

Leibniz
Commentaire du *Discours de métaphysique*

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Leibniz n’avait pas intitulé son ouvrage, mais c’est sous cette appellation, devenue traditionnelle, qu’il en parle dans une lettre au Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels du 1 ou 11 (selon le calendrier grégorien déjà en usage en France, mais pas en Allemagne) février 1686.

Le terme de *discours* indique un propos suivi de nature didactique, qui ne se limite pas à l’exposition ordonnée des thèses principales du système leibnizien – comme dans ces deux abrégés tardifs (1714) que sont les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, et la *Monadologie* –, mais en détaille les raisons.

La métaphysique est à entendre ici en son sens précritique de « science du suprasensible », soit de ce qui existe au-delà de la nature sensible, ou n’est accessible qu’à une intellection à défaut de sensation.

La notion que pouvait en avoir Leibniz plonge ses racines, le § 26 l’atteste, jusque dans le premier platonisme, soit dans ce qu’il est convenu d’appeler la « théorie des Idées ». La critique d’Aristote à l’endroit de celle-ci a fait de lui un platonicien dissident, mais ce fut pour refonder

l'exigence platonicienne d'une part en reconnaissant la nécessité d'une « philosophie première » qui soit une « science de l'être en tant qu'être », que toutes les autres sciences présupposent sans en rendre compte, d'autre part en trouvant l'achèvement de cette dernière dans la science du divin, mais aussi de l'intellect dans la mesure où sa capacité de connaissance transcende celle des facultés sensibles. Thomas d'Aquin (1225-1274), qui fut avec les deux philosophes grecs l'une des sources majeures de Leibniz, identifiait la métaphysique, dans la ligne aristotélicienne, à la théologie « qui est une partie de la philosophie », distincte en cela « *secundum genus* » et indépendante de la *doctrina sacra*, soit de cette théologie qui est fondée sur les articles de foi tirés de la Révélation. Dans cette même ligne, la métaphysique ainsi conçue – bien que Thomas la désigne rarement par ce terme – avait pour objet non seulement Dieu, désormais connu philosophiquement comme Créateur, mais aussi l'âme humaine en tant qu'elle est spécifiée par la possession de l'intellect, et que pour autant son activité ne se réduit pas à celle de principe formel d'un corps organisé.

L'ambition majeure de Leibniz fut néanmoins d'opérer une synthèse, sous la forme d'un système aussi rationnel qu'éclectique, entre cet héritage gréco-scolastique et ce qui était à son époque la « nouvelle philosophie », c'est-à-dire le cartésianisme.

Descartes avait en effet jugé nécessaire de repenser la métaphysique moyennant une double révolution philosophique : alors que la « science première » d'Aristote était celle à laquelle on parvenait en poussant jusqu'à son terme la quête d'une explication rationnelle qui est la vocation de toutes les sciences, soit une science logiquement première mais ultime dans son acquisition, la métaphysique était devenue avec Descartes la science par laquelle il faut commencer, faute de quoi aucune autre ne pourrait prétendre à ce titre. Qui plus est, la métaphysique ne pouvant plus s'enraciner dans aucune certitude d'ordre physique ni même mathématique, elle recevait pour vocation de refonder entièrement le système de la science, soit en fait de conférer à celle-ci l'unité d'un système – conformément au programme dressé par Platon à la fin du 6^{ème} livre de sa *République* – en déduisant toutes les connaissances dignes de ce nom de la seule évidence de la conscience de soi. La métaphysique devenait ainsi la science à la fois logiquement et chronologiquement première, appuyée non pas sur de supposées connaissances antérieures mais bien plutôt sur leur méthodique mise en doute, et la connaissance de l'âme par elle-même devenait la première certitude présupposée à toutes les autres, celle de l'existence de Dieu venant en second à titre de médiation nécessaire pour lever le doute sur la vérité des propositions énoncées par les autres sciences.

La révolution cartésienne ne faisait que rendre plus problématique la question de la nature et de l'unité de cette discipline qui reçut un peu fortuitement le nom de *métaphysique*, et dont l'objet se présente dès le départ comme irrémédiablement multiple : s'agit-il de l'étant en totalité ou de l'être premier, ou encore a-t-elle avant tout pour objet un certain existant qui n'est ni premier ni total, mais qui est censé transcender les natures étudiées par les autres sciences et échapper par là-même au doute qu'on ne saurait éviter à leur sujet ?

Leibniz a tenté une synthèse réconciliatrice de l'ancienne et de la nouvelle manière de faire de la métaphysique. Le programme platonicien et cartésien n'y est pas abandonné, mais le principe de l'unification systématique a des racines aristotéliciennes patentes : ce n'est plus l'évidence de la conscience de soi qui est ici le principe de la construction, mais le concept de substance simple et la notion d'une harmonie entre les substances qui deviennent les moyens de penser le tout de l'être en même temps que la dualité et l'articulation du créé et de l'Incréé.

Le système leibnizien eut ainsi l'ambition d'assumer et de concilier deux héritages qui n'étaient pas allés sans causer un conflit interne au cartésianisme. D'une part celui de la métaphysique inventée par les Grecs et transformée par la scolastique médiévale, thomasienne notamment, en un créationnisme métaphysique, soit en un optimisme métaphysique plus complet que celui de Platon en ce qu'il faisait dépendre entièrement l'existence de l'étant mondain, y compris sa matière, de la volonté absolument libre autant que souverainement bonne du Créateur. D'autre part celui d'un rationalisme explicitement récusé par cette ancienne métaphysique, mais dont Descartes avait posé le principe, auquel Leibniz a donné rang de premier principe à côté et à l'égal du principe de contradiction.

C'est en effet à Descartes qu'il revient d'avoir fait de la causalité un principe, soit d'avoir énoncé un principe de causalité qui donnait à cette dernière notion la même extension transcendantale qu'à la notion d'être : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause et pourquoi elle existe ». Mais c'est à Leibniz qu'il revient d'avoir absolutisé ce qui avait encore chez Descartes l'allure d'un principe heuristique, sous la forme du principe « de la raison suffisante »: *quod nihil sit sine ratione*. Le rationalisme classique fut en fait la réinstauration du programme platonicien d'une science intégralement déductive s'étendant à la totalité de l'étant. Or ce programme n'allait pas sans heurter de front l'attachement de Descartes à l'affirmation que le monde est créé, et qu'il ne saurait donc y avoir la moindre possibilité de le déduire à partir de son premier principe divin.

Tel fut le défi que Leibniz entreprit de relever. La conflictualité latente du cartésianisme paraissait ne laisser entrevoir que deux issues possibles.

Soit une renonciation au rationalisme si la causalité divine, faute de laquelle il n'y aurait rien si ce n'est Dieu, devait décidément être pensée comme créatrice : c'était le cas dans la métaphysique aussi peu rationaliste qu'elle fut rationnelle et raisonnée de Thomas d'Aquin.

Soit un rejet de la création au nom du principe de raison : ce fut le fait de Spinoza qui entreprit d'accomplir le rationalisme sous la forme d'un monisme naturaliste et nécessitariste, dont il y a lieu de demander s'il faut encore le qualifier de métaphysique, puisqu'il professe essentiellement qu'il n'y a rien en dehors ni au-delà de la nature (*natura sive Deus*).

Le dessein de Leibniz fut de sauver l'héritage cartésien en étant aussi rationaliste que Spinoza, mais en réfutant la négation de la création que ce dernier avait jugée nécessaire à la cohérence du rationalisme. Cette négation était celle d'une liberté divine qui serait celle d'une libre volonté et non pas seulement une libre nécessité, ainsi que, par rebond, celle d'une liberté humaine qui consisterait dans l'usage responsable d'un libre arbitre, et non pas seulement dans une reconnaissance intellectuelle de la nécessité de toute chose.

§1

1. Remarque préliminaire.

Spinoza, selon une tradition, disait que les Scolastiques portaient des choses, Descartes du moi, et lui de Dieu, ce qui était à certains égards commencer par le commencement, ce qu'il faut bien faire lorsque l'on a pour programme de tout déduire.

Leibniz opère de même que son grand rival.

Dans l'aristotélisme, la philosophie première ne pouvait venir qu'en second, sinon en dernier. Sa méthode était celle que les Scolastiques désignaient comme *a posteriori*, soit celle qui consiste à aller de l'ultérieur à l'antérieur : Dieu n'y était pas connu d'abord ; on remontait à lui à partir de la connaissance des êtres non-divins, et il n'était posé que comme cause nécessaire pour rendre compte ultimement de l'existence de ces derniers. Selon Thomas d'Aquin, la métaphysique, qui ne fait pas fond sur la Révélation, ne part pas de Dieu pour connaître les créatures, mais fait l'inverse : on peut savoir quelque chose de Dieu en connaissant les créatures en tant que telles, c'est-à-dire en tant que créées, mais on ne saurait partir de Dieu pour en déduire l'existence et les propriétés des créatures. Partir de Dieu, comme Leibniz et Spinoza, est caractéristique d'un rationalisme métaphysique étranger à la scolastique aristotélicienne.

À certains égards, c'est Descartes qui a subverti l'ordre aristotélicien des connaissances : la philosophie première ou métaphysique est ce par quoi il faut commencer si l'on veut obtenir une quelconque certitude scientifique, et la connaissance de Dieu est présumée à la connaissance du monde, si toutefois l'on entend par connaissance la conscience de la vérité d'une proposition. La connaissance de Dieu n'est toutefois pas absolument première dans le cartésianisme puisqu'on n'y accède qu'à partir de la certitude existentielle de la conscience de soi. Le mot attribué à Spinoza recèle en fait un reproche à l'égard du cartésianisme, celui de ne pas commencer par le commencement, mais au contraire d'une réalité dérivée, rendant inévitable l'illusion, aux yeux de Spinoza, de prendre cette réalité pour une réalité substantielle, faute de la connaître *a priori* (au sens scolastique de l'expression) comme la modalité d'une substance, la partie d'un tout qu'elle n'est pas. Le cartésianisme est bien à cet égard un rationalisme inaccompli, auquel on ne saurait donner son achèvement sans connaître les choses, conformément à la requête de Platon, à partir de la connaissance de leur premier principe.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr