

Chapitre 1

Premiers pas dans la métaphysique leibnizienne

Trois périodes et quatre textes

Parmi les textes les plus connus du corpus leibnizien se trouvent les deux résumés de métaphysique de l'année 1714 : *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*¹ et *Principes de la Philosophie* ou *Monadologie*². Ils sont souvent considérés comme les textes de référence pour la métaphysique leibnizienne mais ils viennent à l'issue d'un parcours de pensée déjà ancien. Après sa dissertation de baccalauréat, Leibniz rédige en 1673 la *Confessio philosophi*, un dialogue consacré à la création divine, à l'harmonie, à la nature des esprits et à la bonté de Dieu. Entre ces deux périodes, il compose le *Discours de métaphysique*³ en 1686 dont il envoie le sommaire au célèbre théologien Arnauld, ce qui donne l'occasion d'une seconde correspondance entre eux. Si ces textes ne sont évidemment pas des répétitions les uns des autres, s'il est hasardeux même de vouloir trouver dans le premier, en germe ou développés, tous les éléments des suivants, il demeure néanmoins fructueux de les comparer afin d'en dégager les invariants et de pouvoir en interpréter les variations.

1. GP 6, 598-606.

2. GP 6, 607-623.

3. A VI 4, 1529-1588.

La *Confessio philosophi* met en scène deux personnages : le théologien catéchiste (Théophile) et le philosophe catéchumène (Epistemon). Le philosophe désigne Leibniz, mais on hésite au sujet du théologien qui pourrait être, soit Arnauld, soit Leibniz lui-même en tant qu'il prétend ne pas seulement réfléchir en savant, mais aussi en croyant. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une conversation dont les principaux thèmes sont la justice de Dieu, la liberté de l'homme et la prédestination¹. La question de l'existence du mal dans un monde créé par un être infiniment bon n'est autre que celle de la théodicée des *Essais* de 1710, qui sont une des rares œuvres publiées du vivant de Leibniz, et du *De libertate, fato, gratia Dei*² des années 1686-1687. Si ce thème traverse le temps de la pensée leibnizienne, il n'est pas seul à apparaître dans la *Confessio* et à se retrouver dans le *Discours de métaphysique* et les textes de 1714 : l'harmonie de l'univers, sa connaissance par l'esprit et l'individuation de la substance sont autant d'aspects qui transitent de la période de jeunesse jusqu'à celle de la grande maturité.

Le ressort de la mutation qui affecte la doctrine leibnizienne, s'il n'est sans doute pas le seul, réside en grande part dans la conception de la substance qui se modifie sous la triple influence des mathématiques, de la logique et de la physique.

Harmonie et esprit dans la *Confessio philosophi*

Dans la *Confessio philosophi*, le terme de « substance » n'apparaît pas pour désigner les créatures de Dieu. La thèse centrale est celle d'un Dieu infiniment bon qui crée un monde harmonieux. La portée de l'usage de la notion d'harmonie est avant tout morale : l'harmonie est ce qui suscite le plaisir, non du corps, mais de l'esprit. En cela, elle est étroitement liée à la question de l'amour divin et aux raisons légitimes de la piété. Néanmoins, au-delà de cette dimension, le concept d'harmonie est de ceux qui balaient

1. Voir l'introduction d'Yvon Belaval, in *Confessio philosophi. Profession de foi du philosophe*, p. 21-23.

2. A VI 4, 1595-1612.

toutes les périodes de la philosophie leibnizienne, avec assez de peu de variations dans sa définition. À ce titre, elle est une voie d'entrée privilégiée dans la pensée de Leibniz. Dans la *Confessio*, l'harmonie est définie comme la « similitude dans la variété, c'est-à-dire la diversité compensée par l'identité » (Belaval, p. 31). Ce lexique demeurera sous la plume de Leibniz, de manière relativement constante. L'harmonie est le concept par lequel est possible la conciliation de l'unité et de la multiplicité (qui confine en réalité à l'infinité), de la diversité des créatures et de l'identité de la création comme étant celle de « l'harmonie la meilleure » (Belaval, p. 49).

Pour l'approche théologique qui est celle de la *Confessio*, il importe que de l'expérience de l'harmonie vienne la félicité de l'esprit : « La félicité consistera dans l'état d'esprit le plus harmonique possible. La nature de l'esprit est de penser ; l'harmonie de l'esprit consistera donc à penser l'harmonie [...]. » (Belaval, p. 31) La félicité est ainsi définie comme un état de l'esprit, en l'occurrence celui qui lui est « le plus agréable » et n'est autre que l'état par lequel il « éprouve l'harmonie ». Dès lors un passage est opéré : de la nature harmonieuse de ce qui est éprouvé (« penser l'harmonie ») à l'état harmonique de l'esprit lui-même (« l'harmonie de l'esprit »). L'acte d'éprouver l'harmonie, qui est ramené à une sorte d'expérience esthétique (Belaval, p. 33, 53 et 105), confère à l'esprit lui-même l'harmonie qui constitue sa félicité. Néanmoins, le texte de la *Confessio* n'explique pas comment une telle similitude entre ce qui pense (l'esprit) et ce qui est pensé (l'harmonie des choses) est produite. Il faudra attendre encore quelques années pour voir apparaître la doctrine de l'expression qui unira, dans une certaine relation de proportion, la pensée et l'objet de la pensée (**chapitre 3**).

 p. 47

Pour le moment, à son point le plus crucial, l'acte d'éprouver l'harmonie consiste en la contemplation de l'harmonie universelle ou, ce qui revient au même, de Dieu : « Il est prouvé que félicité de l'esprit et contemplation de Dieu ne font qu'un. » (Belaval, p. 33) Quant à Dieu lui-même, être omniscient, omnipotent et absolument juste, il est de sa nature de « trouver du plaisir à la félicité des autres. » (Belaval, p. 29) Or, trouver du plaisir n'étant autre qu'éprouver l'harmonie, Dieu, qui est esprit pur, ne peut viser autre chose

que l'harmonie suprême : « La première et unique cause *efficiente* des choses, c'est l'esprit ; la cause motrice de l'esprit, ou *fin* des choses, c'est l'esprit, et de l'esprit absolument parfait, c'est l'harmonie suprême. » (Belaval, p. 103)

La question cruciale qui se pose alors, dans le cadre de l'enjeu de la *Confessio*, est la justification de l'existence corrélée, et du mal ou du péché dans l'œuvre divine, et de la différence entre élus et damnés si tous participent de la même harmonie. Afin d'être en mesure d'appréhender cette double interrogation, il convient de se rappeler que l'harmonie universelle désigne l'harmonie qui se trouve entre toutes les choses de sorte qu'il y ait une « unité dans la multiplicité » d'autant « plus grande lorsqu'elle est unité du plus grand nombre d'éléments désordonnés en apparence, et ramenés, contre toute attente, par un admirable rapport, à la plus grande concordance » (Belaval, p. 45). L'argument est implicitement qu'il ne peut y avoir harmonie que s'il y a dissonance ou ombre : « Les péchés arrivent par l'harmonie universelle des choses qui le comporte ainsi, qui distingue la lumière par les ténèbres. » (Belaval, p. 45) Dès lors, le péché apparaît comme relatif à la seule existence de l'harmonie en tant qu'il est ce dont l'« existence est compensée par de plus grands biens » (Belaval, p. 49). En effet, le mal y est contrebalancé par le bien, et les péchés ne sont pas voulus en eux-mêmes, mais comme partie du tout le plus harmonieux. La totalité de l'harmonie se distingue alors de la somme de ses parties, en ce qu'elle n'est pas une simple juxtaposition de bonnes actions, ni même de ces dernières et des péchés. Elle doit être comprise d'abord dans son unité en tant qu'accord d'une diversité choisie selon une raison divine. Par cette raison inaccessible à l'homme, Dieu veut l'ensemble harmonieux et, de ce fait, permet le péché – quand bien même il ne veut pas le péché pour lui-même (**texte 1**).

☞ p. 145

Mais si l'existence du péché est ainsi rendue possible par la distinction entre ce que Dieu veut et ce qu'il permet, entre ce dont il est la raison et ce dont il est l'auteur, cela ne permet pas encore de rendre compte des différences qui existent entre les esprits en tant qu'ils contemplent une même harmonie. Comment se peut-il que certains aiment Dieu et soient élus tandis que d'autres le haïssent et sont damnés ? Par quel ressort certains peuvent-ils connaître la félicité et d'autres la misère ? Comment se fait-il que

Judas soit tel qu'il doive trahir et mourir dans la haine de Dieu ? Résoudre la question de l'élection et de la damnation des âmes offre l'occasion d'une réflexion plus générale sur les fondements de la distinction entre les esprits et, partant, de leur individuation.

Individuation et situation

La *Confessio* offre à cette question un champ lexical inspiré des travaux mathématiques de Leibniz sur les séries qui sont précisément datés de l'année 1673. Dieu choisit la totalité de la « série des choses », et non telle succession d'événements ou de choses à laquelle par suite il ajouterait d'autres éléments. Ceci peut être saisi au moyen du modèle de la série arithmétique qui se pose en premier lieu dans sa totalité infinie ($1+1/2+1/3+1/4 \dots +1/n+\dots$), et non dans la somme finie de ses n -premiers termes auxquels on ajouterait un à un des termes supplémentaires – sur le mode de l'indéfini cartésien : « Si vous supprimez Dieu, la série totale des choses est supprimée, le posez-vous, elle est posée, vous avez les créatures qui ont été ou seront, les actes bons et mauvais de ces créatures, et, par conséquent, en elles, les péchés. » (Belaval, p. 41-43) La série n'est donc choisie par Dieu que sous sa forme complète, totale. La totalité de la série ne signifie pas, cependant, sa perfection, puisqu'elle contient nécessairement des péchés. Elle est donc une série maximale de laquelle le damné n'est, pas moins que l'élu, un élément à part entière.

Dans ce contexte, le problème de l'individuation intervient à la fin d'un temps consacré à la prédestination et à l'idée que tout homme, même s'il l'ignore, est *certainement* damné ou élu – encore qu'il ne le soit pas *nécessairement*. Il y prend la forme de la question de la diversité des âmes dans l'harmonie universelle : « Pourquoi les circonstances des choses ont-elles comporté que cette âme plutôt que cette autre, dans cette masse de chair plutôt que dans cette autre, se rendrait ou, mieux, se voudrait malheureuse ? » (Belaval, p. 103) Cette question peut alors se poser en ces termes car Leibniz reconnaît pour vraie l'idée scolastique selon laquelle deux âmes, en tant

qu'elles sont semblables, peuvent ne se distinguer « que numériquement » (Belaval, p. 105), *solo numero*, c'est-à-dire en tant qu'elles sont deux. Dès lors, seuls des éléments extérieurs permettent de les différencier : toutes semblables qu'elles soient, elles ne peuvent être placées en un même temps et en un même lieu. Les « circonstances » évoquées dans la question du théologien permettent d'introduire deux éléments de réflexion. Le premier vient de leur compréhension en tant que *hic et nunc* qui font l'actualité de chaque âme dans une « masse de chair. »

Il est remarquable que, en 1673, Leibniz défend encore, et pour peu de temps, une conception de l'espace et du temps qui lui permet de penser l'individualité comme une « haecceité », c'est-à-dire comme la qualité d'un « ceci » qui n'est déterminé que de façon déictique (Belaval, p. 105). Substantialisés, non encore simplement ordres relatifs de la succession et de la coexistence, le temps et l'espace possèdent un caractère absolu qui offre le cadre d'une détermination de l'individu par la désignation d'un lieu et d'un instant donnés. Les pages de la *Confessio* qui développent l'idée d'une détermination de l'individu par sa situation manifestent cependant le rapport déjà étroit qui existe entre le concept philosophique de « situation » (Belaval, p. 107) et le concept mathématique de « *situs* », tel qu'il apparaîtra en géométrie de façon systématique à partir de 1677¹. Elles mettent en exergue le caractère tout relatif d'une telle détermination, puisque celle-ci implique nécessairement un troisième terme pour lequel deux choses A et B entièrement semblables se distinguent pourtant numériquement en ce que l'une est dans tel lieu et l'autre dans tel autre parce qu'elles sont perçues simultanément. Aussi le principe d'individuation est-il entièrement hors de l'individu lui-même, dans « sa situation par rapport à nous » (Belaval, p. 105).

Si une telle individuation, fondée dans la situation, ne pose pas de difficulté particulière en mathématiques, en revanche, dès qu'il s'agit de déterminer un individu concret, la relativité de la situation pose le problème de la réalité d'une telle individualité en raison de la subjectivité solipsisante

1. Voir Leibniz, *Caractéristique géométrique*, éd. par J. Echeverría et M. Parmentier, Paris, Vrin, 1995.

du *par rapport à nous*. Qu'est une telle individualité assujettie à un sujet qui la perçoit ? Comment maintenir l'objectivité de l'individu s'il ne peut être désigné comme tel que par un sujet ? Mais il faut se rappeler que cette conception ne résistera pas à l'abandon de la conception de l'espace et du temps comme cadres absolus ni à l'introduction du principe d'identité des indiscernables – qui nie la possibilité que deux choses distinctes ne puissent différer que par le nombre (**chapitre 9**). Leibniz trouvera alors un moyen de conférer à un principe intrinsèque d'individuation et de fonder dans les choses elles-mêmes le principe de leur haecceité. Néanmoins, même dans la *Confessio*, Leibniz ne se contente pas de cette individuation « situationnelle » puisque, finalement, elle se résorbe en l'existence d'une série infinie qui constitue le second élément de réflexion évoqué par les « circonstances ».

👉 p. 131

Individuation et série

Dans la suite immédiate de ses considérations sur l'haecceité, Leibniz lie l'individuation d'une âme par sa situation spatio-temporelle à l'ensemble de toutes les circonstances de son existence. On en trouve déjà la trace quelques pages plus haut, dans les réflexions consacrées au péché de Judas : « C'est pourquoi on ne peut rendre la raison exacte de l'opinion fautive en Judas sans être revenu sur tous les états de son âme quand ce ne sont pas les objets qui l'ont modifiée jusqu'au tempérament initial au moment de sa naissance. » (Belaval, p. 39-41) Si Judas trahit et se damne, c'est en raison d'une suite continue de circonstances, internes et externes, qui renvoie alors l'existence d'une chose individuelle au principe d'une continuité entre ses états précédents et son état actuel. Car le péché de Judas dépend de *tous* les états de son âme, qu'ils soient produits par cette sorte d'intériorité qu'est le tempérament, ou par des éléments extérieurs, hors de lui mais connectés à lui.

Ici Leibniz pose deux éléments fondamentaux de sa pensée : la nécessité de remonter de cause en cause pour « rendre raison » de l'action de Judas, et l'absence de saut dans la suite des états réels d'un individu, affirmant

conséquemment ce principe de continuité qui ne devra plus jamais quitter sa philosophie. De plus, la régression causale des états individuels, liés les uns aux autres, ne s'achève qu'une fois trouvé Dieu comme cause première de l'univers et de toutes les choses qui s'y produisent :

« Vous voyez ce qui s'ensuit de cette proposition : rien n'a lieu sans raison. Vous l'avez dit vous-même, n'est-ce pas ? Toutes les choses telles que le péché ou encore la damnation, qui ne sont pas leur propre raison d'être, doivent être ramenées à une raison, et à la raison de cette raison, jusqu'à ce qu'elles se ramènent enfin à ce qui est sa raison à soi-même, c'est-à-dire l'Être par soi, ou Dieu. » (Belaval, p. 41)

Or, ce principe d'une raison qui suffise à l'existence est également énoncé préalablement dans le texte comme l'ensemble de réquisits nécessaires à l'existence d'une chose : « La chose, quelle qu'elle soit, qui existe, aura assurément tous les réquisits pour exister ; or, tous les réquisits pour exister pris ensemble sont la *raison suffisante d'exister* ; donc tout ce qui existe a une raison suffisante d'exister. » (Belaval, p. 35) Ainsi est d'ores et déjà présente dans la *Confessio* l'idée selon laquelle une chose réelle existe, se produit, relativement à un ensemble d'autres éléments sans lesquels elle ne serait pas telle qu'elle est. Si elle est *cette chose-là* et non une autre, si elle est un *ceci*, c'est seulement en vertu d'un ensemble de réquisits qui n'est rien d'autre que la série totale et infinie des circonstances – telles celles qui poussent Judas à trahir (**chapitre 2**).

☞ p. 31

Avec l'apparition de l'idée de série, on peut voir, avec Yvon Belaval¹, un emploi tout philosophique d'un concept mathématique pourtant seulement très nouvellement pensé. En effet, dans le terme général d'une série mathématique (par exemple, $1/n$) est contenu tout ce que la série peut être successivement quand n prend les unes après les autres toutes les valeurs qui peuvent être les siennes : 1, 2, 3, etc. Mais plus qu'un usage de cette idée d'enveloppement propre à la série, il apparaît surtout dans ces dernières conceptions les germes de plusieurs conceptions futures.

1. In Belaval, note 38, p. 119.