

**Leibniz**  
***Essais de Théodicée. Commentaire***

Pascal Dupond

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](https://philopsis.fr)**

Quelques mots, en introduction, sur la situation historique et spirituelle de l'Europe au moment de la publication des *Essais de Théodicée*.

Une Espagne déclinante, qui a dû concéder, par le Traité de Westphalie (1648, deux années après la naissance de Leibniz), l'indépendance des Sept Provinces-Unies (les Pays-Bas).

Une Grande-Bretagne en crise : exécution de Charles 1<sup>e</sup> en janvier 1649, puis époque de Cromwell, de la chute de la monarchie jusqu'à son rétablissement en 1661.

Une France déchirée par les deux Frondes, entre 1649 et 1653.

Un St Empire romain germanique mal organisé et mal délimité, groupant 360 Etats souverains, avec de nombreux affrontements politiques et religieux.

Une Europe divisée par la scission et les violences multiples qui ont suivi l'émergence de la Réforme.

Le point de départ de la Réforme est la protestation contre ce qui a été appelé le trafic des Indulgences : le moine augustin Martin Luther affiche le 31 octobre 1517 ses « 95 thèses sur la

vertu des indulgences » à la porte de l'église de Wittenberg. Suit une violente riposte de l'Église : Luther est excommunié en janvier 1521 et mis au ban de l'Empire par l'édit de Worms en avril 1521. Malgré cela les idées de la Réforme se propagent rapidement en Allemagne et hors d'Allemagne. A Zurich, le prédicateur Zwingli (1484- 1531) mène un mouvement de Réformation dès 1521. A Strasbourg, le théologien dominicain Martin Bucer (1491-1551) prêche le luthérianisme à partir de 1523 et parvient à inciter sa ville à rompre avec le catholicisme en 1534. A Genève, Jean Calvin (1509-1564) organise une église protestante et fait rapidement de la ville une véritable cité-refuge et capitale spirituelle du protestantisme (fondation d'une académie de pasteurs (1559), production de livres protestants à destination de toute l'Europe.... En 1530, la diète du St Empire romain germanique se réunit à Augsbourg devant l'empereur Charles-Quint pour arbitrer le conflit entre les partisans et les ennemis de Luther ; un texte rédigé par Luther est présenté par Melanchthon (1497- 1560) ; cette « confession d'Augsbourg » deviendra le texte de référence du luthérianisme (auquel Leibniz appartient). Après un certain nombre de conflits, la nouvelle religion obtient sa reconnaissance définitive par le compromis d'Augsbourg ou la paix d'Augsbourg, en septembre 1555 (ce compromis stipule que les princes allemands sont libres de choisir leur confession (catholique ou luthérienne) et la confession officielle de leur territoire, selon leur conviction).

Malgré la paix d'Augsbourg, les violences, attisées par les rivalités des Etats européens (sur fond de conflit confessionnel) reprennent au début du siècle suivant et opposent les Princes allemands entre eux, ainsi que les Etats européens qui soutiennent les uns ou les autres. C'est ce qu'on appelle la guerre de Trente ans. Cette guerre dévastatrice pour l'Allemagne (et que l'on fait commencer en 1618) se prolonge jusqu'à la paix de Westphalie, qui apporte avec elle une certaine sédation, mais une sédation relative – Leibniz écrit : « on a bientôt remarqué que dans le fond, cette paix ressemblait à une espèce de trêve venue d'une lassitude commune ; ce qui fait craindre que ce feu couvert sous les cendres ne reprenne un jour toute sa force, des étincelles et même des petites flammes paraissant déjà de temps en temps ».

Les conflits créés par la scission de la Réforme ne sont pas éteints à l'époque de Leibniz, ni en Allemagne, ni dans le reste de l'Europe. En France, la révocation de l'Édit de Nantes est prononcée en 1685 : l'Édit de Nantes (qui a mis fin en 1598 aux guerres de religion – le premier article est un article d'amnistie -, accorde la liberté de culte aux protestants et leur donne un certain nombre de places fortes militaires) est aboli: le roi supprime ce qui reste de la tolérance religieuse héritée de Henri IV ; il interdit la pratique du culte réformé, ordonne la démolition des temples et des écoles réformées, oblige à baptiser dans la foi catholique tous les enfants à naître, ordonne aux pasteurs de quitter la France mais interdit cependant aux simples fidèles d'en faire autant, sous peine de galères.

Bayle est chassé de France par la révocation de l'Édit de Nantes et se réfugie en Hollande ; Leibniz correspond avec lui à partir de 1687.

En Allemagne même, le catholicisme contre-attaque et regagne certains territoires en pays luthérien (17 provinces sont arrachées à la Réforme). Cette situation confuse et conflictuelle explique les efforts de Leibniz pour unir les Etats au sein de l'Empire, pour réconcilier les confessions entre elles et même, plus radicalement, pour réconcilier l'esprit humain avec lui-même.

La 2<sup>e</sup> édition du dictionnaire de Bayle est publiée en 1702. . EN 1705- 1706, Leibniz écrit le « Discours de la conformité de la foi et de la raison ». En janvier-février 1707, il esquisse la *Théodicée* qui verra le jour en 1710, en même temps que le texte intitulé *Causa dei* (Opuscules traduits par Schrecker). Dans une lettre d'avril 1709, Leibniz résume ainsi le propos de la Théodicée : « Je suis persuadé que la Religion ne doit rien avoir qui soit contraire à la Raison... J'entends par Raison non pas la faculté de raisonner, qui peut être bien et mal employée, mais

l'enchaînement des vérités qui ne peut produire que des vérités, et une vérité ne saurait être contraire à une autre. Il nous faudrait des Missionnaires de la Raison en Europe pour prêcher la religion naturelle sur laquelle la Révélation même est fondée, et sans laquelle la Révélation sera toujours mal prise ».

Parmi les débats que la pensée de la Réforme éveille ou réactive, plusieurs présentent pour nous une importance particulière parce que Leibniz en traite dans la *Théodicée* ou parce qu'ils en constituent l'horizon. On peut en particulier en mentionner deux.

1/ Le premier serait le débat sur les relations de la foi et de la raison. Les jugements de Luther sur la raison sont très abrupts (« prostituée du diable ») : il s'oppose aux scolastiques, aux humanistes et à l'esprit cartésien du doute méthodique<sup>1</sup>. D'autres Réformateurs sont beaucoup plus favorables aux droits de la raison. Bayle, mais aussi Calvin. Calvin et Luther s'opposent sur l'interprétation de la Cène (que Leibniz évoque au § 18). Calvin, au nom de la « maxime des philosophes » selon laquelle un corps ne peut se trouver qu'en un seul lieu à la fois, donne à la sainte Cène un sens allégorique (« la participation du corps de JC dans la sainte Cène » est réduite « à une simple représentation de figure »), alors que les évangéliques s'accordent avec Luther pour admettre une participation réelle, donc un mystère surnaturel.

2/ Le second serait le débat sur la prédestination. Contre une Église qui lui paraît laxiste et corrompue (la question des indulgences), Luther interprète l'enseignement de l'apôtre Paul à la lumière des théories augustinienes. Il insiste sur le péché originel, et, par suite, sur l'impuissance radicale de l'homme à assurer seul son propre salut ; il professe que le salut vient de Dieu seul, par le canal d'une foi justifiante. Il se réclame d'Augustin, dont il retient en particulier l'opposition à Pelage, qui veut minimiser le péché et donner à l'homme une place trop grande dans l'édification de son salut. Mais cette position n'est pas universellement acceptée et c'est ainsi que naît en Hollande la querelle des Remonstrants et des Gomaristes<sup>2</sup>.

On doit souligner l'importance de l'idée de justice dans la vie et la pensée de Leibniz. Il accepte de son tuteur l'idée d'une carrière juridique, étudie la théorie et la pratique du droit, exerce la fonction de juge à la cour d'appel de Mayence en 1669-1672 puis en 1677-1678 à Hanovre. Ensuite il reste nominalement juge et c'est comme conseiller intime de justice, à partir de 1696, qu'il termine sa carrière ; en outre il reçoit le même titre à Berlin en 1700, à Vienne et Pétersbourg en 1712. Il réfléchit toute sa vie sur le droit, renouvelle les définitions, les classements pédagogiques des droits positifs et du droit naturel, il cherche à améliorer la procédure judiciaire, défend l'idée de justice internationale.

En outre il défend la justice divine contre ses négateurs athées ainsi que contre ceux qui la déforment, soit dans le sens de l'affirmation d'un arbitraire tyrannique dans la création ou la prédestination, soit dans le sens d'un ritualisme.

Dans l'ordre systématique, l'étude de la jurisprudence universelle (la science du juste) précède l'étude de la justice propre à Dieu et à l'homme. De la justice comme des autres notions, Dieu ne crée pas l'essence mais il la fait exister.

A partir de 1671, on voit apparaître l'idée selon laquelle Dieu détermine par son intelligence le meilleur des mondes possibles en le réalisant par sa volonté ; Dieu est justifié par l'harmonie universelle, digne d'amour et modèle, pour les esprits, de la charité du sage. A partir de 1676, la doctrine du choix divin parmi les possibles reçoit une formulation mathématique grâce au calcul *de formis optimis*. A partir de 1686, la question de la contingence reçoit un nouvel éclairage par l'infini.

Du point de vue des sources, on relève l'importance de Luther et Hobbes, lus depuis 1663.

Leibniz est attaché à l'idée de l'*univocité* de l'être universel, sans l'atténuer par une pensée de l'analogie : il comprend la différence entre le fini et l'infini comme une différence de degré. Cette doctrine de l'univocité se prolonge dans la question de la justice : la justice divine ne fait pas exception à la notion commune de justice.

Leibniz subordonne la volonté (donc la justice) de Dieu à sa sagesse et refuse l'idée d'une volonté arbitraire qui se présente chez Ockham, Descartes ou Hobbes, et il retrouve ainsi la pensée des hérétiques Abélard ou Wyclif, tout en échappant à la condamnation dont ceux-ci furent l'objet en distinguant nécessité absolue et nécessité hypothétique (Dieu veut le meilleur selon une nécessité hypothétique, non absolue ou selon une nécessité morale). §

## Préface

La préface à la *Théodicée* traite de la question de la « véritable piété ». Leibniz distingue (§ 1) la « piété solide » ou la « véritable piété » et la « piété d'extériorité » ; il observe que la véritable piété est rare, car « ... le commun des hommes a mis la dévotion dans des formalités » ; puis il précise les conditions qui la rendent possible, qui se résument dans la connaissance de Dieu : la piété est véritable, c'est-à-dire conforme à son essence, lorsqu'elle est vraie, c'est-à-dire « dans la vérité ».

Les païens sont encore en marge de la véritable piété dans la mesure où leurs dieux n'ont rien de divin ; ce sont moins de « vrais personnages » que des « symboles des puissances naturelles » : la personnalisation du divin est inachevée (le numineux de la tragédie est une puissance impersonnelle) ; en outre ce sont des puissances finies qui se prêtent à des pratiques superstitieuses (voir l'*Euthyphron*).

Les Hébreux s'en rapprochent : avec les Hébreux commence la « croyance d'un seul Dieu » et, avec la croyance monothéiste, une représentation de Dieu qui est pour la première fois digne de la « souveraine substance ».

La véritable piété n'est possible qu'avec le christianisme : avec l'enseignement de Jésus-Christ, la divinité n'inspire plus seulement, comme dans le judaïsme crainte et vénération ; elle inspire de l'amour. Or Dieu est aimé quand il est connu : l'amour de Dieu est inspiré par la considération de ses perfections, dont nous avons les idées dans nos âmes, dont nos âmes sont elles-mêmes, à leur mesure, participante ; l'âme humaine possède quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, et elle aime Dieu quand elle comprend que ce qui est à un degré limité en elle est à un degré illimité en Dieu (§ 4).

La « véritable piété » est donc un amour éclairé de Dieu. L'amour de Dieu est éclairé quand il s'accompagne d'une juste conception des perfections divines (« la bonté et la justice du souverain de l'univers » (29), quand il sait que Dieu est « ordre », « garde la justesse des proportions » et « fait l'harmonie universelle », c'est-à-dire quand il est éclairé par la raison. La véritable piété n'est pas contradictoire avec la raison ; au contraire, elle l'exige, et elle l'exige parce que Dieu est lui-même raison ; la raison est *une* en l'homme et en Dieu, même si elle est infiniment plus vaste en Dieu.

Si la véritable piété dépend de la connaissance de Dieu, on ne peut mieux la favoriser qu'en rectifiant les « erreurs » qui altèrent la piété. Or ces erreurs consistent soit à souligner la « puissance irrésistible » de Dieu en négligeant sa « bonté suprême » (Dieu est craint et non aimé), soit à prêter à Dieu un « pouvoir despotique » (arbitraire et incompréhensible) alors qu'il est en vérité « puissance réglée par la plus parfaite sagesse » (29), volonté réglée par l'intelligence (Leibniz distingue trois attributs de Dieu : la puissance, l'intelligence ou la sagesse, la bonté ou la volonté).

Les questions qui se prêtent à une fausse compréhension de Dieu sont, au premier rang, celles qui concernent les notions de liberté, de nécessité et de destin : faute de comprendre ce qu'est la nécessité et ses différentes figures, on la confond avec le destin, et elle devient alors incompatible avec la liberté ; ou plus précisément ce sont les questions sur « la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal » : faute de comprendre ce qu'est la nécessité, faute de comprendre qu'elle est parfaitement compatible avec la liberté, on impute le mal (particulièrement le mal moral) à Dieu (en lui refusant alors la bonté) alors qu'il est en vérité imputable à la liberté humaine ; en bref, il s'agit de comprendre que 1/ le mal n'est pas contradictoire avec la bonté de Dieu, 2/ que le mal moral est imputable à la liberté humaine, que 3/ cette imputation est possible dans la mesure où la liberté humaine n'est pas contradictoire avec la nécessité et avec la toute puissance de Dieu.

La raison pour laquelle l'esprit humain s'est embarrassé et égaré dans les questions touchant le mal, la liberté et la nécessité, c'est que ces questions, qui sont théologiques, engagent nécessairement la question de l'infini. L'infini est le labyrinthe de l'esprit humain : sortir du labyrinthe, c'est affronter la question de l'infini.

Le § 7 évoque deux labyrinthes de l'esprit humain : « la grande question du libre et du nécessaire » et « la discussion de la continuité et des indivisibles »<sup>3</sup>. Voir aussi le § 6 du *De libertate* : « il y a certes deux labyrinthes de l'esprit humain ; l'un concerne la composition du continu, le second la nature de la liberté, et ils prennent leur source à ce même infini »<sup>4</sup> (RG 331), et également DM § X. Les deux problèmes sont symétriques : l'un concerne la spéculation, l'autre la pratique, et ils trouvent leur source mais aussi leur résolution dans l'infini. L'un des objets de la *Théodicée* est de préciser comment il faut comprendre le nécessaire pour l'accorder avec la liberté et la responsabilité humaines et la justice divine.

Comment concilier la nécessité et la liberté ? Si le cours des choses est nécessaire, toute la sphère de l'agir est frappée ou paraît frappée de vanité. C'est ce que montre le raisonnement que les anciens appelaient *argos logos* (§ 8). L'*argos logos* est un raisonnement fallacieux, un sophisme qui soutient que l'avenir est nécessaire, que ce qui doit arriver arrivera nécessairement, donc qu'il n'y a pas à se soucier de bien agir, qu'il suffit de suivre la pente de ce qui fait plaisir ici et maintenant. Cette nécessité de l'avenir est elle-même conclue soit de raisons théologiques (Dieu prévoit, préétablit et gouverne tous les événements du monde), soit de raisons cosmologiques (« tout arrive nécessairement par l'enchaînement des causes »), soit de considérations relatives à l'essence de la vérité ( la vérité est déterminée dans toutes les énonciations, portant sur le passé, le présent ou le futur, donc l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse). Les pensées qui affirment la détermination de l'avenir peuvent mettre l'accent sur l'une ou l'autre de ces raisons de déterminations : Descartes mettrait plutôt l'accent sur la première, Spinoza sur la seconde, Leibniz lui-même sur la troisième. Mais elles sont fondamentalement convergentes : elles concourent à un même centre : s'il y a une vérité de l'événement futur, c'est que l'événement est prédéterminé par ses causes et que Dieu l'a préétabli en établissant ces causes.

Comment écarter l'*argos logos* ? L'*argos logos* ajoutée dans un rapport de prémisses à conséquence une proposition « cosmologique » (l'avenir est déterminé) et une proposition « pratique » (il n'y a pas à se donner de la peine). On peut récuser la prémisse cosmologique et sa conséquence pratique ou conserver la prémisse cosmologique et récuser sa conséquence pratique. D'où les deux solutions : 1/ l'avenir n'est pas déterminé, donc notre façon d'agir est importante parce qu'elle contribue, à son rang parmi les différentes causes, à produire cet avenir qui n'est pas déterminé ; 2/ l'avenir est déterminé mais cette détermination ne diminue en rien l'importance de l'action.

La première solution est celle d'Aristote. Elle est présentée en *Hermeneia* 9.

Si nous comparons les deux premiers alinéas de ce chapitre 9, nous constatons que la question traitée (dans quels cas peut-on dire que, de deux propositions, l'une est vraie et l'autre fausse) exige la discrimination des propositions portant sur les choses passées et présentes et des propositions portant sur les choses futures.

Dans le cas des propositions portant sur les choses passées et présentes, « l'affirmation ou la négation.....est nécessairement vraie ou fausse ». Il s'agit d'un corollaire du principe de contradiction : si le même ne peut pas endosser en même temps et sous le même rapport des prédicats contraires, alors Socrate a été ou n'a pas été musicien, il est ou n'est pas musicien. Quand deux propositions (l'une affirmative, l'autre négative) ont même sujet et même prédicat, alors nécessairement l'une est vraie et l'autre fausse.

Des distinctions sont cependant nécessaires (si l'on fait intervenir la quantité logique des termes du jugement) : quand deux propositions sont opposées par contradiction, comme l'affirmative universelle et la négative particulière (ou vice versa) ou comme deux propositions singulières (Socrate est musicien, Socrate n'est pas musicien), nécessairement l'une est vraie et l'autre fausse ; quand deux propositions sont opposées par contrariété, comme deux universelles, l'une affirmative et l'autre négative, si l'une est vraie, l'autre est fausse (elles ne peuvent pas être vraies ensemble), mais que l'une soit fausse n'implique pas que l'autre soit vraie (elles peuvent être fausses ensemble) ; quand deux propositions sont opposées par subcontrariété (quelque homme n'est pas blanc/quelque homme est blanc – ce sont des « propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas prises universellement), cette nécessité (l'impossibilité qu'elles soient vraies en même temps) ne joue pas : elles peuvent être vraies en même temps (90).

Tout différent est le cas des propositions portant sur des choses singulières futures <epi de tôn kath ekasta kai mellontôn>. Techniquement, le mot *mellontôn*, dans le vocabulaire d'Aristote est employé pour désigner un futur contingent. Dans le *De Generatione et corruptione*, Aristote oppose *mellon* et *esomenon* (futur de *eimi*) ; le second signifie ce qui se produira de toutes façons, comme lorsque nous disons: *l'été ou l'hiver viendra, une éclipse aura lieu*; le premier terme signifie en revanche un futur qui peut se produire ou non, comme *je me promènerai, je naviguerai*. Les propositions portant sur les choses singulières futures sont soit des prédicatives singulières (ceci sera blanc), soit des propositions d'existence datées (il y aura une bataille navale demain).

Dans le cas des propositions contradictoires portant sur les choses passées et présentes, je peux dire avec assurance : l'une est vraie, l'autre est fausse Mais je ne le peux plus concernant les contradictoires portant sur les choses futures.

La démonstration se fait par les conséquences. Si l'une est vraie et l'autre fausse, alors « tout découle de la nécessité », il n'y a dans le cosmos, aucune indétermination, aucune contingence, aucun hasard,<sup>8</sup>. Si je soutiens que l'affirmation ou la négation est nécessairement vraie ou fausse *pour les choses futures comme pour les choses passées et présentes*, alors tout l'être est nécessaire.

Aristote refuse cette lecture du monde pour des raisons ontologiques mais aussi pour des raisons « pratiques » : « en vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus à délibérer ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas » (Vrin, p. 99) –Or « ces conséquences sont inadmissibles (l'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action... » ; donc il faut reconnaître que le futur n'est pas déterminé et que les propositions portant sur les événements futurs ne sont, avant l'événement, ni vraies ni fausses.

La seconde solution est celle des stoïciens.

Les stoïciens pensent que le cosmos est régi par une rigoureuse nécessité et que le temps n'est pas créateur [Cicéron *De divinatione*: « l'événement futur ne surgit pas brusquement ; l'écoulement du temps s, d'un moment à l'autre, ressemble au déroulement d'un câble qui ne produit rien de nouveau, mais qui déploie à chaque fois ce qui était auparavant » (I, 56) ; mais la conviction du destin ne conduit jamais à un désengagement vis-à-vis de l'action.

Les Stoïciens ont accordé une grande importance à la divination. Ce qui est à la fois compréhensible et paradoxal ; compréhensible : si l'avenir était indéterminé, contingent objectivement, la divination serait impossible ; paradoxal : si tout est déjà joué, s'il n'y a rien à modifier dans le cours des événements, à quoi bon savoir avant l'heure ? Ce qui rend la divination possible est en même temps ce qui paraît la rendre vaine.

A cette difficulté, le Stoïcien répond : « Il est faux que la connaissance des événements futurs ne nous importe en rien, car nous serons davantage sur nos gardes, si nous l'avons » (Cicéron, *De divinatione*, I, 38).

Supposons que le devin annonce que des dangers nous menacent ; nous exerçons notre vigilance, nous recourons à des prières, à des sacrifices pour détourner ces dangers.

Si nous sommes épargnés, nous ne devons pas en conclure que nos actes ont changé le cours du destin : notre vigilance, nos prières, nos sacrifices, comme le danger menaçant, comme l'issue heureuse, tout est compris sous la loi du destin. Ces dispositions, ces actions, que nous avons décidées, que nous disons *nôtres*, sont des manifestations de la seule et unique causalité qui régit l'univers, le Logos universel, exactement comme le danger ou l'issue heureuse. L'action (qui nous paraît dépendre de nous), et l'issue heureuse (qui paraît n'en pas dépendre) font partie d'une seule et même nécessité, d'un seul et même destin.

Si nous ne sommes pas épargnés, cela ne veut pas dire que la consultation du devin ou que les précautions prises aient été vaines ; d'abord, en cherchant à nous protéger, nous avons agi selon notre nature et selon l'ordre universel. ; et surtout « le service qu'il te rend, dit Cicéron, c'est d'être l'agent du destin ». Grâce à la divination, nous n'avons pas été traversés anonymement par la causalité universelle, nous n'avons pas été l'agent inconscient du Logos, nous avons consciemment, délibérément coopéré à l'accomplissement de la volonté du destin ; et que l'événement soit, en fin de compte, conforme ou non à ce que nous nous représentons comme notre intérêt particulier, ne change rien

La réponse des stoïciens à l'argument paresseux, c'est la doctrine de la *confatalité*.

L'argument paresseux énonce : si tu es malade, ta guérison ou ta mort sont toujours déjà par avance décidés ; que tu appelles ou que tu n'appelles pas le médecin, l'issue sera la même, tu guériras si tu dois guérir, tu mourras si tu dois mourir ; il est donc vain que tu appelles le médecin. On en retrouve l'esprit dans ce que Leibniz appelle au § 9 le *fatum mahumetanum*.

Chrysippe objecte que l'argument paresseux commet une faute logique : il affirme que le conséquent (mourir ou guérir) est nécessaire, mais il pose l'antécédent (la décision d'appeler ou de ne pas appeler le destin) comme contingent. Il est donc incohérent. Etre cohérent, c'est reconnaître que si l'être est nécessaire, c'est tout l'être qui est nécessaire ; le destin est coextensif à la totalité de l'être ; et si tout l'être est nécessaire, si l'antécédent n'est pas moins nécessaire que le conséquent, l'agir retrouve son enjeu : notre « rencontre » avec le destin n'aura pas lieu plus tard, dans l'avenir, au moment de l'issue, la guérison ou la mort, elle a lieu *maintenant*, à chaque instant, dans le présent du choix et de l'agir. L'action, l'action *pré-ente*, est le seul lieu d'une rencontre vraie et d'un accord avec le destin. L'insensé se transporte par anticipation dans le futur et déserte le présent qui est le temps de l'agir ; il tombe ainsi dans

l'argument paresseux ; le sage, lui, laisse le futur à sa future émergence (bien qu'il ait le souci d'en anticiper tout ce qui peut l'être) et il accompagne, autant qu'il peut, par ses actes, l'automanifestation, au fil du temps, de la volonté éternelle du destin. Cet accompagnement est l'agir.

Le Sage sait que l'acte qu'il accomplira est par avance déterminé et qu'il n'y a, dans le monde, qu'une seule cause agissante, le Logos universel. Donc il sait qu'il n'est pas l'agent dernier de l'action qu'il accomplit. De ce point de vue, il agit comme n'agissant pas ; il accompagne et veut seulement accompagner la manifestation temporelle de la volonté du Destin. Mais cet accompagnement n'est pas passif ou attentiste. Si l'enchaînement des événements du monde est régi par la nécessité universelle, l'enchaînement de mes actes et de ce qui en résultera l'est aussi, mais cet enchaînement est soumis, dans la conscience de l'agent, à la forme temporelle de la successivité. *La situation temporelle et finie de l'agent fait qu'il ne découvre la volonté du destin que dans la succession des événements et des actes qu'il accomplit.* Son acte, chacun de ses actes est le révélateur, dans le présent de l'agir, de la volonté du Destin. Le sage n'est donc pas celui qui sait abstraitement que l'acte qu'il accomplira est nécessaire; il est celui qui comprend, *avant d'agir et pour agir* la nécessité de l'acte qu'il lui est remis d'accomplir; et cette compréhension *pratique*, non *théorique* de la nécessité de son action n'est rien d'autre que l'obéissance à la raison, le choix de la façon d'agir qui lui est prescrite par la raison.

Le destin n'exclut pas l'importance de l'action ; au contraire, le destin bien compris fonde l'importance de l'action.

Nous avons vu qu'il y a deux solutions, celle d'Aristote et celle des Stoïciens, Leibniz choisit la seconde, tout en retenant de la première l'idée de contingence. Il la retient avec un certain nombre de transformations qui s'annoncent dans la distinction du *fatum stoïcum* et du *fatum christianum*.

Il y a dans la tranquillité stoïcienne une « grandeur » qui n'est pas étrangère à la tranquillité chrétienne. Mais la tranquillité chrétienne est, pour Leibniz, très supérieure, parce qu'elle se fonde sur une connaissance vraie de Dieu : le stoïcisme est un panthéisme ; le dieu du stoïcisme est un feu, une puissance impersonnelle diffusée dans la totalité du cosmos ; il ne peut donc être question d'un rapport de personne à personne, d'une confiance interpersonnelle ; la « patience » est donc « forcée » ; le dieu du christianisme est une personne, et la foi est une confiance ; le *fatum christianum* conduit donc au contentement. En d'autres termes, le *fatum stoïcum* assure le bien du tout mais subordonne le bien du singulier au bien du tout, alors que *fatum christianum* veille indivisiblement au bien du singulier et au bien du tout, sans subordination du premier au second : Dieu est un bon maître et tout ce qui arrive aux créatures raisonnables est juste, non seulement par rapport au tout mais aussi et surtout par rapport à elles-mêmes.

Pour résumer : le souci de Leibniz est de montrer que la nécessité cosmologique et l'action humaine ne sont pas incompatibles et que, tout au contraire, le concept juste de la nécessité cosmologique conduit au concept juste de l'action humaine. Mais pour y parvenir, on doit d'abord surmonter l'obstacle dont le *fatum mahumetanum* est le symbole : la conviction que tout ce qui est donné à la nécessité est retiré à la liberté et que tout ce qui est donné à la liberté est retiré à la nécessité. La pensée stoïcienne dessine une voie pour écarter cet obstacle ; mais cette voie doit être approfondie, parce que

1/La conviction que le cours des choses est nécessaire, à défaut d'être une conviction constante, est, chez la plupart des humains, une commodité que l'on se donne pour se soustraire à la difficulté de la réflexion et du choix (§ 11) ou bien une sorte de superstition qui accompagne le cours ordinaire de la vie. Certains ont ainsi confiance en leur « bonne fortune »

(§ 12), comme dans un jeu de hasard où des gains successifs peuvent donner la confiance qu'on gagnera à nouveau. Or dans les jeux de hasard, les événements antérieurs n'annoncent rigoureusement rien des événements ultérieurs ; qu'au jeu de dés le double six soit sorti dix fois successivement n'annonce rigoureusement rien (si du moins nous supposons que les dés ne sont pas pipés) sur ce qui sortira au onzième coup. Et pourtant le joueur ne peut s'empêcher d'attendre que la répétition ne se poursuive...]

2/ La conviction que le cours des choses est nécessaire peut favoriser une sorte d'hédonisme qui ne connaît d'autre règle que « ce qui peut nous contenter présentement »

3/ Cette conviction peut aussi favoriser la pensée que Dieu est le « complice » des désordres du monde.

Et la Théodicée n'a pas d'autre but que de montrer pourquoi cette pensée est fausse.

Leibniz en trace brièvement l'historique.

Cette pensée d'une complicité de dieu avec le mal est présente chez « ...les anciens païens qui attribuaient aux dieux la cause de leur crime » (c'est la théologie tragique de l'aveuglement).

Elle paraît devoir se renforcer avec la doctrine chrétienne de la création *ex nihilo*

Et aussi avec certaines spéculations des modernes : « Quelques habiles gens de notre temps en sont venus jusqu'à ôter toute action aux créatures » ; DM § VIII : « Il est assez difficile de distinguer les actions de Dieu de celles des créatures; car il y en a qui croient que Dieu fait tout, d'autres s'imaginent qu'il ne fait que conserver la force qu'il a donnée aux créatures... ». Il s'agit de Malebranche. Dans le système de Malebranche, Dieu qui est sa propre cause est aussi la cause de toutes choses, il est cause universelle, il rassemble, condense en lui toute causalité, toute « efficace », et en conséquence, « toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes mais seulement des causes occasionnelles » [*Recherche de la vérité*, VI, II, III]. Voir aussi 15<sup>e</sup> éclaircissement. Lorsqu'un corps en mouvement en heurte un autre, comme dans la rencontre de deux boules de billard, c'est la volonté de Dieu qui, à l'occasion de leur rencontre, met en mouvement le corps heurté, selon les lois de la communication générale des mouvements inscrites dans son entendement. La nature ne possède donc par elle-même aucune efficace [*Entretiens sur la métaphysique*, IV, II : « Nulle créature [...] ne peut agir sur une autre par une efficace qui lui soit propre »] ; toute l'efficace réside en Dieu. L'interaction entre l'âme et le corps relève aussi de l'occasionalisme.

Dieu paraît donc bien être la cause du mal, et s'il est la cause du mal, sa justice et sa bonté disparaissent.

Pour surmonter ces difficultés, plusieurs solutions se présentent, toutes impossibles au regard de Leibniz.

Bayle réactive le dogme des deux principes ou des deux dieux (Il s'agit de la gnose de Mani (216-272), dualisme qui admet deux principes, la Lumière et l'obscurité, le bien et le mal, un dieu et un anti-dieu qui s'identifie à la matière) ; ce dualisme ne résout pas la difficulté et il est contredit par la raison, pour autant que la raison démontre « l'unité du principe ».

Certains refusent à Dieu la connaissance du détail des choses ou des événements futurs (et sacrifient ainsi l'omniscience à la justice)

D'autres soutiennent que la volonté de Dieu est une volonté arbitraire et n'est soumise à aucune règle de bonté ou de justice ou bien ils font de sa justice un autre nom de sa puissance.

Toutes ces conceptions sont pour Leibniz insoutenables, parce qu'elles ruinent la justice, parce qu'elles ruinent l'idée d'obligation, l'obligation se trouvant identifiée à la contrainte. Dieu n'est juste que si sa volonté est dirigée par les règles du bien, donc si la volonté divine entre dans l'orbite du principe de raison.

Mais si la volonté divine est fondée en raison, si Dieu est le bon principe, la question revient : comment ce bon principe peut-il permettre le mal ? « Les philosophes ont considéré les questions de la nécessité, de la liberté et de l'origine ». La question de l'origine du mal est au centre des récits mythiques que l'on appelle « drames de création » (dont fait partie la gnose de Mani). Elle a été reprise sur un plan philosophique par Platon (*République : theos anantios*) puis par Plotin. La question de la nécessité et de la liberté a elle aussi un fond mythique et tragique ; elle a été reprise sur un plan philosophique par les Mégariques, Aristote et les Stoïciens.

Les théologiens partagent avec les philosophes cet horizon d'interrogation mais y ajoutent les questions du péché originel, de la grâce et de la prédestination.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)