

Résumé¹

Deo volente. Le statut de la volonté divine dans la Théodicée de Leibniz

L'objectif général de notre travail est d'offrir une analyse de la place que la volonté divine a occupée au sein du corpus leibnizien. Le nombre imposant des volumes de l'œuvre de Leibniz, la difficulté de datation de certains textes, la graphomanie de notre philosophe et la complexité de l'articulation des concepts les uns aux autres, ont conduit à une grande dispersion de l'interprétation qui, en général, n'a pas envisagé d'une manière suffisamment « autonome » le rôle prépondérant que Leibniz a concédé à travers le temps à cette faculté. La prévalence des « interprétations intellectualistes » dans la littérature secondaire tend à décentrer la fonction principale qu'acquerrait de plus en plus la volonté divine dans le projet de fonder une théodicée leibnizienne. La conciliation des attributs de Dieu avec l'existence du mal dans le monde est née très tôt de la nécessité de combattre le sophisme qui fait de Dieu le responsable des fautes et des souffrances humaines. La volonté a été au centre de la question depuis les premières années de la décennie 1670. Cependant, le fort intellectualisme de cette première période de la pensée de Leibniz semble avoir scellé les clés d'un quasi-monopole interprétatif qui place la volonté dans le lieu marginal que lui laisse l'entendement.

Bien que l'« intellectualisme » puisse constituer le « découpage le plus visible » de la philosophie de Leibniz, nous pensons qu'il est possible de rendre visible une autre lecture qui octroie à la volonté une place moins subsidiaire. En parallèle à la considération d'un monde venu

¹ Je remercie chaleureusement Arnaud Lalanne d'avoir eu la patience et la générosité de faire la révision de ce résumé en français.

à l'existence à la suite d'une hiérarchisation intellectuelle des mondes possibles —où la volonté jouerait un rôle purement nominal comme un pas conclusif— coexiste la conception d'une volonté progressivement émancipée de la tutelle de l'intelligence. En d'autres termes, la première lecture mettrait en évidence une sorte de délit d'interprétation rétrospective si l'on prétend l'appliquer à la pensée de Leibniz dans la *Théodicée* (1710).

C'est pour cela que nous distinguons deux parties dans cette étude. La *première partie* est consacrée à justifier l'hypothèse que la volonté divine a subi un processus de croissante autonomisation par rapport à l'entendement : le *chapitre 1* va de la décennie 1670 jusqu'au premier modèle interne de la volonté divine de la décennie 1680 ; le *chapitre 2* décrit le second modèle interne de la volonté tel qu'il est présenté dans la *Théodicée*. La *seconde partie* est destinée aux stratégies défensives (et leurs hypothèses correspondantes) suivies par Leibniz afin de préserver la volonté de Dieu de tout engagement avec le mal. Le *chapitre 3* de cette partie propose un historique du concours divin qui va de la décennie 1670 jusqu'à la *Causa Dei* (1710), mis à part le modèle inertiel-dynamique de la *Théodicée* étudié dans le dernier chapitre. Le *chapitre 4* aborde les deux stratégies d'exonération de la volonté divine dans leur ordre d'apparition, c'est-à-dire, le mal comme dissonance dans l'harmonie universelle et le mal comme privation dans l'entendement de Dieu, dont l'explication s'est arrêtée à la porte de la *Théodicée*. Ainsi, le *chapitre 5* reprend la justification du mal à travers l'harmonie universelle pour souligner ses changements dans la pensée tardive de 1710. De la même façon, le *chapitre 6* traite sur la seconde stratégie concernant l'entendement divin comme source ultime du mal dans la *Théodicée*, en incorporant une analyse du statut problématique du « mal métaphysique ». Finalement, le *chapitre 7* décrit le modèle inertiel-dynamique du concours divin tel qu'il apparaît dans le paragraphe 30 de la *Théodicée*, en même temps qu'il offre une interprétation possible du mal métaphysique dans le cadre d'une analyse du concept d'inertie métaphysique et morale chez les créatures raisonnables.

Première Partie : « La croissante autonomisation de la volonté de Dieu ».—En ce qui concerne cette hypothèse, il faut dire que le rôle de la volonté est resté cantonné à un postulat de peu d'importance avant que Leibniz asseye les fondations de sa philosophie mûre (milieu des années 1680). Autrement dit, la volonté réclame une infinie variété de possibilités pour pouvoir se doter d'un calcul qui poursuit le meilleur dans l'exercice de son libre droit créateur. C'est la raison pour laquelle l'attribution

d'un contenu ontologique aux possibles, autour du milieu des années 1680, a été une étape incontournable dans l'élaboration d'un premier modèle du fonctionnement interne de la volonté divine : ce « modèle du conflit » ne fait que consacrer la supériorité d'une volonté générale sur les volontés particulières (chapitre 1). C'est ainsi que la volonté peut choisir en considérant la distribution de biens qui correspondent à chaque substance et leur optimisation en fonction de l'agrégat entier. Plus encore, même si la volonté générale ne peut pas tordre la « liberté idéale » des créatures raisonnables au moment de les créer, son calcul demande de se servir des bilans contrefactuels qui font intervenir cette liberté *idéelle*.

Dans ce long chemin vers une volonté émancipée, le point maximal de son autonomisation coïncide avec la présentation dans la *Théodicée* de ce que nous avons appelé « le mécanisme des forces volitives » (chapitre 2). Au sein de ce mécanisme, toutes les forces restent actives dans la volonté finale et l'existence semble être la résultante d'une somme géométrique des vecteurs-force. Alors, ce modèle franchement mécaniciste — où la volonté n'a besoin de rien d'autre pour se déterminer que d'elle-même — montre que la volonté est devenue, à travers les années, « intrinsèquement volontaire » (suivant la distinction de F. Suárez). Les volontés antécédentes, parvenues ou non à leur plein effet dans la volonté conséquente, semblent travailler à la façon de raisons internes à ce mécanisme volitif, de sorte que le principe de raison suffisante semble être intrinsèque aux inclinations : les volontés antécédentes qui arrivent finalement « *ad summum conatum* » sont celles qui comptent l'appui d'une raison suffisante au sein d'un tel mécanisme.

Seconde Partie : « Les stratégies de préservation de la volonté divine ». — Ces stratégies constituent l'ensemble argumentatif que Leibniz a utilisé pour innocenter la volonté divine, c'est-à-dire pour l'exonérer de la responsabilité au regard de l'introduction du mal dans notre monde. Nous pouvons reconnaître trois stratégies employées par Leibniz à ce propos : (1) *le concours divin*, (2) *le mal comme dissonance dans l'harmonie universelle*, (3) *le mal comme privation dans l'entendement divin*. A savoir :

(1) *Par la voie des causes*, notre philosophe a essayé de démontrer que le concours divin, bien qu'il se dirige autant aux actions de façon directe qu'au soutien des créatures dans l'existence, ne compromet pas la volonté divine avec le péché, parce que c'est l'agent qui restreint la perfection qui découle de Dieu, soit à cause du manque de réceptivité (milieu des années 1680), soit à cause du degré d'inertie métaphysique et morale (1710).

(2) *Par la voie de l'harmonie universelle*, Leibniz a tenté de justifier que les maux sont requis afin d'accroître l'harmonie universelle, de sorte qu'on peut dire que la volonté de Dieu ne les veut que par accident.

(3) *Par la voie des mondes possibles « ontologisés »*, Leibniz a réussi à placer la source ultime du mal dans des individus déjà constitués ontologiquement dans l'entendement divin et, parce que Dieu n'est pas l'auteur ou la cause volontaire de son entendement, les péchés actuels (dérivés de la peccabilité consubstantielle à toute créature en raison de son « imperfection originale ») ne peuvent pas être imputables à la volonté divine.

À partir de chacune de ces stratégies, nous avons formulé trois hypothèses qui permettent de faire la lumière sur le parcours historique et conceptuel qu'a suivi la volonté au sein de la pensée de Leibniz :

(1) Notre hypothèse concernant le *concours divin* est de caractère historique et elle reconnaît deux moments substantiels : l'un négatif, refusant la « solution scholastique », et l'autre positif, rendant possible l'affirmation de celle-là. En effet, dans les premiers textes de la décennie 1670, Leibniz a condamné la perspective scholastique de la concurrence de deux causes dans l'action de la créature, puisqu'en l'absence d'une volonté bien discriminée de l'entendement, il n'existait aucune manière de renvoyer la partie privative de l'acte à une limitation ontologique qui excède le contrôle volontaire de Dieu. Ce n'est qu'à partir du moment où Leibniz a recouru à des individus « réalisés » idéalement dans l'entendement de Dieu, qu'il a fait sienne la double causalité scholastique, affirmant que le concours divin va à la perfection de l'acte, malgré l'incapacité réceptive de la créature (chapitre 3).

En outre, l'introduction de la dynamique dans le modèle du concours est à l'origine de l'emploi du concept d'« inertie » qui ajoute à l'idée du « manque », utilisée dans le *De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87?), le principe d'une « force passive » qui, placée dans la volonté de l'homme, repousse l'activité concourante de Dieu —voire exprime la seconde nature contractée à la suite du péché original (chapitre 7). Cette dynamisation aurait suivi un chemin parallèle à la dynamisation du modèle de la volonté, attestant ainsi qu'il est possible de trouver un principe d'unité formelle dans la pensée tardive de Leibniz, applicable à plusieurs aspects de sa métaphysique.

(2) Notre hypothèse touchant à *l'harmonie universelle* affirme que cette stratégie d'exonération de la volonté divine en matière du mal s'est révélée insuffisante, parce qu'elle ne parvient pas à elle seule à exclure la volonté du lieu de « production » du péché. En d'autres termes,

l'harmonie universelle ne suffit pas à sauver la volonté d'une vision instrumentale où elle veut les péchés comme des moyens en vue de cette harmonie (chapitre 4). Bien que cette stratégie soit capitale jusqu'au milieu des années 1680, sa fréquence textuelle est réduite lorsque Leibniz peut rapporter la cause ultime du mal à des individus qui manquent depuis toujours d'une infinité de perfections. Malgré tout, Leibniz n'a jamais abandonné le recours à l'harmonie universelle, mais son utilisation tardive montre une diminution des oscillations préalables entre une *vraie imperfection* locale (réparable à travers l'opération réductive de Dieu qui va du mal au bien) et une simple *irrégularité apparente* (qui disparaît après être placée dans un point de vue supérieur). Dans la *Théodicée*, le péché est un vrai mal plutôt que quelque chose d'apparent qui s'efface par une sorte de dilution cosmique du mal : il exige une véritable intervention réductive ou compensatoire de la part de Dieu au niveau de l'univers (chapitre 5) ; autrement, la volonté permissive et plus impérieusement la justice vindicative perdraient tout leur sens.

(3) Notre troisième hypothèse établit que Leibniz est parvenu à préserver convenablement la volonté divine de toute suspicion du mal, dans le moment où il a disposé d'une perspective ontologique des mondes possibles. Dieu n'est pas responsable de la *peccabilité* inhérente à la créature raisonnable en vertu d'être bornée. En effet, ce n'est que la limitation de tout être fini qui permet d'établir une différenciation ontologique entre Dieu et les individus qui sont en Lui (chapitre 4). Ainsi, le mal vient de la créature prise déjà à l'état de pure possibilité et l'entendement de Dieu fournit le principe du mal, sans en être terni. Par conséquent, c'est la philosophie mûre de Leibniz qui a rendu possible la démarcation entre l'entendement et la volonté de Dieu : ni la volonté ne peut franchir les bornes des natures idéelles telles qu'elles sont dans l'entendement divin —seule faculté pour laquelle Dieu ne peut être incriminé—, ni l'entendement ne peut suppléer la volonté dans sa tâche de créer le meilleur conformément à ce qui surgit du mécanisme des inclinations.

Bien que cette stratégie du *mal comme privation dans l'entendement divin* ait été maintenue du milieu des années 1680 jusqu'à la *Théodicée* (1710), la question se complique à cause de l'introduction du terme « mal métaphysique » dans ce dernier ouvrage. Malgré le statut problématique du mal métaphysique (par rapport à sa définition, à son extension imprécise, à sa relation avec d'autres maux), nous pensons qu'il n'est pas acceptable d'exclure l'interprétation qui l'identifie à la cause ontologique des péchés et des souffrances, dans la mesure où

la privation de perfection divine chez la créature a été considérée par Leibniz comme un vrai « mal ». L'analyse de ce concept, les difficultés de sa portée (chapitre 6) ainsi que la possibilité de le considérer comme une « mesure ontologique de l'inertie » dans le modèle dynamique du concours (chapitre 7), complète l'argumentation innocentant la volonté divine : le mal métaphysique est involontaire et, en tant que tel, il ne peut être supprimé des créatures au moment où elles sont créées.

Pour conclure, explorer la littérature leibnizienne donne souvent l'impression de cheminer sur un étroit sentier situé entre deux précipices. C'est pourquoi notre obligation la plus authentique est celle de maintenir l'équilibre, en nous plaçant sur le terrain de la lettre des textes, mais sans méconnaître la marge de mouvement que les irrégularités ou les interstices suggèrent pour l'interprétation. À vrai dire, aussi bien ce qu'on nomme l'« intellectualisme » que ce qu'on appelle le « volontarisme » forment des clichés sans force interprétative, lorsqu'ils sont exprimés dans leurs versions les plus radicales. Ainsi, l'intellectualisme peut nous conduire, suivant l'expression d'Ortega, à une sorte d'« idolâtrie de l'intelligence »² qui exacerbe le pouvoir de l'entendement en l'intronisant comme une loi objective qui contraint toute action. Dans l'autre extrême, le « volontarisme », parce qu'il refuse tout à fait la supériorité déterminante de la raison, détruit la rationalité pratique et fait de l'indétermination le cœur de l'action libre, ou, pour le dire selon Ortega, « divinise l'action pure »³. La pensée de Leibniz, quoique plus proche d'une position apparemment intellectualiste par comparaison avec un « indifférentisme volontariste » — mais non d'une volonté intrinsèquement volontaire qui constitue la racine des versants volontaristes —, ne pourrait jamais entrer complètement dans aucun de ces moules, du moins pas sans débordements, excès ou effusions. En somme, « le fauve ne peut être enfermé dans la cage », ou plutôt les « chaînes de l'intellectualisme »⁴ méritent d'être desserrées ...

² Ortega y Gasset (1964), 49.

³ Ortega y Gasset (1964), 51.

⁴ Ortega y Gasset (1964), 49.