la contingence se trouve dans la contingence de la cause, cela nous conduirait à une régression à

⁹² Russell, *Elements of Ethics*, 1966.

l'infini. Alors qu'au final, tout dépend d'une seule et même cause, la cause première, c'est à dire Dieu, qui existe nécessairement.

Lorsque Spinoza le déterminisme, Leibniz pourrait encore s'accorder avec lui. Mais le point de désaccord apparaît au moment où Spinoza nie que la chaîne causale aurait pu être autre. Ici se situe le nécessitarisme. Pour Leibniz la nécessité des choses n'est à ce niveau qu'hypothétique et non pas absolue. Car il y a d'autres mondes possibles. Ceci, pour Spinoza est unimaginable puisque pour lui tout possible passe à l'existence, toute essence passe à l'existence. Il y a une nécessité de l'essence chez Spinoza. Le monde dans sa totalité est déterminé avec la même nécessité et suit nécessairement de la nature de Dieu. Selon la thèse d'Elhanan Yakira: *"Là où Leibniz distingue entre principe de contradiction et principe de raison, l'un étant le principe de la vérité formelle, et l'autre le principe de l'existence, Spinoza, lui, les confond⁹³."* L'auteur rappelle également que l'on a souvent reproché à Spinoza de ne pas avoir fait la distinction entre nécessité conditionnelle et nécessité absolue, et encore moins celle entre nécessité absolue et nécessité hypothétique, qui fonde en partie la théorie leibnizienne de la contingence. Mais ce n'est pas une erreur de sa part, il s'agit plutôt d'une autre ontologie de la nécessité qui ne donne pas lieu à cette distinction. Contrairement à une théorie de l'existence d'unités simples et irréductibles (ou atomisme logique) chez Leibniz, Spinoza réfute qu'une simple cohérence formelle suffise à établir la vérité d'un énoncé. Le sens réel de toute proposition enveloppe le sens de sa condition. Derrière une proposition en apparence simple, on a dit implicitement mais nécessairement sa condition, les causes que l'on ignore mais qui sont constitutives de sa vérité. Chez Spinoza, *"la cohérence abstraite d'une pensée n'est pas suffisante pour la poser comme une possibilité réelle⁹⁴."* Chez Leibniz la non-contradiction suffit et correspond à la possibilité réelle d'une pensée ou d'un concept.

"En ce qui me concerne, je prends avec d'autres le contingent pour ce dont l'essence n'implique pas l'existence (par conséquent les choses particulières,

⁹³ Elhanan Yakira, *Contrainte, nécessité, choix, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz, Editions du Grand Midi, 1989, p.23.*

⁹⁴ Elhanan Yakira, *Contrainte, nécessité, choix, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz, Editions du Grand Midi, 1989, p.26.*

singulières sont contingentes). En ce sens les choses particulières seront contingentes selon Spinoza lui-même en vertu de la proposition⁹⁵."

Spinoza appelle libre celui qui agit selon son gré et pourtant par nécessité. Une chose est libre quand elle existe et agit par la seule nécessité de sa nature. Ainsi Dieu existe librement, quoique nécessairement, parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. Il n'y a pas d'incompatibilité entre nécessité et liberté. Il n'y a pas d'incompatibilité entre le fait d'agir selon son gré et donc librement, et le fait d'agir par nécessité. Il existe des façons d'agir qui sont libres – autrement dit, non contraintes, bien que nécessaires – et d'autres qui ne le sont pas (c'est à dire contraintes). Et pour que la liberté soit possible il n'est pas nécessaire qu'il y ait de la contingence, il suffit qu'il y ait absence de contrainte. Spinoza dit situer la liberté non pas dans un libre décret mais dans une *libre nécessité*. On peut donc sauver la liberté en sacrifiant la contingence. Pour lui, la possibilité et la contingence sont des défauts de notre entendement. Si l'on considère la nature, en effet, comme elle dépend de Dieu, on ne trouvera dans les choses rien de contingent, c'est-à-dire qui, du côté de l'être réel (*ex parte rei*), puisse exister ou ne pas exister, ou, comme on dit, soit contingent réellement⁹⁶. Le désaccord réel sur la question de la liberté et de la nécessité, entre Leibniz et Spinoza, tient à la réalité de la contingence. A propos de la Proposition XXXIII de l'*Ethique*, selon laquelle: "*Les choses n'auraient pu être produites [par Dieu] d'aucune autre manière et selon aucun un autre ordre que ceux selon lesquels elles ont été produites.*", Leibniz écrit:

"Cette proposition est vraie ou fausse, selon la façon dont on l'explique. En vertu de l'hypothèse de la volonté divine qui choisit les choses les meilleures ou qui opère de la façon la plus parfaite, il est certain que ces choses-ci sont les seules à avoir pu être produites; mais, selon la nature même des choses considérée en elle-même, les choses pouvaient être produites autrement. De la même façon que nous disons que les anges confirmés ne peuvent pas pécher, sans que cela porte atteinte à leur liberté: ils pourraient s'ils voulaient, mais ils ne veulent pas."

Si on considère les choses en elles-mêmes alors elles auraient pu être autrement. Les anges pourraient agir autrement s'ils le voulaient mais ils ne le veulent pas, de même pour Dieu.

⁹⁵ Spinoza, *Ethique*, Livre I, Proposition XXIX,

⁹⁶ Spinoza, *Les Pensées métaphysiques*, *Œuvres complètes*, 1954, p. 255-256.

2- Une nécessité brute, aveugle et géométrique

Le déterminisme de Leibniz est aussi stricte que celui de Spinoza. Il affirme en effet une symétrie complète entre le cas du passé et celui du futur. Tout est rigoureusement déterminé dès le départ et se produit d'une façon qui peut être qualifiée d'inéluctable, d'une façon qui est prédictible et calculable, bien que jamais notre science ne nous permettra de maîtriser ce type de calcul. *"Il est, en effet, manifeste que la raison dernière de la volonté est hors de celui qui veut. Et il est démontré qu'en fin de compte tout remonte à la série des choses, ou harmonie universelle"*.

Ce qui choque Leibniz dans l'idée que Spinoza se fait de Dieu est que, si celui-ci constitue la raison dernière de ce qui existe, son intelligence et sa volonté ne sont pour rien dans le fait qu'elles existent et dans ce qu'elles sont. Puisque Dieu n'est pas leur auteur et qu'elles existent du simple fait qu'il existe, elles ne peuvent pas être considérées comme le résultat d'un choix qui a fait intervenir le jugement et la volonté, la reconnaissance de ce qui est le meilleur et la décision de lui conférer l'existence. La nature de Leibniz est, comme celle de Spinoza, comparable à une machinerie qui fonctionne de façon complètement autonome et entièrement déterminée. Mais le Dieu de Leibniz peut être comparé à un mathématicien capable de décider par le calcul toutes les questions qui pourraient se poser.

"Je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et géométrique. Hobbes rendait tout matériel et le soumettait aux seules lois mathématiques; Spinoza aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement"⁹⁷.

Le Dieu de Leibniz est un concepteur et un constructeur qui manifeste sa volonté et ses intentions, alors que celui de Spinoza ne manifeste aucune intention, aucune finalité, aucun choix. Pour Spinoza, une autre explication que l'explication mécaniste n'est pas possible et pas non plus nécessaire. C'est ce qui amène Leibniz à conclure que, chez Spinoza, la nécessité ne comporte aucune dimension morale et se réduit entièrement à la nécessité brute ou aveugle.

"L'empire de Dieu n'est autre chose, chez Spinoza, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle, comme chez Sraton, par laquelle tout émane de la

⁹⁷ Leibniz, *Essais de théodicée*, §371, GF Flammarion, Paris, 1969, p.336

nature divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité⁹⁸."

Leibniz a souvent reproché à Hobbes et Spinoza est d'avoir ignoré la distinction qui doit être faite entre la nécessité physique et la nécessité morale. Ils n'ont pas non plus clairement distingué nécessité absolue et nécessité hypothétique en général, réduisant toute la nécessité à la nécessité géométrique: Spinoza veut que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté et d'entendement. Dans une lettre à Hugo Boxel, Spinoza constate que :

"Presque tous accordent que volonté, entendement, essence, nature de Dieu, c'est tout un. Pour ma part, afin de ne pas créer de confusion entre nature divine et nature humaine, je ne donne pas à Dieu les attributs humains comme volonté, entendement, attention, ouïe, etc. Je répète donc que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu et qu'il n'a pas été fait par hasard⁹⁹."

Le monde est une conséquence nécessaire de la nature même de Dieu, et non d'une décision libre de sa volonté, et tout ce qui s'y passe est une conséquence de sa propre nature, c'est-à-dire finalement de celle de Dieu lui-même.

3- Causes finales

"Plus tard sa raison principale [celle de Leibniz] pour insister sur une certaine espèce de contingence en relation avec l'action libre semble avoir été d'assurer la réalité du choix – d'assurer que ce qui arrive est réellement influencé par des causes finales et des jugements de valeur. C'est le point sur lequel Leibniz insiste le plus souvent quand il distingue ses idées sur la nécessité de celles de Spinoza. Spinoza soutenait qu'il n'y a pas de causes finales dans la nature, que Dieu n'agit pas en vue d'une fin, et que les choses sont appelées bonnes ou mauvaises uniquement en rapport avec la façon dont elles nous affectent, étant donné qu'elles sont tout à fait indifférentes à Dieu (Éthique, I, Appendice)¹⁰⁰, écrit Adams.

⁹⁸ Leibniz, *Essais de théodicée*, §372, GF Flammarion, Paris, 1969, p.337

⁹⁹ Spinoza, *Lettre à Hugo Boxel*, *Œuvres complètes*, 1955, p. 1257.

¹⁰⁰ Robert Merrihew Adams, *Leibniz's Theories of Contingency*, in *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, p. 9.

Les intentions du Dieu de Leibniz sont inspirées et dirigées par le choix du meilleur. La décision de Dieu de faire exister ce monde n'a rien de mathématique, elle obéit à une nécessité morale. Et, en tant qu'il est esprit, on peut même dire que Dieu est l'origine des existences, *autrement s'il manquait de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres*¹⁰¹. Dans l'acte de création, jouent donc causes finales et jugement de valeur. Et, du point de vue de la physique, leur rejet conduirait à des conséquences dangereuses. En 1686, Leibniz dit :

*"Comme je n'aime pas de juger des gens en mauvaise part, je n'accuse pas nos nouveaux philosophes, qui prétendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis néanmoins obligé d'avouer que les suites de ce sentiment me paraissent dangereuses, surtout quand je le joins à celui que j'ai réfuté au commencement de ce discours, qui semble aller à les ôter tout à fait, comme si Dieu ne se proposait aucune fin ni bien, en agissant, ou comme si le bien n'était pas l'objet de sa volonté. Et pour moi je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et des lois de la nature, parce que Dieu se propose toujours le meilleur et le plus parfait*¹⁰²."

Leibniz critique sévèrement le rejet des causes finales. Selon Spinoza, le comportement de Dieu n'est dirigé par aucune fin. Le nôtre ne l'est donc pas non plus. Ainsi, quand nous voulons une chose, nous la voulons parce que nous jugeons qu'elle est bonne et donc digne d'être désirée. Ainsi, lorsque nous aspirons à une chose, ce n'est pas parce que nous jugeons qu'elle est bonne. Au contraire: si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous aspirons à elle¹⁰³. Pour Spinoza, les choses ne sont pas bonnes ou mauvaises en elle-même mais selon le rapport qu'on en a avec elle. Leibniz a exprimé clairement son désaccord avec la doctrine spinozienne qui veut que nous jugions une chose bonne parce que nous la voulons, et non l'inverse. Il reprend ici la formule d'Aristote selon laquelle: *"Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons: le principe, c'est la pensée*¹⁰⁴". On ne peut affirmer que nous voulons un objet parce que nous le jugeons bon ou que nous trouvons bon ce vers

¹⁰¹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §36

¹⁰² Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XIX: *Utilité des causes finales dans la physique*, GF Flammarion, Paris, 2001, p.230.

¹⁰³ Spinoza, *Éthique*, III, Proposition IX, Scolie.

¹⁰⁴ Aristote, *Métaphysique*, A, 7, 1072a (traduction Tricot, vol. II, p. 678).

quoi nous tendons. Dans son commentaire de l'*Ethique* (III, 9, scolie), Leibniz écrit que volonté n'est pas la cause de la conception ni l'inverse, toutes deux étant concomitantes..

La théorie des causes finales comporte donc une dimension morale cruciale. Leibniz dit même, dans la *Théodicée*, que *les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales*¹⁰⁵. Et les puissances actives qui exercent cette détermination en ultime instance sont la sagesse et la perfection morale de Dieu. Ce sont donc une pensée vraie et un jugement sain qui orientent le cours ultime du monde et déterminent sa forme et sa structure. De plus, les esprits rationnels sont spontanés et individuels, ils expriment leur propre forme de vie, et leur pensée peut être déterminée par un raisonnement sain et une délibération sensée.

Chez Descartes, le comportement de Dieu est certes orienté par des causes finales mais nous ne pouvons pas les connaître et nous ne devons pas non plus essayer de le faire.

B) Leibniz critique de Descartes

Selon Leibniz, Spinoza ne faisait que dire tout haut ce que Descartes pensait tout bas. Selon lui le cartésianisme aboutit au déterminisme de Spinoza. Si Leibniz cherche à maximiser la distance qui existe entre sa propre philosophie et celle de Spinoza, il s'efforce de le faire entre sa philosophie et celle de Descartes. Sa critique porte particulièrement sur deux points: le rejet des causes finales en physique et l'idée que la matière passe successivement par toutes les formes possibles.

Cette indifférence de la matière à l'égard de ses formes semble impliquer qu'aucune d'entre elles n'est privilégiée et que même des états de désordre complet sont en principe possibles. Ainsi, faisant fi de la sagesse et de la bonté divine, Descartes ruine la vraie notion de Dieu. Il est absurde de dire que tout peut arriver. Il s'ensuivrait qu'il n'y a ni choix ni providence, que ce qui n'arrive pas est impossible, et que ce qui arrive est nécessaire, comme Hobbes et Spinoza le disent. Dans ce passage un peu long, Leibniz explique:

"Spinoza commence là où finit Descartes: dans le naturalisme. Il a tort aussi de dire (Lettre 54, à Hugo Boxel) que le monde est l'effet de la nature divine,

¹⁰⁵Leibniz, *Essais de théodicée, Remarques sur le livre de l'origine du mal*, § 20, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 408.

bien qu'il laisse entendre qu'il ne l'est pas du hasard. Il y a un milieu entre ce qui est nécessaire et ce qui est fortuit: c'est ce qui est libre. Le monde est un effet volontaire de Dieu, mais à cause de raisons inclinantes ou prévalentes. Quand bien même on supposerait la perpétuité du monde, il ne serait pas nécessaire. Dieu pouvait ou ne pas créer, ou créer autrement; mais il ne devait pas le faire. Il [Spinoza] pense que (Lettre 75, à Oldenbourg) Dieu produit le monde de la même nécessité qu'il a l'intelligence de soi-même. Mais il faut répondre que les choses sont possibles en beaucoup de manières, tandis qu'il était tout à fait impossible que Dieu n'eût pas l'intelligence de soi. – Spinoza dit donc (Éthique, I, prop. 17, scolie): "Je sais que plusieurs philosophes croient pouvoir démontrer que la souveraine intelligence et la libre volonté appartiennent à la nature de Dieu; car, disent-ils, nous ne connaissons rien de plus parfait à attribuer à Dieu que cela même qui est en nous la plus haute perfection [...] et c'est pourquoi ils ont mieux aimé faire Dieu indifférent à toutes choses et ne créant rien d'autre que ce qu'il a résolu de créer par je ne sais quelle volonté absolue. Pour moi, je crois avoir assez clairement montré que de la souveraine puissance de Dieu, toutes choses découlent d'une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte que ses trois angles égalent deux droits." – Dès les premiers mots, on voit clairement que Spinoza refuse à Dieu l'intelligence et la volonté. Il a raison de ne pas vouloir d'un Dieu indifférent et décrétant toutes choses par une volonté absolue; il décrète par une volonté qui s'appuie sur des raisons. Spinoza ne donne point de preuves de ce qu'il avance que les choses découlent de Dieu comme de la nature du triangle en découlent les propriétés. Il n'y a point d'analogie d'ailleurs entre les essences et les choses existantes¹⁰⁶."

Leibniz rappelle souvent son opposition à la thèse, selon lui indéfendable, que Descartes énonce dans ses *Principes de philosophie*, III, § 47. Les lois de la nature sont "*cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable*¹⁰⁷." Autrement dit, seul l'actuel est possible, comme le dit Spinoza mais soutenu d'une manière différente. Au lieu de dire que tous les possibles se réaliseront un jour, Spinoza dit que seul l'actuel, ce qui existe en acte, est possible. Selon le Descartes de Leibniz, il n'y a pas de possibles qui ne se réalisent pas.

Leibniz a commencé à lire Descartes après 1669, et plus sérieusement à son retour de Paris, en 1676¹⁰⁸. Se disant "*rien moins que cartésien*", il assimilera de plus en plus Descartes

¹⁰⁶ Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza*, Acte Sud, Babel, 1999, p.31-32.

¹⁰⁷ Leibniz, *Réponse aux réflexions touchant Descartes*, in *Système nouveau de la nature*, GF Flammarion, Paris, 1994, p.116-117.

¹⁰⁸ Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960, p.11 note 3 (liste des oeuvres que Leibniz connaît de Descartes).

à Spinoza¹⁰⁹. Dans une Lettre à Philipp¹¹⁰, datant de janvier 1680, Leibniz rappelle la formulation de Descartes:

"Et pour ce qu'il n'y a aucune proportion, ni aucun ordre qui soit plus simple et plus aisé à comprendre que celui qui consiste en une parfaite égalité, j'ai supposé ici que toutes les parties de la matière ont au commencement été égales entre elles, tant en grandeur qu'en mouvement, et n'ai voulu voir aucune autre inégalité en l'univers que celle qui est en la situation des étoiles fixes, qui paraît si clairement à ceux qui regardent le ciel pendant la nuit, qu'il n'est pas possible de la mettre en doute. Au reste, il importe fort peu de quelle façon je suppose ici que la matière ait été disposée au commencement, puisque la disposition doit par après être changée suivant les lois de la nature, et qu'à peine on saurait en imaginer aucune, de laquelle on ne puisse prouver que, par ces lois, elle doit continuellement se changer, jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci (bien que peut-être, cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre); car ces lois étant causes que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable, si on considère par ordre toutes ces formes, on pourra enfin parvenir à celle qui se trouve à présent en ce monde."

Leibniz commente ce passage:

"Je ne crois pas qu'on puisse former une proposition plus périlleuse que celle-là. Car si la matière reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne puisse rien imaginer d'assez absurde et d'assez bizarre et contraire à ce que nous appelons justice, qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentiments que Spinoza a expliqué plus clairement, savoir que justice, beauté, ordre, ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son opération, en sorte que rien ne soit possible ou concevable qu'il ne produise actuellement. Ce sont aussi les sentiments de M. Hobbes qui soutient que tout ce qui est possible, est passé, présent, ou futur, et il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la Providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmi les êtres possibles. M. Descartes s'est bien donné de garde de parler si nettement, mais il n'a pu s'empêcher de découvrir ses sentiments en passant avec une telle adresse qu'il ne sera entendu que de ceux qui examinent profondément ces sortes de choses. C'est à mon avis le πρώτον ψεῦδος (premier mensonge) et le fondement de la philosophie athée, qui ne laisse pas de dire de Dieu des belles choses en apparence. Mais la véritable philosophie nous doit donner une tout autre notion de la perfection de Dieu qui nous puisse servir et en physique et en morale, et je tiens moi que, bien loin qu'on doive exclure les causes finales de la considération physique, comme le prétend M.

¹⁰⁹ Leibniz, Réponse au réflexions... in *Système nouveau de la nature*, GF Flammarion, Paris, 1994, p.109.

¹¹⁰ Leibniz, *Discours de Métaphysique et autres textes*, GF, Flammarion, Paris, 2001, p.163.

Descartes (part. I, art. 28), c'est plutôt par elles que tout doit se déterminer, puisque la cause efficiente des choses est intelligente, ayant une volonté et par conséquent tendant au bien, ce qui est encore éloigné du sentiment de M. Descartes, qui tient que la bonté, la vérité et la justice ne le sont que par ce que Dieu les a établies par un acte libre de sa volonté, ce qui est bien étrange".

Ainsi, dans un rejet catégorique du volontarisme, Leibniz affirme que le bien préexiste, et que Dieu veut le bien parce qu'il est le bien. Dieu n'est pas un potentat arbitraire. Il n'est pas l'auteur des essences, celles-ci se rencontrent totalement faites dans son Entendement. Dieu ne décide pas non plus de la nature des possibles. En comparant l'infinité des mondes possibles, Dieu ne fait que choisir le plus parfait d'entre eux sans pouvoir rien changer dans ce qu'il contient, pour la simple raison que tout est lié. Il est donc créateur au sens où il décide du passage à l'existence d'un monde possible, le meilleur. Il en est l'artisan en ce que, après un calcul non seulement mathématique mais également métaphysique et moral (par le choix du meilleur), résultant de son Entendement, il décide, par sa volonté, de son existence. Mais cette décision ne résulte d'aucune nécessité absolue: il aurait pu en décider autrement. La considération de la nécessité hypothétique éloigne Leibniz du fatalisme, de la paresse et de la résignation. La relation de la liberté humaine avec la liberté divine pourrait être comparée à la relation en Dieu de son entendement avec sa volonté. Ainsi, l'homme, créature qui *incline* de façon non nécessaire la volonté de Dieu, est aussi l'artisan de son propre destin.

L'argument des mondes possibles est fondamental pour la pensée de la contingence. Celle-ci suppose en effet que l'on a la possibilité de faire autrement. Par la considération des purs possibles, Leibniz dit s'être sorti de l'abîme du nécessitarisme et du spinozisme:

"Je fus retiré de cet abîme par la considération de ces possibles qui ne sont, ne seront, ni n'ont été, car si certains possibles n'existent jamais, alors les existants ne sont pas toujours nécessaires, autrement il serait impossible que d'autres existent à leur place¹¹¹ ..."

¹¹¹ Leibniz, *De libertate*, p.327-328

Partie II : Une sémantique des mondes possibles

C'est de la distinction des nécessités absolues et hypothétiques que suit la notion des possibles, fondement de la contingence et de la liberté. Possible signifie non contradictoire *en soi-même*¹¹². En référence à la *Théodicée*, dans son ouvrage consacré à Leibniz, au chapitre I intitulé *Leibniz's theories of contingency*, Adams commence ainsi:

"La conception familière que nous avons de Leibniz est celle du grand-père de la sémantique des mondes possibles. Dieu (qui existe nécessairement) a choisi, parmi une infinité de mondes possibles, le meilleur, pour l'actualiser. Les vérités nécessaires sont les propositions qui sont vraies dans tous les mondes possibles. Les vérités contingentes sont les propositions qui sont vraies dans le monde choisi et actualisé par Dieu, mais fausses dans au moins l'un des autres mondes possibles. Mais la racine de la contingence vient seulement de ce que cela n'était pas nécessaire mais seulement contingent que Dieu choisisse le meilleur. La contingence tient dans ce choix de Dieu du meilleur. Il aurait pu, théoriquement, choisir un autre monde¹¹³."

On ne peut nier que toutes ces fables que l'on nomme romans ne soient possibles, bien qu'elles ne trouvent place dans cette série de l'univers que Dieu a choisie. Dieu aurait pu ne pas créer. Ainsi du Dieu qui existe nécessairement suit un monde qui existe contingentement. C'est cette contingence qui fonde la liberté en Dieu et aussi en l'homme. Dans la sémantique des mondes possibles de Leibniz, le possible est ce qui est vrai dans au moins un monde possible et faux dans au moins un monde possible, le nécessaire est ce qui est vrai dans tous

¹¹² Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, p.273.

¹¹³ Robert Merrihew Adams, *Leibniz's Theories of Contingency*, in *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, p. 9.

les mondes possibles¹¹⁴. Et ce, sans considération de l'existence passée, présente ou future. C'est parce que le nécessaire est ce qui est vrai, qu'il est aussi sempiternellement vrai. Yakira écrit:

"En effet, dès que l'on définit la nécessité comme vérité dans tous les mondes possibles, les vérités éternelles plutôt atemporelles, puisqu'elles sont définies et constituées sans rapport au temps. De même, les futurs contingents sont possibles non pas à cause de leur réalisation éventuelle, mais parce qu'on peut penser des mondes possibles où ils soient vrais et d'autres mondes possibles où ils ne le soient pas¹¹⁵."

Leibniz rompt ainsi avec une longue tradition du discours sur la question du possible et du nécessaire en termes temporels. L'existence dans le temps n'est plus un critère de la réalité. Leibniz donne la priorité à la pensée, ou à l'essence en tant que notion complète des choses, sur l'existence. Dans le contexte d'une pensée, c'est l'essence qui détermine l'existence. L'idée de Judas est de toute éternité dans l'entendement divin, elle ne vient pas de Judas existant, au contraire, elle le précède. Le péché de Judas était déjà renfermé dans la notion de Judas avant son passage à l'existence, mais sa nécessité était hypothétique. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz prend l'exemple de Jules César ayant passé le Rubicon. Il s'agit d'un événement contingent, mais il était certain de toute éternité qu'il le ferait. Et cette certitude a son fondement dans la notion de César¹¹⁶.

Principe de l'essence et de la région des purs possibles, c'est le principe de contradiction qui permet à Leibniz de dépasser la tradition et l'aporie du Mégarite Diodore Kronos. L'aporie de Diodore a dominé l'histoire de la philosophie pratique. Celui-ci affirme que le possible est ce qui est ou ce qui sera vrai, et le nécessaire est ce qui a été, est et sera vrai. Mais pour Leibniz, le possible ne dépend pas de l'actuel, certains possibles ne passent pas à l'existence. Et même si le destin du monde est entièrement clair et connu de Dieu, l'homme reste libre. Si toute chose est une émanation nécessaire de la nature divine, et si tous les possibles existent également, le bonheur et le malheur seront indifféremment pour les bons et pour les méchants. Donc la philosophie morale sera ruinée.

¹¹⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, §8, GF Flammarion, Paris, 1969.

¹¹⁵ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.41

¹¹⁶ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.76 et aussi *Discours de métaphysique*, §13.

I: Le principe de contradiction

La théorie de la contingence ramène toujours à deux principes et nos raisonnements sont fondés sur ces deux grands principes: il s'agit du principe de contradiction et du principe de raison¹¹⁷. C'est sur cette distinction qu'elle se fonde. Yakira remarque qu'une des difficultés de la théorie leibnizienne réside en ce que ces principes s'appliquent à toutes les propositions mais en même temps ces mêmes principes fondent la différence entre les propositions nécessaires et les propositions contingentes. Tout d'abord, pose Yakira:

"Toutes les propositions ont une valeur de vérité déterminée - c'est le sens de la loi du tiers exclu. Cette loi constate très simplement que chaque proposition est soit vraie soit fausse, et qu'il n'y a pas de troisième valeur de vérité. Ainsi c'est une loi purement formelle dont la validité ne dépend ni du contenu des propositions, ni de la nature de leur vérité ou fausseté, ni de leurs autres qualités ou propriétés. Or les propositions vraies peuvent l'être de plusieurs façons. On discerne d'abord des propositions qui sont vraies en tant qu'elles sont nécessaires, lorsque les choses ne peuvent pas être autrement qu'elles ne le disent. En effet, Leibniz définit en général le nécessaire comme ce dont l'opposé est impossible; l'impossible à son tour; est défini comme ce qui est contradictoire, c'est à dire ce qui n'est pas pensable selon la définition formelle du pensable¹¹⁸."

La non-contradiction correspond à la possibilité réelle d'une pensée ou d'un concept. Il permet d'établir *a priori* un contenu pensé et pensable avant l'existence même ou l'actualité. Chez Leibniz, on trouve d'abord le sens et la pensée, on va de la possibilité de penser à la possibilité réelle. Yvon Belaval analyse que:

"Leibniz doit se garder du spinozisme, sans avouer, avec Descartes, que l'accord de notre liberté avec la prescience divine échappe à notre entendement. Il lui faut donc, pour établir la contingence radicale de tout ce qui arrive, montrer qu'elle n'est pas une illusion humaine due à notre ignorance de tout ce qui nous détermine, mais qu'elle subsiste même pour Dieu. Il n'échappera à Spinoza qu'en fondant la réalité des possibles¹¹⁹."

¹¹⁷ Leibniz, *Monadologie* §31

¹¹⁸ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.45.

¹¹⁹ Yvon Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.194.

A) Principe de la vérité formelle et nécessaire

Au premier niveau, se situe le principe de contradiction qui est le principe de la nécessité, le principe des vérités éternelles et nécessaires. Ces vérités nécessaires sont réductibles aux identités identiques par une analyse finie. Au second niveau, se situe les propositions contingentes avec le principe de raison. Toutes les propositions vraies, nécessaires ou contingentes, sont susceptibles de recevoir une démonstration *a priori*, mais en ce qui concerne les propositions contingentes, seul Dieu peut parvenir à les démontrer, car ces vérités ne peuvent être reconnues qu'au prix d'une analyse infinie. Héritée d'Aristote, la non-contradiction est au coeur de la logique leibnizienne.

1- Garant des vérités nécessaires

Dieu est le seul être dont l'essence implique l'existence. En dehors de lui, l'existence est contingente. Le contingent est en effet ce dont l'essence n'implique pas l'existence. Le contingent est ce qui peut ne pas être, et dont le non-être n'implique aucune contradiction. Il correspond à une nécessité hypothétique déterminée mais non nécessaire par soi. Toutes les vérités de Métaphysique, de Géométrie et toutes celles qui peuvent être démontrées à partir des termes sont nécessaires *par soi*, alors que toutes les propositions historiques ou les propositions de fait, qui peuvent être sues de nous, non par la démonstration mais par l'expérience, sont contingentes par soi, et nécessaires seulement par accident. Seul Dieu est un Être par soi, ou absolument nécessaire. Les vérités nécessaires sont réductibles aux identités par une analyse finie, ce qui rejoint le principe d'identité. Elles peuvent se démontrer par l'analyse des termes, en sorte qu'elles finissent par aboutir à des identiques, tout comme en algèbre la substitution des valeurs donne à la fin une équation identique. Les vérités nécessaires dépendent donc du principe de contradiction, alors que les vérités contingentes ne peuvent être ramenées au principe de contradiction, sans quoi toutes choses seraient nécessaires, et il n'y aurait pas de possibles autre que ceux qui parviennent à l'existence en acte¹²⁰.

La prééminence du raisonnement et de ses lois formelles est la base même de la théorie leibnizienne de la réalité des possibles non réalisés, de la contingence, et de la liberté.

¹²⁰ Leibniz, *De la contingence, in Discours de métaphysique et autres textes*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 317.

Les lois de la logique formelle suffisent à établir la vérité des idées éternelles qui donnent une connaissance adéquate du réel ou des possibles réels. Nous n'avons pas besoin de connaître les choses et le monde existant. C'est pourquoi Leibniz est classé parmi les conceptualistes. Il donne la primauté aux notions complètes des choses qui sont constituées selon le principe de contradiction. C'est donc par un raisonnement formel qu'elles déterminent la nature et l'essence des choses particulières et qu'elles fondent les systèmes des mondes possibles, c'est à dire des séries de compossibles. La simple non contradiction fait d'une idée particulière à elle seule, une vérité. Ainsi, toute notion pensable constitue un être avec sa propre autonomie. Cette autonomie sémantique des unités de sens est l'atomisme logique, une théorie de l'existence d'unités de sens simples et irréductibles.

2- Autonomie sémantique des unités de sens

"Le départ du grand Mogol à la chasse demain dépend inévitablement de quelques causes; mais la proposition "le Grand Mogol ira à la chasse demain" est compréhensible puisque non contradictoire en soi, et, dans cette mesure, elle signifie un objet qui est très précisément, une possibilité réelle¹²¹."

Les substances créées ont certes une dépendance par rapport à leur créateur, mais elles ne sont pas moins des natures qui portent en elles la raison, ou la loi, de leur activité, qui leur est propre, c'est à dire irréductible à leur cause. C'est la théorie du concept complet de chaque substance, des notions simples. Concepts simples, ils sont le terme d'une analyse finie, ils constituent aussi les briques à partir desquelles toute la réalité est faite. Dans les propositions d'une vérité éternelle, il n'est pas question d'existence, mais seulement de propositions hypothétiques. C'est pourquoi il faut dire qu'aucune proposition absolue n'est nécessaire en dehors de celle qui suit de la nature de Dieu. Aucun être n'existe en vertu de son essence ou nécessairement, en dehors de Dieu. Dans les choses factuelles il ne peut y avoir de nécessité sans une hypothèse quelconque, car la nécessité ne peut être démontrée autrement que par le principe de contradiction, c'est-à-dire à partir de ce que la chose suppose déjà. La nécessité de la conséquence est celle qui est fondée dans le principe de contradiction, ou dans l'hypothèse, qui implique déjà ce dont on s'enquiert.

¹²¹ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.43.

Par exemple, la proposition "*Dans tout triangle la somme des angles est égale à deux angles droits*" n'affirme ni ne présuppose l'existence d'aucun triangle réel, mais affirme seulement que "*si une figure quelconque est un triangle, alors la somme de ses angles est égale à deux angles droits*". Ainsi, les propositions absolument nécessaires ne formulent aucune assertion d'existence et ne dépendent pour leur vérité d'aucune assertion de cette sorte. Elles se comportent de la même façon à l'égard de tous les mondes possibles, entre lesquels elles ne font pas de différence. On peut encore exprimer cela en disant qu'elles ne traitent que d'existants possibles ou hypothétiques, et non d'existants réels, et formulent des assertions qui sont vraies non seulement de ceux qui existent dans le monde où nous vivons, mais également de tous ceux qui existeraient dans un monde possible ou dans un autre si celui-ci devenait réel.

" Il y a nécessité absolue lorsqu'il n'est pas même possible de concevoir une chose autrement, mais qu'il y a contradiction dans les termes, par exemple, trois fois trois font dix. Il y a nécessité hypothétique lorsqu'une chose, par soi-même, peut-être conçue autrement, mais qu'elle est nécessairement telle par accident en vertu des autres choses déjà présupposées en dehors d'elle; par exemple il était nécessaire que Judas pêchat un jour, à supposer que Dieu l'ai prévu. Ou qu'il ait pensé que ce Judas était meilleur."

B) Principe de l'essence et de la région des purs possibles

Les vérités éternelles sont donc nécessaires comme vérités dans tous les mondes possibles et les futurs contingents sont seulement possibles car on peut passer d'un monde possible où ils sont vrais, à un monde possible où ils ne le sont pas. En vertu du principe de non-contradiction, sont fondés l'essence et le principe de tout possible. En vertu du principe de raison, sont fondés l'existence et le principe du meilleur. La nécessité conditionnelle relève du principe du meilleur.

1- Ontologie première des essences

Chez Leibniz, les possibles constituent le fondement et l'origine métaphysique de tout ce qui existe, ils sont la base de tout son système. Les possibles ne peuvent pas être de simples fictions, produits de l'imagination, de Dieu ou de la nôtre. Ils ont une réalité objective et

existent de toute éternité dans l'entendement de Dieu. Ils ne sont en aucune façon sous la dépendance de décisions que Dieu pourrait prendre à leur sujet. Il faut attribuer au possible une antériorité par rapport au réel et ne pas le considérer comme une chose dérivée ou abstraite du réel. Il n'y a pas un monde de réalité qui précéderait le monde des possibilités, sauf si on y inclue Dieu. Les possibilités jaillissent de l'esprit pour constituer un monde. Les essences éternelles et leur possibilité d'existence sont antérieures aux choses changeantes. Mais en Dieu, l'essence et l'existence sont nécessairement connectées l'une à l'autre. Il est le seul être dont l'essence implique qu'il existe nécessairement.

Il faut poser la possibilité comme première. La notion de possibilité précède celle de nécessité. Ce qui est ontologiquement premier ce sont les essences en tant qu'elles sont des notions pensées dans l'entendement divin. Une idée est nécessaire en ce que son opposé est contradictoire. Si deux idées sont pensables, elles sont également possibles. Avant leur existence ou leur actualité, on trouve donc le sens et la pensée. Il s'agit d'une possibilité logique, d'un non contradiction, de l'ordre de la pensabilité pure. Or la possibilité des essences n'est pas la contingence, elles sont toutes nécessaires et, non soumises à la volonté divine, elle sont toutes prêtes dans son Entendement. Mais elles ont la possibilité d'exister. C'est leur existence qui est contingente.

"Ainsi de toutes les choses qui sont actuellement, la possibilité même ou l'impossibilité d'être est la première. Or cette possibilité et cette nécessité forme ou compose ce qu'on appelle les essences ou natures, et les vérités qu'on a coutume de nommer éternelles: et on a raison de les nommer ainsi, car il n'y a rien de si éternel que ce qui est nécessaire¹²²."

Les essences des choses sont comme les nombres, elles contiennent la possibilité même des choses. Cette possibilité, Dieu ne les fait pas. C'est leur existence seulement que Dieu fait. Ces possibilités mêmes ou idées des choses coïncident avec Dieu lui-même. Elles sont comme des "attributs" de Dieu.

Que signifie cette possibilité sur le plan pratique? Il faut qu'elle existe aussi dans l'action humaine, sans quoi il n'y aurait ni punition ni récompense. C'est une imperfection que de pouvoir se tromper ou s'égarer, avoir un empire sur ses passions est certes un avantage mais qui présuppose aussi une imperfection. Nous l'avons vu, chez Aristote seul le domaine

¹²² Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.52.

du discours est régi par le principe de contradiction. Le domaine des actions humaines doit y échapper si l'on ne veut pas tomber dans le fatalisme et le nécessitarisme qui excluent toute liberté humaine. Chez Leibniz, c'est le principe de contradiction qui va fonder la contingence en ce qu'il permet de faire la distinction entre la nécessité absolue des propositions dont la négation implique contradiction, et la nécessité hypothétique des propositions dont la négation n'implique pas contradiction. C'est cette distinction qui permettra de sauver la liberté et la contingence. Seule la nécessité absolue pourrait les mettre en péril.

Possible et contingent sont tous deux non contradictoires et non nécessaires. Le possible existe comme idée de l'entendement humain, et le contingent existe véritablement. L'existant, contrairement aux essences, aurait pu ne pas exister, l'existant n'est pas nécessaire. Un possible qui s'est réalisé n'en devient pas pour autant nécessaire, car un autre possible était envisageable. *"Car s'il y a des possibles qui n'existent jamais, il est certain que les existences ne sont pas toujours nécessaires: sinon elles ne pourraient être remplacées par d'autres et même il n'y aurait jamais d'existences impossibles¹²³."* Considérons cette notion de possible qui est antérieure à celle des mondes possibles.

¹²³ Leibniz, *De Libertate*

II- La considération des purs possibles comme racine et fondement de la contingence

A) L'aporie de Diodore Kronos

Le labyrinthe de la liberté a donné naissance à l'aporie de Diodore Kronos et pose le problème de la possibilité de la liberté. Elle nous est rapportée par Epictète, et porte sur les problèmes de la nécessité et de la contingence. Une des grandes questions du siècle de Leibniz. Pour Diodore le possible est ce qui est ou sera vrai, l'impossible est ce qui est faux et ne sera jamais. Le nécessaire est ce qui est vrai et ne sera jamais faux, le non-nécessaire est ce qui est ou sera faux.

1- Aporie

Premièrement: ce qui est passé et vrai est nécessaire ou le passé est irrévocable. Etant irrévocable, seul un événement futur peut-être possible, tout ce qui s'est réalisé dans le passé est nécessaire. Deuxièmement: l'impossible ne suit pas du possible, il ne peut pas être une conséquence du possible. Troisièmement: il y a des possibles qui ne se réaliseront jamais, il y a du possible qui n'a point de réalité actuelle et qui n'en aura jamais. Enfin: ce qui est, est nécessairement pendant qu'il est, c'est le principe de nécessité conditionnelle. Or ces quatre propositions ne peuvent être vraies ensemble, il y a incompatibilité. Ainsi, chaque système s'est vu contraint de sacrifier au moins l'un de ces axiomes pour sauver les autres, ceux qui leur paraissent inattaquables. Selon Vuillemin¹²⁴ qui consacre, en 1984, un ouvrage sur la question du nécessaire et du contingent, les métaphysiques de chaque système philosophique se définissent par ce choix à faire parmi ces prémisses incompatibles. Il en ressort selon lui une classification des systèmes que l'on peut distinguer entre nominalistes (comme Ockham, Hobbes, ou Spinoza) et conceptualistes: Leibniz ferait partie de ces derniers.

Diodore, optant pour un certain fatalisme logique a rejeté la troisième proposition et admis que rien n'est possible qui n'ait ou ne doive avoir une réalité actuelle. Dans ce cas, la contingence se réduit alors au moment auquel va se produire l'événement. On sait qu'il va se produire mais on ne sait pas quand. Ainsi, tous les possibles se réaliseront à un moment ou à

¹²⁴ Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, 1984, p.7.

un autre, ce que l'on ignore c'est ce moment qui est indéterminé. Leibniz soupçonnera Diodore de nécessitarisme puisqu'il semble que tout ce qui est possible deviendra alors nécessaire.

2- Hypothèse des possibles non existants

Certains possibles ne passent pas à l'existence. Pour Leibniz il est impossible de revenir sur cette troisième prémisse selon laquelle il y a des possibles qui ne se réalisent jamais. Cela reviendrait à accepter le nécessitarisme et donc à renoncer à sauver la liberté. Dire que tout ce qui est possible arrive à un moment ou à un autre, c'est dire que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et cela contredit la notion même de la liberté, qui s'appuie sur l'idée d'un choix effectué entre des possibles. Certains auraient donc pu être réalisés s'ils avaient été choisis, mais ne se réaliseront pas dans les faits. Une possibilité n'est pas une fiction: seule l'existence de la chose concernée peut être une fiction, puisque tous les possibles ne se réalisent pas. Quand nous délibérons, nous délibérons sur des choses possibles, et non sur des fictions. Le résultat du choix est certes déterminé mais cela n'enlève rien à la réalité de celui-ci et au rôle qu'il joue dans la genèse de l'action. Vuillemin remarque que:

"Possible et non-nécessaire, qui sont des sub-contraires, peuvent être vrais en même temps. On peut donc introduire formellement, dans le système de Diodore, le prédicat de contingence. Est contingent ce qui est possible et ce qui est non-nécessaire, c'est-à-dire la conjonction logique de ce qui est ou sera et de ce qui n'est pas ou ne sera pas. Cette définition a pour effet qu'est contingent ce qui n'est pas et sera ou ce qui est et ne sera pas ou ce qui sera et ne sera pas"¹²⁵.

Il existe d'autres solutions que celles qui sont mentionnées par Épictète dans sa présentation de l'aporie de Diodore. Platon, par exemple, sacrifie le principe de nécessité conditionnelle. D'autres distinguent entre plusieurs types de nécessité et invalident l'un des principes fondamentaux de la logique: ainsi, nous l'avons vu, Aristote semble sacrifier le principe de bivalence, Épicure le principe du tiers exclu.

Selon Leibniz, il faut distinguer ce qui est vrai parce que nécessaire, ce qui est le cas des vérités mathématiques, et ce qui est vrai en tant qu'il existe mais dont la non-existence n'est pas contradictoire. L'analyse de la nature de la vérité selon le principe de contradiction

¹²⁵ Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, 1984, p. 63.

ne résout pas le problème du passage à l'existence. Or, c'est seulement dans le contexte de l'existence qu'apparaît la notion du possible comme la possibilité d'être autrement. La contingence présuppose la possibilité d'être des purs possibles mais aussi l'existence de quelques-uns de ces possibles. Elle dénote la possibilité d'être mais aussi la possibilité d'être autrement, et cette possibilité n'apparaît que dans le cadre de l'existence. Ainsi, la notion de contingence n'apparaît vraiment qu'avec l'existence. Nous ne pouvons dire que des existants peuvent être autrement qu'à partir du moment où précisément ils existent. Les créatures étant contingentes, l'existence ne suit pas de leur essence: c'est seulement l'existence qui est contingente.

Ainsi, *"la nature de la vérité existentielle, ainsi que sa spécificité par rapport à la condition générale de l'intelligibilité et à l'existence mathématique, établies par le principe de contradiction, sont conditionnées par la théorie du principe de raison¹²⁶."* Le seul moyen de distinguer les vérités nécessaires des vérités contingentes est constitué par l'expérience ou la raison. C'est le principe de raison qui sauve la contingence des existants, il est la racine de l'existence contingente. Possible signifie possibilité d'exister des essences ou des possibles en tant qu'ils sont des atomes de sens. L'hypothèse des possibles non existants s'appuie donc sur le principe de raison. De nombreux philosophes se sont demandé en effet s'il y avait un vide dans les formes (*utrum detur vacuum formarum*) c'est à dire s'il y avait des espèces possibles qui pourtant n'existent point? Comme si la nature les avait oubliées. Réponse: toutes les espèces possibles ne sont pas compossibles dans l'univers¹²⁷.

Ainsi, toutes les possibilités qui se seraient réalisées, si l'un ou l'autre des mondes possibles qui n'ont pas été choisis l'avait été, ont été écartées au départ. Ce ne sont donc pas simplement un petit nombre de possibilités qui comptent parmi les plus extravagantes qui ont été exclues, mais une infinité, dont la plupart n'ont rien d'absurde, mais ont simplement le défaut de faire partie d'un monde possible mais moins bon. Cela implique la question de l'exigence d'existence dans les essences ou les possibilités. Une fois conçue comme possible, la pluralité des existence doit se réaliser. Comment s'opère le passage du possible à l'être?

¹²⁶ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.55.

¹²⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, 6, 12, GF Flammarion, Paris, 1990, p.239. *"J'ai des raisons pour croire que toutes les espèces possibles ne sont point compatibles dans l'univers, tout grand qu'il est, et cela non seulement par rapport aux choses qui sont ensemble en même temps, mais même par rapport à toute la suite des choses."*

B) Aspiration à l'existence des possibles

Spinoza est d'accord sur le fait que les possibles possèdent une sorte de tendance intrinsèque à l'existence. Tous les possibles tendent à se réaliser suivant la quantité d'essence et de réalité, c'est à dire suivant le degré de perfection qu'ils enveloppent¹²⁸. Par conséquent, ils existeraient s'il n'y avait pas quelque chose qui empêche l'existence de certains d'entre eux. Pour Spinoza, une chose qui n'existe pas est une chose qui n'avait tout simplement pas la puissance d'exister, sans quoi elle aurait existé effectivement. Autrement dit, elle n'était pas possible. Pourquoi alors certaines choses n'existent pas? Parce que, répond-il, elles ne font pas partie des effets qui résultent nécessairement de la nature de Dieu. Il n'y a pas à expliquer pourquoi certains possibles n'existent pas. L'idée des mondes possibles autres que le monde actuel est une absurdité pour Spinoza. Le monde est le produit d'un *mécanisme métaphysique* ou d'une *mathématique divine*. Mais il n'y a qu'un infini, qui est l'infini du réel. Ce qui n'est pas réel est impossible. Ainsi sa mathématique se déroule sur un même plan.

Pour Leibniz, le monde résulte d'un choix libre de Dieu, appuyé sur le principe du meilleur. Par conséquent, il y a une multitude de choses qui, bien que possibles, n'ont finalement pas pu exister. La mathématique de Leibniz considère plusieurs ordres d'infinis, une infinité d'infinis possibles. Ainsi, tous les possibles ne se réalisent pas, un choix a été fait, et c'est le centre de la vie morale. Pour Spinoza, au contraire, il n'y a pas eu aucun choix à faire de cette sorte et rien d'autre que ce qui existe effectivement n'était possible. Ou bien rien existe, ou alors tous les possibles sont également réalisés. Mais, critique Leibniz, il faudrait alors concevoir Dieu comme un être qui n'a point d'entendement ni de volonté, et qui, indifférent à l'égard des choses, produirait tout indifféremment bon ou mauvais, puisque nulle raison ne l'inclinerait plutôt à l'un qu'à l'autre.

1- Toute chose possible a une impulsion interne à exister

David Blumenfeld, résume les thèses de Leibniz dans *Leibniz' Theory of the Striving Possibles*¹²⁹: Cette impulsion est exactement proportionnelle à son degré de perfection. Les possibles se disputent les uns avec les autres pour l'existence en combinant leurs forces avec

¹²⁸ Spinoza, *Éthique*, livre I, Scolie de la proposition XI (trad. Pautrat, 1988, p. 33)

¹²⁹ David Blumenfeld, *Leibniz' Theory of the Striving Possibles*, 1981, p. 77

autant d'essences qu'il y en a et avec lesquelles ils sont compatibles. Un possible s'associe à d'autres possibles pour obtenir une combinaison qui maximise la perfection. Il y a une série unique d'essences compossibles, qui a la plus grande perfection globale et, par conséquent, exerce la poussée totale la plus grande (car il n'existe qu'une seule combinaison possible qui soit la meilleure). Le résultat inévitable de la lutte est que la série qui possède la perfection maximale (c'est-à-dire, le meilleur monde possible) se réalise. Et, à moins que les choses possibles ne contiennent une telle impulsion et ne se comportent de la façon qui a été décrite, aucun monde réel n'existerait de quelque façon que ce soit. Si les possibles ne comportaient pas cette propension interne à se réaliser, aucun monde ne viendrait à exister.

Cependant, ils n'ont pas la capacité de s'autoréaliser sans intervention extérieure. Si Dieu n'a pas créé les essences, s'il n'en est pas l'auteur, c'est en les pensant, en les concevant qu'elles tiennent leur être. Leibniz dit que les choses possibles qui n'ont point d'existence, n'ont point de puissance pour se faire exister. Les essences ne possèdent pas d'elles-mêmes une prétention à l'existence, la spontanéité du mécanisme métaphysique ne saurait s'expliquer ainsi. Dieu seul a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Pour expliquer le passage à l'existence d'un possible, il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un être dont l'existence est déjà nécessaire d'elle-même. Nous pouvons dire que les essences peuvent être conçues sans Dieu, mais que les existences impliquent Dieu. En effet, Dieu n'agit que sur ce qu'il a créé, c'est à dire sur l'existence. Mais il ne la contraint pas: il permet à la substance de réaliser sa nature.

Cependant, Leibniz attribue au possible une tendance naturelle à exister. Le monde existant n'est pourtant pas le résultat d'une source de compétition entre les possibles. Il ne faut pas se représenter les possibles comme des puissances aristotéliennes, les puissances sont des choses qui existent. Leibniz parle aussi d'existence comme une exigence de l'essence, une tendance intrinsèque: "*le principe d'existence est l'essence des choses*". Toute essence ou réalité exige l'existence, tout possible implique la possibilité mais aussi l'effort pour exister en acte. Mais c'est seulement en référence à l'existence supposée d'un Dieu créateur que l'on peut parler d'une sorte de prétention que les possibles ont à exister. Il existe donc un créateur qui a décrété librement de choisir ce qui est le plus parfait et dont l'intelligence, la sagesse et le sens esthétique se manifestent dans le cours des événements naturels. Leibniz insiste sur la contingence pour assurer la réalité du choix, accompagné de causes finales et de jugements de

valeur. Car si tous les possibles devaient se réaliser à un moment ou à un autre, cela signifierait que le principe du meilleur n'opère en aucune façon. Il faut donc maintenir fermement qu'il y a des possibles qui sont possibles logiquement, mais qui ne le sont pas moralement, en ce sens que le choix du meilleur devait nécessairement les exclure. Leur non-réalisation correspond donc à ce que Leibniz appelle une nécessité morale.

2- Les natures portent en elles la raison ou la loi de leur activité.

Comment la notion complète de substance individuelle est-elle conciliable avec la liberté? Comment, demande Arnauld, effrayé par tout le fatalisme contenu dans l'article XIII du *Discours de Métaphysique*, la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui peut arriver jamais? Leibniz répond:

"Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves a priori de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre. Mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter¹³⁰."

Arnauld ne conteste pas le statut hypothétique des événements de l'histoire: ceux-ci dépendent de la création d'Adam. Mais si la liaison entre les notions Adam et de tout ce qui arrive en conséquence est indépendante de la volonté créatrice de Dieu, cette nécessité hypothétique des événements n'est pas contingente. Si leurs liaisons n'est que suite logique, alors la contingence n'est pas sauve. Même si le décret primitif de sauver Adam a été libre, la suite des événements ne l'est toujours pas. Arnauld proteste dans les termes suivants : *"Si cela est, Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer Adam; mais supposant qu'il l'ait voulu créer, tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et qui lui arrivera à jamais, a dû et doit arriver par une nécessité plus que fatale. Car la notion individuelle d'Adam a enfermé qu'il aurait tant d'enfants, et la notion individuelle de chacun de ces enfants tout ce qu'ils feraient et tous les enfants qu'ils auraient: et ainsi de suite. Il n'y a donc pas plus de liberté en Dieu à l'égard de tout cela, supposé qu'il ait voulu créer Adam, que de prétendre qu'il a été libre à Dieu, en supposant qu'il m'a voulu créer, de ne point créer de nature capable de penser."* Il semblerait donc qu'il faille conclure qu'une fois que Dieu a choisi, librement, de créer ou de ne pas créer,

¹³⁰ Leibniz, *Correspondance entre Leibniz et Arnauld*, 1993, p. 154.

il soit soumis à une nécessité implacable. Leibniz répond à Arnaud en distinguant les connexions intrinsèques des connexions nécessaires.

3- Connexion intrinsèque et connexion nécessaire.

Il y a *quelque milieu*, dit-il, et la liaison entre Adam et les événements humains est intrinsèque, mais elle n'est pas nécessaire indépendamment des décrets libres de Dieu. La liaison entre les événements dépend des décrets libres de Dieu. Mais Dieu ne prend pas une décision particulière pour chaque événement, les décrets libres de Dieu entrent dans la notion d'Adam, ces décrets devenus actuels sont la cause de l'Adam actuel. La notion d'Adam possible enferme tous les événements de sa postérité mais c'est seulement en tant que substance possible que cette notion est complète et contient tous ses prédicats. Yakira:

"Vue sous l'angle de la théorie de la vérité et de l'atomisme logique de Leibniz, la notion d'Adam possible est un contenu pensable complet, c'est à dire qu'elle contient en soi tout ce dont elle a besoin afin d'être parfaitement compréhensible (du moins pour un entendement infini) comme un contenu pensé. Elle appartient donc à la région des idées, où réside tout ce qui est une entité ou une possibilité en tant que pensable selon le principe de contradiction. Mais une partie du contenu de cette notion - et très précisément cette partie qui porte sur son existence possible - est constituée par les desseins de Dieu auxquels correspond le monde possible auquel appartient Adam¹³¹."

Toute notion pensable a une autonomie mais on ne peut pas parler d'une puissance d'exister qui se trouverait dans les possibles eux-mêmes. Une notion complète qui contient tous ses prédicats n'est pas la cause unique de ses prédicats. Elle présuppose, en tant qu'existant possible, les desseins de Dieu. Les choses possibles n'ayant point d'existence, elles n'ont point de puissance. Une prétention à l'existence enlèverait toute raison d'être à Dieu. Ainsi, les possibles ont une puissance d'exister sous la condition de l'existence d'un Dieu créateur. La notion d'être est assimilée au possible et non à l'existence, on ne peut réduire l'existant à l'existence possible.

"Je dis donc que l'Existant est l'Être qui est compatible avec le plus grand nombre de choses, ou l'Être possible au plus haut degré, c'est pourquoi tous les co-existants sont également possibles. Ou, ce qui revient au même, l'existant est ce qui plaît à un être intelligent et puissant; mais il est présupposé, de ce fait, que lui-même existe."

¹³¹ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.74.

Ainsi, pour que l'existence possible se transforme en existence réelle il faut un être tout puissant qui puisse réaliser ce passage. Et puisque la création est contingente, il ne s'agit là que d'une nécessité hypothétique ou encore par accident.

Il faut donc recourir à l'existence d'un Dieu transcendant pour expliquer le passage du possible à l'être. Sur quels critères Dieu compare-t-il les mondes possibles? La perfection est déterminée par la variété et la simplicité. Ce sont des critères objectifs. Puisque, chez Leibniz, le possible semble être défini comme étant l'*ens maxime possibile*, autrement dit, celui qui est compatible avec le plus grand nombre de choses, et que tous les possibles tendent naturellement à l'existence en fonction du degré de perfection qu'ils comportent, qu'est-ce qui peu rendre nécessaire la postulation d'un acte de création ? La racine de l'existence est à chercher dans ce surcroît de raison qui détermine Dieu en vue de la production du meilleur. Comme c'est aussi le cas pour l'homme, l'entendement et la volonté en sont les deux facteurs. Une dualité des facultés que l'immanence de Spinoza se refusait à distinguer en Dieu. L'entendement en Dieu est la loi des possibles. Il connaît toutes les essences. La volonté en Dieu est la loi des compossibles. Elle choisit, parmi la pluralité de ces essences comprises dans l'Entendement de Dieu, celles qui passeront à l'existence pour constituer le monde qui soit le meilleur.

Partie III : La raison de Dieu

Dieu investi d'une sagesse rationnelle, est cause du monde. Distinct de l'exprimé, supra-mondain, créateur et transcendant. Nous sommes à l'*âge de la raison suffisante* dira Deleuze en 1981. Sa sagesse rationnelle fonde non seulement la physique mais aussi la morale. Par cette rationalité, le monde est digne d'être voulu, il est donc aussi le meilleur. *"Une de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n'est autre chose que la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord."*, écrira Leibniz.

Le principe de raison suffisante est le principe de l'existence des choses, de la contingence. Il est le principe de la rationalité du monde. Fondement d'une théorie analytique de la vérité, il est aussi le principe de la contingence, c'est à dire des vérités de fait ou d'existence, et le principe du choix divin du meilleur. Dans sa relation de complémentarité avec le principe de contradiction, le principe de raison bénéficie d'un statut très particulier. Il n'est pas une conséquence du principe d'identité ou de contradiction mais il le complète. Leibniz veut enraciner toutes les connaissances dans le même fondement et exige une transparence ontologique absolue. Ceci le mène à se poser la question: *pourquoi quelque chose plutôt que rien?*

Quel sont les rapports entre principe de contradiction et principe de raison? Quels sont les rapports de ces principes avec les vérités qu'ils fondent? Et n'est-il pas paradoxal de faire de ce principe de raison le principe de la contingence ? C'est qu'il est non seulement le principe des propositions contingentes en tant que vérités mais aussi en tant que contingentes. En 1686, Leibniz arrête les principes et les thèses essentielles de son système, d'abord dans le *Discours de métaphysique*, puis dans ses Lettres à Arnauld.

I : Le principe de raison suffisante

Selon Leibniz, *rien n'arrive sans raison sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement*. Ainsi, pour chaque vérité, nécessaire ou contingente, il faut qu'il soit possible de donner une raison pourquoi il en est ainsi plutôt qu'autrement. Celui qui nie cela détruit la distinction entre l'être lui-même et le non-être. Tout ce qui existe a une raison suffisante. Celle-ci est la somme de toutes les conditions nécessaires à l'existence d'une chose. Il faut donc qu'il soit possible de démontrer *a priori* chaque proposition vraie. Mais cette rationalité du savoir *a priori* du monde n'est plus celle de l'*a priori* géométrique. Les lois fondamentales de la physique ne sont pas nécessaires. On ne peut donc pas les déduire du principe de contradiction ou de considérations géométriques. Le Dieu créateur n'est pas qu'un simple calculateur mathématicien. Sa sagesse tient d'autre chose, d'un raisonnement physique. Yakira dit que le principe de raison confère au monde une intelligibilité parfaite et c'est d'ailleurs ce qui manquait à la physique géométrique de Descartes. Leibniz veut en effet fonder philosophiquement et de façon ultime la connaissance et la science. L'intelligibilité du monde est en outre, par le principe de raison, fondée par la connaissance scientifique des causes.

"Comme l'a dit Schopenhauer, le principe de raison, dans cette perspective, définit en un premier temps et en tant que principe de connaissance de la nature, la démarche fondamentale de la science comme explication par l'établissement éventuel, toujours possible en principe, des causes¹³²."

Le principe de raison peut finalement rendre raison de toute vérité et la démontrer. Il constitue donc, selon Heidegger, *"une exigence puissante de fournir une raison suffisante, ce qui est l'une des caractéristiques les plus importantes de l'esprit scientifique de l'homme moderne¹³³."*

A) Une exigence de rationalité universelle

Louis Couturat, et d'autres commentateurs à sa suite, a défini le principe de raison comme la réciproque logique du principe de contradiction:

¹³² Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.156.

¹³³ Heidegger, *Le principe de raison*, 1957.

"Pourquoi ce principe s'appelle-t-il principe de raison (de raison déterminante, d'abord, et plus tard, de raison suffisante)? C'est qu'il signifie, en somme, qu'on peut rendre raison de toute vérité, c'est-à-dire la démontrer par analyse; aussi s'appelait-il primitivement "le principe de la raison à rendre" (principium reddendæ rationis)¹³⁴ ".

Il ne faut pas le confondre avec le principe d'identité, il en est précisément la réciproque. Le principe d'identité dit que toute proposition identique (analytique) est vraie. Le principe de raison affirme, au contraire, que toute proposition vraie est identique (analytique). Il a pour effet de soumettre toutes les vérités au principe d'identité. *"On pourrait l'appeler le principe de l'universelle intelligibilité, ou, si l'on peut risquer ce barbarisme, de l'universelle démontrabilité."* Leibniz attribue une portée universelle au principe de raison: celui-ci vaut également pour toute espèce de vérités, tant universelles que singulières, tant nécessaires que contingentes, et cela est rigoureusement logique, puisque ce principe constitue la définition même de la vérité en général et en exprime la nature. Pour ce qui est des vérités contingentes, en particulier, Leibniz affirme leur soumission au principe de raison avec une netteté et une insistance qui ne laissent place à aucun doute. Par suite, les vérités contingentes ne sont pas synthétiques, à quelque degré que ce soit, comme on le croit généralement; elles sont tout aussi analytiques que les vérités nécessaires.

1- Rien n'arrive sans raison

Spinoza utilise le principe de raison suffisante pour établir que rien d'autre que ce qui existe ou a lieu effectivement ne pourrait exister ou avoir lieu. Leibniz estime qu'il raisonne d'une façon qui n'est pas du tout concluante:

"À toute chose, on doit assigner une cause ou raison, tant du fait qu'elle existe que du fait qu'elle n'existe pas. Par ex., si un triangle existe, il doit y avoir une raison ou cause qui fait qu'il existe; et s'il n'existe pas, il doit également y avoir une raison ou cause qui empêche qu'il existe, autrement dit qui supprime son existence. Et cette raison ou cause doit ou bien être contenue dans la nature de la chose, ou bien hors d'elle. Par ex., la raison qui fait qu'il n'existe pas de cercle carré, sa nature même l'indique; c'est qu'il enveloppe une contradiction. Et ce qui fait, au contraire, qu'une substance existe, cela suit également de sa seule nature, parce qu'elle enveloppe l'existence nécessaire (voir Prop. 7). Tandis que la raison qui fait qu'un cercle, ou un triangle, existe ou qu'il n'existe pas ne suit pas de leur nature, mais de l'ordre de la nature

¹³⁴ Louis Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 10, No. 1 (Janvier 1902), pp. 1-25. PUF et Couturat, *La logique de Leibniz*, Georg Olms, 1969, p.215.

*corporelle tout entière; c'est de lui en effet que doit suivre, soit qu'il existe maintenant nécessairement un triangle, soit qu'il est impossible que maintenant il existe. Et ces choses-là sont par soi manifestes. Si donc il ne peut y avoir nulle raison ou cause qui empêche Dieu d'exister, ou bien qui supprime son existence, il faut absolument conclure qu'il existe nécessairement*¹³⁵."

Autrement dit, pour tout ce qui existe ou n'existe pas, il y a une raison de cette existence ou de cette non-existence. Cette raison peut résulter soit de la nature même de la chose, soit d'autre chose. Dieu est le seul être dont l'existence résulte de sa propre nature. Le cercle carré constitue, au contraire, un exemple d'objet dont la non-existence résulte de sa propre nature. Quant aux objets du monde physique, par exemple, leur existence ou leur non-existence résulte de l'ordre de la nature dans son ensemble. Elle est rendue nécessaire ou impossible par cet ordre de la nature: si ces objets existent, ils existent nécessairement; s'ils n'existent pas, il est impossible pour eux d'exister. Tout vient, chez Spinoza, dit Leibniz, de la première cause ou de la nature primitive. Pour Leibniz, en revanche, le monde réel est le résultat d'un acte de création, qui l'a choisi parmi d'autres possibles parce qu'il était le meilleur, et il comporte une multitude de substances, qui ont chacune leur nature propre et leur loi de développement interne¹³⁶.

Dire qu'il n'y a rien sans cause ne se défend philosophiquement que par l'interprétation logique de principe de raison qui constate qu'il faut rendre raison ou qu'il faut qu'il soit possible de rendre raison. Toute vérité doit donc pouvoir se démontrer *a priori*, par la simple analyse de ses termes. Le vrai est caractérisé par la non contradiction des idées ou des caractères qui forment la définition. La non-contradiction se prouve soit en remontant jusqu'aux principes vrais ou à des propositions démontrées, soit en trouvant dans le développement même de l'analyse, une loi qui nous garantisse que, pour aussi loin qu'on poursuive, on ne peut rencontrer de contradiction. Ce dernier cas est justement celui des propositions contingentes: on ne saurait les ramener à des propositions identiques, à des vérités explicites de type $A=A$; et dans ce cas le principe de contradiction est insuffisant. Les deux principes s'appliquent à toutes les vérités mais certaines vérités échappent au principe de

¹³⁵ Spinoza, *Éthique*, livre I, Deuxième démonstration de la proposition XI (traduction Pautrat, 1988)

¹³⁶ voir §403 théodicée

contradiction. C'est alors par le principe de raison que la démonstration se fait. En continuant l'analyse nous voyons qu'elle nous fait tendre à l'infini vers des identiques¹³⁷.

2- Le prédicat est contenu dans le sujet

Leibniz formule avec précision le fameux principe de raison: "*Nihil est sine ratione*". Ce n'est, avoue-t-il, qu'une formule vulgaire empruntée au sens commun. Ce principe signifie que, dans toute proposition universelle affirmative vraie, le prédicat est contenu dans le sujet. C'est à dire qu'il faut que le sujet enferme toujours celui du prédicat. C'est à dire que toute proposition vraie est susceptible au moins pour Dieu, de recevoir une démonstration. Ainsi, si l'on entendait parfaitement la notion du sujet, on jugerait que le prédicat lui appartient. C'est ce principe qui définit la vérité. Il est le vrai sens philosophique du principe de raison. En juillet 1686, Leibniz écrit à Arnauld: "*Toujours, dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion de prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet - praedicatum inest subjecto - ou bien je ne sais que c'est que la vérité.*" La possibilité d'une proposition qui viole ce principe, c'est à dire dans laquelle il n'y aurait aucun lien constitutif de la vérité entre le prédicat et le sujet, détruirait la signification du mot *vérité*. Dans le *De Libertate*, Leibniz explique:

"Or je voyais qu'il est commun à toute proposition vraie affirmative, universelle ou singulière, nécessaire ou contingente, que le prédicat soit connu dans le sujet, c'est à dire que la notion de prédicat soit enveloppée sous quelque rapport dans celle du sujet; et que tel et le principe de l'infailibilité, en tout genre de vérité, pour celui qui connaît tout a priori. Mais cela même semblait augmenter la difficulté, car si la notion du prédicat est contenue pour un temps donné dans celle du sujet, comment sans contradiction et impossibilité le prédicat peut-il alors quitter le sujet, et celui-ci conserver sa notion¹³⁸?"

C'est un reproche souvent fait à Leibniz de se rapprocher du déterminisme stricte de Spinoza. Car si on peut donner une preuve *a priori* de la raison pour laquelle tel événement s'est produit plutôt qu'un autre, comment dire ensuite que cet autre est possible, ou comment dire ensuite que ce qui s'est effectivement produit n'était pas nécessaire? La notion de prédicat inclus dans le sujet semble en effet impliquer que toute vérité, même dite *contingente*, est

¹³⁷ Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.196.

¹³⁸ Leibniz, *De libertate*, in *Discours de métaphysique et autres textes*, GF Flammarion, 2001, p.328. Et aussi: "*je ne comprenais pas comment un prédicat pouvait être contenu dans le sujet, sans que la proposition devint pour autant nécessaire.*" *Discours de métaphysique*, Note 2 p.333.

logiquement nécessaire. En vertu du principe de raison, mon acte, jusqu'à Dieu, est rattaché à la série des causes: l'acte libre même est rattaché à des causes. Ce qui fera dire à Arthur Lovejoy que:

"La signification réelle, dans son système, du principe de raison suffisante se ramène par conséquent à la proposition selon laquelle l'existence de tout ce qui existe, et également ses attributs, son comportement et ses relations, sont déterminés par une vérité nécessaire ou par un système de vérités de cette sorte. [...] Le même déterminisme cosmique est manifeste dans une thèse logique de Leibniz exprimée de la façon la plus claire qui soit dans certains de ses écrits, qui ont été publiés seulement dans les cinquante dernières années. Cette thèse est que toutes les vérités contingentes sont, en fin de compte, réductibles à des vérités nécessaires ou a priori¹³⁹."

En quoi les vérités contingentes diffèrent-elles des vérités nécessaires? Elles en diffèrent, répond Leibniz, comme l'infini diffère du fini, ou les nombres incommensurables des nombres rationnels. Quand une vérité est nécessaire, on peut en trouver la raison par l'analyse, en la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on en vienne aux primitives¹⁴⁰. Mais la raison suffisante doit aussi se trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures; où la résolution en raisons pourrait aller à un détail sans bornes. Le principe de raison doit pouvoir affirmer que, même là où la raison ne peut être découverte par l'analyse, il existe une raison suffisante. C'est l'analyse des infinis qui montrera comment le lien du prédicat au sujet ne rend pas pour autant la proposition nécessaire.

B) l'infini comme fondement de la différence entre nécessaire et contingent

L'infinité de l'analyse des vérités de fait est un des aspects les plus connus de la théorie leibnizienne de la contingence. Il s'agit de fonder la différence entre nécessité et contingence par l'analogie mathématique. L'analyse infinie des vérités, celle des vérités contingentes même pour Dieu, peut se faire par analogie avec le calcul infinitésimal. Une *grande*

¹³⁹ Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, p. 174.

¹⁴⁰ Leibniz, *Monadologie*, §33, §35, §36.

découverte, un *secret admirable, une lumière nouvelle et inattendue* selon le propre témoignage de Leibniz, vers 1686.

1- Considérations mathématiques sur la nature de l'infini

Selon le principe de raison, toute vérité est démontrable *a priori*. La nature analytique de la vérité implique que le prédicat est inclus dans le sujet, et ce dans les propositions contingentes également. Or, dit Yakira, *"il est impossible d'achever la résolution des propositions existentielles en des identités explicites, ou qu'il est impossible de donner une démonstration complète de leur vérité."* Seule une analyse infinie peut, dans ce cas, expliciter l'inclusion du sujet dans le prédicat. L'infini de la série des propriétés contingentes devient la racine de la contingence: les propriétés contingentes ne sont démontrables que par une analyse infinie. Dans une lettre à Pélisson, en 1692, Leibniz écrit: *"j'ai été longtemps en doute s'il y avait moyen de sauver la contingence et d'éviter la nécessité des événements, puisque, en effet, tout événement est déterminé par des raisons a priori.... J'ai vu comment ces raisons inclinent sans nécessité, et que la contingence est quelque chose en métaphysique qui répond aux incommensurables en géométrie."*

La comparaison des vérités contingentes aux nombres incommensurables est une analogie. Il y a la même distinction entre les propositions nécessaires et les propositions contingentes qu'entre les lignes concurrentes et les asymptotes, entre les nombres commensurables et incommensurables. Leibniz déclare à plusieurs reprises que la contingence prend racine dans l'infini, et que c'est grâce aux mathématiques (au calcul infinitésimal) qu'il a pu comprendre et expliquer la nature des vérités contingentes. *"De même qu'il y a des vérités infinies qui convergent, malgré l'infinitude de leurs termes, vers une magnitude déterminée et calculable, de même le sujet d'une proposition contingente inclut le prédicat, même si cette inclusion ne peut être explicitée que par une analyse comportant une infinité d'étapes¹⁴¹."* explique Yakira.

Selon la critique de Couturat: certes les vérités contingentes sont analytiques, comme toutes les vérités. Seulement, l'analyse de leurs termes est infinie, de sorte que nous ne pouvons pas les démontrer en les réduisant à des propositions identiques. Elles n'en sont pas moins des identités aux yeux de Dieu, qui seul peut épuiser cette analyse infinie *"d'un seul*

¹⁴¹ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi p.58-59.

coup d'esprit". C'est ainsi, selon Couturat, que Leibniz croit échapper à la doctrine de l'universelle nécessité (à laquelle il répugne pour des raisons morales et théologiques), et trouve la solution de la difficulté dans la considération de l'infini mathématique. Ainsi, nous pourrions réfuter Leibniz en constatant que si Dieu peut accomplir l'analyse infinie, alors la différence entre les sortes de vérités n'est que relative à notre finitude et à notre ignorance. La question se pose donc de savoir si Dieu peut lui-même accomplir cette analyse à l'infini. En effet, dans *De la liberté*, Leibniz laisse entendre que Dieu voit tout simplement la série d'un seul coup. Cette différence de façon de voir l'inclusion *a priori* du prédicat dans le sujet pour distinguer vérités nécessaires et vérités contingentes, permet-elle d'échapper au déterminisme? Leibniz parle d'une *certaine* ressemblance.

Et, selon Yakira, si cette analogie ne constitue pas une réponse rigoureuse à la conciliation d'une conception positive de la contingence avec une théorie analytique de la vérité, elle a pourtant une grande importance dans la métaphysique. "*C'est la nature de l'infinité du monde et des substances qui s'éclaire là. Leibniz fonde la contingence sur cet infini alors que par exemple pour Spinoza, l'infini est le fondement d'un déterminisme intégral*¹⁴²." L'analogie avec l'infini mathématique souligne surtout la nature des vérités existentielles comme ce dont une connaissance parfaite exige le déchiffrement d'une infinité de détails. De même qu'une substance individuelle est infinie, dans la mesure où elle exprime l'univers tout entier, de même une proposition existentielle enveloppe une complexité infinie. "*La pertinence de l'analogie mathématique réside dans le fait qu'elle montre qu'il est raisonnable de parler de grandeurs infinies enveloppant (ou exprimant) l'infini, puisqu'il y a des moyens rationnels, notamment le calcul infinitésimal, de les traiter.*"

2- Le labyrinthe de la liberté coule depuis la source de l'infini.

Descartes invitait à s'abstenir de discuter et de tenter de concilier préordination de Dieu et libre arbitre, car nous ne pouvons comprendre la nature de Dieu. Selon Leibniz, toutes les créatures portent imprimé en elles, un caractère de l'infinité divine. Il n'y a aucune vérité de fait qui ne dépende de la série des raisons infinies dont Dieu seul peut avoir la vision complète. D'ailleurs Dieu seul connaît *a priori* les vérités contingentes. Dans les vérités contingentes, la résolution procède à l'infini. Dieu seul voit non pas certes la fin de la

¹⁴² Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, p.61.

résolution, qui n'a pas lieu, mais la connexion des termes, c'est à dire l'enveloppement du prédicat dans le sujet. Dieu connaît la notion complète de chaque substance, la loi de sa série et chaque terme de la série, mais il ne saurait voir la fin, parce que cette fin n'a pas lieu. En remontant au premier terme, Dieu lui-même ne saurait parvenir à des identiques: parce qu'il n'y a pas d'identiques, c'est le principe des indiscernables

"Si toutes les propositions même contingentes se résolvent en propositions identiques, ne sont-elles pas toutes nécessaires ? Je réponds, pas vraiment, car bien qu'il soit certain qu'existera ce qui est le plus parfait, cependant, le moins parfait est malgré tout possible. Dans les propositions de fait est enveloppée l'existence. Or la notion de l'existence est telle qu'est existant l'état de l'univers qui plait à DIEU. Or à DIEU plaît librement ce qui est plus parfait. C'est pourquoi une action libre est précisément impliquée. Mais ne peut-on pas rendre raison de cette même action libre ? Assurément, si nous prenions l'action libre comme étant dans le temps, la raison sera une autre action pareillement libre de Dieu qui a précédé, et ainsi de suite. Si nous prenions une action libre éternelle, quelle raison y a-t-il pour que DIEU [ait choisi] ait formé plutôt depuis toujours une telle action ? C'est incontestablement la nature même ou la perfection divines, et il faut dire que dans les contingents le prédicat ne peut certes pas être démontré à partir du sujet, mais on peut seulement en rendre une raison qui ne nécessite pas, mais incline¹⁴³."

Cette difficulté n'existait qu'autant que les vérités contingentes sont analytiques: il s'agissait de comprendre comment une proposition analytique peut n'être pas nécessaire. Sitôt que l'on considère les vérités contingentes comme synthétiques, la question disparaît, et la solution n'a plus de sens.

3- Les propositions existentielles ne sauraient être synthétiques

Mais dans ce cas, l'existence ne serait pas un prédicat comme les autres: elle ne découlerait pas analytiquement des notions des choses existantes et donc serait une exception au principe d'inclusion du prédicat dans le sujet. Or ceci est contraire au principe de raison: on ne peut rendre raison de ce qui ne découle pas de l'analyse. On ne peut rendre raison de ce qui est synthétique. Le principe de raison selon Leibniz est le principe de l'existence, le principe de contradiction étant celui des essences.

¹⁴³ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, 3, §6, GF Flammarion, Paris, 1990, p.225. "Car (quelque paradoxe que cela paraisse) il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même... l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance d'individuation d'une telle ou telle chose; ce qui vient de l'influence de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres."

Russell soutient que les jugements d'existence sont tous synthétiques, à l'exception de l'affirmation de l'existence de Dieu, qui serait analytique. Le principe de raison est le principe de rationalité de l'existence des choses existantes. Le principe du prédicat dans le sujet est le principe de la connaissance rationnelle des choses existantes. Une science complète permettrait de connaître l'infinité des attributs d'une substance. Cependant, elle ne pourrait pas conclure à l'existence de cette substance, puisque l'existence est la condition de l'application du principe de raison suffisante. Mais dans son cours au Collège de France, Jacques Bouveresse affirme que cette exception n'est indiquée nulle part, et qu'elle est injustifiable dans le système de Leibniz.

D'abord, les propositions existentielles ne sont pas seules contingentes: toutes les lois de la nature le sont également, selon Leibniz, et pour la même raison, à savoir parce qu'elles comprennent une infinité d'éléments. Ensuite, elles sont analytiques au même titre que les autres vérités contingentes. L'essence contient dans sa nature *l'inclination à l'existence*. Faire de l'existence un prédicat exceptionnel, dont l'affirmation serait synthétique, c'est confondre Leibniz avec Kant qui d'ailleurs a caractérisé le leibnizianisme (transposé rappelons-le par Wolff) comme doctrine analytique. Pour Leibniz, l'existence n'est rien de plus que *l'exigence de l'essence*: elle est contenue dans l'essence, et peut s'en déduire par une simple analyse. Si l'existence était quelque chose de plus que l'essence, ce quelque chose devrait à son tour se définir par une essence, dont il aurait lieu de rechercher la raison. C'est à tort, dit Leibniz, que l'on conçoit l'existence comme n'ayant rien de commun avec l'essence: il y a quelque chose de plus dans le concept de ce qui existe que dans le concept de ce qui n'existe pas. Et en effet, l'existence consiste, par définition, à faire partie de l'ordre de choses le plus parfait, c'est-à-dire du système des compossibles qui contient le plus d'essence. C'est en ce sens que l'existence est une *perfection*, c'est-à-dire un élément intégrant de l'essence. Telle est la réponse que Leibniz fait d'avance à la critique kantienne de l'argument ontologique. Elle est une conséquence logique du principe de raison: si l'existence était autre chose que *l'exigence de l'essence*, il faudrait en chercher la raison ailleurs, c'est-à-dire dans une autre essence. En d'autres termes, l'existence est un attribut qui, comme tout autre attribut, doit être compris dans le sujet auquel il appartient, sans quoi les jugements d'existence n'auraient pas de *raison*. Là, comme partout ailleurs, *prædicatum inest subjecto*.

II- Le principe du meilleur

Il y a eu au départ une sélection qui a été faite entre les mondes possibles, et qui a été gouvernée par le principe du meilleur. Parmi tous les mondes possibles, il y en a un et un seul qui a été choisi initialement, parce qu'il était le plus parfait. S'il n'y avait qu'un monde possible, son existence serait le résultat d'une nécessité brute et aveugle comme chez Spinoza. La notion de l'existence devient ainsi une notion essentiellement morale. Mais dans ce cas, il y avait bien un monde déterminé qui était le meilleur de tous et devait par conséquent être choisi par Dieu, comment éviter le nécessitarisme sans renoncer à l'universalité du principe de raison? N'est-on pas obligé de renoncer à la rationalité du principe de raison en affirmant la contingence, le choix, la détermination non nécessitante?

"Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je répons que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du continuum à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire qu'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un dieu, ou qui conçoivent Dieu comme une âme du monde; le monde ou l'univers ne pourrait pas être considéré comme un animal ou comme une substance¹⁴⁴."

A) Le choix de Dieu

Le principe du meilleur implique de la part du Dieu Créateur, la possibilité d'un choix entre plusieurs espaces, entre plusieurs mondes possibles. Comment la considération de plusieurs possibilités impliquée par le choix et la délibération peut-elle s'articuler avec le principe de raison? Aristote avait déjà posé ce problème entre déterminisme et délibération. Si les propositions qui portent sur le futur étaient dorénavant et déjà ou vraies ou fausses, *"il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons*

¹⁴⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, II, § 195, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 233-234.

*telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas*¹⁴⁵."

1- Ses raisons inclinent

Leibniz répondra en affirmant que Dieu lui aussi délibère, et non seulement l'homme. L'action de Dieu, mais aussi celle de l'homme, se détermine par des raisons qui inclinent sans nécessiter. Malgré l'universalité du principe de raison, subsiste comme un élément d'indétermination. Le monde est bien un effet volontaire de Dieu, mais pour des raisons qui inclinent. Leibniz parle d'un milieu entre ce qui est nécessaire et ce qui est fortuit: et c'est précisément ce qui est libre. *"Dieu pouvait ou ne pas créer, ou créer autrement; mais il ne devait point le faire*¹⁴⁶."

Et il n'était pas possible de faire autrement, non par une nécessité absolue, mais parce qu'il n'était pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale (celle que Dieu choisisse le meilleur), donc non opposée à la contingence, laquelle, bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix¹⁴⁷. C'est le choix libre de Dieu pour la plus parfaite des harmonies. Nous les apprenons par l'expérience, donc *a posteriori*, ou par la raison et *a priori*. Ce n'est pas une nécessité géométrique qui fait porter le convenable à l'existence. *"Ainsi on peut dire que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale*¹⁴⁸." Elle fait l'ordre de la nature et ce n'est pas sans raison que Dieu les a données. *"Ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du principe de la convenance c'est à dire du choix de la sagesse*¹⁴⁹."

La volonté agit toujours en vue d'une fin: on ne saurait en effet vouloir sans savoir ce que l'on veut. On ne saurait pas non plus choisir. La fin est le bien apparent. Il doit y avoir quelque apparence de bien. La volonté de Dieu est celle de choisir le meilleur. Son choix obéit donc à une nécessité morale, mais il n'est pas nécessaire.

¹⁴⁵ Aristote, *De l'interprétation*, IX, 18b32.

¹⁴⁶ Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza, Acte Sud, Babel*, 1999, p.31-32.

¹⁴⁷ Leibniz, *Essais de théodicée, II, &124, GF Flammarion, Paris, 1969, p.180.*

¹⁴⁸ Leibniz, *Essais de théodicée, Discours de la conformité de la foi avec la raison, GF Flammarion, Paris, 1969, p.51.*

¹⁴⁹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, &11 p.229-230:*

2- Rejet de l'indifférence absolue

C'est une conséquence directe du principe de raison suffisante: il ne peut y avoir d'indifférence d'équilibre. Il y aura toujours quelque chose, exprimable en termes de causalité efficiente ou de causalité finale, qui fait une différence. Sans quoi nous serions obligés de reconnaître que des choses peuvent se produire sans raison.

Dieu veut le meilleur. Leibniz, nous l'avons vu, nie le volontarisme cartésien mais il nie aussi l'indifférence d'équilibre¹⁵⁰. Comme on ne pourrait concevoir une balance en équilibre qui inclinerait sans raison, on ne pourrait pas non plus concevoir une volonté divine qui se détermine sans motif. La liberté d'indifférence est une *fiction contradictoire*, dit Leibniz. La rationalité même du monde serait remise en question par cette idée. Et il en dépend non seulement du principe de contradiction: "*cet équilibre en tout sens est impossible; car si nous étions également portés pour les parties A, B, C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A*"¹⁵¹. Mais également du principe de raison: "*Je ne crois pas qu'on choisisse jamais quand on est absolument indifférent. Un tel choix serait un pur hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle causalité absolue et réelle est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature*"¹⁵². Une telle indétermination ne se trouve jamais dans la nature. Elle contredirait la logique de l'existence, c'est à dire les règles de la sagesse qui choisissent le meilleur. Le principe de raison fait qu'une indifférence absolue est impossible.

La notion d'indifférence absolue est de plus contraire à la liberté elle-même. Dieu a fait un choix. La rationalité de l'existence enveloppe un choix rationnel. Or dans les choses indifférentes absolument, il n'y a pas de choix. Nous l'avons vu, la détermination est le vrai sens de la liberté. En ôtant à Dieu l'intelligence et le choix, dit Leibniz, Spinoza en fait une puissance aveugle de laquelle tout émane nécessairement¹⁵³. Pour se déterminer, ce choix doit avoir quelque raison ou principe. On ne peut se déterminer sans raison. Avant donc avant ce choix, il faut qu'il y ait volonté et délibération. En effet, plusieurs possibilités sont considérées, ce qui implique une délibération. Dieu, certes, ne saurait hésiter. Seul l'homme

¹⁵⁰ Leibniz, *Essais de Théodicée*, §175, GF Flammarion, Paris, 1969.

¹⁵¹ *Essais de théodicée*, §35

¹⁵² *Essais de théodicée*, §303

¹⁵³ *Essais de théodicée*, §371

hésite car sa pensée est confuse. Nous n'apercevons pas toujours ce qui nous détermine mais nous sommes toujours déterminés. Mais si nous sommes toujours déterminés, l'idée d'un choix n'est-elle pas illusoire? Comment rendre la liberté compatible avec la détermination du principe de raison? Pas plus que notre spontanéité le choix n'est remis en cause, répond Leibniz. En nous maintenant à l'existence, Dieu crée continûment notre vouloir et notre faire, et ce, toujours en conformité avec notre essence créée. Dieu ne nécessite pas, il incline. *"Ainsi notre choix nous exprime. La sanction est justifiée. Un mauvais choix exprime une volonté mauvaise; un bon choix une volonté droite. Dieu ne fait qu'actualiser la volonté de notre essence¹⁵⁴."*

Le problème est que dans le choix du meilleur possible, Dieu lui-même n'est-il pas nécessaire à choisir telle ou telle existence? Chaque existence ne serait-elle pas nécessaire? Leibniz répond en distinguant de nouveau nécessité absolue et nécessité hypothétique. *"Il y a une liberté de contingence, ou, en quelque façon, d'indifférence, parce qu'on entend par l'indifférence que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est à dire où tout soit parfaitement égal de part et de l'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté¹⁵⁵."* La nécessité absolue, purement logique, ne concerne que les essences, un rapport entre idées. La nécessité hypothétique, concerne le rapport des essences avec le sujet qui les pense, elle est un rapport à des idées, elle est existentielle et morale.

3- Nécessité morale

La nécessité morale intervient dans l'utilisation du principe du meilleur. Elle implique l'intelligence et le choix, contrairement à la nécessité brute ou aveugle. La nécessité logique, géométrique ou métaphysique, est une nécessité aveugle en ce sens-là, puisqu'elle ne laisse subsister aucune possibilité de choix, même pour Dieu. Il faut qu'il y ait des possibles parmi lesquels un Dieu sage puisse choisir, par un choix absolument raisonnable, le meilleur monde possible, c'est à dire le plus déterminé et le plus parfait. Son choix est certain, et, étant absolument bon et sage, il ne choisit pas des mondes qui sont moins bons que le meilleur. Malgré tout, ces mondes moins bons restent possibles, et il est tout aussi possible que Dieu les

¹⁵⁴ Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p.172-173.

¹⁵⁵ Leibniz, *Essais de théodicée*, §46

choisisse. "*Sinon, Dieu ne serait pas plus libre que le cercle ne l'est de choisir ses propriétés*¹⁵⁶." La nécessité morale, qui est une nécessité hypothétique, s'oppose non seulement à la nécessité logique, métaphysique ou géométrique, qui est une nécessité absolue; mais également, à la nécessité physique, bien que celle-ci soit, elle aussi, seulement hypothétique. Cependant, Leibniz conclut que la nécessité physique repose en dernier ressort sur la nécessité morale: "*Ainsi, on peut dire que la nécessité physique est fondée dans la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique*¹⁵⁷."

Ainsi, le meilleur des mondes possibles est déterminé, non pas en ce sens qu'il existera nécessairement mais en ce sens que, parmi les mondes possibles, il y a en a un et un seul qui est le meilleur de tous. Et la décision de Dieu de le faire exister n'a rien de mathématique ou de mécanique, elle n'obéit qu'à une nécessité morale. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz dit: "*On peut même dire que Dieu, en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences; autrement, s'il manquait de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres*¹⁵⁸." Dieu est l'origine des existences. C'est à dire qu'un être possible, considéré seulement en tant que possible et comme un être qui comporterait davantage de réalité ou de perfection que d'autres possibles, ne suffit pas à faire qu'il existe de préférence à eux. Il ne peut exister par lui-même. Il faut pour cela l'intervention d'un Esprit qui est le plus grand et le plus sage de tous et qui est animé par la volonté de choisir le meilleur.

Leibniz dit aussi qu'il faut tenir qu'est possible tout ce qui inclut un certain degré de perfection; mais qu'arrive le possible qui est plus parfait que son opposé, et cela non en vertu de sa nature, mais en vertu d'un décret général de Dieu de produire les choses les plus parfaites. Les raisons pour lesquelles Dieu écarte certains possibles, alors que toutes les essences sont des perfections positives et simples qui devraient être compatibles entre elles, restent ignorées des hommes. La volonté divine exclut de l'existence les systèmes de possibles qui ne présentent pas de convenance morale. C'est elle qui réalise ce qui satisfait le mieux aux

¹⁵⁶ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.248.

¹⁵⁷ Leibniz, *Essais de héodicée, Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 2, p. 51.

¹⁵⁸ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 36, p. 91.

lois de l'harmonie et de la finalité. Mais, dit Léon Brunschwig, dans un ouvrage sur Spinoza et ses contemporains¹⁵⁹, nous atteignons ici la limite de la réduction logique dont le leibnizianisme est capable. Comment naît cette incompatibilité ou cette répugnance entre les diverses essences, alors que tous les termes positifs paraissent compatibles, cela est encore ignoré des hommes. Il rappelle une remarque de Couturat selon laquelle ce qui manque à Leibniz, pour expliquer l'incompatibilité des diverses essences, c'est la considération de la négation. Mais pour Brunschwig, il semble que cette lacune ait pour Leibniz une signification positive. *"Le fondement de l'élimination par laquelle s'accomplit le passage du possible à l'être, Leibniz renonce à le chercher dans une négation logique, parce qu'il croit l'avoir trouvé dans une affirmation théologique, celle de la sagesse et de la bonté de Dieu."*

En outre, critique Couturat, la volonté morale est inséparable de la fin. Nous retombons alors sur une nécessité logique. La combinaison du meilleur logique et du meilleur moral se confondent dans l'entendement de Dieu. Cependant répondrait Leibniz, le meilleur logique est constaté alors que le meilleur moral est décidé. Dieu aurait pu ne pas réaliser le plus parfait, il n'y aurait eu aucune contradiction à cela. C'est seulement en vertu d'une nécessité morale que Dieu est, si l'on peut dire, *"contraint"* de choisir dans tous les cas le plus grand bien, et donc de créer le meilleur des mondes possibles. Nous sommes contraints, pour notre part, de choisir dans tous les cas au moins le plus grand bien apparent. Mais cette nécessité ne saurait porter atteinte à la liberté. L'existence d'une obligation morale quelconque est compatible avec la liberté. Faire le bien parce qu'il est le bien revient simplement à le reconnaître et à le vouloir. Or, selon Leibniz, il n'y a pas de contrainte dans le fait de reconnaître le bien et de le vouloir. Une action contingente est l'effet d'un choix libre. Ce choix obéit certes à des principes universels, comme celui selon lequel il se détermine par ce qui apparaît comme étant le plus grand bien, mais il s'agit d'une loi formelle qui ne nous dit rien sur le contenu du choix effectué. Nous ne pouvons prédire ce qui apparaîtra comme le plus grand bien, à chaque cas. *"Chaque âme rationnelle est dotée de son principe particulier qui gouverne ses puissances actives et sa libre existence spirituelle (libre parce qu'elle relève de la raison, tant intellectuelle que délibérative)".* Ainsi, écrit Yakira,

"La théorie formelle de la contingence est fondée sur la théorie de la volonté, ou aspiration rationnelle au bien, en tant que source de la morale rationnelle."

¹⁵⁹ Léon Brunschwig, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris, 1971, p.17-18.

En fin de compte, donc, elle se fonde sur la théorie du principe de raison et de la distinction du principe de raison et du principe de la contradiction. La théorie de la contingence n'est finalement qu'une théorie de la spécificité et de l'autonomie de la rationalité morale¹⁶⁰."

Dans les mêmes pages, l'auteur rappelle également une citation de Yvon Belaval selon laquelle la contingence de la création ne relève plus d'une nécessité logique mais d'une obligation morale. Ainsi, d'une nécessité à l'autre, nous passons, un peu comme Kant, de la synthèse des représentations à la synthèse de la raison avec la volonté dans l'impératif catégorique.

B) Liberté de la volonté

1- La volonté de Dieu est cause d'elle-même, la nôtre est causée.

Dans la *Théodicée*, Leibniz écrit: "*Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir; et cela irait à l'infini¹⁶¹.*" Par conséquent, nous pouvons agir librement ou volontairement, mais nous ne pouvons pas vouloir librement ou volontairement. De même dans les *Nouveaux essais*: "*Nous ne voulons point vouloir, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir et cela irait à l'infini...¹⁶²*" Spinoza, lui aussi, insiste sur le fait que nous ne sommes en aucune manière libres de vouloir ou de ne pas vouloir: "*Dans l'esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini¹⁶³.*" Leibniz et Spinoza sont d'accord sur l'impossibilité d'une volonté qui disposerait d'une faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir. Leur désaccord concerne la manière dont la volonté est déterminée.

¹⁶⁰ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.82.

¹⁶¹ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, § 51, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 132.

¹⁶² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, §21,§22, GF Flammarion, Paris, 1990, p.143.

¹⁶³ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLVIII (1988, p. 183).

Nous pouvons donc parler d'une liberté de la volonté, mais pas dans le sens où la volonté serait capable de se déterminer elle-même à vouloir. On ne veut pas parce que l'on veut vouloir. Nous voulons pour d'autres raisons. Nous l'avons vu, dans les *Nouveaux Essais*: le fait de vouloir librement est le fait, pour la volonté, d'être déterminée par la prévalence des raisons fournies par l'entendement, plutôt que par la force des instincts ou des passions¹⁶⁴. La liberté du vouloir peut donc être comprise en deux sens. D'une part, la volonté n'est pas soumise de façon exclusive et irrésistible à la force des passions. C'est pourquoi Dieu, non soumis à la force des passions, est parfaitement libre. D'autre part, cette liberté est opposée à la nécessité car, si elle cède forcément à la force des raisons les plus fortes présentées par l'entendement, ces raisons inclinent, mais ne nécessitent pas. Elles n'empêchent pas l'acte de la volonté d'être contingent. Une simple décision de la volonté ne peut résister aux raisons. Si elles sont présentes à l'esprit et clairement reconnues, ces raisons ne peuvent pas ne pas déterminer la volonté et l'action. Mais il peut cependant en être autrement: par exemple il est possible d'y résister si on les perd de vue ou si leur perception est estompée ou évincée par la perception d'autres choses. C'est pourquoi Leibniz dit que la faute est toujours précédée d'une erreur ou d'une étourderie: il n'y a pas d'exemple "*dans lequel une erreur n'a pas précédé le péché, ou du moins une irréflection, comme il apparaît dans le péché du premier homme, qui croyait qu'en usant du fruit il serait semblable à Dieu*". Et c'est pourquoi l'on peut dire que déterminé ne signifie pas nécessité.

"Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Il y en a d'imperceptibles à part, dont l'amas fait une inquiétude, qui nous pousse sans qu'on en voie le sujet; il y en a plusieurs jointes ensemble, qui portent à quelque objet, ou qui en éloignent, et alors, c'est désir ou crainte, accompagné aussi d'une inquiétude, mais qui ne va pas toujours jusqu'au plaisir ou déplaisir. Enfin, il y a des impulsions, accompagnées effectivement de plaisir et de douleur, et toutes ces perceptions

¹⁶⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, § 8: "La liberté de vouloir est encore prise en deux sens différents. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens, les stoïciens disaient que le sage seul est libre; et, en effet, on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions: et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc arbitre et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique." GF Flammarion, Paris, 1990, p. 148.

sont ou des sensations nouvelles ou des imaginations restées de quelque sensation passée (accompagnées ou non accompagnées de souvenir) qui, renouvelant les attraits que ces mêmes images avaient dans ces sensations précédentes, renouvellent aussi les impulsions anciennes à proportion de la vivacité de l'imagination. Et de toutes ces impulsions résulte enfin l'effort prévalant, qui fait la volonté pleine¹⁶⁵."

Les connexions sont contingentes, les actes volontaires obéissent à des causes mais on ne peut dire que les mêmes causes y produisent les mêmes effets: car il est nécessaire que tout événement ait une cause, bien qu'il soit contingent que la cause produise son effet.

"Cependant: "l'on peut dire dans un certain sens qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas; que les diables et les damnés pèchent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction¹⁶⁶."

Leibniz a reconnu que les événements psychiques ont leur cause, tout comme les événements physiques les ont, et que la prédiction est aussi possible, théoriquement, dans un cas que dans l'autre.

2- Dieu est absolument libre

Dieu est la cause du monde qui est l'effet de sa volonté. C'est un Dieu extérieur au monde, qui domine l'univers, le régit et le façonne. Et comme Dieu est un être absolument rationnel et absolument parfait moralement¹⁶⁷, nous pouvons être certains que le monde qu'il a décidé de créer est bien le meilleur de tous les mondes concevables. Le Dieu de Leibniz peut être comparé à un mathématicien capable de décider par le calcul toutes les questions susceptibles de se poser à propos de ce qui arrivera ou n'arrivera pas. Pourtant, ce choix qui est déterminé par le principe du meilleur, n'est pas nécessaire. La volonté de Dieu n'agira pas nécessairement mais suivant la plus grande inclination.

¹⁶⁵ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 21, § 39, GF Flammarion, Paris, 1990, p.151. voir aussi, *Essais de théodicée* §64 et 65.

¹⁶⁶ Leibniz, *Essais de théodicée*, III, &282, GF Flammarion, Paris, 1969, p.286.

¹⁶⁷ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §1: "La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait."

"Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien: car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement¹⁶⁸."

Leibniz limite cependant considérablement le pouvoir absolu et sans limites que les représentants de l'orthodoxie religieuse du temps attribuaient à Dieu. Car, dit le philosophe, le monde dans lequel nous vivons était déterminé objectivement comme étant le meilleur avant que Dieu ne décide de le créer, avant qu'il ne fasse un choix. La volonté de Dieu n'est pour rien dans le fait que ce monde est réellement le meilleur de tous ceux qui auraient pu exister. Dieu n'est intervenu que dans la décision de le faire exister. Et c'est parce qu'il l'a choisi que nous-mêmes pouvons conclure qu'il était effectivement le meilleur. Mais ce n'est pas son choix qui fait qu'il est le meilleur, c'est plutôt parce qu'il est le meilleur que Dieu l'a choisi. Ce monde est donc le meilleur de façon objective et complètement indépendante du fait qu'il a été créé par Dieu. Il n'a dépendu de sa volonté que pour son existence, et non pour son contenu. En somme Leibniz introduit l'idée que Dieu ne pouvait pas créer un autre monde. Jacques Bouveresse remarque qu'il est intéressant de comparer, sur ce point, la position de Leibniz avec celle de Fénelon: *Lettres sur la religion*, en 1810. Fénelon soutient que Dieu n'était pas tenu de créer le meilleur des mondes possibles, tout simplement parce qu'il n'y en a pas: pour n'importe quel degré de perfection qui aurait pu être conféré au monde créé, il y en aurait eu encore une infinité d'autres qui lui sont supérieurs et qui étaient également possibles; et que chaque degré de perfection, même s'il n'est pas le plus élevé possible, était digne du créateur et nous n'avons pas à lui demander de comptes sur ce point. Pour Leibniz, le choix de Dieu était entre créer le meilleur des mondes possibles et ne rien créer du tout. Pour Fénelon, au contraire, si Dieu avait été assujéti à l'obligation de créer le meilleur, il n'aurait rien pu créer du tout.

Pour Leibniz, Dieu n'est pas l'auteur des essences (qu'il rencontre toutes faites dans son Entendement), mais de leur existence par sa volonté de créer le meilleur des mondes. Ainsi, par exemple, le bien n'est pas déterminé par la volonté divine. Cette idée scandaleuse, de Descartes, d'un bien qu'une volonté souveraine détermine arbitrairement apparaît déjà dans l'*Eutyphron* de Platon. Leibniz reprendra les pages de Cudworth où il soutient que, bien qu'il soit vrai que Dieu veut effectivement ce qui est bon, la bonté de ce qu'il veut n'est pas

¹⁶⁸ Leibniz, *Essais de théodicée*, §237.

constituée par le fait qu'il le veut. Au contraire, il veut ce qui est bon parce qu'il est bon. De même, il ne décide pas non plus de la nature des possibles.

3- Dieu veut le meilleur : première vérité de fait

Le problème qui se pose est que si Dieu a voulu et choisi le meilleur, on peut en principe rendre compte de tout ce qui arrive, en montrant que rien d'autre n'aurait été compatible avec le meilleur. Le principe du meilleur est donc le principe explicatif suprême et le fondement ultime de toute explication, pour toutes les choses qui appartiennent au domaine de la contingence. "*Dieu choisit le meilleur*" est présenté par Leibniz comme étant la première proposition de fait, ou encore l'origine de toute existence contingente. On ne peut expliquer pourquoi Dieu veut choisir le plus parfait. C'est le principe premier concernant les existences.

Mais Dieu ne choisit pas pour autant sans raison. Simplement la raison de son choix est intérieure à sa volonté elle-même. Or on ne peut démontrer une telle volonté: que Dieu veuille le meilleur n'est pas une proposition démontrable *a priori*, mais une proposition première ou identique. Leibniz semble dire que si la volonté qu'a eue Dieu de choisir le meilleur pouvait être expliquée par des raisons, alors la décision qu'il a prise ne serait plus libre. Cependant, une action peut être déterminée complètement – et donc être explicable par des raisons ou des causes – et rester néanmoins tout à fait libre. Toutefois la volonté de Dieu est absolument souveraine et ne comporte rien d'arbitraire: elle est donc parfaitement motivée.

Jacques Bouveresse pose le problème en ces termes: si l'on demande pourquoi Dieu a créé Adam, la réponse est que c'est parce qu'il a voulu le meilleur et que la volonté de créer Adam était impliquée dans la volonté de créer le meilleur. Mais si on demande à présent pourquoi il a voulu le meilleur, que peut-on répondre exactement ? Pourrait-on dire à nouveau qu'il l'a fait parce que créer le meilleur faisait partie de ce qui était le meilleur ? Cette réponse, qui apparemment n'en est pas une, est en fait la bonne, ce qui signifie qu'il n'y a pas vraiment de réponse. Leibniz soutient que la proposition qui énonce que Dieu a choisi le plus parfait est une proposition dont on ne peut pas rendre raison, sinon en disant que c'est parce qu'il l'a voulu. Ne pas choisir le meilleur, de la part de Dieu, n'aurait pas impliqué de contradiction et n'était donc pas impossible, mais cela aurait contredit sa volonté.

Dieu, étant absolument bon, choisit nécessairement le meilleur; mais Dieu ne veut pas nécessairement ce monde-ci. On peut dire que nécessairement Dieu veut le meilleur mais pas que Dieu veut nécessairement le meilleur. La proposition *Dieu veut l'ouvrage le plus digne de lui* est nécessaire puisque Dieu est absolument bon. Mais il n'est pas vrai qu'il le veuille nécessairement. Cette vérité est indémontrable, contingente, de fait. La proposition *"Dieu a voulu choisir le plus parfait"* est une proposition vraie *par soi*. Tout comme *"A est A"*. Mais si cette dernière est nécessaire c'est à dire que son contraire implique contradiction, le fait que Dieu ait choisi le plus parfait est une proposition contingente. C'est une proposition indémontrable qui constitue le principe premier auquel toutes les vérités de fait peuvent être ramenées. La proposition *Dieu a choisi le meilleur*, qui est contingente, est, dit-il, la première de toutes les vérités de fait :

"Le premier principe ayant trait aux Existences est cette proposition-ci : Dieu veut choisir le plus parfait. Cette proposition ne peut être démontrée. Elle est la première de toutes les propositions de fait, ou l'origine de toute existence contingente. C'est tout à fait la même chose de dire que Dieu est libre, et de dire que cette proposition est un principe indémontrable. Car si on pouvait rendre raison de ce premier décret divin, du même coup Dieu n'aurait pas décrété librement. [Ce n'est pourtant pas par accident que cette volonté est contenue en Dieu.] Je dis donc que cette proposition peut être comparée aux propositions identiques. De même en effet que cette proposition « A est A » ou « Une chose est égale à elle-même » ne peut être démontrée, de même cette proposition « [la volonté de Dieu choisit] Dieu veut le meilleur".

Cette proposition est l'origine du passage de la possibilité à l'existence des créatures. Ce qui a arraché Leibniz au fatalisme, c'est la considération des possibles qui ne sont pas réalisés, et qui ne le seront même jamais. En effet, rien est nécessaire dont l'opposé est possible. Si donc il y a des possibles non réalisés, les possibles réalisés ne peuvent être que contingents. Tous les possibles luttent entre eux pour l'existence au sein de l'entendement divin, qui est *le pays des réalités possibles*, la région des idées éternelles, et le résultat de cette lutte est le triomphe infaillible du système de compossibles qui contient le plus d'essence ou de *perfection*. Le monde est ainsi le produit d'un *mécanisme métaphysique* et d'une *mathématique divine*.

C) Harmonie, convenance et perfection

Nous l'avons vu, le principe de contradiction est le principe des vérités éternelles et nécessaires, il est le principe de la région des possibles et des idées, celle des essences. Le principe de raison est le principe des vérités de fait et d'existence, le principe de la contingence. C'est lui qui fonde le choix du meilleur. Il est le principe du meilleur. Chez Leibniz, il y a donc une ontologie première des essences, ce que l'on appelle une autonomie sémantique des énoncés. On va de la pensée (comme idée de l'entendement) à l'existence, de la possibilité de l'existence à la possibilité réelle. Si on peut penser non-E, alors E n'est pas nécessaire. E qui se réalise est dit contingent car non E sera toujours considéré comme une possibilité. Dans les *Nouveaux essais*, Leibniz écrit: "*je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et ne seront jamais n'étant pas compatibles avec cette suite des créatures que Dieu a choisie.*" La doctrine de l'harmonie préétablie se propose d'expliquer l'accord entre ces êtres substantiellement distincts. Elle postule un Dieu *excellent géomètre, bon architecte, habile machiniste* mais aussi *bon père de famille et savant auteur*¹⁶⁹.

1- Compossibilité

C'est par la théorie de la compossibilité que Leibniz précise davantage sa notion de la contingence comme *juste milieu* entre le nécessitarisme et le volontarisme. Il y a des possibles qui ne peuvent pas exister dans le monde qui a été créé. La compossibilité est la possibilité d'exister ensemble dans le même monde: soit dans le monde qui a été effectivement créé (tout ce qui a été créé peut exister ensemble), soit dans un autre monde possible. Elle permet de penser ensemble une série de possibles. C'est une compatibilité logique, un principe de cohérence entre les notions.

*"Comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits... L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décidé de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité l'emportent*¹⁷⁰."

¹⁶⁹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, IV, 430.

¹⁷⁰ Leibniz, *Essais de théodicée*, §201

Dieu choisit entre une infinité de mondes possibles. Chaque monde possible est un système complet de tous les possibles compatibles. Il s'ensuit donc que chaque possible implique tout le reste de son monde. En effet: *"tout est lié dans chacun des mondes possibles: l'univers, quelqu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit"*¹⁷¹. Pourtant, bien que tout soit lié dans chaque monde possible et que l'univers est tout d'une pièce, comme un océan; la connexion et les relations entre les choses ne sont pas des relations causales comme chez Spinoza. Les monades chez Leibniz sont des substances ontologiquement indépendantes. Elles n'ont pas de fenêtres et n'ont pas de liens réels ni de relations causales les unes avec les autres. Elles ont des relations d'entre-expression. Les ensembles compossibles sont donc des systèmes de possibles que l'on peut prendre individuellement. Il n'y a pas de dépendance réelle entre les différentes substances. Pourtant ces substances sont impliquées les unes entre les autres. Il y a cependant implication réciproque. Or ceci pourrait contredire la contingence. Yakira le remarque en effet:

*"Car on peut dire, une fois que tel monde a été choisi pour être créé, que tout ce qui lui appartient devrait être créé nécessairement avec lui. Pire encore: le choix de créer tel individu entraînerait nécessairement la création de tous le reste des individus appartenant au même monde, car les notions de tous les individus d'un monde possible s'impliquent réciproquement, explique Yakira. N'est-ce pas le nécessitarisme de Spinoza qui, telle l'Hydre, ressurgit chaque fois que l'on croit se débarrasser de lui"*¹⁷²?"

L'auteur répond en remarquant que ces implications réciproques découlent du principe de raison, et qu'elles sont en soi compatibles. Mais cela veut seulement dire que leur conjonction n'est pas contradictoire. Or dire que *"A' et B' n'est pas contradictoire"* est autre chose que de dire *"A entraîne B"* ou *"B suit logiquement (c'est à dire nécessairement) de A"*. C'est seulement par le principe de raison et par le choix divin que la notion d'une substance possible en implique une autre. L'implication réciproque et la nécessité qu'elle enveloppe sont donc hypothétiques.

Aucune substance n'est soumise à l'action réelle d'une autre. L'harmonie universelle les a réglées les unes sur les autres comme des séries indépendantes. Elles ne dépendent que de

¹⁷¹ Leibniz, *Essais de théodicée*, §9

¹⁷² Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.69.

Dieu. Or, le choix divin n'est pas nécessaire. Leur dépendance est qualifiée d'idéale en ce sens que Dieu a réglé l'harmonie qui doit régner entre elles:

"C'est que chacune [des substances simples] est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoi que ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune, bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'action à l'une et la passion à l'autre¹⁷³."

2- Le concept d'une substance individuelle

Il ne détermine pas seulement son individualité, il inclut aussi tous les détails de son histoire individuelle. Un individu a son histoire en tant qu'il est cet individu et ne pourrait en avoir une autre. Il est déterminé. Il a son histoire qui est déterminée de façon unique. Jacques Bouveresse remarque cette originalité de Leibniz par rapport à la conception classique où avoir la connaissance complète d'un individu ne signifierait pas encore avoir une connaissance complète de tout ce qui va lui arriver. Il ajoute qu'il se peut que Leibniz ait dû introduire cette théorie pour éviter que l'existence ne subisse une interaction quelconque entre les substances.

Chaque substance libre possède sa loi individuelle. La pensée et le jugement sont des réalités agissantes chez Leibniz, et elles sont même capables de déterminer en dernier ressort le cours du monde. L'âme a une force active, *une puissance active primitive*. L'âme est une activité concrète. Elle est douée d'intelligence mais elle est aussi une spontanéité se développant dans un monde contingent. Cette contingence est fondée sur la séparation des essences et des existences mais aussi sur la dualité de l'entendement et de la volonté¹⁷⁴. La philosophie pratique de Leibniz, dit Brunschwig, en s'efforçant de conclure à l'individualité de la liberté, s'oriente vers la thèse kantienne de l'autonomie de la personne morale. Il faut cependant faire entrer ces notions de contingence, d'intelligence et de spontanéité dans les

¹⁷³ Leibniz, *Essais de théodicée*, §66.

¹⁷⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, §28.

cadres de l'harmonie préétablie. "*Car si Kant est en droit de considérer la personne morale comme le principe de son progrès intérieur, comme l'origine radicale de son progrès, c'est qu'ayant ruiné l'ontologie traditionnelle, il n'est plus tenu de subordonner l'existence et les déterminations de l'homme à l'existence de l'Être nécessaire et à la psychologie de l'Archetse de la nature*¹⁷⁵."

La nature de la force active et les lois du mouvement dépendent de la *convenance* ou de ce que Leibniz appelle le *principe du meilleur*. Une harmonie préétablie "*qui fait la liaison tant dans l'avenir avec le passé que du présent avec ce qui est absent*¹⁷⁶." Cette réalité morale n'en est pas moins déterminée que la réalité physique. Mais le maximum de liberté peut très bien coïncider avec le maximum de détermination. Chaque substance est un monde pour elle-même, avec une autonomie complète, supervisé par Dieu seul. Il y a concomitance de chacun, chacun s'accordant parfaitement en suivant ses propres notes, chacun les siennes. Celui qui écoute y trouvera d'ailleurs une harmonie merveilleuse.

Leibniz souligne qu'aucune théorie philosophique ne pourrait attribuer un espace plus grand que la sienne à la liberté, puisque tout ce qui arrive à la substance ne provient jamais d'aucune autre source qu'elle-même¹⁷⁷. Chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu. Ainsi, tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être. Et: "*Si les substances agissent les unes sur les autres, on peut dire, par conséquent, que c'est uniquement en ce sens qu'elles sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles*¹⁷⁸". Cela peut être réconfortant, critique Jacques Bouveresse, si l'on considère que l'aspect essentiel du problème de la liberté est constitué par la question de l'origine des actions, les actions libres étant celles dont l'origine se situe entièrement en nous-mêmes. Mais cela risque de ne plus l'être tout à fait si l'on doit admettre, par ailleurs, que toutes nos actions sont des suites nécessaires de notre être et qu'en choisissant de créer celui-ci, quelqu'un d'autre, à savoir Dieu, a d'une certaine façon décidé au départ de tout ce qui nous arrivera.

¹⁷⁵ Léon Brunschwig, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris, 1971, p.34.

¹⁷⁶ Leibniz, *Essais de théodicée, Préface*, GF Flammarion, Paris, 1969, p.44.

¹⁷⁷ Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 14, p. 47.

¹⁷⁸ Leibniz, *Discours de métaphysique*, §15

3- Convenance et perfection

Un univers dans lequel les lois de la nature découleraient uniquement des propriétés de l'étendue et de la matière, et ne feraient intervenir en aucune façon le principe de convenance ou de perfection, serait soumis à des lois bien différentes de celles que nous constatons. Les lois de la nature ne seraient pas du tout celles que nous connaissons. Si on veut les expliquer, il faut accepter le principe de la convenance ou de la perfection. Le principe de continuité par exemple, ne saurait s'expliquer seulement par des considérations ou des nécessités géométriques.

Dieu effectue un choix rationnel, non arbitraire, qui s'effectue selon le principe de raison, selon lequel le monde que Dieu a choisi de créer est le meilleur tant qu'il enveloppe le maximum de perfection ou de réalité. La raison de choisir parmi l'infinité des univers possibles se trouve *"dans la convenance, ou dans les degrés de perfection, que ces mondes contiennent"*¹⁷⁹. La perfection ne dépend pas du choix de Dieu. La volonté divine se détermine en fonction de la perfection intrinsèque des choses. Mais la convenance, qui est aussi perfection, dépend de la volonté divine qui choisit.

*"La bonté de Dieu ne nécessite pas son choix; elle assure au contraire la perfection absolue de son action - non seulement au sens métaphysique mais encore moralement parlant (DM, §1) - précisément parce que moralement parlant veut dire librement choisi. Car s'il est vrai que les règles de la bonté, de la justice et de la perfection sont des suites de son entendement et sont donc éternelles et nécessaires, afin que le monde créé soit bon et même le meilleur, il faut que Dieu ait librement choisi de le créer, et qu'il n'y ait pas été nécessairement incité"*¹⁸⁰.

Il faut donc distinguer la perfection ontologique, qui est propre à l'essence des choses, du bien moral, qui est un propre de la volonté. La perfection du monde est conditionnée par la volonté divine autant que la bonté divine est conditionnée par la perfection des essences des choses possibles. Les choses possibles sont les idées de l'entendement divin. Le champ du discours moral est donc défini par les rapports entre l'entendement et la volonté, c'est à dire par la liberté.

¹⁷⁹ Leibniz, *Monadologie*, §54

¹⁸⁰ Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989, p.262.

La quantité de réalité des essences est calculable. La perfection de la volonté est une question de choix et de liberté. La volonté est inclinée par des raisons c'est à dire par le résultat d'un calcul rationnel. Dieu se détermine selon le principe de raison. Le meilleur des mondes est choisi par une volonté rationnelle. et cette volonté se détermine vers le bien qui est intrinsèque aux choses. Dieu ne peut pas ne pas choisir le meilleur, bien qu'il le choisisse librement; et, en ce qui nous concerne, nous ne pouvons pas ne pas choisir ce qui nous apparaît comme étant le meilleur, et que nous le faisons néanmoins également de façon libre. Cela signifie que ce n'est sûrement pas la volonté, et elle seule, qui décide de ce qui est en l'occurrence le bien c'est le jugement qui le fait; et la volonté ne peut pas ne pas faire ce qui a été reconnu comme étant le bien. Les volitions, selon Leibniz, ne peuvent être déterminées que par des objets qui ont été identifiés préalablement comme bons par le jugement. Et c'est un principe qui s'applique aussi à Dieu lui-même. Dieu n'a pu choisir volontairement que ce que son intellect lui avait permis de reconnaître préalablement comme étant bon et même comme étant le meilleur.

Conclusion

La question de la liberté divine est le modèle ultime de toute liberté. Elle l'est d'autant plus pour Leibniz qui défend l'univocité de l'être. Dieu étant affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du bien, l'homme, étant créé comme il est à l'image de Dieu, sera lui aussi affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du bien apparent. Il choisira toujours ce qui lui apparaît comme le meilleur. L'un et l'autre étant de même nature, mais à des degrés différents, affranchir Dieu et l'homme de la nécessité fut pour le philosophe un grand défi. Il ne pouvait raisonnablement octroyer à Dieu une toute puissance qui aurait ruiné la liberté humaine. Il lui fallait les libérer non seulement de la contrainte mais également de la nécessité. Son combat fut mené essentiellement contre Descartes et Spinoza mais également contre toute la tradition scolastique, les autorités religieuses mais aussi politiques. Bien que chez les grecs la volonté libre en tant que telle n'existait pas, c'est pourtant Aristote qui le mettra sur la voie. A partir de la distinction entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle, Leibniz saura peu à peu dégager une théorie de la contingence basée sur la nécessité hypothétique. Mais sauver la contingence signifiait l'élaboration d'un véritable système. En effet, de nombreux principes semblaient s'y opposer fermement. Il lui fallut non seulement redéfinir la conception de la liberté du philosophe mais également renverser son principe de nécessité conditionnelle. Son refus de l'omniscience divine le conduisit à réfuter vigoureusement les philosophies de Descartes et de Spinoza. Et surtout, il se retrouva dans l'obligation de préciser certains principes que lui-même défendait et qui semblaient aller contre la contingence. Ainsi du principe de contradiction et du principe de raison qui l'obligèrent à faire de nombreuses concessions à la puissance divine.

Cependant, il réussira à maintenir la liberté divine et à sauver la contingence par la considération des purs possibles. Le possible est la racine de la contingence. Le passage de l'essence à l'existence d'un possible ne dépend que de la volonté divine qui exerce un choix entre les mondes possibles. Et, sur le plan pratique, cette possibilité existe aussi dans l'action humaine, sans quoi il n'y aurait ni punition ni récompense. Ainsi, l'existence, le monde est contingent. Et, bien que Dieu, qui est tout à fait bon, soit animé du principe du meilleur, tout ce qu'il a créé dépend de sa volonté. Le principe du meilleur est intrinsèque à sa volonté, il ne

la nécessité pas. Et la raison, accompagnée du jugement, qui guide ses choix, l'incline seulement. Il en résulte que le monde répond à une nécessité morale. La volonté de Dieu est guidée par cette nécessité morale qui n'est qu'hypothétique puisqu'il aurait pu en décider autrement. Seule la proposition selon laquelle *Dieu veut le meilleur* est nécessaire mais n'est pas démontrable. Elle est la première des vérités de fait, à l'origine de toute existence contingente, le principe premier concernant les existences. En outre, s'il fallait démontrer *a priori* les vérités contingentes, résultant quelles qu'elles soient du principe de raison, Dieu lui-même ne le pourrait pas. Leurs démonstrations remontent à une analyse à l'infini. Et c'est dans cet infini que réside la différence entre ce qui est nécessaire et ce qui est contingent. Cette contingence est fondée sur la séparation des essences et des existences mais aussi sur la dualité de l'entendement et de la volonté. Ainsi, prédéterminée du point de vue de l'existence, la liberté de l'homme n'en est point moins sauvée de façon logique, du point de vue de l'essence. L'homme en effet n'est pas prédestiné de toute éternité à être sauvé ou condamné. C'est lui qui, librement se destine lui-même par ses actions présentes.

Car chaque substance libre possède sa loi individuelle. La pensée, la raison, et le jugement, le choix et la volonté sont des réalités agissantes chez Leibniz. Elles sont capables de déterminer en dernier ressort le cours du monde. L'âme est une activité concrète. Elle est douée d'intelligence mais elle est aussi une spontanéité se développant dans un monde contingent. La philosophie pratique de Leibniz semble s'orienter vers une autonomie de la personne morale, même si ces notions de contingence, d'intelligence et de spontanéité doivent au siècle de Leibniz, entrer dans les cadres de l'harmonie préétablie.

Bibliographie

Leibniz:

- *Essais de théodicée*, GF Flammarion, Paris, 1969.
- *Monadologie*
- *Principes de la nature et de la grâce*.
- *Système nouveau de la nature*, GF Flammarion, Paris, 1994.
- *Leibniz, Discours de métaphysique et autres textes*, présentation C. Frémont, GF Flammarion, Paris 2001.
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF Flammarion, Paris, 1990.
- *Leibniz, opuscules philosophiques choisis*, Vrin, Paris, 2001. Trad. Paul Schreker.
- *La Profession de foi du philosophe*, Vrin, Paris, 1961, traduit par Yvon Belaval.

Aristote, *De l'interprétation*, Vrin, 1989.

Aristote, *Métaphysique*, (traduction Tricot).

Descartes, *Principes de philosophie*.

Spinoza, *Ethique, Editions du Seuil, Essais*, Paris 2010. Trad. Bernard Pautrat.

Heidegger, *Le principe de raison*, 1957.

Robert Merrihew Adams, *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994.

Maria Rosa Antognazza, *Leibniz, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2009.

Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005.

Yvon Belaval, *Leibniz, de l'âge classique aux lumières*, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.

Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960.

Jacques Bouveresse, *Dans le labyrinthe: nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, Paris, Collège de France.

Léon Brunschwig, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris, 1971.

Louis Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz, dans Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 10, No. 1 (Janvier 1902), pp. 1-25. PUF

Etienne Gilson, *Le thomisme. introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Etudes de philosophie médiévale, Vrin, Paris, 1922.

Etienne Gilson, *Thomas d'Aquin, Textes sur la morale*, Vrin, Paris, 2011.

Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris, 2013.

Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936.

Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1937.

Kristell Trego, *La liberté en actes*, Vrin, Paris, 2015.

Vuillemin, *Nécessité et contingence*, 1984.

Whitehead, *Process & Reality*.

Elhanan Yakira, *Contrainte, choix et nécessité, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989.

Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, T.II, Les stoïciens, GF Flammarion, Paris, 2001.

The Cambridge Companion to Leibniz, Edited by Nicholas Jolley, University of California, San Diego, 1995.

Libertad y necesidad en Leibniz, compilado por Roberto Casales Garcia y Roberto Solis Fernandez, UPAEP (Universidad Popular Autonoma del Estado de Puebla), Puebla, 2015.

Sommaire

Résumé	4
Mots-clés	4
Introduction	7
Partie I : Le labyrinthe de la liberté	17
I : Une définition de la liberté	19
A) Aristote et Thomas d'Aquin	19
B) La liberté chez Leibniz: spontanéité, choix, contingence.	24
C) L'acte libre	30
II : Ontologie de la nécessité	34
A) Nécessité, contingence et fatum mahometanum	34
B) Aristote et son analyse du problème des futurs contingents	38
C) Refus de l'omniscience divine:	45
III : Le nécessitarisme de Spinoza	52
A) L'illusion de la contingence	53
B) Leibniz critique de Descartes	59
Partie II : Une sémantique des mondes possibles	63
I: Le principe de contradiction	65
A) Principe de la vérité formelle et nécessaire	66
B) Principe de l'essence et de la région des purs possibles	68
II- La considération des purs possibles comme racine et fondement de la contingence	71
A) L'aporie de Diodore Kronos	71
B) Aspiration à l'existence des possibles	74
Partie III : La raison de Dieu	79
I : Le principe de raison suffisante	80
A) Une exigence de rationalité universelle	80
B) l'infini comme fondement de la différence entre nécessaire et contingent	84
II- Le principe du meilleur	89
A) Le choix de Dieu	89
B) Liberté de la volonté	95
C) Harmonie, convenance et perfection	101
Conclusion	107
Bibliographie	109
Sommaire	110