

## VORWORT

Die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge gehen auf ein von der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft und der Leibniz-Stiftungsprofessur der Universität Hannover gemeinsam durchgeführtes Symposium zurück, das vom 9. bis 11. Oktober 2014 im Leibnizhaus Hannover stattfand. Den Anlass bot das 300-jährige Entstehen von Leibniz' sogenannter *Monadologie* während seines letzten Aufenthalts in Wien im Jahr 1714. Durch die Konferenz, die von ihrem Konzept her gezielt als ein internationales wie interdisziplinäres Symposium angelegt war, sind die im Tagungsprogramm und nun im Titel der Publikation genannten drei Ansätze – Interpretation, Rezeption und Transformation – erstmals gebündelt und ins Gespräch miteinander gebracht worden.

Innerhalb des umfangreichen schriftlichen Nachlasses von Gottfried Wilhelm Leibniz besitzt die *Monadologie* ohne Zweifel einen herausragenden Stellenwert und ist einer der wirkmächtigsten Texte der Leibniz'schen Philosophie: Der auf Französisch geschriebene, aus 90 Paragraphen bestehende Text war als Einführung und Ergänzung zu den vier Jahre zuvor im Druck erschienenen *Essais de Théodicée* gedacht, gilt aber inzwischen, 300 Jahre danach, als ein Schlüsseltext des Leibniz'schen Denkens mit einem geradezu schwer auszuschöpfenden Interpretationspotential. Wechselvoll ist indessen ebenfalls die Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte: Über das in Wien aufbewahrte Manuskript (Wien NB 10495 Bl. 131r°–144v°) hinaus sind noch drei weitere Textzeugen im Nachlass der heutigen Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover überliefert (GWL B, LH 4, 1, 1b Bl. 1/1–16/1, LH 4, 1, 1a Bl. 1–6, sowie LH 4, 1, 1b Bl. 1–10). Die von Heinrich Köhler im Jahre 1720 besorgte deutsche Übersetzung, von der der Titel *Monadologie* stammt, dürfte auf einen weiteren, vermutlich damals im Privatbesitz des Übersetzers befindlichen Textzeugen zurückgehen. Dass der Text, statt im Original, in Form einer deutschen Übersetzung der Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde, muss bereits als ein Stück Rezeptionsgeschichte angesehen werden: Die deutsche Edition von Köhler stand in engem Zusammenhang mit der politischen wie philosophischen Selbstpositionierung des frühen Wolff-Kreises. Da diese Frühgeschichte inzwischen, nicht zuletzt durch die Monographie von Hanns-Peter Neumann<sup>1</sup> weitgehend erforscht worden

1 H.-P. Neumann: *Monadologie im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600–1770)* (= *Studia Leibnitiana, Supplementa* 37), Stuttgart 2013. Hingewiesen sei noch auf H.-P. Neumann (Hrsg.): *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, Berlin/New York 2009. Siehe auch G. W. Leibniz: *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par M. Fichant, Paris 2004, S. 7–140. E. Pasini: „Cinque storie sulla Monadologia di Leibniz“, in: B. M. d'Ippolito/A. Montano/F. Piro (Hrsg.): *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tran Bruno, Leibniz e Husserl*, Rubbettino 2005, S. 147–167; A. Lamarra: *Why in the 17<sup>th</sup> Century Leibniz's Monadology Was Translated*

ist, galt die Aufmerksamkeit der Konferenz der vielfältigen Rezeption nach Wolff bis in die Gegenwart sowie den weit über den deutschsprachigen Raum hinausgehenden, Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen neuen Monadologien. Trotz intensiver Vorbereitung konnten allerdings keine Referenten zu Charles Renouviere's *La Nouvelle Monadologie* (1899) und zu Herbert Wildon Carrs *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity* (1922) gewonnen werden. Dies sei hier als Desiderat vermerkt<sup>2</sup>. Der Herausgeber hatte im Vorfeld der Konferenz selbst vor, einen Beitrag zu Robert Zimmermanns Übersetzung der Monadologie aus der Erdmann-Edition in den *Opera philosophica* (Berlin 1840) und seinen Vergleich der Monadologien von Leibniz und Herbart zu verfassen<sup>3</sup>, hat das Vorhaben doch nicht realisieren können. Auch dies sei hier mit Bedauern vermerkt.

Über die in den Band aufgenommenen Beiträge hinaus sei noch auf das von François Duchesneau betreute Themenheft der *Studia Leibnitiana* (45, 2 [2013]), *The Monadology after Leibniz / La monadologie après Leibniz*<sup>4</sup>, den von Monika Meier und dem Herausgeber gemeinsam betreuten Band *Leibniz in Philosophie und Literatur um 1800* und den von Juan A. Nicolás, Manuel Sánchez u. a. besorgten Sammelband *La Monadología de Leibniz a debate / The Monadology of Leibniz to Debate* (Granada 2016) verwiesen<sup>5</sup>. Zur Erforschung der Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1747, *Darstellung und Kritik der Monadenlehre*, sei auf die Arbeiten von Cornelia Buschmann hingewiesen<sup>6</sup>.

Rather Than Published? Wolff's Good Reasons for a Cultural Policy“, in: H. Poser/Ch. Asmuth/U. Goldenbaum/W. Li (Hrsg.): *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Berlin 2001, Teil 2, S. 685–692.

- 2 Siehe jedoch H. Poser: „Monadologien des 20. Jahrhunderts“, in: *Leibniz, Werk und Wirkung: Vorträge. IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1983, S. 620–627. ND in: A. Heinekamp (Hrsg.): *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz* (= *Studia Leibnitiana*, Supplementa 26), Stuttgart 1986, S. 338–345.
- 3 Robert Zimmermann: *Leibniz' Monadologie. Deutsch mit einer Abhandlung über Leibniz' und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens*, Wien 1847; ders.: *Leibniz und Herbart. Eine Vergleichung ihrer Monadologien. Eine von der königl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen am 1. Jänner 1848 gekrönte Preisschrift*, Wien 1849.
- 4 Mit Beiträgen von Anne-Lise Rey („Les monades selon Samuel Formey“), Christian Leduc („Euler et le monadisme“), François Duchesneau („Critique et usage du concept de monade par Maupertuis“), Brandon C. Look („Simplicity of Substance in Leibniz, Wolff and Baumgarten“), Arnaud Pelletier („Monades ans monadologie? La Métaphysique de Baumgarten face à l'exposé monadologique de Leibniz“) und Michel Fichant („Un concept platonicien, en lui-même exact, du monde: La monadologie selon Kant“).
- 5 Hildesheim/Zürich/New York 2016, u. a. mit dem Beitrag von H.-P. Neumann: „Das Ich ist eine Monade: Schellings Leibniz-Rezeption und der *centre de perspective* des philosophiehistorischen Interesses“.
- 6 C. Buschmann: „Die philosophischen Preisfragen und Preisschriften der Berliner Akademie der Wissenschaften im 18. Jahrhundert“, in: W. Förster (Hrsg.): *Aufklärung in Berlin*, Berlin 1989, S. 165–228, hier 183–186. Dies.: „Das Leibniz-Bild in der Preisschriftenliteratur der Berliner Akademie der Wissenschaften 1747–1768: ein Beitrag zur Leibniz-Rezeption im 18. Jahrhundert“, in: *Leibniz: Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1989, Teil 2, S. 121–128.

Mit der „Transformation“ im Titel sollen diejenigen Prozesse und Reflexionen aufgefangen werden, die die Leibniz'sche Monadologie oder vielmehr das monadische Denken bzw. dessen Struktur in den Disziplinen außerhalb der Philosophie nach sich gezogen hat. Denn anscheinend hat über die Philosophie hinaus eine Transformation monadischen Denkens auf Disziplinen wie Psychologie, Soziologie, Poetik und Kunst stattgefunden. Da dieses Themenfeld bisher in der Leibniz-Forschung noch kaum Beachtung gefunden hat, seien die diesbezüglichen Beiträge im vorliegenden Band namentlich erwähnt: Neben Michael Schillmeiers (Exeter) Referat zu *Gabriel Tarde's Neo-Monadology* behandeln drei weitere Beiträge diese Transformationsprozesse beeindruckend und exemplarisch: Charles de Roche (Zürich) sieht in der von Leibniz entworfenen *Monadologie* sowohl eine Idee der Form der Poetik als auch einen fruchtbaren methodologischen Ansatz zum Verständnis der Poetik. Patrizia Giampieri-Deutsch (Wien) rekonstruiert die *Entwicklung der Auffassung eines nichtbewussten Denkens bei Freud* und führt die Freud'sche Theorie des Unbewussten auf die Leibniz'schen Perzeptionsthesen zurück. Oswald Egger (Kiel) thematisiert anhand von Formen und Figuren in der Kunst die Leibniz'schen Fragen nach Ordnung und Größe.

Den öffentlichen Abendvortrag hielt der im März 2015 verstorbene Leibniz-Forscher und Politikwissenschaftler Prof. Dr. Patrick Riley (Harvard University) über *Leibniz' Monadologie als Theorie der Gerechtigkeit*. Bereichert mit einer deutschen Übersetzung des sogenannten Wiener Vortrags von Leibniz über die Griechen ist der Vortragstext erschienen in der Reihe *Hefte der Leibniz-Stiftungsprofessur* (Heft 30, Hannover 2016).

Für die freundliche Unterstützung der Tagung dankt der Herausgeber den Freunden der Herrenhäuser Gärten e. V. und dem Hochschulbüro für Internationales der Leibniz Universität Hannover.

Die Publikation wurde von Simona Noreik (Hannover/Wolfenbüttel) betreut.

Wenchao Li  
Berlin/Hannover, im September 2016



# DU DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE À LA MONADOLOGIE : VERS LE PRIMAT D'UN POINT DE VUE BIOLOGIQUE ET COSMIQUE ?

Paul Rateau (Paris)

## 1.

Dans un article paru en 1946 dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Jean Baruzi soutient que la pensée de Leibniz après le *Discours de métaphysique* se caractérise par un double mouvement : une universalisation progressive (faisant perdre aux esprits leur statut prééminent dans la création) et une « vision du monde de plus en plus biologique »<sup>1</sup>. Il est vrai que dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz insistait sur la prépondérance et la valeur infinie des esprits par rapport aux autres créatures et au monde lui-même, au point de déclarer qu'« [u]n seul esprit vaut tout un Monde »<sup>2</sup>. Dans la *Théodicée*, s'il reconnaît toujours l'excellence de leur nature – Dieu fait assurément plus de cas d'un homme que d'un lion –, il la relativise – « Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu » – et souligne que le reste des créatures ne saurait être tenu pour négligeable – ainsi il n'est pas sûr que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions. Car quand bien même Dieu ferait plus de cas d'un homme que de tous les lions réunis,

« il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme »<sup>3</sup>.

D'un texte à l'autre, on observe, selon les mots de Baruzi, une « croissante introduction du point de vue cosmique faisant s'estomper de plus en plus la manière dont Leibniz entendait vers 1685 la précellence des esprits »<sup>4</sup>. Et le commentateur d'ajouter :

« La *Théodicée* doit être située dans une perspective, non seulement cosmique, mais plus particulièrement biologique. Et l'on pourrait dire que, lors de ce regard presque final de sa vie,

- 1 J. Baruzi : « Du *Discours de métaphysique* à la *Théodicée* », dans : *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 136 (1946), p. 404.
- 2 *Discours de métaphysique*, § 36 ; A VI, 4 B, 1586.
- 3 *Théodicée*, § 118 ; GP VI, 169.
- 4 Baruzi : « Du *Discours de métaphysique* à la *Théodicée* », p. 404. Voir aussi D. Blumenfeld : « Perfection and Happiness in the Best Possible World », dans : *The Cambridge Companion to Leibniz*, notamment pp. 404–405 et note 41, p. 410.

Leibniz a rendu plus intense en lui une perception esthétique du monde qui l'amène à ne rien omettre des diverses expressions de la nature »<sup>5</sup>.

Cette évolution doctrinale passerait par trois changements majeurs : 1) la revalorisation du règne de la nature qui, s'il sert toujours au règne de la grâce, est également ce à quoi ce dernier doit s'accommoder (cf. *Théodicée*, § 118) ; 2) la félicité des esprits devient l'un des buts de Dieu, mais pas tout son but, ni même son but principal (cf. *Théodicée*, § 119) ; 3) l'insistance sur la possibilité de l'existence dans l'univers d'autres formes que celles connues et même d'autres créatures plus intelligentes (*Théodicée*, § 19). Ce mouvement d'universalisation, d'esthétisation et de naturalisation aurait pour corrélat une vision finalement sombre, voire pessimiste, de la condition humaine : l'homme n'est qu'une petite partie de l'univers, dont la perfection globale peut exiger le sacrifice de son bonheur particulier<sup>6</sup>.

Cette perspective plus universelle et « vitaliste », qui semble peu à peu s'imposer, est confirmée par Michel Fichant dans son étude sur la genèse et la constitution du concept de monade. Leibniz construit dans le *Discours de métaphysique* un concept de substance (définie au paragraphe 8 par sa notion complète) propre aux substances individuelles, elles-mêmes identifiées aux esprits, puis se demande si ce concept convient également aux corps. Or ce que M. Fichant appelle la « thèse monadologique » – élaborée suite à la correspondance avec Arnauld et dont l'exposé canonique se trouve (notamment) dans la *Monadologie*<sup>7</sup> – consiste, au contraire, à partir de « la caractérisation indifférenciée de la monade en tant que telle, au maximum d'extension et de simplicité du concept, et d'introduire ensuite un ordre et des divisions dans son champ d'application »<sup>8</sup>. La monade, unité simple, inétendue et immatérielle devient un « concept d'extension véritablement universelle », qui « permet de penser toute réalité et le tout de la réalité » – puisque l'univers n'est fait que de monades, d'agrégats de monades et des phénomènes qui apparaissent aux monades. C'est en même temps, selon le commentateur, « une naturalisation du champ métaphysique » qui s'opère, puisque « les notions de *vie*, de *vivant* et d'*organisme* viennent désormais occuper le devant de la scène métaphysique ». Non que la visée théologique soit totalement écartée, mais la supériorité des esprits formant la Cité de Dieu « se définit désormais selon une ligne ascendante ordonnatrice d'une réalité totale qui a d'abord été conçue de façon unitaire sous l'univocité de la monade »<sup>9</sup>. La mention, dans le *Discours de métaphysique*, des noms de personnes (César, Alexandre, Judas) pour illustrer la doctrine de la substance, laisse désormais place à

5 Baruzi : « Du *Discours de métaphysique* à la *Théodicée* », pp. 404–405.

6 Cf. *ibid.*, p. 407.

7 Voir sur ce point son article « La constitution du concept de monade », dans : E. Pasini (éd.) : *La Monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*, Paris/Milan 2005, pp. 31–54.

8 « L'invention métaphysique », dans : G. W. Leibniz : *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par M. Fichant, Paris 2004, pp. 113–114.

9 *Ibid.*, p. 113.

« [...] l'anonymat désormais des monades omniprésentes, toutes différentes assurément les unes des autres, mais dans la prolifération d'un monde de la vie plus riche de formes que les annales des destinées singulières des hommes en pourront jamais nommer d'un nom propre ». <sup>10</sup>

L'imprégnation théologique du *Discours de métaphysique* s'efface alors au profit d'une approche incontestablement « naturaliste » dans la *Monadologie*.

L'objet des pages qui suivent n'est pas de contester l'évolution intervenue après le *Discours de métaphysique* dans la conception du rapport entre la partie (ou plutôt certaines parties : les esprits créés) et le tout (l'univers comprenant l'ensemble des créatures, dans tous les temps et dans tous les lieux), ainsi que dans la conception de ce qui est véritablement substantiel, c'est-à-dire réel (de la doctrine de la notion complète de la substance à la thèse monadologique). Il est d'abord de montrer que ces changements théoriques et conceptuels n'impliquent pas une relégation des esprits à une place secondaire ni ne confortent cette vision tragique du monde évoquée par Baruzi. Il est ensuite de faire voir que cette naturalisation de la substance ne retire pas aux esprits leurs qualités propres ni leurs prérogatives (qui les font entrer en société avec Dieu), et ne revient pas à dissoudre le problème de l'individuation.

## 2.

Il est incontestable que du *Discours de métaphysique* à la *Théodicée* et à la *Monadologie*, le rapport entre la partie et le tout se trouve modifié. Il faut cependant rappeler, en premier lieu, que ce que Baruzi nomme le « point de vue cosmique » est déjà présent en 1685–1686 à travers la notion d'expression. Il est au cœur de la doctrine de la substance individuelle dont l'une des caractéristiques fondamentales est justement d'exprimer tout l'univers – ce qui conduit M. Fichant à parler de la substance comme d'une « individualité universelle » <sup>11</sup>. En second lieu, il convient de souligner que si Leibniz affirme que la félicité des esprits est « le principal but de Dieu » (*Discours de métaphysique*, § 5), « principal » ne veut pas dire unique, puisque Dieu n'a pas fait le monde seulement pour nous (§ 19). « But principal » ne veut pas dire non plus fin inconditionnée, telle qu'elle devrait primer absolument sur toute autre considération, puisque, précise Leibniz, Dieu veut réaliser le bonheur de chacun « autant que l'harmonie générale le permet » (§ 19 ; voir aussi § 36) – ce qui suppose que l'harmonie puisse l'empêcher. La fin de Dieu est avant tout et toujours sa propre gloire.

Ce qui est manifeste, selon nous, d'un texte à l'autre, c'est plutôt l'inversion du rapport entre l'universel et le particulier. Alors que dans le *Discours de métaphysique*, c'est à partir de la substance individuelle qu'est pensé et même, pourrait-on dire, « constitué » le monde, dans les textes suivants – lorsqu'apparaît explicitement la thèse du décret divin universel unique –, c'est à partir du monde ou plutôt d'*un*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>11</sup> Cf. M. Fichant : « Leibniz et l'universel » (dans : *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris 1998, notamment p. 123 et p. 134) et « De l'individuation à l'individualité universelle » (pp. 143–162).

monde déterminé complètement, conçu comme possible, que sont pensées des substances individuelles – en tant qu’elles en font partie.

Le *Discours de métaphysique* ne présente pas la thèse de la perfection de notre monde comme le résultat d’un choix divin effectué parmi une infinité d’autres univers possibles<sup>12</sup>. Notre monde est dit être le plus parfait en lui-même, absolument parlant, et non le meilleur au sens du superlatif relatif, c’est-à-dire par rapport à d’autres. Il est significatif que la possibilité d’autres séries de choses ne soit réellement envisagée qu’à partir de la considération de « l’infinité d’autres personnes également possibles »<sup>13</sup>. Notre monde aurait pu être autre, non pas parce qu’il y avait une infinité d’autres mondes possibles – en toute rigueur, Leibniz ne parle que d’un seul monde : c’est « le système général des phénomènes » évoqué au § 14 –, mais parce qu’il y avait une infinité d’autres *personnes* possibles, incarnant d’autres points de vue possibles sur ce « système général des phénomènes ». Cette priorité accordée aux personnes n’implique pas que Dieu agisse par des volontés particulières et détachées, mais que son choix porte sur des personnes formant un monde plutôt que sur un monde constitué de personnes.

Dans l’ordre suivi par Leibniz dans le *Discours de métaphysique*, c’est par la substance individuelle ou à partir d’elle – en tant que sa notion complète enveloppe non seulement tous ses prédicats, mais encore tout ce qui s’est passé et se passera dans l’univers, compte tenu de la connexion des choses (§ 8) – que le monde est posé et, en quelque sorte, « déduit ». La substance individuelle est ce par quoi le monde est donné, mais également ce par quoi il devient précisément *ce* monde particulier, unique et le plus parfait. Car les substances individuelles étant autant de points de vue différents sur le système général des phénomènes (§ 14), le choix de Dieu de créer certaines plutôt que les autres fait la singularité et la perfection du monde choisi – monde qui comprend ainsi à la fois l’exprimant et l’exprimé, ce qui est représenté (les phénomènes) et ce qui représente (les substances).

Or, c’est bien cette constitution du monde par les substances individuelles – assimilées en réalité aux personnes dans les exemples pris par Leibniz (Alexandre, César, Judas, etc.) –, et cette survalorisation de l’exprimant par rapport à l’exprimé que les textes postérieurs au *Discours de métaphysique* vont corriger. Tout décret particulier concernant une substance individuelle sera désormais explicitement rapporté au décret général portant sur le monde entier<sup>14</sup>, dont cette substance fait partie, et la référence aux personnes possibles disparaîtra peu à peu au profit de la considération des mondes possibles – expression qui apparaît pour la première fois, comme telle, sous la plume de Leibniz vraisemblablement en 1686<sup>15</sup>. Dieu n’ordonne pas les choses par parties et « à bâtons rompus »<sup>16</sup>, en fixant le sort individuel

12 Cf. §§ 2–3. Il est seulement précisé (§ 30) que cette suite de choses qui existe est la plus parfaite « parmi toutes les autres façons possibles » (A VI, 4 B, 1577). Ce qui, évidemment, ne signifie pas la même chose.

13 L’expression apparaît au § 31 ; A VI, 4 B, 1579. Nous soulignons.

14 Cf. au Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (12 avril 1686) ; A II, 2, 18.

15 Cf. *De libertate, fato, gratia Dei* ; A VI, 4 B, 1612. *Remarques sur la lettre de M. Arnauld [...]* (juin 1686) ; A II, 2, 47.

16 À Coste (19 décembre 1707) ; GP III, 400.

d'une créature sans considérer en même temps tout le reste. Sa vue est globale et il ne saurait avoir des volontés détachées les unes des autres. Sa volonté, une, porte sur l'ensemble de l'univers, pris comme un tout complet, et non sur tel ou tel être ou sur tel ou tel acte envisagé séparément<sup>17</sup>.

Une double généralisation – et corrélativement une double relativisation de la place du particulier – s'opère alors : d'une part, l'individu ne peut être considéré seul, mais doit être replacé dans la série entière à laquelle il appartient et dont Dieu évalue la perfection globale ; d'autre part, cette série elle-même doit être considérée parmi une infinité d'autres également possibles, par rapport auxquelles elle est jugée plus ou moins parfaite.

Si la partie est subordonnée au tout, si le bien particulier doit le céder au meilleur universel, faut-il en conclure que les créatures, leur destin et leurs maux comptent finalement peu au regard de l'harmonie générale ? Que le détail importe peu pour Dieu qui n'a en vue que la perfection de l'ensemble ? Leibniz soutient pourtant que Dieu ne néglige rien et a soin de chacun en particulier<sup>18</sup>. Il critique aussi bien ceux qui, voyant les défauts qui affectent la partie, jugent mal du tout et considèrent que le monde est mal fait<sup>19</sup>, que ceux qui, adoptant le point de vue inverse (celui du tout), concluent tout aussi faussement de l'existence de ces défauts que la partie ne doit compter pour rien,

« [...] comme s'il suffisait de séparer le monde tout entier de ses parties, et s'il pouvait se faire que le genre humain soit malheureux, et qu'il n'y ait aucun souci de la justice dans l'univers ou qu'il ne soit tenu aucun compte de nous, comme le pensent certains qui ne jugent pas assez correctement de l'ensemble des choses »<sup>20</sup>.

Les deux inférences sont également erronées. La nature expressive de la substance et l'intégration du bien particulier dans le bien général excluent l'une comme l'autre. Cependant il reste à concilier trois thèses que Leibniz défend concurremment :

1. Rien ne peut se faire au détriment de la partie sans affecter aussi le tout, et inversement, puisque la partie exprime le tout et que son bien est une part du bien total.

17 Le caractère non séparable des décrets divins, ramenés à l'acte unique d'une volonté générale, implique qu'il n'y ait entre eux ni priorité de temps, ni priorité selon l'ordre de la nature : « [...] ils sont tellement liés entre eux qu'aucun n'est *séparé* de la considération des autres ; et en ce sens *cesse la dispute sur l'ordre des décrets* : à savoir quand le décret porte sur toute la série ». (Grua, 467). Voir aussi *Conversation sur la liberté et le destin* ; Grua, 482 et *Théodicée*, § 84.

18 Cf. *Discours de métaphysique*, § 37 ; A VI, 4 B, 1588. *Théodicée*, préface ; GP VI, 30–31.

19 Cf. *Confessio Philosophi* ; A VI, 3, 146. Cela revient à « juger sans avoir examiné toute la loi, comme disent les jurisconsultes » (*De rerum originatione radicali* ; GP VII, 306).

20 *Ibid.*, 307. Cf. G. W. Leibniz : « Sur la nature de la bonté et de la justice », dans : W. Li (éd.) : « *Das Recht kann nicht ungerecht sein ...* ». *Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit* (= *Studia Leibnitiana, Sonderhefte* 44), Stuttgart 2015, p. 157 : « Il y a des personnes qui s'imaginent que nous sommes trop peu de chose à l'égard d'un dieu infini ; pour qu'il prenne soin de nous ; on conçoit que nous sommes à dieu ce que les vermiseaux, que nous écrasons sans y penser, sont par rapport à nous. Mais c'est s'imaginer que dieu est comme un homme et ne sauroit penser à tout ».

2. La perfection du tout implique celle de ses parties, si bien qu'elle ne saurait être seulement globale, mais doit aller jusqu'au détail des choses : « Or, si le genre humain et même la moindre chose n'estoit pas bien gouvernée, l'univers ne le seroit point non plus, car le tout consiste dans ses parties »<sup>21</sup>.
3. La perfection universelle requiert parfois l'imperfection dans la partie, un mal particulier pouvant être la condition *sine qua non* du meilleur dans le tout.

## 3.

La difficulté vient, selon nous, de la présence ici de trois modèles concurrents :

- a) Un modèle *mathématique* (ou quantitatif), où le tout consiste en la somme de ses parties. La perfection est prise ici en un sens « absolu ».
- b) Un modèle *esthétique* (ou qualitatif<sup>22</sup>), où la perfection du tout est conçue comme un résultat irréductible à la simple addition des perfections de chacune de ses parties, l'harmonie universelle impliquant même certains défauts particuliers (les parties d'une belle peinture ne sont pas forcément belles). La perfection est dite ici « respective »<sup>23</sup>.
- c) Un modèle *expressif*, où la partie est elle-même un tout (la substance comme « monde à part ») représentant le tout, dont la perfection réside dans la manière plus ou moins distincte dont elle reflète l'univers. Le rapport est ici entre le microcosme et le macrocosme.

La conciliation intervient à deux niveaux :

i) Il semble que le modèle expressif puisse être considéré comme la synthèse des deux autres, car il permet de penser la partie à la fois comme un élément constitutif et comme un tout. En tant que les esprits sont des représentations et des concentrations de l'univers tout entier, et qu'ils dureront autant que lui, « on pourrait dire qu'ils sont des *parties totales* »<sup>24</sup>. La perfection de l'univers est constituée par celle des substances-miroirs (selon le modèle *a*) et comprend en même temps plus que leur somme (modèle *b*), parce que ces substances sont des mondes qui ne sont pas tout le monde, mais des représentations particulières totales, qui l'enrichissent par la variété qu'elles y introduisent. L'univers est riche de toutes les perfections des parties qui le composent, c'est-à-dire de toutes les expressions distinctes qui en multiplient la beauté, *et* de toutes leurs imperfections, c'est-à-dire de toutes les expressions obscures, imparfaites, qui font sa diversité. Le modèle expressif permet ainsi d'associer l'idée d'une sommation des perfections (selon le modèle quantitatif *a*) avec celle d'un gain obtenu par la présence d'imperfections (selon le modèle

21 *Ibid.*, p. 159.

22 Cf. *Théodicée*, §§ 212–214.

23 Sur la distinction entre perfection absolue et perfection respective, voir la lettre à Wolf (21 février 1705), dans : *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, éd. C. I. Gerhardt, Halle 1860, pp. 19–20.

24 *De rerum originatione radicali* ; GP VII, 307 (nous soulignons).

qualitatif *b*), tout en maintenant l'idée d'une substance qui, quel que soit son degré de perfection, exprime l'univers tout entier.

ii) Le rapport entre le tout et les parties est réglé par la justice, de sorte que la créature malheureuse ne peut l'être sans l'avoir mérité ou sans que son malheur ne contribue en quelque façon à sa perfection (et pas seulement à la perfection du tout). Ce qui interdit de penser que son mal puisse être injuste ou considéré comme une quantité négligeable. La « loi de justice » commande en effet que « chacun prenne une part de la perfection de l'univers et de félicité pour lui à proportion de sa vertu et selon la disposition de sa volonté à l'égard du bien commun [...] »<sup>25</sup>. La quantité totale de perfection du monde est un bien commun à toutes les parties, partagé et distribué entre elles suivant leur mérite.

Cependant cette distribution n'est pas sans poser problème, dans la mesure où elle ne fait, semble-t-il, que consacrer une distribution préalable : celle des perfections, des qualités, des mérites et des grâces accordés aux uns plutôt qu'aux autres. Dieu aime chaque esprit selon sa perfection, perfection qu'il a lui-même prodiguée, de sorte qu'il couronne, par des récompenses, ses propres dons et punit, par des peines, ceux qu'il n'a pas suffisamment favorisés, qu'il a donc déjà abandonnés... Leibniz répond de la manière suivante :

« La question de savoir pourquoi Dieu a donné plus de perfection à cet esprit qu'à un autre est du nombre des questions vaines, comme si on demandait si c'est le pied qui est trop grand ou si c'est la chaussure qui serre le pied qui est trop petite. Et cela est un mystère dont l'ignorance a rendu obscure toute la doctrine de la prédestination et de la justice de Dieu »<sup>26</sup>.

Loin de répondre par une fin de non-recevoir, Leibniz élargit ici la question de la justice divine à la considération d'un ordre universel, où les rapports sont déterminés selon une certaine congruence. Il ne s'agit pas de savoir si telle créature est plus ou moins parfaite qu'une autre (si la chaussure est trop petite ou trop grande), mais quelle est sa place (à quel pied la chaussure convient), ou plutôt de quelle manière elle entre dans le plan du monde le plus parfait. Certes, nous ignorons les raisons d'une dispensation (de l'être, de la perfection, de la grâce) qui dépasse le cadre de la rétribution judiciaire, mais nous devons penser qu'elle est rationnelle et non arbitraire chez un Dieu infiniment bon et sage. La justice reçoit dès lors une extension plus large : elle n'est pas seulement comprise ici comme la loi selon laquelle Dieu gouverne la république des esprits, récompense et punit<sup>27</sup>, mais comme la règle de convenance selon laquelle Dieu crée et ordonne l'univers en vue de produire l'harmonie la plus excellente, où les créatures recevront le plus de biens qu'il est possible et auront à souffrir le moins de maux<sup>28</sup>.

25 *Ibid.*

26 A VI, 4 C, 2804.

27 Cf. GP VII, 290 (20) : « [...] dans l'Univers aussi la justice est observée, puisque la *justice* n'est rien d'autre que l'ordre ou la perfection touchant les esprits ».

28 Voir *Unvorgreifliches Bedencken* ; A IV, 7, 467 et Grua, 675.

Leibniz conçoit ici une distribution dont le principe général n'est pas « attribuer à chacun le sien » comme *dû*, mais donner à chacun ce qu'il *doit* recevoir, conformément à une économie universelle dont résulte l'harmonie la plus parfaite au total. Il s'agit cependant toujours de la même « loi de justice », qu'il faut donc entendre à la fois comme loi *métaphysique* et comme loi *juridique*, puisqu'il est possible d'affirmer en même temps que chacun reçoit sa part de perfection et de bonheur conformément au principe du meilleur *et* que chacun prend part à cette félicité en proportion de sa vertu et de ses mérites. La perfection est alors, selon la perspective choisie, une grâce reçue ou un mérite acquis, un don ou un dû. Dans un cas, elle suit d'une distribution initiale, dans l'autre, elle relève d'une contribution humaine subséquente.

La justice distributive (au sens judiciaire) selon laquelle Dieu juge, sauve ou damne, sanctionne une liberté qui a mérité ou démerité, tout en suivant et en confirmant une distribution ontologique préalable qui coïncide avec l'acte même de créer *cet* univers. Cette seconde justice distributive (au sens métaphysique), en réalité première logiquement, découle du choix divin effectué parmi l'infinité des univers possibles. Elle n'est pas pour autant arbitraire, car ce choix inaugural est encore dicté par la justice, entendue dans sa signification la plus générale : *la bonté conforme à la sagesse*, la volonté déterminée par l'entendement et rendue effective, en Dieu, par la toute-puissance, qui fait passer le droit en fait et le virtuel à l'actuel<sup>29</sup>.

La création devient ainsi l'œuvre de la justice. La justice est la loi de l'action divine (de création et de conservation), de la providence et du gouvernement du monde. Elle est cet amour de Dieu pour ses créatures, mais réglé selon une distribution rationnelle, dont nous pouvons connaître le principe général, sans pourtant comprendre le détail de ses raisons qui enveloppent des considérations infinies. La question de savoir si Dieu a créé uniquement pour sa gloire en manifestant ses perfections, ou s'il a plutôt eu en vue les esprits et leur bonheur n'a alors plus lieu d'être<sup>30</sup>. Non seulement la fin n'est pas sans les moyens, mais les moyens sont aussi une fin : tout le créé est à la fois *instrument* et *sujet* de gloire. Dieu est à la fois architecte et monarque. Animé d'un amour de bienveillance, comme un père aime ses enfants, il veut le bien des esprits comme le sien, en soi, et non pour autre chose. Leur bien est son bien et, par l'amour qu'ils lui portent en retour, son bien devient le leur. Les « parties » que nous sommes ne sont pas subordonnées à une fin plus haute : la fin que constitue notre bonheur se confond avec celle de Dieu même (sa gloire). A qui prétendrait que ce qui est bon pour Dieu ne l'est peut-être pas pour nous, il faudrait répondre que Dieu manquerait de perfection s'il ne visait aussi le bien de ses ouvrages : « sans cela elles [les choses] ne sauraient être bonnes pour Lui, ou ce qui est la même chose, ne le seraient pas assez. Car ce qui serait encore bon pour eux [ses ouvrages] serait mieux parlant absolument »<sup>31</sup>.

29 G. W. Leibniz : « Sur la notion commune de la justice », dans : Li (éd.) : « *Das Recht kann nicht ungerecht sein ...* », p. 165.

30 Cf. *Théodicée*, § 78.

31 A VI, 4 B, 1514.