

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 1-2

Artikel: Le meilleur des mondes possibles, le mal métaphysique et le mal moral chez Leibniz

Autor: Theis, Robert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760943>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROBERT THEIS

Le meilleur des mondes possibles, le mal métaphysique et le mal moral chez Leibniz

Dans les *Essais de Théodicée* (1710), Leibniz établit une distinction célèbre entre différentes formes de mal : « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. »¹ Le lecteur de la *Théodicée* remarque sans peine qu'il existe entre ces différentes formes de mal des rapports de condition à conditionné². Mais, ce qui est de loin plus suggestif, c'est que la théorie du mal métaphysique et du mal moral est conçue selon une structure symétrique à celle du meilleur des mondes possibles et se laisse intégrer, de ce fait, dans le projet métaphysique de Leibniz dont elle constitue, du moins au niveau du mal métaphysique, une lecture seconde.

La présente étude se propose, de ce point de vue et dans un premier temps, de faire apparaître ces symétries structurelles. Or il se trouve que cette reconstruction mène, dans un deuxième temps, à une conséquence fort inattendue mais hautement significative en ce qui concerne le mal moral. On verra en effet qu'en rigueur de termes, Leibniz ne peut pas conclure, sur la base de ses prémisses, à une responsabilité de l'homme au niveau du mal moral, et que l'identification du mal moral au péché, mentionnée dans la citation ci-dessus, repose en fait sur un présupposé non fondé.

*

¹ LEIBNIZ, G.W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I^{re} partie § 21 (cité : Th I, § ...).

² Cf. p. ex. Th I, § 156, § 241, § 288.

Du fait de sa symétrie structurelle, la problématique du mal s'inscrit dans le projet métaphysique de Leibniz, et cela dans la mesure où elle se laisse greffer sur la théorie du meilleur des mondes possibles comme étant sa lecture seconde. Or cette théorie du meilleur des mondes possibles présuppose, à son tour, la théorie générale de l'étant, compris comme substance individuelle. C'est donc par là qu'il va falloir commencer notre exposé. Nous nous limiterons cependant, à ce niveau préalable, à quelques remarques générales.

1. *Le lieu du meilleur des mondes possibles dans la monadologie leibnizienne*

Selon Leibniz, les véritables êtres, dont la pluralité est admise d'emblée³, sont des entités immatérielles, indivises, douées d'une activité propre, et qui sont qualifiés de « véritables atomes de la nature »⁴. Cette conception se laisse interpréter d'une manière forte ou d'une manière faible. D'une manière forte, « toute la nature est pleine de vie »⁵, c'est-à-dire qu'il y a partout des atomes « vitaux ». D'une manière faible, seuls les êtres organisés (plantes, animaux, hommes, êtres spirituels) ont un noyau immatériel, substantiel ou atomique : « Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. »⁶ « Toute la nature est pleine de corps organiques vivants. Ainsi, je ne veux pas à la vérité qu'un morceau de pierre soit lui-même une substance corporelle animée ou douée d'un principe d'unité ou de vie. »⁷ Leibniz appelle ces éléments constitutifs de la réalité des « monades »⁸. Les monades sont des substances simples.

Or selon Leibniz, chaque substance est l'ensemble de ses déterminations. Afin de comprendre cette affirmation, il est utile d'en montrer

³ Voir p. ex. BELAVAL, Y., *L'harmonie*, dans : Etudes leibniziennes, Paris 1976, pp. 86–105.

⁴ LEIBNIZ, G.W., *Monadologie*, § 3 (cité : M).

⁵ LEIBNIZ, G.W., *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, § 1 (cité : P).

⁶ LEIBNIZ, G.W., *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques par l'Auteur du système de l'harmonie préétablie*, dans : GERHARDT, C.J., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Band VI, p. 539. (cité : CO, dans G VI).

⁷ CO, dans G VI, 550.

⁸ COUTURAT, L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903 (Hildesheim 1961), p. 14 (cité : C); M, § 1; P § 1. La *Monadologie* commence par définir la monade comme substance simple; les *Principes* en revanche commencent par définir la substance simple comme monade.

l'enracinement dans la théorie leibnizienne du jugement. Selon Leibniz, il n'existe qu'un seul type de jugements, les jugements dits analytiques. Ceux-ci se caractérisent par le fait que le prédicat est contenu, implicitement ou explicitement, dans le sujet. Une prédication n'est donc véritable ou vraie que dans la mesure où le prédicat est contenu dans le concept du sujet. Ceci implique que celui qui connaîtrait parfaitement la notion du sujet serait à même d'en extraire tous les prédicats possibles (il en aurait une idée adéquate)⁹.

La théorie leibnizienne de la substance s'appuie sur cette théorie du jugement¹⁰. C'est ici que s'opère, dans le projet philosophique de Leibniz, un dédoublement significatif sur lequel on n'a cessé de controvertiser. En effet, la théorie du jugement fait l'objet même de ce que Leibniz appelle calcul logique ou rationnel¹¹. Or comme on le verra, les axes de cette théorie seront dédoublés d'une signification ontologique qui trouve son articulation dans la conception même de la substance. En effet, pour Leibniz, la substance n'est rien d'autre que l'ensemble de ses déterminations. « Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet, est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. »¹² Ce passage du *Discours de Métaphysique* est significatif à plusieurs égards. D'une part, Leibniz y articule le passage de l'analyse du jugement (dans le texte cité, ce passage s'exprime dans les termes « cela étant ») au niveau de la considération de la substantialité de la substance : parce que le sujet d'une proposition contient tous les prédicats possibles, la substance doit être comprise, elle aussi, comme une notion complète, c'est-à-dire selon le modèle du sujet propositionnel. D'autre part, la substance n'est articulable (discursivement) et donc pensable que comme prédication successive de ses attributs. Penser la substance, c'est penser un sujet complètement déterminé¹³. La substance est, comme le sujet, l'ensemble de ses déterminations *dans leur unité*.

⁹ Cf. LEIBNIZ, G.W., *Discours de Métaphysique*, § 8 (cité : DM) ; voir aussi C 49 etc. En ce qui concerne l'idée adéquate, voir LEIBNIZ, G.W., *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, dans : G IV, 422.

¹⁰ Cf. DM § 8.

¹¹ Cf. C 57ss. ; 229ss. ; 421ss.

¹² DM § 8.

¹³ Cette conception de la substance se démarque de celle d'Aristote, pour qui l'*ousia* est ce qui reste en quelque sorte après avoir été dépouillé de tous ses accidents.

Si les déterminations, dans leur totalité et dans leur unité constituent la substance, il n'en reste pas moins qu'elles ne sont produites que *successivement* : elles sont produites les unes à partir des autres. Ceci découle du fait que la substance est douée d'une activité propre (« la substance est un être capable d'action »¹⁴), bien plus, l'activité est la véritable caractéristique de la substantialité de la substance¹⁵ : « Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance. »¹⁶ L'activité de la substance consiste précisément dans le fait de produire ses différentes déterminations à partir d'elle-même. Cette activité se fait selon un principe que Leibniz appelle *l'appétition*¹⁷. Or toute appétition tend vers un but qui n'est, en l'occurrence rien d'autre que la notion développée de la substance elle-même, ou, la substance en tant que pleinement déterminée¹⁸. Leibniz qualifie, de ce fait, la substance d'entéléchie¹⁹.

La substance étant immatérielle, ses déterminations ne sauraient être matérielles ; elles prennent la forme de perceptions²⁰ qui sont plus ou moins distinctes ou conscientes selon le lieu qu'occupe la substance dans l'ensemble de l'univers. Nous avons déjà dit que chaque substance, en tant qu'elle enveloppe l'ensemble de ses déterminations, développe celles-ci à partir d'elle-même, c'est-à-dire sans avoir recours à une quelconque influence venant de l'extérieur. Dans ce sens, chaque substance est strictement *indépendante* de toute autre substance. Il n'y a, entre les substances, aucun rapport réel. Les substances « n'ont pas de fenêtres »²¹.

Or c'est précisément sur ce point que vont se poser les problèmes. En effet, le lecteur attentif aura remarqué, que nous avons introduit, sans le justifier, à l'alinéa précédent, l'adjectif « chaque » substance, inférant par là le fait d'une pluralité de substances. Nous sommes donc passés, dans la discussion analytique de la notion de substance, à l'affirmation synthétique qu'il y a *des* substances. Leibniz ne justifie pas, dans ses écrits publiés, le fait d'une pluralité des substances. L'argument

¹⁴ P § 1.

¹⁵ Cf. STEGMAIER, W., *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977, (Problema 63), p. 179.

¹⁶ Th § 393.

¹⁷ Cf. M § 15.

¹⁸ Cf. STEGMAIER, W., l.c. ss.

¹⁹ Cf. M § 18 ; voir aussi : *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, dans : G IV, 469.

²⁰ Cf. M § 14.

²¹ M § 7.

de *l'auto-suffisance* dont parle la Monadologie²², selon lequel la substance se suffit à elle-même, ce qui impliquerait une pluralité, ne saurait être considéré comme une *démonstration* de la pluralité en question. C'est un fait que Leibniz présuppose une telle pluralité.

En quel sens pose-t-elle problème par rapport à l'indépendance de chaque substance ? Le problème surgit du fait que les substances sont supposées être, non dans un état de coexistence sauvage, mais qu'elles forment une *totalité ordonnée*, appelée *univers* ou *monde* : « J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes. »²³ Du fait qu'il existe un ordre parmi les étants dans leur totalité, étants qui de soi sont indépendants les uns par rapport aux autres, se pose le problème du fondement de cet ordre universel qui, de toute évidence, ne peut pas reposer, c'est-à-dire avoir sa raison, dans la substance en tant qu'individuelle (même s'il reste vrai que chaque substance produit, de manière ordonnée, ses déterminations).

C'est à ce niveau que Leibniz fait intervenir ce que nous appellerons son *hypothèse théologique*, c'est-à-dire Dieu. Comme selon Leibniz, rien n'existe sans avoir une raison suffisante de son existence (formulation ontologique du principe de raison²⁴), comme d'autre part, l'ordre de l'univers ne peut pas avoir sa raison en soi, il faut admettre que Dieu en est l'auteur. Quels sont les présupposés de cette thèse ? En fait, il y en a deux :

- a) Dieu, en créant, ne crée pas la nature des substances ;
- b) Dieu est déterminé (non nécessité) dans son choix par le meilleur.

ad a) Les substances existent, à l'état de pure possibilité, dans l'entendement divin que Leibniz appelle aussi « la région idéale des possibilités »²⁵. Dieu ne les crée donc pas en ce qui concerne leur nature, bien au contraire, il trouve les natures en quelque sorte déjà formées dans son entendement. Les essences des choses sont *Deo coaeternae*. Dans ce sens, Dieu ne peut donc pas modifier le plan d'une essence déterminée, c'est-à-dire la suite et la collection de ses déterminations. Mais, il y a dans l'entendement divin une infinité de possibilités différentes les unes des autres. Toutes ces possibilités tendent, d'après l'expression du *De*

²² M § 18.

²³ Th § 8.

²⁴ Cf. M § 32 ; cf. Th § 44.

²⁵ Th § 335.

rerum originatione radicali, à l'existence («*essentiam per se tendere ad existentiam*»²⁶), c'est-à-dire qu'elles sont toutes des *candidats* à l'existence.

ad b) Selon quel critère Dieu choisit-il, parmi tous les candidats possibles, ceux à qui il confère l'existence ? Pour ce comprendre, il nous faut montrer quel est le concept de Dieu que Leibniz fait fonctionner dans sa métaphysique. Ce concept est le même que celui de la théologie rationaliste de son époque, à savoir celui d'un être infiniment sage, bon et puissant. Comprendre comment Dieu opère son choix parmi les candidats possibles, c'est comprendre comment s'articulent l'une sur l'autre, la sagesse qui correspond à l'entendement divin et la bonté qui correspond à sa volonté.

L'entendement présente la multiplicité infinie des possibles selon des ordonnances différentes²⁷ : «La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal ; elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen, la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux... »²⁸

La volonté intervient au niveau du choix. Or celui-ci s'effectue *selon le critère du meilleur*. Ceci s'explique du fait, que la volonté est orientée, de manière générale, vers le bien. Leibniz appelle cet aspect de la volonté ou cette «phase» de la volonté²⁹ la volonté antécédente³⁰. En d'autres termes, le bien, quel qu'il soit (le bien correspond à la réalité) est l'objet de la volonté. Toutefois, en face de multiples biens, la volonté ne peut se décider que pour le *meilleur*. Cette phase de la volonté est appelée «conséquente» ; Leibniz parle de la «volonté conséquente»³¹. Qu'est-ce que le meilleur ? Le meilleur est le plus parfait possible. Qu'est-ce que le plus parfait ? Ce qui a le plus de réalité ou d'être mais aussi ce qui

²⁶ *De rerum originatione radicali*, dans : G VII, 303 ; cf. Th § 201.

²⁷ Cf. M § 53.

²⁸ Th § 225.

²⁹ Voir AXELOS, C., *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz*, New York, Berlin 1973, p. 174.

³⁰ Th § 22.

³¹ Th I, § 22.

contient le plus de variété en même temps qu'un maximum d'ordre³².

En combinant les possibilités selon le point de vue de la perfection ou du meilleur, Dieu respecte en rapport à chaque possibilité en particulier, l'ensemble ou la totalité des autres possibles. Dans ce sens, on peut dire que chaque possibilité représente la totalité selon son point de vue. « Chaque miroir représente l'univers suivant son point de vue »³³. Chaque possibilité conçue ou choisie pour faire partie d'une totalité cohérente ou d'un *monde*, est donc choisie et en fonction de la totalité de ses déterminations que Dieu seul peut voir³⁴ et en fonction de la totalité des autres possibilités destinées à faire partie du même monde. Dieu, ne pouvant pas intervenir au niveau des déterminations elles-mêmes de chaque possibilité, c'est-à-dire ne pouvant pas les modifier, ne peut que les combiner selon le point de vue du plus parfait ou du meilleur. En d'autres termes, chaque possibilité est considérée, au niveau de cette phase de la volonté, du point de vue de l'optimum de compossibilité avec les autres monades possibles et est choisie en définitive en fonction de cet optimum.

Cette convenance maximale ou optimale (encore que ces deux points de vue ne se recouvrent pas exactement, la première ayant une connotation davantage mathématique, la seconde étant plutôt ontologique) est qualifiable d'*harmonie*. Cette idée exprime donc une correspondance universelle entre les différentes monades appartenant à un même ordre ou monde possible³⁵. Dans la mesure où cette harmonie existe *ab origine*, elle est également qualifiable d'*harmonie préétablie*³⁶.

Précisons cet aspect ! Notre point de départ était de dire qu'il existe une pluralité de monades qui sont toutes caractérisées par le fait d'être complètement déterminées ou d'être des *notiones completae*. Chacune produit donc, selon un principe interne, les déterminations qui lui sont propres. Le problème qui se pose à ce stade est de savoir comment se

³² Cf. M § 58.

³³ P § 12; cf. M § 83.

³⁴ Cf. DM § 8.

³⁵ Sur la polysémie du concept d'harmonie, voir BELAVAL, Y., art. cit. Sur la genèse de ce concept, voir MUGNAI, M., *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlegung der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz*, dans : *Studia Leibnitiana* V/1973, pp. 43–73; SCHNEIDERS, W., *Harmonia Universalis*, dans : *Studia Leibnitiana* XVI/1984, pp. 27–44.

³⁶ Nous ne prendrons ici en considération que l'aspect large du concept, mettant entre parenthèses l'harmonie entre l'âme et le corps.

laisse concevoir une véritable *unité* du multiple, qualifiable de monde (ou même de système dans la mesure où l'ordre des monades dépend d'un principe unique). En d'autres termes, comment faut-il envisager les *rappports* entre les monades alors qu'elles sont indépendantes ? Comment peut-on rendre intelligible le fait que les perceptions de chaque monade correspondent aux perceptions des autres monades de telle sorte que soit concevable une totalité organisée ? Ceci n'est possible qu'à la condition de supposer un Dieu qui établit *ab origine* les monades de telle sorte qu'un maximum de compossibilité ou d'harmonie soit réalisé entre elles. En d'autres termes, Dieu a établi un plan de l'univers (dans l'hypothèse actuelle, nous ne faisons que considérer le meilleur des mondes possibles) dans lequel un maximum de correspondance existe, *rebus sic stantibus*, c'est-à-dire sur la base de ce qui effectivement a été possible. Or Dieu a pu établir cet ordre et cette harmonie parce qu'il est lui-même tout ordre : « Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle. »³⁷

Concluons : la thèse du meilleur des mondes possibles s'est dégagée à partir de la nécessité d'expliquer les rapports entre des substances se trouvant par soi dans un état de pure indépendance les unes par rapport aux autres. L'introduction de l'hypothèse théologique permet de fonder ces rapports en leur assignant en plus un coefficient qualitatif : le *meilleur* ordre possible. Ceci résulte du fait que l'ordre est le produit de l'activité conjointe de l'entendement et de la volonté (ainsi que de la puissance en ce qui concerne l'existence effective) divines. Que cet ordre soit le meilleur *possible* résulte du fait que Dieu ne peut pas intervenir au niveau des déterminations mêmes des essences, qui sont telles quelles dans son entendement, mais uniquement au niveau des combinaisons dans des mondes possibles³⁸.

C'est dans ce contexte systématique que s'inscrit le discours leibnizien sur le mal³⁹.

³⁷ Th. Préface (éd. Phil. Bibl. 71), p. 4.

Pour ce qui est des rapports entre l'harmonie universelle et l'harmonie préétablie, voir SCHNEIDERS, W., art. cit. p. 37ss.

³⁸ On peut interpréter l'activité de Dieu en termes mathématiques : « Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus » (G VII, 191). Cette « mathématique divine » (G VII, 304), cependant, ne mène pas à la notion de *meilleur* des mondes possibles, mais tout au plus à un monde où existe un *maximum* de compatibilité.

³⁹ Nous ferons abstraction ici du contexte historique qui a pu inspirer la rédaction de la *Théodicée*, par exemple la nécessité de réfuter les thèses de Pierre Bayle, mais aussi la littérature abondante au sujet de questions de théodicée. Cf. à ce sujet la lettre de Leibniz à D.E. Jablonski du 23 janvier 1700 (citée dans G VI, 3).

2. *Le statut du mal métaphysique*

La théorie leibnizienne sur le mal est la tentative de greffer une problématique *théologique* sur un projet métaphysique. Dans ce sens, on peut dire que l'explication du mal métaphysique constitue une lecture seconde de la thèse du meilleur des mondes possibles. A ce titre, elle exige toutefois l'introduction de paramètres capables de correspondre aux réseaux conceptuels de la théorie du meilleur des mondes possibles. Quels sont ces paramètres et comment Leibniz effectue-t-il son programme ?

Nous savons déjà que les essences existent à titre de pures possibilités dans l'entendement divin. Or ces essences – et c'est ici un premier facteur qui intervient – se caractérisent par une imperfection originale⁴⁰. Celle-ci repose sur la limitation essentielle de ce que Leibniz appelle – improprement il est vrai – la créature, c'est-à-dire ce qui n'est pas Dieu⁴¹. Cette affirmation d'une imperfection originale est fondamentale dans l'organisation du discours leibnizien sur le mal non seulement métaphysique, mais aussi moral et physique. En quel sens faut-il l'entendre exactement ?

D'une part, Dieu seul est parfait, il a l'être dans toute sa plénitude. « Dieu est absolument parfait ; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément... En Dieu la perfection est absolument infinie. »⁴² Cette perfection divine se retrouve au niveau des attributs divins : Dieu a un entendement, une volonté et une puissance infinis.

Les essences des choses, qui existent à titre de pures possibilités dans l'entendement divin, ont plus ou moins de réalité et donc plus ou moins de perfection. La part de *perfection* ou de réalité positive leur vient de Dieu (dans ce sens, Leibniz peut écrire que Dieu est « non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité »⁴³), la part de non-réalité ou d'*imperfection* leur vient de leur nature propre, « incapable d'être sans bornes »⁴⁴. Ainsi donc, la limitation serait la raison de l'imperfection.

⁴⁰ Th I § 20.

⁴¹ Cf. *ibid.*, P § 9 etc.

⁴² M § 41.

⁴³ M § 43.

⁴⁴ M § 42.

Mais d'autre part, le fait d'être limité, c'est-à-dire d'avoir des bornes, est affirmé par Leibniz comme *résultant* «de l'imperfection originale des créatures, qui borne leur réceptivité»⁴⁵. Ainsi donc, Leibniz explique en définitive l'imperfection par la limitation, et la limitation par l'imperfection.

La théorie du *meilleur des mondes possibles* opère au niveau de l'optimum de compossibilité (niveau ontologique) *qua* maximum de compatibilité (niveau mathématique). Elle ne considère les possibilités que du point de vue de ce qu'elles *ont* comme déterminations, non du point de vue de ce qu'elles n'ont pas. La théorie du *mal* envisage ce dernier point : que signifie, dans l'optique du meilleur des mondes possibles, le fait que les possibilités sont *imparfaites* ? Voilà la question qui engendre la réflexion sur le mal. Or cette question a une orientation bien nette : si le meilleur des mondes requiert, pour pouvoir être, l'existence d'un Dieu parfait, le problème de *l'imperfection* devra se poser également par rapport à Dieu : comment concilier un Dieu parfait, non plus avec le meilleur des mondes possibles (question de la monadologie), mais avec *l'imperfection* dans le meilleur des mondes possibles ?

Quel est le rapport entre l'imperfection et le mal ? L'affirmation d'une imperfection radicale est identique à l'affirmation d'un *mal radical* (non pas au sens kantien du terme). Cette forme de mal, Leibniz la qualifie de *mal métaphysique*⁴⁶. Cette simple indication d'ordre lexicale montre déjà que la question de Leibniz ne portera pas, en dernière instance, sur *l'origine* du mal – et cela en dépit de l'interrogation «Si Deus est, unde malum ?»⁴⁷ – puisque le mal radical n'a, à proprement parler, pas d'origine, étant donné qu'il consiste dans un non-être, mais la question porte sur le fait de savoir, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, *comment l'affirmation d'un Dieu parfait est conciliable avec l'affirmation du mal*. Or la réponse à cette question est construite selon la même structure que l'articulation de la conception du meilleur des mondes possibles. Quelle est-elle ?

Il a déjà été dit à plusieurs reprises que les essences existent, à titre d'imparfaites, dans l'entendement divin. Le problème essentiel se pose en fait au niveau de la volonté. Celle-ci incline par soi, sans être nécessitée, vers le bien ou la perfection. En tant que telle, elle veut l'être ou ce qu'il y a d'être ou de réalité positive dans ce qui est (même au

⁴⁵ Th, Abrégé de la controverse, réponse à l'objection 5.

⁴⁶ Th I § 20.

⁴⁷ Th I § 21.

niveau de la pure possibilité). En présence de plusieurs biens, la volonté incline vers ce qui « touche le plus » ou vers le meilleur. Ceci vaut, non seulement au niveau d'un seul être ou de plusieurs êtres pris distributivement, mais aussi au niveau d'êtres pris collectivement, c'est-à-dire au niveau de différentes combinaisons d'êtres.

S'il est vrai maintenant que les essences sont par définition imparfaites, cela implique que la volonté divine ne peut pas porter sur elles en tant qu'imparfaites, c'est-à-dire en tant qu'elles ont du non-être, mais uniquement en tant qu'elles sont parfaites, c'est-à-dire en tant qu'elles ont de l'être. Dans la mesure où Dieu, en choisissant les essences en vue du meilleur monde, a affaire à des essences imparfaites, celles-ci entrent nécessairement dans la constitution d'un tel monde, mais non en tant qu'imparfaites, mais en tant qu'elles ont de la perfection, étant donné que la volonté ne peut porter que sur la perfection = l'être = le bien. C'est sur ce point précis que va maintenant s'ériger la réponse à la question comment l'affirmation d'un Dieu parfait est conciliable avec l'affirmation du mal. En effet, l'analyse montre que Dieu ne veut pas l'imperfection ou le mal, mais il ne fait que le permettre en tant que *conditio sine qua non* de la constitution du meilleur des mondes possibles. « Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis, mais la volonté ne va qu'au bien. »⁴⁸ Dans la mesure où le mal accompagne inévitablement le bien, on peut dire que le monde que Dieu choisit n'est que le meilleur des mondes *possibles*.

Cette analyse fait apparaître que l'explication du mal métaphysique est construite symétriquement à celle du meilleur des mondes possibles. D'une part, l'entendement divin est considéré comme la sphère neutre des pures possibilités complètement déterminées; d'autre part, ces possibilités neutres sont lues ou interprétées comme étant imparfaites (ce qui rejoint leur statut de possibilités dans l'entendement divin). D'une part, le *Deus calculator* combine les possibilités selon leur compossibilité optimale, ce qui donne le meilleur des mondes possibles; d'autre part, cette combinaison optimale est interprétée selon le paramètre de son manque (l'imperfection), c'est-à-dire selon la *conditio sine qua non* qui

⁴⁸ Th I § 149; cf. aussi Th I § 20.

l'accompagne. De ce fait, il devient possible de résoudre, à ce second niveau, une problématique théologique (à savoir celle de la responsabilité de Dieu face au mal) – insoluble au niveau de la seule combinatoire parce que non posable à ce niveau – en la greffant selon une structure symétrique sur le schéma de la combinatoire.

3. *Le statut du mal moral*

Le mal moral est, la plupart du temps, identifié par Leibniz au *péché*⁴⁹. De ce fait, son lieu n'est pas philosophique, mais théologique. Que Leibniz en traite néanmoins sous cet aspect dans une théodicée *philosophique* montre de nouveau, à quel point la philosophie de Leibniz se trouve à une intersection entre la philosophie et la théologie. Mais cette identification du mal moral au péché va précisément s'avérer problématique et ceci parce qu'elle n'est pas fondable philosophiquement.

Parler du mal moral présuppose un sujet libre⁵⁰. Dans ce sens, le problème du mal moral est plus *étroit* (mais aussi plus complexe) que celui du mal métaphysique. *Plus étroit*, parce qu'il ne concerne qu'un seul type d'êtres, ceux qui sont dotés d'une volonté libre, en gros les hommes; *plus complexe* du fait de la question fondamentale qui est sous-jacente à cette optique, à savoir: comment une volonté libre peut-elle devenir mauvaise? Or nous allons le voir, c'est précisément cette question que Leibniz ne résout pas, parce que, en dépit de certaines tournures où il est question de la « mauvaise volonté »⁵¹, il ne *pose* pas cette question, mais opère un glissement subtil dans sa discussion du problème, ramenant ainsi, structurellement parlant, la question du mal moral à celle du mal métaphysique.

Si le mal moral est le fruit de la liberté (perverse) de l'homme, une enquête sur cette forme de mal doit débiter par s'interroger sur le statut de la liberté. Leibniz en traite en détail dans les *Essais de Théodicée* aux paragraphes 288ss.

Il faut distinguer plusieurs aspects dans le concept de la liberté: l'intelligence, la spontanéité et la contingence⁵². Disons rapidement un

⁴⁹ Cf. Th I § 20, § 24 etc.

⁵⁰ Cf. Th § 277, 288.

⁵¹ Cf. Th § 26, 277.

⁵² Th § 288.

mot des deux derniers avant de nous attarder plus longuement sur le premier. Par spontanéité, Leibniz entend le fait que le principe de l'action est dans l'agent lui-même : « Spontaneum est, cujus principium est in agente. »⁵³ Par là, Leibniz entend dire que l'homme libre est lui-même la cause de l'action. Cet aspect de la liberté découle de la conception même de la substance qui produit par elle-même ses propres déterminations⁵⁴. Par contingence, Leibniz comprend la non-nécessité, au sens métaphysique, des actions : la volonté est inclinée par un bien mais elle n'est pas nécessaire, c'est-à-dire qu'il n'existerait pas de contradiction logique si elle choisissait, en dépit de raisons déterminantes, un autre bien⁵⁵. L'intelligence est, parmi les facteurs qui constituent la liberté, l'élément le plus important : « l'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base »⁵⁶. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que c'est l'intelligence qui présente ou présentifie l'objet de la délibération ou l'objet du choix de la volonté. Cette présentification est plus ou moins distincte. Par là, il faut entendre que l'intelligence a des perceptions plus ou moins parfaites. Que ces perceptions ne soient pas toutes parfaites ou toutes distinctes (c'est-à-dire des idées adéquates), cela découle de ce que l'intelligence est, en raison de son statut créé, elle-même imparfaite. En raison de cette imperfection, Leibniz se demande même si nous *pouvons* avoir fondamentalement des représentations, ou idées adéquates⁵⁷. Or ce qu'il y a de distinct dans la représentation provient du fond même de l'intelligence, ce qui en elle est confus, vient des sens⁵⁸.

La volonté porte sur les représentations de l'intelligence. Or nous savons que l'objet de la volonté est le bien. Ajoutons à cela que, à proprement parler, l'objet de la volonté est le bien appréhendé qui, chez le sage (par exemple chez Dieu) est identique au bien en tant que tel. En d'autres termes, la volonté porte toujours, infailliblement, sur ce qu'elle considère (jugement pratique) comme étant le bien. En présence de plusieurs biens reconnus comme tels, la volonté se détermine pour celui

⁵³ Th § 301.

⁵⁴ Cf. par exemple M §§ 7, 18.

⁵⁵ Cf. Th § 302ss.

⁵⁶ Th § 288.

⁵⁷ Cf. LEIBNIZ, G.W., *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* : « Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est adaequata, cuius exemplum perfectum nescio an homines dare possint. » (dans : G IV, 423) ; cf., aussi DM § 24 ; P § 13.

⁵⁸ Th § 289.

qui touche le plus (ce qu'on ne peut constater qu'après coup, d'où *necessitas consequentiae non consequentis*!).

La volonté vise donc ce qu'il y a dans les perceptions présentifiées par l'intelligence d'être, de perfection ou de bien. Qu'est-ce à dire en ce qui concerne le mal ?

Sur la base du parallélisme de structure, le mal moral n'est rien d'autre que l'imperfection inscrite dans les perceptions de l'intelligence. Celles-ci sont nécessairement inadéquates du fait de la finitude de l'intelligence. Dans ce sens, le mal moral n'est pas voulu en et par soi, mais il l'est en tant qu'est voulu un bien. Si l'homme est dès lors considéré comme étant la « source du mal »⁵⁹ et que l'origine du mal est située dans la liberté de la créature⁶⁰, c'est sous l'angle sus-mentionné qu'il faut alors comprendre ces expressions. Mais cela signifie en revanche que les arguments de Leibniz ne permettent pas de conclure que l'homme est responsable du mal, c'est-à-dire qu'il le veut en tant que mal.

Or c'est la thèse de la responsabilité de l'homme que requiert le présupposé théologique. En effet, le péché n'est rien d'autre que le fait de faire le mal, c'est-à-dire de le vouloir en tant que mal. Leibniz a d'ailleurs entrevu cette dimension du problème, mais les arguments allégués restent affectés d'une certaine ambiguïté.

D'une part, il fait reposer la décision pour un bien apparent sur des considérations de prudence : « De plus en vertu du décret qu'il (= Dieu) a fait que la volonté tendrait toujours au bien apparent ou imitant la volonté de Dieu sous de certains respects particuliers à l'égard desquels ce bien apparent a toujours quelque chose de véritable, il détermine la nôtre au choix de ce qui paraît le meilleur sans la nécessiter néanmoins. Car absolument parlant, elle est dans l'indifférence en tant qu'on l'oppose à la nécessité, et elle a le pouvoir de faire autrement ou de suspendre encore tout à fait son action ; l'un et l'autre parti étant ou demeurant possible. Il dépend donc de l'âme de se précautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des réflexions, et de ne point agir ni juger en certaines rencontres, qu'après avoir bien et mûrement délibéré. »⁶¹ Le problème reste à savoir jusqu'où l'âme doit aller dans ses réflexions, c'est-à-dire dans l'analyse de la perception de l'intelligence avant de prendre une décision. Car si la

⁵⁹ Th § 151.

⁶⁰ Th § 273.

⁶¹ DM § 30.

suspension du jugement pratique reste possible, elle ne peut pas durer. D'autre part, nous savons aussi que Leibniz émet de fortes réserves en ce qui concerne une analyse complète d'une notion.

Dans la *Théodicée*, on retrouve également un argument – différent du précédent – par lequel Leibniz entend fonder la possibilité d'une perversion de la volonté. Cet argument part de l'analyse de l'expression «vouloir un bien». La volonté se distingue du simple souhait ou du désir dans la mesure où elle consiste dans l'action (ou le début d'action) entreprise en vue de la réalisation (ou de l'obtention) de l'objet considéré par elle comme un bien («l'effort d'agir après le jugement»⁶²). Or ce qui caractérise cette action, c'est qu'entre le moment de son commencement, donc entre le moment du passage de la pure intention à l'acte, et son accomplissement, un certain temps s'écoule. C'est cet intervalle qui est considéré par Leibniz comme étant le point faible ou fragile (à l'opposé de Dieu où le choix et le faire coïncident), car c'est là que devient possible l'irruption de nouvelles perceptions ou inclinations qui peuvent détourner l'esprit de l'objet initialement reconnu comme un bien. En d'autres termes, la volonté peut être déviée, en cours de route de son intention initiale. Il se crée ainsi ce que Leibniz appelle une «résistance à la vérité reconnue»⁶³. Ce serait là le lieu d'une perversion possible de la volonté. Mais ce que Leibniz ne dit pas, c'est que les nouvelles perceptions qui font dévier la volonté de son bien appété, se présentent à la volonté comme étant plus appétables. Dans ce sens, la volonté ne fait toujours vouloir que ce qui touche le plus et reste fondamentalement orientée vers le bien. On voit donc qu'en tout état de cause, le fait d'une volonté perverse ne se laisse pas expliquer dans la théorie de Leibniz, ni même le fait de la perversion elle-même (la déviation et la précipitation n'étant pas des perversions).

Comment faut-il dès lors comprendre l'expression selon laquelle la liberté humaine est l'origine du mal moral? Cette formule est, structurellement, parallèle à la formule selon laquelle Dieu permet le mal sans le vouloir, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas, par rapport à l'homme, fondamentalement autre chose que ne dit la thèse selon laquelle Dieu permet le mal, par rapport à Dieu. La formule qui impute la responsabilité du mal moral à l'homme *cache* donc le fait que l'identification du mal moral au péché n'est pas prouvée – et ne peut pas l'être en raison du

⁶² Th § 311.

⁶³ Ibid.

fait que le problème de la volonté mauvaise n'est pas articulé. Or ce problème n'est pas articulé en raison du fait du parallélisme de structure entre les différentes explications du mal et l'explication du meilleur des mondes possibles. Admettre en effet une volonté mauvaise impliquerait, en définitive, une rupture de l'homogénéité même des êtres et donc une rupture de l'unité du projet métaphysico-théologique de Leibniz.

Le seul écart qui existe donc entre les deux explications du mal – métaphysique et moral – consiste dans le fait que la première permet de fonder la seconde, instaurant par là une priorité dans l'ordre des choses sans qu'existe pour autant une différence dans l'ordre des raisons. L'explication du mal métaphysique fonde celle du mal moral du fait qu'elle énonce la condition essentielle de ce dernier, à savoir l'imperfection de la créature, marquant par là en même temps toute la différence entre Dieu et l'homme. Mais elle ne saurait en différer et cela dans la mesure où l'homme est compris, chez Leibniz, dans toute sa proximité et ressemblance à Dieu et qu'il est, en définitive, dans son département, comme une petite divinité⁶⁴.

⁶⁴ Cf. M § 83.