

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CONTINGENCE
CHEZ DESCARTES ET LEIBNIZ**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Murat ERŞEN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

NOVEMBRE 2017

REMERCIEMENTS

Je remercie chaleureusement toutes les personnes qui m'ont aidé pendant l'élaboration de ma thèse et notamment ma directrice Madame Aliye Kovanlıkaya, pour son intérêt et son soutien, sa grande disponibilité et ses nombreux conseils durant la rédaction de ma thèse. Je remercie également M. Nami Başer pour l'honneur qu'il me fait d'être dans mon jury de thèse. Ses remarques m'ont permis d'envisager mon travail sous un autre angle. Je tiens à remercier M. Hakan İşözen pour avoir accepté de participer à mon jury de thèse et pour sa participation philosophique. Je tiens également à remercier ma femme Cana et ma famille pour leur soutien au cours du processus d'écriture.

TABLE DES MATIÈRES

RESUME	iv
ABSTRACT	vii
ÖZET	x
INTRODUCTION	1
1. LA QUESTION DE LA NECESSITE ET DE LA LIBERTE	3
1.1 Pourquoi critiquer le mécanisme causal	3
1.2 Le premier pas vers la contingence	7
1.2.1 Aristote et les futurs contingents	7
1.2.2 La solution de Leibniz	13
1.2.3 La liberté, condition de la contingence selon Duns Scot	15
1.3. La bonté et la sagesse de Dieu	21
1.4. Les vérités éternelles	26
1.5. Possible et contingent	32
2. LES MODALITES DES LOIS	34
2.1 Contingence chez Leibniz	34
3. LIBERTE	47
3.1 Liberté humaine	47
3.2 Le probleme du mal	51
CONCLUSION	57
BIBLIOGRAPHIE	62
CURRICULUM VITAE	64

RESUME

L'un des problèmes les plus fondamentaux et les plus anciens de la réflexion philosophique est celui de la liberté et de la nécessité. C'est un problème qui traverse toute l'histoire de la philosophie parce que la liberté est quelque chose que nous sentons directement en nous-même mais menacée en même temps par le déterminisme causal. Il s'agit d'une relation antagoniste entre le libre arbitre et le monde physique. Or, ce n'est pas seulement une querelle physique mais aussi métaphysique, logique et religieuse. Les thèses se varient: certaines disent que le libre arbitre est basé sur l'indéterminisme physique, alors que les autres affirment que tout ce qui existe est parfaitement déterminé par un réseau de causes multiples et variées. Comment concilier les deux? Comment est-ce possible de défendre que bien que le monde physique soit parfaitement déterminé causalement, il existe un libre arbitre défini par l'absence absolue de détermination? En ce sens, il y a au moins deux voies fondamentales: ou bien on peut penser la liberté comme causalité inconditionnée opposée à la causalité toujours conditionnée des phénomènes naturels ou bien la liberté comme condition de la dignité humaine, puisque c'est par la liberté que l'homme est ou peut devenir une personne responsable. A cet égard, la question de la liberté va de pair avec le concept de contingence puisque la contingence s'oppose à la nécessité.

Depuis l'Antiquité les philosophes ont élaboré plusieurs solutions mutuellement exclusives à la question de la nécessité ou de la contingence. Déjà un philosophe grec du nom de Diodore Kronos, à peu près contemporain d'Aristote, a formulé une aporie connue sous le nom d'*argument dominateur* qui aboutit à un fatalisme logique. C'est un argument dénoncé par Aristote comme une méprise sur le sens des modalités.

Ainsi la problématique de la contingence tient, chez Aristote, à double sens, logique et existentiel, de la notion. Aristote a fondé l'unité de ces deux significations sans sa théorie dite « des futurs contingents », au chapitre 9 de son traité *Peri Hermeneias*: d'une part en garantissant la validité des propositions contingentes, d'autre part en définissant le statut ontologique des faits contingents. Ce paradoxe trouve aussi des réponses dans les systèmes de Duns Scot et de Leibniz.

Duns Scot constitue un pont entre Aristote et Leibniz et Descartes en trois points quant à la question de la liberté: la causalité contingente, la priorité de la volonté sur l'entendement, et le concept d'individuation. Notre travail se concentre, dans cette ligne philosophique, sur la comparaison de Descartes et de Leibniz, deux grands penseurs qui se trouvent précisément à l'aube de philosophie moderne et s'opposent avec toute leur force contre une conception de la liberté comme nécessité.

Ils envisagent l'idée de contingence sous toutes ses transpositions: ontologique, logique, métaphysique, théologique et morale de telle sorte que la question de la contingence qui va fonder la liberté en Dieu et en l'homme a été une de leurs préoccupations essentielles tout au long de leur œuvre. La question de la contingence et de la liberté se posent donc sur plusieurs axes. Tout d'abord, le problème des futurs contingents et du déterminisme logique; autrement dit la relation entre la modalité spécifique des propositions contingentes et la temporalité des faits contingents. C'est le passage du sens logique au sens existentiel de la contingence pose problème. Il faut donc regarder la validité des propositions contingentes et définir le statut ontologique des faits contingents. Le premier axe se lie à la preuve de l'existence de Dieu. Une fois qu'on part du principe que tout ce qui est contingent a une cause, on ne peut alors éviter la régression à l'infini qu'en suspendant la chaîne des causes et des effets à une première cause nécessaire par soi: Dieu. Cela nous ramène à réviser l'argument de Diodore Cronos et les solutions proposées par Aristote, Duns Scot et Leibniz.

Deuxièmement, il s'agit de savoir si la liberté humaine est-elle compatible avec le déterminisme naturel. Si les lois de la nature sont nécessaires, ou, selon la théorie de Laplace, s'il y a un déterminisme universel, donc, en principe, on ne peut pas y échapper parce que dans un univers qui serait uniquement constitué de corps et de leurs mouvements sans but, tout ce qui est est nécessairement et tout ce qui arrive arrive nécessairement puisque tout arrive suivant les lois ou les règles de la nature qui sont nécessaires et déterminées. On aboutit donc inévitablement à la conclusion que c'est la nécessité plutôt que l'intention morale qui détermine dans chaque cas quelle est la conduite sensée à tenir. Dans ce cas, on comprend mal comment on pourrait tenir le sujet pour responsable ou coupable de ses actions. Alors, il faut examiner les modalités des lois de la nature. Si les lois naturelles sont nécessaires, l'être humain, en tant qu'être naturel est soumis à des influences extérieures indépassables qui exercent sur ses actes un contrôle permanent et omniprésent. Si être libre (l'exercice de volonté), c'est ne subir aucune contrainte, n'est-ce pas contradictoire de dire que l'être humain subit le déterminisme naturel tout en jouissant de la capacité de décider de ses actes? Alors comment le déterminisme et liberté peuvent-ils coexister?

Le troisième axe pose la question de la compatibilité entre notre liberté et la prédétermination ou toute-puissance divine. On sait que chez Descartes qu'on considère généralement comme fondateur de la conception scientifique moderne de la nature, Dieu n'a pas seulement créé notre monde avec les lois qui le régissent, mais aussi les vérités éternelles. Et une fois qu'il définit le Dieu comme l'être le plus parfait et tout-puissant, il s'en suit que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection relèvent de la volonté de Dieu. C'est ainsi que Leibniz tente d'éviter à la fois le fatalisme géométrique de Spinoza et l'affirmation cartésienne d'une liberté d'indifférence. Entre la nécessité géométrique et l'absence de nécessité, il faut tenir compte de la « nécessité morale » du meilleur, selon laquelle les événements qui ne se produisent pas dans l'univers, loin d'être impossibles, sont des possibles exclus parce qu'ils ne sont pas compatibles avec le reste de notre univers.

Nos actions sont alors strictement déterminées tout en étant parfaitement contingentes, puisque nous aurions pu, en toute rigueur, agir autrement. Telle est notre liberté. Il y a deux points à élucider en s'appuyant sur les réponses de Leibniz.

- 1- l'analyse des mondes possibles: tous les possibles ne parviennent pas à l'existence, et l'existence des contingents
- 2- la critique de la liberté de l'indifférence en Dieu et en humain: Dieu agit toujours avec le caractère de la perfection ou sagesse.

Finalement, la justification ou la légitimité de l'existence du mal dans un monde créé par Dieu qui est entièrement bon par son essence. Comment concilier l'existence, la bonté et l'omnipotence de Dieu avec le fait que le mal règne dans le monde? Leibniz, dans ses célèbres *Essais de Théodicée* s'aventure dans cette tâche extraordinaire: plaider la cause de Dieu. Le formidable schéma argumentatif que Leibniz met en place se joue sur les distinctions entre les différents genres de volonté (antécédente et conséquente, permissive et productive), les différents genres de mal (métaphysique, moral et physique) etc. Il faut donc revisiter sa célèbre formule selon laquelle le monde est le meilleur des mondes possibles.

Ainsi nous pouvons suivre les pas des constructions métaphysiques de Descartes et de Leibniz à partir de la création du monde par Dieu. Les doctrines de la création de ces deux penseurs nous va montrer l'articulation de la métaphysique et de la physique. Dans ce contexte, le couple entendement-volonté est au cœur de conceptions métaphysiques de Descartes et Leibniz et l'un des points crucial qui sépare deux philosophes quant à la question de savoir lequel de deux a une priorité sur l'autre. Là, on est devant deux alternatives: ou bien il s'agit d'un Dieu tout-puissant dont la volonté n'a aucune limite, mais pourtant d'un Dieu qui crée les règles mêmes de la perfection et qui choisit librement les observer (Descartes), ou bien il y a un Dieu sage dont la volonté dépend de règles de la perfection qui se trouve de toute éternité dans son entendement (Leibniz).

La création des vérités éternelles entraîne une conséquence radicale touchant le statut des choses qui ne sont pas actuellement existantes. Selon Descartes la volonté divine n'est pas seulement la cause des choses actuelles et futures mais aussi la cause des possibles et de natures simples. Descartes dit en effet que Dieu peut changer les vérités qu'il établit comme un roi fait ses lois. Et parmi les critiques de la théorie des vérités éternelles, Leibniz joue un rôle de premier plan. Il y a chez lui un lien explicite entre l'adoption du principe de raison et le refus de la théorie cartésienne des possibles. La conception de la contingence des vérités mathématiques et logiques conduit nécessairement à celle de l'indifférence totale de l'action divine. Il convient donc d'étudier de plus près la définition cartésienne du libre arbitre et son rapport avec l'indifférence telle qu'elle se déploie au sein des *Meditationes*: la similitude de l'homme à Dieu à partir de la volonté et la critique cartésienne de l'indifférence qui est un défaut de nos actes et ne définit pas la liberté humaine.

ABSTRACT

One of the oldest and most important problem of the philosophical thinking is no doubt the problem of liberty and necessity. This is a recurring theme throughout the history of the philosophy because on the one hand the freedom is a felling that is planted deep inside of us but on the other hand, the experience of freedom and the idea of causal determinism seem irreconcilable. There is, therefore, an antagonism between the physical determinism (of science) and the freewill of metaphysics or the moral responsibility. The theses vary according to the philosophical (or ideological) outlooks. Some say that the free will is based on physical indeterminism, while the others argue that everything that exists is perfectly determined by a network of multiple and varied causes. How to reconcile these two positions? How is it possible to defend that although the physical world is causally determined, there is a free will defined by the absolute absence of determination? In this sense, there are two basic ways to approach to the problem of freedom: either we can think of freedom as unconditioned causality opposed to the conditioned causality of natural phenomena, or freedom as the condition of the human dignity since it's by freedom that the man is or can become a responsible person. In this regard, the issue of freedom goes hand in hand with the concept of contingency since contingency is opposed to necessity.

The philosophers have developed several mutually exclusive solutions to the question of necessity or contingency since Antiquity. Diodorus Cronus, a Greek philosopher connected to the Megarian school, have formulated a paradox concerning the contingency of a future event under the name of the “dominator” which leads to logical fatalism and then this aporia have been reactualized and strongly criticized by Aristotle in Chapter Nine of *Peri Hermeneias*. Thus, the problem of contingency has two meanings, logical and existential, of the notion: on the one hand, by guaranteeing the validity of contingent propositions and on the other hand, by defining the ontological status of contingent facts. This paradox also finds answers in the systems of Duns Scotus and of Leibniz.

Duns Scotus constitute a bridge between Aristotle and Leibniz and Descartes in three points on the issue of freedom: the contingent causality, the priority of the will over the understanding, and the concept of individuation.

Our work focuses, in this philosophical line, on the comparison of Descartes and Leibniz, two great thinkers who are precisely at the dawn of modern philosophy and oppose with all their strength against a conception of

freedom as necessity. They envisage the idea of contingency under its all expressions: ontological, logical, metaphysical, theological and moral. The question of contingency which is going to found the liberty in God and human was one of the essentials concern throughout their careers.

The question of contingency and freedom therefore arises in several ways. First of all, the problem of future contingents and logical determinism, in other words the relation between the specific modality of the contingent propositions and the temporality of the contingent facts. It is the transition from logical sense to the existential sense of contingency which is problematic. We must therefore investigate the validity of contingent propositions and define the ontological status of contingent facts. The first axis is related to the proof of the existence of God. Once we assume that everything that is contingent has a cause, we can then avoid regression to infinity only by suspending the chain of causes and effects to a first necessary cause: God. This brings us back to revisiting Diodore Cronos's argument and the solutions proposed by Aristotle, Duns Scotus and Leibniz.

In the second place, it is a question of whether human freedom is compatible with natural determinism. If the laws of nature are necessary, or according to Laplace's theory, if there is universal determinism, so, in principle, we cannot avoid this fact because in a universe that would consist solely of bodies and their aimless motions, everything that is is necessarily and everything that happens happens necessarily since everything happens according to the laws or rules of nature which are necessary and determined. So, we inevitably come to the conclusion that it is the necessity rather than the moral intention which determines in each case what is the conduct to be maintained. In this case, it is difficult to understand how the subject could be held responsible or guilty of his actions. Hence, we must examine the modalities of the laws of nature. If the laws of nature are necessary, so the human being, as a natural being, is subject to insurmountable external influences that exert permanent and omnipresent control over his actions. If to be free means the independence from any constraint, isn't it contradictory to say that the human being is subject to natural determinism while enjoying the ability to decide his actions. So, how can determinism and freedom coexist?

The third axis raises the question of the compatibility between our freedom and divine predetermination or omnipotence. We know that Descartes, generally considered as the founder of the modern scientific conception of nature, assert that God has not only created our world with the laws that govern it, but also the eternal truths. And once he defines God as the most perfect and almighty being, it follows that the eternal truths of metaphysics and geometry and therefore the rules of goodness, justice, and perfection depend the will of God. In this way, Leibniz tries to avoid both Spinoza's geometrical fatalism and Cartesian affirmation of a freedom of indifference. Between the geometrical necessity and the absence of necessity, it is necessary to take into account the "moral necessity" of the best, according to which the events which do not occur in the universe, far from being impossible, are excluded possibilities because they are not compatible with the rest of our universe. Our actions are then strictly determined while being perfectly contingent since we could, in all rigor, act otherwise. That is our freedom.

There are two points to elucidate based on Leibniz's solutions.

- 1) The analysis of possible worlds: all the possible do not come to existence, and the existence of contingent facts.
- 2) The criticism of the freedom of indifference in God and in human: God always acts with the character of perfection or wisdom.

Finally, the justification or the legitimacy of the existence of evil in a world created by God who is entirely good by its essence. How to reconcile the existence, goodness and omnipotence of God with the fact that evil reigns in the world? Leibniz, in his famous *Essays of Theodicy*, ventures into this extraordinary task: plead the cause of God. The formidable argumentative scheme that Leibniz puts in place is manifested on the distinctions between the different kinds of will (According to Leibniz, God's will is divided not only into an antecedent will and a consequent will, but also into a productive will and a permissive will), the different kinds of evil (He equates the metaphysical good with reality, moral goodness with virtue, and the physical good with pleasure) etc. So, we must revisit his famous formula that the world is the best of all possible worlds.

Thus, we can follow the steps of the metaphysical constructions of Descartes and Leibniz from the creation of the world by God. The doctrines of the creation of these two thinkers will show us the articulation of metaphysics and physics. In this context, the understanding-will pair is at the heart of metaphysical conceptions of Descartes and Leibniz and one of the crucial points separating two philosophers as to which of two has priority over the other. There, we have two alternatives: either it is an almighty God whose will has no limit, but yet of a God who creates the very rules of perfection and who freely chooses to observe them (Descartes), or there is a wise God whose will depends on rules of perfection which is from all eternity in his understanding (Leibniz). The creation of eternal truths entails a radical consequence affecting the status of things that are not currently existent. According to Descartes, the divine will is not only the cause of present and future things but also the cause of the possibles and simple natures. Descartes says that God can change the truths he establishes as a king makes his laws. And among the critics of the theory of eternal truths, Leibniz plays a leading role. There is in his system an explicit link between the adoption of the principle of reason and the rejection of the Cartesian theory of possible. The conception of the contingency of mathematical and logical truths necessarily leads to that of the total indifference of the divine action. It is therefore necessary to study more closely the Cartesian definition of free will and its relationship with indifference as it unfolds within the *Meditationes*: the likeness of man to God on the basis of will and the Cartesian critique of indifference, which is a defect of our actions and does not define human freedom.

ÖZET

Dünyanın en eski ve en önemli problemlerinden biri hiç kuşkusuz özgürlük ve zorunluluk problemidir. Bu, tüm felsefe tarihini kat eden bir sorun, tekrar tekrar karşımıza çıkan bir temadır, çünkü bir yandan özgürlük en içimizde hissettiğimiz bir duyguyken, öte yandan özgürlük tecrübesi ile nedensel belirlenimcilik fikri uzlaşmaz görünür. Bu yüzden, bilimin dayandığı fiziksel belirlenimcilik ile metafizik özgür irade ya da ahlaki sorumluluk arasında bir karşıtlık bulunur. Fakat bu yalnızca fizik alanını ilgilendirmekle kalmaz aynı zamanda metafizik, mantık ve din alanlarında da süregiden bir tartışmadır. Bu konuda öne sürülen tezler felsefi ya da ideolojik konumlanışlara göre farklılık arz eder. Kimileri özgür iradenin fiziksel belirlenmemişliğe dayandığını söylerken, başkaları var olan her şeyin çoklu ve çeşitli bir nedenler ağı tarafından tümünden belirlendiğini ileri sürer. Bu iki görüş nasıl uzlaştırılabilir? Fiziksel dünya nedensel olarak tamamen belirlenmişken, belirlenimin olmayışıyla tanımlanan bir özgür iradenin var olduğunu savunmak nasıl mümkün olabilir? Bu anlamda, önümüzde en az iki temel seçenek bulunur: ya özgürlük, doğal fenomenlerin koşullanmış nedenselliğine karşıt koşullanmamış nedensellik olarak düşünülebilir ya da insan saygınlığının koşulu olarak zira insan ancak özgürlük sayesinde sorumludur ya da sorumlu hale gelebilir. Bu bakımdan, özgürlük meselesi muhtemellik kavramıyla at başı gider çünkü muhtemellik zorunluluğa karşıttır.

Antik Çağ'dan beri, filozoflar zorunluluk ya da muhtemellik sorununa birbirini karşılıklı olarak dışlayan pek çok çözüm getirmişlerdir. En başta, hemen hemen Aristoteles'in çağdaşı olan, Megara okuluna mensup Yunan filozof Diodore Kronos “κυρίεῦον ya da κύριος λόγος” diye bilinen ve mantıksal kaderciliğe varan bir paradoks geliştirmiştir. Aristoteles kipler hakkında yanıldığını öne sürerek bu argümana karşı çıkar. Böylece muhtemellik sorunu Aristoteles'te mantıksal ve varoluşsal olmak üzere iki çehre kazanır. Aristoteles “Yorum Üzerine” adlı eserinin 9. bölümünde “gelecek muhtemeller” adı altında bu iki yönün birliğini temellendirir. Bir yandan muhtemele önermelerin geçerliliğini teminat altına alırken, öte yandan muhtemel olguların ontolojik statüsünü tanımlar. Bu paradoks yine Duns Scotus ile Leibniz'in sistemlerinde birer cevap bulur.

Bu bakımdan Duns Scotus, özgürlük meselesiyle ilgili olarak Aristoteles ile Descartes ve Leibniz arasında üç hususta köprü oluşturur: muhtemel nedensellik, iradenin anlayış yetisi üzerindeki önceliği ve bireyleşme ilkesi.

Bizim çalışmamız, bu felsefi hatta Descartes ile Leibniz'in, yani modern felsefenin şafağında yazan ve özgürlüğü zorunluluk olarak tanımlayan anlayışa tüm güçleriyle karşı duran iki büyük filozofun karşılaştırılmasına odaklanmaktadır. Zaten söz konusu iki düşünür muhtemellik kavramını, ifade

bulduğu tüm alanlarda, yani ontoloji, mantık, metafizik, teoloji ve ahlak alanlarında düşünmüştür: Tanrı'da ve insanda özgürlüğü temellendiren muhtemellik meselesi tüm eserleri boyunca ikisinin de temel meşguliyetlerinden biri olmuştur.

Muhtemellik ve özgürlük meselesi pek çok ekseninde kendini gösterir: öncelikle gelecek muhtemeller ve mantıksal belirlenimcilik tartışmasında, başka bir deyişle muhtemel önermelerin spesifik kipiyle, muhtemel olguların zamansallığı konusunda. Zira tam da muhtemelliğin mantıksal yönünden varoluşsal yönüne geçişte problem ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden muhtemel önermelerin geçerliliğine bakmak ve muhtemel olguların ontolojik statüsünü belirlemek gerekir. Bu ilk eksen Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla bağlanır. Bir kez muhtemel olan her şeyin bir nedeni olduğu ilkesinden hareket edildi mi, sonsuzca gerilemekten ancak nedenler ve etkiler zincirini kendinden ilk zorunlu nedende, yani Tanrı'da durdurmakla kaçınılabılır. Bu da bizi, Diodoros Kronos'un argümanını ve Aristoteles'in, Duns Scotus'un ve Leibniz'in buna getirdiği çözümleri yeniden incelemeye götürür.

İkinci olarak, insan özgürlüğünün doğal belirlenimle uyumlu olup olmadığı sorusu gelir. Eğer doğa yasaları zorunluysa, ya da Laplace'ın teorisine göre, evrensel bir belirlenim varsa, o zaman, ilkede, bundan kaçmak mümkün değildir, zira sadece cisimlerden ve onların amaçsız hareketlerinden müteşekkil bir evrende, var olan her şey zorunlu olarak var olur ve meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelir, çünkü her şey zorunlu ve belirlenmiş doğa yasalarına ya da kurallarına tabidir. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak şu sonuca varırız: her durumda gösterilmesi gereken anlamlı tavrın ne olduğunu belirleyen şey, ahlaki niyetten ziyade zorunluluktur. Bu durumda öznenin eylemlerinden dolayı nasıl sorumlu tutulabileceğini ya da suçlu görülebileceğini anlamak kolay değildir. Öyleyse doğa yasalarının kiplerini incelemek gerekir. Eğer doğa yasaları zorunluysa, doğal bir varlık olarak insan da eylemleri üzerinde her yerde ve her zaman denetim uygulayan aşılabilir dışsal tesirlerin pençesindedir. Eğer özgür olmak (iradenin icrası) hiçbir zora maruz kalmamak ise, bir yandan insanın doğal belirlenime tabi olduğunu ama öte yandan da kendi eylemlerine karar verme kapasitesine sahip olduğunu iddia etmek çelişkili değil midir?

Üçüncü eksen insan özgürlüğü ile ilahi ön belirlenim ya da kadir-i mutlaklık arasında ilişkinin sorunlu mahiyetine ilişkindir. Bilindiği üzere, genelde modern bilimsel doğa anlayışının kurucusu sayılan Descartes'a göre Tanrı sadece dünyayı ve onu yöneten yasaları değil aynı zamanda ezeli ve ebedi hakikatleri de yaratmıştır. Tanrı bir kes bu şekilde en mükemmel ve kadir-i mutlak varlık olarak tanımlandığında, bundan, metafiziğin ve geometrinin, dolayısıyla iyiliğin, adaletin ve mükemmelliğin kurallarının da Tanrı'nın mutlak iradesine bağlı olduğu çıkar. İşte Leibniz de hem Spinoza'nın geometrik kaderciliğinden hem de kartezyen kayıtsız özgürlük düşüncesinden kaçınmaya çalışmaktadır. Geometrik zorunluluk ile zorunluluğun yokluğu arasında, en iyinin "ahlaki zorunluluğunu" hesaba katmak gerekir. Buna göre, evrende meydana gelmeyen olaylar, imkânsız olmak şöyle dursun, evrenimizin geri kalanıyla uyumlu olmadıkları için dışarıda bırakılmış mümkündür. Eylemlerimiz bir yandan sıkı sıkıya belirlenmişken öte yandan muhtemeldirler çünkü başka türlü davranabilirdik. İşte özgürlüğümüz budur.

Öyleyse Leibniz'in yanıtına bağlı olarak aydınlatılması gereken bazı noktalar olduğu görülür:

1 - Mümkün dünyaların analizi: tüm mümkünler varlığa gelmez ve muhtemellerin varlığı.

2 - Tanrı'da ve insanda kayıtsızlığa dayalı özgürlüğün eleştirisi: Tanrı daima mükemmellik ya da bilgelikle eyler.

Nihayet, özü gereği iyi olan Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada kötülüğün varlığının gerekçelendirilmesi ya da meşruluğunun gösterilmesi. Tanrı'nın varlığı, iyiliği ve kadir-i mutlaklığı ile dünyada kötülüğün hüküm sürdüğü gerçeği nasıl uzlaştırılabilir? Leibniz meşhur Theodicee'sinde bu olağanüstü görevi başarmaya girişir. Leibniz'in ortaya koyduğu etkileyici argümantatif şema farklı irade türleri (evvel ve ahir irade ya da özel ve genel irade), kötülüğün farklı türleri (metafizik, moral ve fizik kötülük) arasında ayrımlar yaparak işler. Öyleyse bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesinin ne anlama geldiğine daha yakından bakmak gerekecektir.

Böylelikle Tanrı'nın dünyayı yaratması üzerinden Descartes ve Leibniz'in metafizik inşasının adımlarını takip etmek mümkün olur. İki düşünürün yaratıma dair doktrinleri bize metafizik ile fiziğin nasıl eklemlendiğini gösterecektir. Bu bağlamda irade-anlayış yetisi çifti iki filozofun metafizik anlayışlarının merkezinde yer alır ve iş bunlardan hangisinin öncelikli olduğu meselesine geldiğinde ikisini ayıran temel noktalardan biridir. Burada da yine karşımızda iki seçenek vardır. Descartes'a göre ilahi irade sadece fiili ve gelecek şeylerin nedeni değil, aynı zamanda mümkünlerin ve yalın doğaların da nedenidir. Nitekim Descartes, Tanrı'nın, tesis ettiği hakikatleri, yürürlüğe koyduğu yasaları değiştiren bir kral gibi değiştirebileceğini söyler. Leibniz ise bu kartezyen ebedi ve ezeli hakikatler teorisinin başta gelen eleştirmenlerinden biridir. Onda yeter sebep ilkesinin benimsenmesi ile kartezyen mümkünler teorisinin reddi arasında açık bir ilişki görürüz. Descartes'da matematiksel ve mantıksal hakikatlerin muhtemelliği anlayışı ilahi eylemin tümüyle kayıtsız olduğu anlayışına götürür. Bu yüzden Descartes'ın, *Meditasyonlar*'da sunduğu şekliyle, özgür irade tanımına ve onun kayıtsızlıkla ilişkisine daha yakından bakmak icap eder. İnsanın Tanrı'ya benzerliği en çok iradenin sonsuzluğunda belli olur ama öte yandan Descartes ilk elde kayıtsızlığın insan eylemlerinde bir noksana işaret ettiğini ve özgürlüğün en düşük seviyesi olduğunu öne sürer. İnsani özgürlük bundan daha fazlasıdır.

INTRODUCTION

Quand nous suivons jusqu'au bout le chemin de Descartes, nous remarquons d'emblée que la recherche de la vérité est intimement liée à la liberté. La liberté de l'ego est tout d'abord enracinée dans l'archi-événement qui consiste dans la résistance originaire dans laquelle je parviens à déjouer la ruse du trompeur: la suspension du jugement est le signe de la liberté de Descartes. C'est un choix que j'ai fait, le choix de ne pas être indifférent à toutes les possibilités qui m'étaient offertes. Lorsque je suspends mon jugement, que j'utilise mon libre arbitre, je fais preuve du plus haut degré possible de liberté. Ainsi la liberté ne consiste-t-elle pas à faire n'importe quoi; elle se caractérise par l'indépendance à l'égard du déterminisme car être libre c'est essentiellement être l'auteur de son acte, ce qui suppose une connaissance des raisons d'agir et la possibilité de suspendre son libre arbitre. Ce qui, selon lui, garantit la liberté, ce n'est pas une indifférence intérieure, mais l'absence de toute pression extérieure. D'ailleurs le libre arbitre nous rend, selon Descartes, semblables à Dieu, du fait même de la maîtrise qu'il suppose sur les volontés. L'article 152 du *Traité des passions* annonce que la dignité de l'homme vient de libre arbitre qui fonde la moralité des actes humains. La vertu est liée directement au bon usage de la volonté est le dernier fruit de l'arbre cartésien de la philosophie. Il s'agit donc d'un système qui commence, pour ainsi dire, par la liberté métaphysique et s'achève par la liberté morale.

La méditation sur la liberté nous conduit inévitablement à discuter la métaphysique du déterminisme causal qui se caractérise en spécifiant que les événements de l'univers sont liés *causalement*. Il faut donc regarder de plus près la relation entre le libre arbitre d'indifférence (la liberté) et le monde physique (le statut modal des lois de la nature).

Et on sait que Descartes énonce à plusieurs reprises qu'il a établi les fondements de sa physique sur sa propre métaphysique. Celle-ci fondant sa physique se résume par la doctrine radicale de création du monde et des vérités éternelles. Cette thèse de la création soutient que les vérités mathématiques, dite éternelles, ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. Cette thèse entraîne une conséquence radicale touchant le statut des choses qui ne sont pas actuellement existante puisque selon Descartes, la volonté divine n'est pas seulement la cause des choses actuelles et futures mais aussi la cause des possibles. Cette conception de la création implique l'indifférence totale de l'action divine et, par là, la contingence des vérités mathématiques et des lois de la nature puisque c'est dans cette perspective que Descartes s'engage dans la construction de son système physique.

La configuration cartésienne lie donc aux conditions de la philosophie naturelle et morale les trois concepts nodaux que sont la vérité, la contingence et la liberté.

Ainsi, notre travail s'est consacré à Descartes et Leibniz et, plus précisément aux solutions qu'ils ont essayées d'apporter au problème de la nécessité, de la contingence et de la liberté. Nous allons commencer par formuler le déterminisme causal et mettre en évidence les raisons pour lesquelles il faut critiquer cette conception pour sauvegarder la liberté, et regarder ensuite le concept de la contingence à travers une aporie formulée par Diodore Cronos touchant les futurs contingents et les réponses de Aristote, de Duns Scot et de Leibniz qui s'efforcent de défendre et de protéger la liberté contre la menace du nécessitarisme, et après cette préliminaire nous allons essayer de voir en quels points Descartes et Leibniz s'opposent dans leur conceptions de la physique et de la liberté et finalement passer en revue, chez Leibniz, l'existence du mal malgré l'harmonie de la nature ou la bonté de Dieu.

Chaque fois se trouvera au sein de notre enquête le concept de contingence qui s'oppose à la nécessité, en tant que fil conducteur qui noue les étapes de ligne philosophique de notre réflexion.

PREMIÈRE PARTIE

LA QUESTION DE LA NECESSITE ET DE LA LIBERTE

1.1. Le déterminisme causal et la contingence

La catégorie de causalité est depuis toujours au centre des disputes philosophiques entre ceux qui affirment et ceux qui nient que la liberté soit compatible avec l'hypothèse d'un monde à structure causale déterminée. La question se formule généralement de la sorte: Comment défendre l'existence d'un libre arbitre dans un monde physique qui soit parfaitement déterminé causalement? Or, il ne faut pas confondre le déterminisme et la causalité puisqu'il y a des penseurs, comme par exemple Leibniz, qui ne perçoivent pas d'incompatibilité entre la liberté et un certain type spécifique de déterminisme. S'il est vrai que le déterminisme, dans un sens large, implique la causalité, il n'est pas identique au déterminisme causal puisqu'un déterminisme peut être basé sur des lois qui ne sont pas causales. Le déterminisme causal pose que les événements de l'univers sont liés causalement. La meilleure description du déterminisme causal scientifique moderne est faite par Laplace:

« Tous les événements, ceux mêmes qui par leur petitesse semblent ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire [...] Les événements actuels ont, avec les précédents, une liaison fondée sur le principe évident, qu'une chose ne peut pas commencer d'être, sans une cause qui la produise. Cet axiome, connu sous le nom de principe de la raison suffisante, s'étend aux actions mêmes que l'on juge indifférentes. La volonté la plus libre ne peut sans un motif déterminant, leur donner naissance »¹

¹ Pierre-S. Laplace, **Essai philosophique sur les probabilités**, Paris: Bachelier, 1840, pp 3-5.

Dans la suite de ce passage, Laplace mentionne, sur le libre arbitre, le principe de raison suffisante. En effet, selon Leibniz: « *Rien n'arrive sans cause ou au moins sans raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon.* »²

La volonté est donc conditionnée par une cause, une raison, un motif et il est impossible qu'elle agisse à partir de rien. Sinon elle serait alors le hasard aveugle des épicuriens. Et Laplace achève sa description en décrivant une entité, appelée par la suite démon de Laplace, capable de calculer et de déterminer tous les événements futurs:

« *L'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.* »³

Selon la le déterminisme laplacien, c'est donc possible en principe de tout prédire et de tout rétrodire. Pour cette intelligence de Laplace, le monde est mathématiquement déterminé. Dans tel univers causalement continu où « *l'état présent est le résultat nécessaire de la configuration causale du passé, il est l'effet de l'état immédiatement précédent [...] c'est un tout compact de causes efficientes où il n'y a de place ni pour le hasard, ni pour la contingence, ni pour la finalité transcendantale [...] Seule l'ignorance des causes permet de concevoir un monde non causal. Autrement dit "c'est l'incapacité où nous sommes de connaître avec une exactitude infinie l'état du monde à un moment donné, ainsi que l'incomplétude de notre connaissance des lois d'évolution, qui nous empêchent d'avoir le passé et l'avenir présents à nos yeux.* »⁴

² Leibniz, **Théodicée**, I, 44.

³ Pierre-S. Laplace, **Essai philosophique sur les probabilités**, Paris: Bachelier, 1840, pp 3-5.

⁴ Miguel Espinoza, **Théorie du Déterminisme Causal**, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 19.

Or, pour un Descartes qui est un exemple paradigmatique de l'existence du libre arbitre, c'est un fait indubitable que « *la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons* », et « *cela peut être compté pour une de nos plus communes notions* » et que « *nous pouvons donner notre consentement ou ne pas le donner quand bon nous semble* ».

Mais il n'est pas vrai de dire que le libre arbitre ou la contingence est, selon Descartes, basé sur l'indéterminisme physique. Au lieu de cette conception indéterministe, il avance la thèse de la création libre selon laquelle Dieu a établi les vérités en toute indifférence et les loi en la nature comme un roi établit des lois en son royaume (la métaphysique fondant la physique) de telle sorte que la doctrine cartésienne de la création continuée fait de chaque instant l'instant même de la création, Dieu est non seulement la cause totale de ce qui existe, mais encore la cause efficiente de chaque chose. Il n'est donc rien qui ne dépende toujours entièrement de Dieu et rien d'extérieur à lui n'a jamais pu le produire. La doctrine cartésienne qui pose Dieu comme "auteur de l'essence que de l'existence des créatures" va conspirer et s'unifier dans la notion de liberté, et dans la conception que Descartes va donc développer de la liberté de Dieu. Tout s'ensuit de la stricte identification de Dieu à la volonté absolue et infini ou à la toute puissance, « de la toute puissance à l'indépendance absolue, de l'indépendance absolue à l'indétermination absolue, de cette indétermination absolue à l'indifférence absolue, et de l'indifférence absolue à la contingence absolue. » S'il a "voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ». Il aurait donc tout aussi bien pu faire que les contradictoires fussent simultanément compatibles, que les angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits etc.

Dans cette ligne de pensée, Descartes a également soin de ne jamais distinguer la prescience de préordination ou de la puissance infinie de Dieu. Il affirme ainsi que l'immutabilité de préordination n'est rien d'autre que l'infaillibilité de la prescience, par laquelle Dieu voit, veut et décrit tous les événements futurs et jusqu'aux inclinations les plus particulière de notre libre arbitre.

Quant à Leibniz, il nie à la fois la nécessité et l'absolue liberté telle qu'elle est conçue chez Descartes (nous allons revenir sur ce point plus tard). Leibniz soutient, que la liberté n'implique pas seulement l'absence de contrainte, mais également l'absence de nécessité. Pour lui, cependant, ce qui pourrait mettre en péril la liberté est uniquement la nécessité absolue, celle des propositions dont la négation implique contradiction. Chez lui, il n'y a donc pas de liberté d'indifférence puisque « Dieu agit toujours de la manière la plus parfaite (selon le meilleur) et la plus souhaitable qu'il soit possible », c'est-à-dire qu'il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non seulement pour le général, mais aussi en particulier. Leibniz n'affirme au sujet des choses contingentes ou des futuristes que leur certitude et détermination et non pas leur nécessité. Autrement dit, la critique de Leibniz consiste à montrer que le futur est tout aussi déterminé que le passé selon le principe du plus parfait qui les gouverne tous deux. « Du point de vue de Leibniz, il n'y a aucune incompatibilité entre le destin, bien compris, et la liberté. Le destin ne confère, en effet, aucune nécessité aux actions que nous effectuons, même s'il est vrai qu'elles se produiront à coup sûr. Il faut trouver, comme il le dit, un juste milieu entre un destin qui nécessiterait, au sens absolu, ce qui arrive et un destin qui laisserait subsister une indétermination réelle dans ce qui va arriver et, en particulier, dans ce que nous allons faire. » (Nous allons voir que la nécessité hypothétique ne constitue une menace réelle ni pour la liberté ni pour la contingence).

Après avoir vu brièvement ce qu'on entend par le déterminisme causal qui menace la liberté et les positions de Descartes et de Leibniz à l'égard du déterminisme, il convient de reprendre la relation entre la nécessité et la liberté au moment où le problème de contingence a surgit concernant les événements futurs.

1.2. Le premier pas vers la contingence

1.2.1 Aristote et les futurs contingents

La contradiction entre la nécessité et la liberté appelle les notions de possibilité et de contingence (ou bien en tant que la source de la liberté ou bien en tant que la conséquence de la liberté). Commençons donc par une aporie illustrée dans l'histoire de la philosophie afin d'en tirer les données essentielles pour traiter ensuite le problème chez Descartes et Leibniz.

Aristote écrit dans *les Premiers Analytiques*: « Contingence » s'oppose à « nécessité » : « *Par être contingent et par le contingent, j'entends ce qui n'est pas nécessaire et qui peut être supposé exister sans qu'il y ait à cela d'impossibilité* ». ⁵ Ainsi, la problématique de la contingence tient à ce double sens, logique et existentiel, de la notion. Aristote a fondé l'unité de ces deux significations dans sa théorie dite « des futurs contingents », au chapitre 9 de son traité *Peri Hermeneias*: d'une part en garantissant la validité des propositions contingentes, d'autre part en définissant le statut ontologique des faits contingents. « *D'après l'interprétation traditionnelle, la démarche d'Aristote dans ce traité aurait été de réfuter et en même temps d'éclairer la question mise en place par le « Dominateur » au sujet du déterminisme des événements futurs et, par conséquent, au sujet de caractère déterminé de la valeur de vérité des énoncés futurs en matière contingente. La question des futurs contingents engage plusieurs problématiques, et permet dès lors d'étudier les conceptions d'Aristote au sujet de problèmes aussi divers que la liberté humaine, les rapports entre logique et ontologie, la nature du temps, les modalités et sa doctrine de la vérité.* » ⁶

Il convient donc de regarder de plus près quel embarras a poussé Aristote à opérer une reconstruction et à proposer une réfutation de l'argument mégarique.

⁵ Aristote, **Premiers Analytiques I**, 13 (32 a 18-19) trad. Tricot, Paris: Vrin, 1966, pp. 59-60.

⁶ Gerson Neves Pinto, « **La Science du Futur Contingent chez Thomas d'Aquin** » dans *Les Contempleteur et les Idées*, ed.O Boulions et alii, Paris: Vrin, 2002, p. 79.

L'école de Mégare qui est une école de philosophie grecque fondée entre les V et IV siècles av. J.-C. , qui tire son nom du lieu d'origine de son fondateur, Euclide de Mégare, s'occupa surtout de logique et de métaphysique; dans la logique, elle donna la préférence à la dialectique, ce qui fit donner aux Mégariques le surnom d'éristiques (disputeurs), parce qu'ils faisaient dégénérer en dispute la science du raisonnement. Comme ces derniers, ils repoussaient la certitude des sens, les considérant comme trompeurs, et ne voulant s'en rapporter qu'à la raison. Ce principe logique conduisait nécessairement à la négation du mouvement, du changement, de la pluralité, et à l'affirmation de l'immutabilité. Ces raisonnements étaient déjà combattus par Platon (contre Parménide), et Aristote conçut sa logique des prédicats et sa physique pour résoudre ces problèmes.

Diodore Cronos, un philosophe grec à peu près contemporain d'Aristote, est à l'origine de l'argument dit Dominateur qui est un ensemble de trois propositions où il y a obligatoirement conflit avec l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit. Epictète nous en livre une des rares formulations qui soient parvenues jusqu'à nous:

- 1) Tout ce qui est vrai est nécessaire;
- 2) Du possible ne s'ensuit pas l'impossible;
- 3) Est possible ce qui n'est pas vrai ni le sera.

Ayant perçu le conflit, Diodore Kronos a formulé une aporie connue sous le nom d'*argument dominateur* pour prouver que ce qui n'est pas vrai ni le sera n'est pas possible. Autrement dit, étant donné que Diodore définit le possible comme ce qui est ou sera le cas, signifie que le possible diodoréen est nécessaire. Parce que si, premièrement, toute proposition concernant le passé, lorsqu'elle est vraie, est nécessaire et que, deuxièmement, du possible ne s'ensuit pas l'impossible, la conclusion mégarique entraîne la conséquence déterministe selon laquelle tous les événements, y compris les futurs, sont nécessaires. Autrement dit, si l'on accorde que ce qui a été vrai et prévisible de toute éternité ne peut pas ne pas arriver, tout ce qui est en acte est nécessaire. Diodore a ainsi

la prétention de démontrer qu'un fait quelconque peut être dit possible seulement s'il s'est réalisé dans le passé, s'il se réalise maintenant ou s'il va se réaliser dans le futur. Par conséquent, un fait qui ne s'est pas réalisé, se réalise pas maintenant, et ne se réalisera pas dans le futur n'est pas possible. Il en résulte que ce qui n'est pas arrivé, s'il s'agit de quelque chose de possible, doit nécessairement avoir lieu (dans le futur), ou bien ce ne se réalisera pas, se révélant ainsi comme quelque chose d'impossible. Nous pouvons dès lors en conclure que nous n'avons plus aucun moyen d'affirmer la contingence du futur comme étant ce qui peu se réaliser ou ne pas se réaliser. Au contraire, nous sommes dans le cas d'un déterminisme absolu quant aux événements futurs. *« Dans le monde de Diodore, les modalités dépendent du statut logique des propositions c'est-à-dire du comportement de leurs valeurs de vérité au cours du temps. Ce n'est pas la nature de la réalité et le type de rapport temporel du prédicat au sujet qui fait alors la nécessité d'un état de choses, c'est la stabilité des valeurs de vérité d'un dictum. »*⁷

L'embarras d'Aristote a dû se manifester lorsque Diodore, en s'appuyant sur deux prémisses acceptées par Aristote, élabore une conclusion qui va quant à elle à l'encontre d'un des thèses fondamentales du système aristotélicien, à savoir celle de l'être en puissance. Aristote voit dans cet argument qui aboutirait à un fatalisme logique, une méprise sur le sens des modalités (possible, impossible, nécessaire, contingent).

La solution d'Aristote exige qu'on abandonne la définition diodoréenne du possible et tient en deux principes: il faut distinguer entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle, il faut limiter la validité du principe de bivalence. Aristote distingue donc dans ce chapitre deux sortes de nécessité logique et, au point de vue ontologique, et deux sortes de causalité correspondante. C'est donc l'ambiguïté de la nécessité (absolue ou hypothétique) qui commande la problématique. En un mot, la conception générale d'Aristote dans le chapitre IX du *Peri Hermeneias* implique qu'il n'est pas vrai de dire que tous les futurs arrivent nécessairement.

⁷ Jules Vuillemin, "Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote: Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes." *Philosophiques*, Volume 10, numéro 1, avril 1983, ps. 29.

Le problème peut s'exprimer de la sorte: Supposons que demain il n'y'a aura pas de bataille navale. La proposition « *Il y a aura demain une bataille navale* » sera peut-être vraie demain. Mais, même si cela doit être le cas, il n'est pas forcément vrai dès aujourd'hui et il était encore moins vrai de toute éternité qu'il y aura demain une bataille de cette sorte. Et c'est cette situation qui oblige à mettre en question le principe de bivalence dans le cas des propositions qui décrivent des événements futurs contingents. Aristote n'est pas d'accord avec l'idée que le principe de bivalence, c'est-à-dire le principe que tout énoncé déclaratif est vrai ou faux, s'applique aux énoncés futurs contingents.

A partir de relations strictement logiques entre les énoncés, nous savons donc que demain il y aura une bataille navale -et dans ce-cas-ci l'énoncé est nécessairement vrai- ou bien que demain il n'y aura pas de bataille navale -et dans ce cas-là l'énoncé est alors nécessairement faux. Ainsi, selon l'argument déterministe, toute contingence serait ôtée aux événements futurs, en particulier à ceux qui impliquent l'action humaine, « *si nous estimons que pour qu'un énoncé exprime une action humaine, il est nécessaire que l'état de choses qu'il décrit trouve la cause de sa réalisation dans l'action elle-même. Il s'agit là d'une condition pour le concept d'action, mais pas d'une condition suffisante. Il faut en effet également que l'action ne soit pas elle-même déterminé. Ce n'est que dans ce second cas que le déterminisme est incompatible avec l'action humaine [...]* si l'énoncé *Demain il y aura une bataille navale* est un énoncé vrai de façon déterminé, alors l'événement de la bataille navale ne dépend absolument pas de l'action humaine. Il est vrai et, de surcroît, il l'est de façon déterminé. Ainsi, quoique les hommes athéniens et les hommes perses fassent, la bataille aura lieu. »⁸ Il s'agit donc d'un argument destiné à établir une déterminisme à partir d'un point de vue purement logique, une fois établi si toute prédication est préalablement vraie ou fausse, tous les événements ont lieu par nécessité. Alors que Aristote écrit dans le chapitre IX du *Peri Hermeneias*: « *C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement*

demain ni qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire cependant, c'est qu'elle arrive ou n'arrive pas. »⁹, Parce que chaque proposition est soit vraie soit fausse, tout en maintenant le tiers exclu: Aristote limite le principe de bivalence aux énoncés portant sur le passé, le présent et les choses nécessaires. Il en est autrement pour les propositions portant sur les événements futurs contingents.

Une proposition est soit vraie, soit fausse en vertu du principe du tiers exclu.¹⁰ Ce qui ne pose aucun problème concernant le réel, devient un problème logique insurmontable si on l'applique au futur et le statut logique du possible qui pose un double problème: il concerne le statut ontologique du futur (et donc de l'action humaine: le futur est-il déterminé ou non) et il est logique ou épistémologique: que vaut une logique mise en échec par l'existence du futur.

La nécessité logique est mise en échec par la nécessité réelle. Les modalités aristotéliennes dépendent des genres de la prédication et du rapport réel du prédicat au sujet. C'est la vérité qui dépend de l'existence, non l'inverse. La nécessitation de l'être par le vrai est donc indépendante de la divination. Ces conséquences sont contraires à l'expérience du devenir, à la contingence et à la puissance des contraires tant dans la volonté humaine que dans les événements dus au hasard ou à une causalité non nécessitante.

La solution d'Aristote est ainsi: Il se réduit à une chaîne d'implications: Si l'on admet le principe de non-contradiction — les deux énoncés ne sont pas vrais —, alors si l'on admet le principe du tiers-exclu — les deux énoncés ne sont pas faux —, on ne peut, au cas où l'on admette encore la validité universelle du principe de bivalence — l'un des énoncés est vrai, l'autre est faux actuellement —, éviter de tenir pour nécessaires tous les énoncés portant sur le futur. Par contraposition, l'existence de futurs contingents exigera, si l'on conserve la non-contradiction et le tiers-exclu, qu'on mette en question la bivalence et que, par conséquent, l'un des énoncés soit vrai et l'autre faux mais seulement en puissance.

⁹ Cf. Aristote, **De l'interprétation**, 18a33, éd. Tricot (trad. 1936), Éditions Les Échos du Maquis, p. 16

¹⁰ Cf. Aristote, **Métaphysique Gamma**, 1006a (10-29).

Les futurs n'étant pas tous nécessaires, à toute proposition portant sur le futur ne correspondra pas une valeur de vérité déjà donnée. À l'antécédent de cette contraposée répond la distinction entre deux sortes de nécessité. En distinguant deux sortes de nécessité, Aristote fait abstraction de la différence entre futur et passé.

Lorsqu'une propriété appartient essentiellement à un sujet, elle lui appartient selon la nécessité simple. L'énoncé qui exprime cette appartenance est nécessairement vrai, sa contradictoire impossible. La division de la modalité est donc légitime. Lorsqu'une propriété appartient accidentellement à un sujet, elle lui appartient selon la nécessité conditionnelle. La division de la modalité dans la disjonction des contradictoires est alors illégitime, puisque l'attribution d'une valeur de vérité à l'une déterminée des parties ne peut se faire en l'absence d'une condition qu'il est éventuellement dans la nature des choses de ne préciser qu'au moment de l'événement, ce qui définit précisément la contingence dans l'univers.

En somme, ontologiquement, la contingence est le fait des êtres en puissance (*δυνατόν*), susceptibles d'une nécessité seulement conditionnelle, la nécessité simple caractérisant les êtres proprement dits qui sont toujours en acte. Logiquement, toutes les disjonctions contradictoires étant vraies, seules les disjonctions portant sur l'essence, c'est-à-dire sur les êtres, permettent la distribution du vrai et du faux, qui rétrogradent autant qu'on voudra. Quant aux disjonctions qui portent sur les êtres en puissance, elles n'admettent ni la rétrogradation ni la division de valeurs de vérité encore indéterminées.

L'une de conséquence de cette solution semble qu'Aristote neutralise la possibilité que Dieu connaisse les futurs contingents. Puisque n'est connu que ce qui est vrai et qu'une proposition portant sur un futur contingent est sans valeur de vérité, il n'est pas possible à Dieu de connaître les futurs contingents. Cela va à l'encontre du dogme selon lequel Dieu est essentiellement omniscient et, par conséquent, qu'il a une prescience de tous les événements futurs.

1.2.2 La solution de Leibniz

Leibniz a proposé une autre réponse au paradoxe dans §6 de *Discours de Métaphysique* « Dieu ne fait rien hors de l'ordre et il n'est pas même possible de feindre des événements qui ne soient point réguliers. » Ainsi, même un miracle, l'événement par excellence, n'interrompt l'ordre régulière de choses. Ce qui est vu comme irrégulière, c'est seulement un défaut de perspective, mais n'apparaît pas ainsi en relation avec l'ordre universel. La possibilité excède la logique humaine. Leibniz rencontre avec ce paradoxe puisque selon lui:

« La qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce prince comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître a priori (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes. »¹¹ Si tout ce qui arrive à Alexandre dérive de la hecceïté d'Alexandre, donc le fatalisme menace la construction de Leibniz:

« Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire. Mais il semble que par là la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde. A quoi je réponds qu'il faut faire distinction entre

¹¹ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §8.

*ce qui est certain et ce qui est nécessaire : tout le monde demeure d'accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pas, pour cela, qu'ils soient nécessaires. »*¹²

Contre la séparation d'Aristote entre le sujet et le prédicat, Leibniz déclare: « *Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient.* »¹³

Le predicat (ce qui arrive à Alexandre) doit être complètement inclus dans le sujet (Alexandre) « *si celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet,* ». Ainsi Leibniz distingue dès lors deux types de nécessité: nécessité nécessaire et nécessité contingente, ou la nécessité universelle contre la nécessité singulière. La nécessité universelle concerne les vérités universelles, alors que la nécessité singulière concerne quelque chose qui ne peut pas être (elle est donc une "nécessité contingente"). De là Leibniz se servi de concept des mondes possibles. Pour lui, les actes comme "César passant le Rubicon" ou "Adam mangeant la pomme" sont nécessaires, c'est-à-dire, ils sont les nécessités singulières, contingentes et accidentelles, mais qui concerne le principe de la raison suffisante. en plus, cela entraine Leibniz à concevoir le sujet pas comme un universel mas comme en singulier. Il est vrai que "César passe le Rubicon" mais il n'est vrai que si ce César de l'heure actuelle, pas de dictateur quelconque ou a César de n'import quand.¹⁴ Ainsi Leibniz conçoit la substance comme pluriel: Il y'a une pluralité de substances singuliers qu'il appelle monad. Leibniz crée donc un concept de l'individu comme tel et lui attribue les événements. Il y a une nécessité universelle, qui est applicable universellement, et une nécessité singulière qui s'applique à chaque substance singulière ou au événement. Il y a un seul nom propre pour chaque événement singulier. Leibniz crée une logique de singularité dont Aristote pense impossible (il considère qu'il ne peut être que la connaissance de généralité.)

¹² Leibniz, **Ibid.** §13.

¹³ **Ibid.** §8.

¹⁴ **Ibid.**, §8, 9, 13.

1.2.3. La liberté, condition de la contingence selon Duns Scot

Il y a un philosophe, Duns Scot, qui nous intéresse ici justement parce qu'il semble jouer un rôle de liaison entre Aristote et Leibniz et Descartes en trois points quant à la question de la liberté: la causalité contingente, la priorité de la volonté sur l'entendement, et le concept d'individuation. Il comprend d'une manière neuve la nature du possible, ainsi que la causalité contingente et l'indétermination radicale de notre volonté.

Avec Duns Scot, l'essence de l'homme — ce qu'il y a de plus fondamental comme ce qu'il y a de plus haut en l'homme, sa causalité propre comme sa finalité propre — n'est plus la raison mais la liberté. Premièrement, quand nous avons expliqué la solution de Leibniz au paradoxe en ce qui concerne le futur contingent, nous avons vu qu'il a introduit le concept de hecécité. Or, c'est Duns Scot élabore une métaphysique de la singularité basée sur le concept d'individuation ou d'hecécité, même si, selon Yvon Belaval, Leibniz donne une interprétation épistémologique du principe d'individuation, alors que la version de Scot était ontologique. Leibniz reprend et critique donc l'interprétation que Duns Scot en a donnée.

Deuxièmement, l'éthique de Jean Duns Scot met l'accent sur la volonté personnelle, puisque c'est par la liberté que l'homme est ou peut devenir une personne responsable. Duns Scot a vu dans la volonté une puissance des contraires agissant par mode de contingence. Selon lui, la première cause de contingence dans les choses est Dieu.

Si en effet la causalité première de Dieu était nécessaire, aucune contingence ne pourrait jamais être introduite dans la chaîne des causes, puisque ce qui est causé par mode de nécessité cause de même, et que ce qui est causé par mode de contingence communique la contingence reçue. Ainsi, à l'origine de la contingence, y a-t-il doublement Dieu: premièrement, en tant que cause première, initiant la motion de la chaîne des causes par mode de contingence, et décidant de la valeur de vérité des propositions emportant le possible comme le futur.

Mais il y a une seconde cause de contingence, à côté de la volonté divine, qui est la volonté humaine elle-même. Ce n'est pas simplement la volonté de Dieu qui est à l'origine de la contingence des choses, mais aussi bien la nôtre dans la mesure même où Dieu, en lui donnant le pouvoir ou la capacité de se déterminer elle-même, lui a comme octroyé un peu du caractère qu'a sa propre volonté d'être, précisément, cause de contingence.

Troisièmement, la comparaison entendement-volonté est au cœur de notre discussion des conceptions de Descartes et Leibniz sur la liberté: l'un des points crucial qui sépare deux philosophe quant à la question de savoir lequel de deux a une priorité sur l'autre et Duns Scot défend que la volonté, cause principale et supérieure, est *essentiellement* plus noble que l'intellect, ce qui nous rappelle les mots de Descartes:

« le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets »¹⁵

C'est pourquoi, il nous paraît indispensable de regarder de plus près la formulation du futur contingent chez Duns Scot. Selon Aristote, il y avait correspondance entre vérité des énoncés et réalité des états de choses (19 32-19 4). La contingence a lieu dans les êtres qui ne sont pas toujours et qui ne sont pas non plus toujours privés d'être. Dans les énoncés contradictoires correspondants, bien que chacun d'eux soit nécessairement vrai ou faux, il faut donc dire que ce n'est pas déterminément.

Par contre, « *Duns Scot produit une nouvelle compréhension de la contingence en rupture avec la tradition aristotélicienne. D'abord, la contingence ne porte plus la marque d'une imperfection métaphysique, elle ne correspond plus à une déficience d'être, à une présence corruptible et inférieure. Elle est rapportée à la causalité et concerne le mode sur lequel un effet arrive. Contingent se dit donc d'un effet et de la manière dont il arrive dans la mesure où il*

15

Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647 ; AT V 85 ; t. III, p. 748.

relève d'une cause qui cause de manière contingente. Ainsi Duns Scot s'exclame t-il : « Je déclare que je n'appelle pas ici contingent tout ce qui est non nécessaire ou tout ce qui n'est pas toujours, mais ce dont l'opposé peut arriver quand il arrive ; c'est pourquoi je dis que « quelque chose est causé de manière contingente » et non que « quelque chose est contingent (Ordinatio I d.2, p.1 q.1-2, 86, T II, p.78) »¹⁶

Duns Scot rompt donc avec cette compréhension de la contingence héritée d'Aristote. Prenons un exemple déjà utilisé par Aristote: dire qu'il est contingent que nous soyons assis, c'est dire que bien que nous sommes assis, nous pourrions ne pas être assis dans la mesure où nous en sommes la cause volontaire. Toutefois, cette compréhension de la contingence peut rencontrer l'objection de la *necessitas consequentis* ou nécessité conditionnée, à savoir que seul ce qui n'a pas encore eu lieu peut être dit contingent, et qu'une fois qu'il a eu lieu, il est devenu nécessaire. Dans cette perspective, ne seraient contingents que les futurs, et une fois que les futurs seraient devenus présents, ils seraient alors nécessaires.

Un futur, qui est un possible, ne peut être abordé en termes de contingence et de nécessité car contingence et nécessité sont des propriétés qui concernent les étants existants. En d'autres termes, la contingence n'est pas interchangeable avec le possible. Un possible, qui n'est pas un existant, n'est en tant que possible, ni nécessaire, ni contingent. Est contingent, non ce qui est possible, non ce qui peut arriver avant qu'il n'arrive, mais ce qui est causé de manière contingente. La contingence nomme bien un avènement, mais l'avènement d'un étant qui, parce qu'il advient de manière contingente, est contingent. C'est pourquoi la contingence concerne bien les étants existants. Causés de manière contingente, ils ne passent jamais de la contingence à la nécessité conditionnée, mais demeurent contingents. « Notre être assis n'était pas contingent avant de nous asseoir, il est contingent. Dire qu'il est contingent, ce n'est pas seulement dire qu'au moment où nous nous sommes assis, nous aurions pu ne pas nous

¹⁶ François Loiret, **“La liberté, condition de la contingence selon Duns Scot”**, 2014, <https://www.francoisloiret.com/single-post/2015/06/04/La-liberté-condition-de-la-contingence-selon-Duns-Scot>

asseoir, c'est dire aussi qu'au moment où nous nous sommes assis, nous pourrions aussi ne plus être assis, nous pourrions nous lever. Un étant contingent conserve toujours sa contingence qu'il ne tient d'ailleurs pas de lui, mais de la cause qui l'a produit. »¹⁷ Cela suppose que la cause qui le produit agisse de manière contingente et non de manière nécessaire. Il y a du contingent parce qu'il y a des causes dont l'activité elle-même est contingente.

En effet, tout est contingent dans le monde parce que l'étant premier qui répond de la causation du monde, l'a causé de manière contingente.

*“Pour Duns Scot, la première cause de contingence dans les choses est Dieu. Si en effet la causalité première de Dieu était nécessaire, aucune contingence ne pourrait jamais être introduite dans la chaîne des causes, puisque ce qui est causé par mode de nécessité cause de même, et que ce qui est causé par mode de contingence communique la contingence reçue. Car les causes sont ici essentiellement ordonnées, et dans un ordre causal de cette nature, les modes de causalité sont relatifs aux modes d'être des causes. Il est ainsi impensable — contradictoire — que l'effet puisse être dit contingent relativement à sa cause prochaine, s'il n'y a pas au début de la série des causes, la fatalis series des Stoïciens, une cause première elle-même contingente à laquelle engrener le déroulement causal tout entier. Mais s'il y a de la contingence dans le monde — et il y en a —, et si les causes sont ordonnées dans un ordre essentiel — et elles le sont —, alors la cause première qu'est Dieu n'agira pas par causalité naturelle, comme le conçoivent selon Scot les “Philosophes” grecs et arabes, car il faudra qu'il y ait de la contingence à l'origine du monde lui-même.”*¹⁸

Mais qu'est-ce qui nous assure que la première cause efficiente a bien causé de manière contingente le monde lui-même? Rien d'autre, justement, que l'existence de causes contingentes, c'est-à-dire de causes qui causent de manière contingente! Or ces causes qui agissent de manière contingentes existent

¹⁷

Ibid.

¹⁸

Cervellon Christophe, « **La liberté chez Duns Scot** », Le Philosophoire, 2002/1 (n° 16), p. 195-209. DOI : 10.3917/phoir.016.0195. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2002-1-page-195.htm>

indéniablement: les hommes agissent de manière contingente. Nous abordons là la troisième rupture avec la tradition aristotélicienne. En effet, dans l'aristotélisme du XIII^e siècle, la causation contingente ne pouvait être envisagée que comme une causation inférieure procédant de causes inférieures puisque la contingence était abordée comme une imperfection. Ainsi, selon le modèle de l'aristotélisme, seules les causes secondes, les causes inférieures, agissaient de manière contingente, alors que la cause première agissait de manière nécessaire. Duns Scot dénonce là une inconséquence totale. En effet, selon la relation d'antériorité-postériorité, la cause première est telle qu'elle gouverne dans leur causalité les causes secondes.

Les causes secondes sont dites justement secondes, objecte Duns Scot, parce que l'exercice de leur causalité dépend entièrement de la cause première. Par conséquent, si la cause première cause de manière nécessaire, les causes secondes causent de manière nécessaire. Or, il est impossible que la cause première cause de manière nécessaire. En effet, si la cause première *causait ad extra* de manière nécessaire, il n'y aurait aucune causation contingente dans le monde, or il y en a. L'existence indéniable de la causation contingente humaine dans le monde exige d'introduire la contingence jusque dans la cause première. Ce qui est en jeu par là, c'est la volonté et avec elle la liberté.

En effet, seule une volonté peut causer de manière contingente et si elle seule le peut, c'est qu'elle est libre (cf. *Ordinatio* I d.2 p.1 q1-2 81, T II p.177.) L'infinité en acte ne peut revenir au premier efficient qu'à la condition qu'il soit une volonté. S'il est une volonté, il est aussi un intellect alors que l'inverse ne vaut pas comme le montre la philosophie d'Aristote et des aristotéliciens qui pensent le premier étant comme intellect sans le penser comme volonté. La preuve principale du caractère volontaire de l'action du premier étant part de la contingence. S'il y a de la contingence dans le monde, et il y en a, la première cause efficiente agit de manière contingente, et si elle agit de manière contingente, elle est une volonté. Duns Scot soutient que la volonté est la seule puissance rationnelle. La rationalité ne revient pas à l'intellect, mais à la volonté. Pourquoi la rationalité ne revient-elle qu'à la volonté?

Parce que la volonté, toute volonté, aussi la volonté humaine, la volonté angélique que la volonté divine a le pouvoir de se déterminer envers des opposés à la différence de l'intellect. Elle peut tout aussi bien vouloir A, vouloir non-A, ou même suspendre toute volition de A de manière non successive.

La liberté ne réside pas dans la contingence, mais la présence de la causation contingente suppose la liberté de la volonté envers des objets opposés. Cette liberté ouvre des alternatives et c'est cette ouverture des alternatives qui caractérise la rationalité de la volonté. La volonté est la seule puissance pour laquelle existent des alternatives. L'existence des alternatives est indissociable d'un se décider. Pour l'intellect, il n'existe pas d'alternative: si une proposition est vraie ou lui semble vraie, il y adhère. La volonté par contre peut se décider pour A ou contre A ou même suspendre sa décision. La possibilité de la présence d'une alternative n'a pas de sens si l'on suppose que le vouloir non A succède au vouloir A, elle n'a de sens que si le vouloir A, le vouloir non A et même la suspension du vouloir A sont coprésents. En effet, si le vouloir non A succédait au vouloir A, il n'y aurait aucune coprésence de A et de non A et ce serait supposer d'ailleurs une successivité dans la volonté divine. Que signifie cette coprésence et qu'implique-t-elle?

Cela signifie plutôt que la volonté conserve toujours la puissance de produire l'opposé de ce qu'elle a produit de sorte que rien n'est irrévocable pour elle. Si un homme veut s'asseoir, c'est-à-dire se détermine à l'être assis plutôt qu'à l'être non assis, il conserve la puissance de se déterminer à l'être non assis, même s'il s'est décidé pour l'être assis. Lorsqu'il est assis, le n'être pas assis demeure possible. L'alternative n'a pas disparu par la réalisation, elle demeure. C'est pourquoi l'être assis est bien contingent et non pas nécessaire, c'est pourquoi l'être non assis demeure possible. Dans cette perspective, la décision n'est pas en tant que telle l'affaire d'un instant, ce qui est compréhensible pour une volonté immuable comme l'est la volonté divine. Mais pour les volontés humaines, la décision n'est pas non plus l'affaire d'un instant. C'est pourquoi la fermeté de la volonté est la plus haute forme de la liberté. La fermeté assure la fidélité de la volonté à elle-même sous la forme du libre renoncement de la volonté humaine à son pouvoir sur les actes opposés. Ferme, la volonté réitère

sa décision. Quant à la volonté divine, elle est d'elle-même ferme. La nécessité d'immutabilité de la volonté divine est ainsi à comprendre sur la base de la firmitas de cette volonté. La contingence n'est donc pas assimilable à la liberté. Ce n'est pas parce qu'il y a de la contingence qu'il y a de la liberté, mais bien parce qu'il y a de la liberté qu'il y a de la contingence.

1.3. La bonté et la sagesse de Dieu

Quand il s'agit de la contingence du monde et de l'existence nécessaire, le premier axe consiste à poser la contingence existentielle comme étant la preuve d'existence de l'être nécessaire. Si par exemple nous partons du principe que tout ce qui est contingent a une cause, puisqu'il ne contient pas sa raison d'être, on remarque que cette raison d'être n'est pas trouvée tant que la cause elle-même est contingente. On ne peut alors éviter la régression à l'infini qu'en suspendant la chaîne des causes et des effets à une première cause nécessaire par soi, et par conséquent éternelle: Dieu. La contingence concerne donc premièrement Dieu.

Le deuxième axe met la contingence en rapport avec la liberté humaine. Une espèce de contingence consiste à affirmer que le surgissement de l'accidentel et de l'imprévisible dans le monde n'est imputable ni à la nature ni à Dieu mais à l'homme. De là deux interprétations corrélatives sont possibles: ou bien on en situe la source dans la nature et les passions de l'homme, ou bien on en rend sa liberté responsable. La définition et les différents types de nécessité est important pour garantir la compatibilité entre notre liberté et la prédétermination divine, si elle est possible. C'est ainsi par exemple que Leibniz tente, dans la *Théodicée*, d'éviter à la fois le fatalisme géométrique de Spinoza et l'affirmation cartésienne d'une liberté d'indifférence en faisant une distinction entre la nécessité géométrique et l'absence de nécessité. Le troisième axe, enfin, concerne la contingence des lois de la nature. Est-ce possible d'affirmer que la nature n'est pas entièrement soumise à des lois rigoureuses et que le devenir est imprévisible, parce qu'il résulte d'un mélange de nécessité et d'aléatoire?

C'est donc partout où l'idée de contingence est utilisée, elle entretient des relations avec trois termes: les lois de la nature, la liberté humaine et la prescience divine. On a dès lors trois espèces de contingence. Commençons par Dieu.

La conception des philosophes de Dieu est essentielle pour comprendre comment ils le mettent en relation avec les lois de la nature et les vérités éternelles. Or, comme Descartes nous avertit sagement dans *la Préface de l'auteur au lecteur* de ses *Méditations métaphysiques*, en ce qui concerne la connaissance de nature divine notre égarement vient «*toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire.*»¹⁹

Aussi ce serait absurde, par exemple, d'expliquer humainement, c'est-à-dire sans connaissance véritable d'éternité, cette question, que d'ailleurs saint Augustin discute dans ses *Confessions*: «*Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre?*»²⁰ La raison en est que notre esprit est disposé à ne pouvoir penser que dans le temps, etc. En tout cas, Descartes est très attentive aux limites de notre entendement, comme Belaval le souligne à plusieurs reprises: «*Descartes, procédant du connaître à l'être, de l'ergo sum à l'ergo Deus est, part de l'expérience subjective. Or cette expérience est double: d'un côté, expérimentant par la doute les bornes de son entendement, il se sent si différent de Dieu qu'il renonce à rien affirmer sur l'entendement infini.*»²¹

Pourquoi cette remarque? Même si l'œuvre de Descartes est chronologiquement antérieur, nous préférons commencer, stratégiquement, par la conception de Leibniz, car nous pensons qu'il tombe, malgré ses efforts remarquables pour sauver d'une certaine façon la sagesse de Dieu, dans l'erreur que nous

¹⁹ R. Descartes, *Preafatio ad lectorem*, AT VII 9; *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., trad. Clerselier, édition de 1661], p. 392.

²⁰ Saint Augustinus, *Confessions*, Livre XI, X.12, trad. Péronne et Ecalte remaniée par P. Pellegrin, Nathan, 1998.

²¹ Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris: Éditions Gallimard, 1960, p. 389.

venons de mentionner. Nous espérons que cette démarche nous aidera à comparer ce que deux philosophes entendent par la toute-puissance de Dieu, un point qui nous est particulièrement important.

À commencer par Leibniz, lui, s'oppose d'emblée à la pensée d'un Dieu-Nature à la façon de Spinoza, substance unique hors de laquelle tout «*serait passager et s'évanouirait en simples accidents ou modifications*»²² et à celle d'un Dieu créateur des vérités éternelles à la manière de Descartes. En effet il refuse que Dieu ne soit que le nom donné à une nécessité logique et ontologique; un point de vue partagé aussi par Malebranche qui défend la liberté divine en ce que si le Dieu crée les choses finies, ce n'est pas par la nécessité, mais par la bonté et l'amour. Nous voyons dès maintenant que Descartes rattache sa philosophie (sa conception du possible et de la contingence) à une logique créée et Leibniz, à une logique incréée. C'est pourquoi Leibniz insiste sur le choix contingent d'un Dieu qui n'est pas seulement un principe ontologique, mais une personne providentielle. Selon lui, il doit donc croire en un Dieu-Personne, un Intellect qui est la source des possibles et une Volonté qui choisit entre ces possibles.

« Dieu est la première raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendant à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes

²² Cité dans **Leibniz, initiation à sa philosophie** par Yvon Belaval, Vrin, Paris, 2005, p. 242 : J.-E. Erdmann, *God. Guil. Leibnitii Opera philosophica*, 720b.

*possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre choses que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. »*²³

À partir de l'exigence rationnelle d'un être qui soit la dernière raison des choses Leibniz affirme qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence en Dieu parce que tout vouloir a sa raison déterminante, de telle façon que celui qui connaîtrait ses raisons reconnaîtrait et adorait sa justice, sa bonté et sa sagesse suprêmes. Il défend aussi volontiers l'idée que la première volonté ou décret libre de Dieu est de faire toute chose de la manière plus parfaite et suivant la plus grande raison, en soutenant qu'« il se trouve jamais en Dieu le cas d'un pur bon vouloir, un pur «il me plaît»; c'est-à-dire qui ne soit pas en même temps une volonté bonne, un «il me plaît parce que c'est bien» ».²⁴ Il développe, particulièrement dans l'article II de ses *Discours métaphysiques*, son argumentation en faveur de l'idée que Dieu n'agit jamais que sagement: si l'on affirme qu(e):

« il n'y a point de règles de bonté et de perfection dans la nature des choses, ou dans l'idée que Dieu en a; et que les ouvrages de Dieu ne sont bons que par cette raison formelle que Dieu les a fait. Car si cela était, Dieu sachant qu'il en est l'auteur, n'avait que faire de les regarder par après et de les trouver bons [...] Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté mais par la seule volonté de Dieu [...] on détruit toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où serait donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par la même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est na-

²³ Leibniz, G.W., *Essais de Théodicée*, I, § 7, Paris: Garnier-Flammarion, 1969, p. 107-108.
²⁴ Leibniz, G.W., *De contingentia*, 1689-1690.

turellement antérieure à la volonté. C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie, et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice, ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble que ce ne sont que des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que son essence."²⁵

Autrement dit, la volonté de Dieu suit l'entendement, sinon elle n'aurait pas pour motif le bien. Sa volonté est infinie dans la mesure où il peut choisir entre tous les possibles qu'il trouve en son entendement. Mais, cette belle argumentation semble ignorer l'avertissement de Descartes et même oublier le sage précepte de Leibniz lui-même: *«Mais d'expliquer toujours l'admirable économie de ce choix, cela ne se peut pendant que nous sommes voyageurs dans ce monde; c'est assez de le savoir sans le comprendre»*²⁶ Parce que l'accent sur la volonté de Dieu, orientée par l'entendement, mais distincte de lui crée une grande difficulté par rapport à l'accord entre un Dieu-entité logique et le Dieu de religion. C'est-à-dire que cette idée semble impliquer que Dieu n'est pas le créateur de possibles ni de vérités éternelles, de telle sorte que Leibniz va jusqu'à décrire l'action de Dieu à l'instar de celle d'une personne humaine raisonnable: *«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 imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal.»*²⁷ Ainsi, il s'avère que la liberté de Dieu n'est pas une liberté de l'indifférence, comme pensent «quelques autres philosophes» et surtout Descartes. Là, on est devant deux alternatives: Ou bien il s'agit d'un Dieu tout-puissant dont la volonté n'a aucune limite, mais pourtant d'un Dieu qui crée les règles mêmes de la perfection et qui choisit librement les observer (Descartes), ou bien il y a un Dieu sage dont la volonté dépend de règles de la perfection qui se trouve de toute éternité dans son entendement (Leibniz). C'est justement cette controverse que nous voulons exposer et discuter dans notre projet.

²⁵ Leibniz, Discours métaphysiques, § 2. dans **Discours de métaphysique:et autres textes, 1663-1689.** éd. Christiane Frémont Paris, Flammarion, 2001.

²⁶ **Ibid.**, § XXX

²⁷ G.W. Leibniz, **Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal**, II, § 225. J. Brunschwig. Paris:Garnier-Flammarion, 1969.

1.4. Les vérités éternelles

Nous voyons que chez Leibniz il s'agit d'une logique incréée, absolue, la même pour nous et pour Dieu et de règles de bonté et de perfection qui ont rapport non seulement à nous, mais aussi à lui, tandis que pour Descartes notre logique, les vérités éternelles étant elles-mêmes créées, il n'existe pas de possibles en soi, pour forcer la Toute-Puissance. Il faut donc d'abord regarder de plus près de conception de vérités éternelles chez Descartes. Il énonce pour la première fois la création des vérités éternelles dans *la lettre à Mersenne du 15 avril 1630*:

« Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. [...] C'est Dieu qui a établi ces lois en la Nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. »

Aux yeux de Descartes, si Dieu est créateur, il doit l'être aussi bien des vérités mathématiques que du reste de la création, comme l'exige une *creatio ex nihilo*. Par ailleurs, en comparant Dieu à un roi, Descartes renforce la relation causalité efficiente entre Dieu et sa création en indiquant qu'il le pense sur le modèle d'un législateur « auquel tout à la fois aucune loi ne peut échapper, et qui ne peut non plus être soumis à aucune, puisqu'elles ne dépendent que de lui. Si l'on se refuse à penser en ces termes le statut des essences, précise le philosophe, on réduit alors le créateur à une divinité soumise aux décrets arbitraires du destin: dans ces conditions, Dieu ne serait pas libre, mais contraint d'agir conformément aux préceptes d'une puissance supérieure et extérieure à lui. »²⁸

²⁸

Olivier Depré, «De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles», dans *Revue Philosophique de Louvain* Année 1996 Volume 94 Numéro 2 pp. 216-242.

Enfin Descartes précisera conformément à cette exigence que rien ne précède Dieu dans son acte de création, que celle-ci ne concerne pas seulement l'ordre du Vrai mais aussi celui de Bien: « *Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende [...] Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur.* »²⁹

Ainsi il n'y a, selon Descartes, en Dieu qu'un acte éternel dans lequel voir, vouloir et faire sont une seule et même chose. Dieu est cet être intégralement créateur que rien ne détermine, pas même sa propre essence, implique que ses décrets ne soient pas réellement, sinon mentalement, séparables de son essence: Dieu n'est celui qu'il est que dans l'acte unique et éternel par lequel il fait être tout ce qui est, les essences comme les existences, cet acte conjuguant indifférence et nécessité selon l'*Entretien avec Burman* (sur l'article 23 de la 1^{re} partie des *Principes*). « *Dieu ne peut pas ne pas créer les vérités éternelles s'il est tout-puissant et s'il est cause de tout ce qui est. Cela signifie que rien n'est l'objet de l'entendement de Dieu qui ne soit l'objet de la volonté de Dieu et, réciproquement, que rien n'est l'objet de la volonté de Dieu qui ne soit l'objet de l'entendement de Dieu, cet objet de l'entendement et de la volonté n'étant rien en lui-même ou hors de l'acte de l'entendement et de la volonté qui le fait être ce qu'il est [...] L'infinité et la perfection de Dieu excluent qu'il puisse y avoir en lui des opérations non seulement successives, mais encore distinctes, ou une antériorité logique, sinon chronologique, de l'acte de son entendement par rapport à l'acte de sa volonté.* »³⁰, C'est-à-dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule action, toute simple et toute pure, comme saint Augustin l'expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt, etc.* [parce que tu les vois, qu'elles sont], pour ce qu'en Dieu videre (voir) et velle (vouloir) ne sont qu'une même chose.

²⁹ Descartes, *Meditationes..., Sextae Responsiones*, n. 8, A.T. VII, p. 436. Trad. fr.: Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. A. Bridoux, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1953, p. 538.

³⁰ Hélène Bouchilloux, « *Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles* », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, P.U.F. 2006/2 Tome 131, pp. 147-161.

Par contre, une proposition avancée par Descartes nous met dans l'embarras, proposition qui a engendré en nous le désir d'effectuer ce projet: Il pose donc d'abord une volonté d'un Dieu créateur des essences et des existences; volonté souveraine de créateur raisonnable, qui semble être, par son libre arbitre, un empire dans un empire: *«Hors de ce monde, ou hors du ciel empyrée, absolument aucun autre corps n'existe, mais il y a une sorte d'espace infini (s'il est permis de s'exprimer ainsi) que Dieu occupe entièrement dans son essence et dans lequel il pourrait, s'il le voulait, fabriquer un nombre infini d'autres monde, même plus parfaits que celui-ci...»*³¹

Ainsi cet espace imaginaire devient pour ainsi dire une scène de théâtre vide où la naissance d'un nouveau monde arbitrairement distingué du «vrai monde» se déroulera sous les yeux du lecteur. Bouveresse explique que *«je suppose ici que la matière ait été disposée au commencement, puisque la disposition doit par après être changée suivant les lois de la nature, et qu'à peine on saurait en imaginer aucune, de laquelle on ne puisse prouver que, par ces lois, elle doit continuellement se changer, jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci (bien que peut-être, cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre) ; car ces lois étant causes que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable, si on considère par ordre toutes ces formes, on pourra enfin parvenir à celle qui se trouve à présent en ce monde (Descartes, Principes de la philosophie, III, § 47 (Adam & Tannery, IX-2, p. 126).)»*³²

C'est un monde où Dieu ne serait pas contraint de faire que la somme des angles soit à égale à deux droits parce que si c'est Dieu qui a créé les vérités, il aurait pu les créer autrement s'il l'avait voulu. Ainsi, Descartes attribue à Dieu une volonté comme puissance distinguée de la connaissance, la dépassant même dès qu'on peut lui attribuer la création des vérités éternelles. En un mot, la volonté a sur l'entendement le privilège. Mais l'acte créateur n'est pas limité

³¹ Descartes, R. **Le Monde**, AT, XI, p. 31.

³² J. Jacques Bouveresse, **Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz**, Éd. Collège de France, Paris: Publication sur Open Edition Books , 04 avril 2013.

seulement aux origines du monde, à cette thèse s'adosse un deuxième principe par lequel Le monde, l'Univers, est maintenu dans l'être par l'action divine qui le recrée à chaque instant. Par la théorie de la création continuée, que l'on trouve aussi bien dans le *Discours de la méthode* que dans les *Méditations*, permet à Descartes de donner une explication de la force motrice. C'est Dieu, par cet acte continué, qui donne au monde et à chacun de ses éléments la force de se mouvoir. L'action divine est donc au principe même du mouvement. La physique aura simplement pour objet l'étude des lois qui dérivent de cette action. Et cette doctrine cartésienne de la création des vérités est identifiée à une théorie du possible bien entendu.

Leibniz commente ce passage en ces termes: « [À propos de l'article 47 de *Principes III* :] Je ne crois pas qu'on puisse former une proposition plus périlleuse que celle-là. Car si la matière reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne puisse rien imaginer d'assez absurde et d'assez bizarre et contraire à ce que nous appelons justice, qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour [...] Il dit en quelque endroit que la matière passe successivement par toutes les formes possibles, c'est-à-dire que son Dieu fait tout ce qui est faisable et passe, suivant un ordre nécessaire et fatal, par toutes les combinaisons possibles. Mais à cela il suffisait la seule nécessité de la matière, ou plutôt, son Dieu n'est que cette nécessité ou ce principe de la nécessité agissant dans la matière comme il peut. »³³

D'ailleurs, Descartes écrit, de façon étonnante, dans la 5. Partie de *Discours de la méthode*: « De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tacherai à démontrer toutes celles dont on eût pouvoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plu-

³³ Leibniz, « **Lettres de Leibniz sur Descartes et le cartésianisme** », NLO (Foucher de Careil), p. 4-6. Voir également, PS (Gerhard), IV, p. 299-300.

siieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. »³⁴ En effet, Descartes expose jusqu'à là sommairement ce qu'il a expliqué dans le *Traité du monde ou traité de la lumière* qu'il a renoncé à publier à cause de la condamnation de Galilée. Dans les articles 5 et 6 du *Monde* il fait une description d'un nouveau monde, ce que Descartes appelle dans d'autres textes une «fable», un monde différent du nôtre des qualités de la matière dont il est composé. Il ne prétend pas restituer l'histoire réelle de notre univers, mais présenter la genèse idéale d'un cosmos fictif. Et il insiste à plusieurs reprises sur la ressemblance entre univers ainsi produit et le nôtre.

Mais subitement, celui qui soutient que Dieu pouvait, par sa volonté créatrice en créer un autre qui fût absolument, et non pas relativement, différent de celui-ci – un monde où, par exemple, le cercle n'aurait pas de rayons égaux et où les montagnes seraient sans vallée³⁵ -c'est ce qui signifie la contingence du monde pour Descartes-, avance aussi que ce même Dieu tout-puissant ne pourrait pas créer un autre monde qui observerait d'autres lois que le nôtre. En d'autres termes, on a l'impression qu'il affirme que Dieu ne pourrait créer un nouveau monde avec les lois de la nature différentes des nôtres, alors qu'il suppose un Dieu tout-puissant qui n'est pas «seulement la cause de ce qui est et de ce qui sera, mais aussi la cause des possibles et de natures simples.»³⁶ Et il nous semble que dans ce cas-là Dieu perdrait sa toute-puissance et tout deviendrait nécessaire de telle sorte que même Dieu serait soumis à la nécessité des lois de la nature, ce qui revient à la conception de Spinoza. D'ailleurs, contre Descartes, Malebranche, qui veut concilier le mécanisme consistant dans les principes généraux de la nature dérivés par Descartes des trois lois de conservation de mouvement et téléologie, pense que «les corps organisés ne peuvent pas être par les seules lois de la communication des mouvements: tout y est formé dans un dessein déterminé et par des volontés particulières.»³⁷

³⁴ Descartes, R., *Discours de la méthode*, V, éd. A.T., p. 43.

³⁵ Descartes, *lettre à (Mersenne)*, 27 mai 1630, A.T.I, PS. 152 – à *Arnauld*, 29 juillet 1648. A.T. V, p. 224.

³⁶ Descartes, *Entretien avec Burman* (1648), ATV, 160, cité dans *le vocabulaire de Descartes* par F. de Buzon et D. Kambouchner, Paris, Ellipses, 2002, p. 74.

³⁷ Malebranche, *Œuvres complètes, Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683), éditées par André Robinet, Paris, Vrin, 1972, p. 255.

Autrement dit, il n'existe pas, d'après l'occasionalisme malebranchiste, de causes naturelles véritables, mais tous les phénomènes sont produits par Dieu seul. D'ailleurs "L'action qu'évoque Descartes est celle par laquelle Dieu fait être la nature de la vérité et la nature de la bonté exactement comme il fait être toutes les choses qui sont au monde.

Selon la lettre à Mersenne du 6 mai 1630, « *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* » (« de cela même qu'il veut n'importe quelle chose, par là il la connaît, et par là seulement une telle chose est vraie »). Selon la lettre à Mersenne du 27 mai 1630, « *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit* » (« de cela même que, ces choses, il a voulu qu'elles fussent et il s'est représenté qu'elles sont de toute éternité, il les a créées »)³⁸

Mais, Leibniz se révolte, à son tour, contre cet occasionnalisme, justement parce qu'il ruine l'idée de nature au profit d'un «miracle perpétuel», puisque les relations de causalité ne se fondent plus dans la nature des choses mais dans l'intervention incessante et arbitraire de la volonté divine. C'est-à-dire que la contingence n'est affaire que de la volonté. Et, à la différence de Leibniz, avec Dieu comme créateur des essences, «*le principe théologique de véracité divine -principe du Dieu non-trompeur- tient, chez Descartes, la place de la logique incréée qu'il refuse.*»³⁹ -une conséquence spinoziste, sous yeux de Leibniz, de la métaphysique cartésienne.

Il y a donc ici, pour ne pas dire contradiction, une aporie. Il nous faudrait alors creuser cette aporie, et pour cela il est extrêmement important de comprendre le concept de contingence.

³⁸ Hélène Bouchilloux, "**Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles**", dans Revue philosophique de la France et de l'étranger, P.U.F. 2006/2 Tome 131, pp. 147-161.

³⁹ Yvon Belaval, **Leibniz critique de Descartes**, Paris: Éditions Gallimard, 1960, p. 376.

1.5. Possible et contingence

La contingence est liée évidemment directement au possible. *«L'analyse du possible amène à la notion de contingence. Ce n'est pas que les deux notions se confondent. Chez Descartes, le contingent institue pour nous le possible, notre logique étant elle-même créée, contingente. Chez Leibniz le possible ne suffit pas à fonder le contingent, mais il y contribue; et ce possible y introduit les droits d'une logique incréée, absolue, la même pour nous et pour Dieu, puisque nous convenons avec Dieu dans les mêmes rapports. Bien entendu, chez deux philosophes, le contingent définit l'existentiel.»*⁴⁰

Répetons donc encore une fois ce qui représente pour Descartes la contingence. Elle n'est affaire que de la volonté d'un Dieu créateur des essences et des existences; qu'il pouvait, par sa seule volonté créatrice, en créer un autre qui fût absolument. Les lois de notre physique apparaissent donc absolument contingentes. Autrement dit, Descartes pense que les lois de notre physique sont, en fait, ni nécessaires ni arbitraires. C'est-à-dire que les vérités physico-mathématiques qui apparaissent pour nous comme vérités éternelles n'imposent pas Dieu comme nous impose nécessairement. Elles sont alors contingentes dans le sens où Dieu n'est pas déterminé à choisir, alors que nous, nous ne pouvons les concevoir que nécessairement.

En fait la définition du possible est la même pour les deux philosophes: *« ce qui n'implique pas contradiction »*⁴¹ Mais précise aussitôt Descartes, *« cette contradiction regarde notre entendement [I ae Resp, ibid, p. 150]; il s'agit du possible -ou de l'impossible - dans notre pensée, non dans l'être. Les lois d'un entendement fini et crée ne sauraient être la mesure de l'Etre infini, créateur et borner Sa Toute-Puissance. Même en mathématiques, notre logique n comporte pas de principe qui lui permette de passer, par ses propres forces, à l'infini. ... Dieu aurait à trouver en lui des idées déjà là, des objets d'intuition, antérieurs à l'intuition, ce qui convient à des entendements créés, mais non à l'esprit créateur.»*⁴²

⁴⁰ Ibid. p. 379.

⁴¹ Descartes, R., **II ae Resp**, A.T. VII, P. 152.

⁴² Yvon Belaval, **Leibniz critique de Descartes**, Paris: Éditions Gallimard, 1960, p. 372.

Mais il reste toujours le problème de nécessité que Dieu crée plusieurs mondes à partir de même lois. Un univers dans lequel les objets se disposent différemment, mais les lois sont même est un monde épicurien, ce qui constitue un argument faible pour les mondes possibles. Nous nous trouvons ainsi forcés de nous retourner à Leibniz qui en donne une explication beaucoup plus cohérente.

Leibniz attaque, en effet, cette conception de Descartes, qui représente certaine analogie à l'opinion de Hobbes, de Spinoza et des Epicuriens qui soutiennent la création ou l'existence sans intelligence et sans choix, et sans intervention d'une providence ni finalité et qui excluent par conséquent la contingence des existants, par l'argument des mondes possibles qui est fondamental pour la pensée de la contingence.

DEUXIÈME PARTIE

LES MODALITES DES LOIS

2.1. Contingence Chez Leibniz

Le contingent définit l'existentiel, le mot de contingence s'opposant dans tous les sens à nécessité: *Nécessaire* est ce qu'il est impossible de ne pas être; ou ce qui revient au même, nécessaire est ce dont l'opposé ou le non-être est impossible ou implique contradiction, et *Contingent* est non nécessaire; ou bien *Contingent* est ce qui peut ne pas être, ou dont le non être n'implique aucune contradiction. Mais, s'il n'y avait aucun être nécessaire, il n'y aurait aucun être contingent, car il faut rendre raison pourquoi les contingents existent plutôt que non. Or, Dieu est l'être *nécessaire*. Parce qu'en Dieu l'existence ne diffère pas de l'essence, ou, ce qui revient au même, il est essentiel à Dieu d'exister. L'essence n'est autre que la possibilité. Dieu existe nécessairement, s'il est possible.⁴³ Autrement dit, Dieu est un être qui est par soi; c'est-à-dire dont l'essence contienne la raison de son existence; de telle sorte qu'il n'y ait pas besoin d'une raison en dehors de lui-même. Par conséquent, ce qui n'existe pas nécessairement est tous les êtres qui n'ont pas en eux-mêmes une raison d'exister: il est nécessaire pour l'existence que soit présent l'agrégat de tous les réquisits. Un réquisit est ce sans quoi la chose ne peut pas être. L'agrégat de tous les réquisits est la cause pleine de la chose. Rien n'est sans raison. Car rien n'est sans l'agrégat de tous les réquisits. L'être nécessaire contient en soi les réquisits de toute chose. Cet être qui ne peut être unique est la raison ultime des choses. Donc, Dieu existe nécessairement.

⁴³ "Ce qui est en effet un excellent privilège de la nature divine, de n'avoir besoin que de sa possibilité ou essence, pour exister actuellement, c'est justement ce qu'on appelle ens a se. » (Leibniz, **Discours de Métaphysique**, XXIII).

En ce qui concerne la contingence des existants: Le *possible* est non contradictoire et non nécessaire et le *contingent* l'est aussi; mais celui-là existe seulement comme idée dans l'entendement divin avant tout décret de la volonté et avant l'existence des choses, celui-ci existe véritablement. Autrement dit, la possibilité des choses (ou leur essence) a une certaine réalité fondée dans l'existence divine même lorsque ces choses n'existent pas; les possibles sont de toute éternité dans les idées de l'Intellect divin, sans quoi rien n'est possible.

Par contre, si toute existence actuelle était nécessaire, il serait impossible que d'autres existent à leur place et donc nulle existence ne serait jamais impossible et il n'y aurait pas de possibles autres que ceux qui parviennent à l'existence en acte. Autrement dit, si une seule manière de l'univers était possible, ou bien si tout possible arrivait, alors l'univers serait nécessaire.⁴⁴

Ainsi, Leibniz attaque cette conception par l'argument des mondes possibles qui est fondamental pour la pensée de la contingence: il y a des possibles qui ne sont pas, n'ont pas été et ne seront pas. Autrement, tous les romans, par exemple, arrivent ensemble et deviennent des histoires véritables dans quelque monde. C'est pourquoi absolument parlant toute chose de fait, tout l'univers et tout ce qui s'y trouve est contingent et sans nécessité absolue et pourrait être autrement.

Donc, les créatures sont contingentes puisque leur existence ne suit pas de leur essence. Il reste à justifier le choix de Dieu. Comment le Dieu dont la liberté est infinie peut choisir entre tous les possibles qu'il trouve en son entendement?

Le monde existe donc contingentement puisque Dieu aurait pu ne pas créer. Le Monde ou l'univers pouvait être d'une infinité de façon, et que Dieu en a choisi une seule. Mais, le possible ne suffit pas à fonder le contingent, mais il y contribue. La racine de la contingence, ce n'est pas possible, c'est le compossible qui ajoute au possible la considération du meilleur sans laquelle, selon

⁴⁴ C'est surtout l'opinion de Hobbes, de Spinoza et des Epicuriens qui soutiennent la création ou l'existence sans intelligence et sans choix, et sans intervention d'une providence ni finalité et qui excluent par conséquent la *contingence des existants*.

Leibniz, la volonté perdrait sa signification. Il faut juger donc que Dieu fait tout pour le mieux selon les vraies raisons de sagesse. Par exemple, penser que la matière reçoit successivement toutes les formes possibles⁴⁵, ou que Dieu pouvait un monde plus parfait⁴⁶, c'est nier toute la beauté de l'univers et le choix des choses. Leibniz introduit la notion de *compossibilité*, par quoi un possible ne peut passer à l'existence s'il n'est pas compatible avec les autres possibles avec lesquels il forme un *monde possible*. Exister donc pour une chose équivaut à être conçu par Dieu comme harmonique. Les romans sont donc des mondes possibles impossibles avec le monde choisi. De même, le miracle n'est pas impossible ou contradictoire, mais seulement impossible avec les lois du monde choisi. Le miracle consiste donc à rendre non pas possible impossible, mais compossible l'impossible.

On aboutit à la conclusion que Dieu agit toujours le caractère de perfection selon lequel rien ne se fait sans raison et entre les opposés c'est toujours ce qui contient davantage de raison qui a lieu et que l'univers choisi est meilleur parmi l'infinité de mondes possibles. La liberté de Dieu est donc fondée sur la contingence; la contingence à son tour est fondée sur la nature de la vérité. La considération mathématique de l'infini révèle la nature propre des vérités contingentes.

Les vérités sont des propositions dont le prédicat est compris dans le sujet et il est commun à toute vérité qu'on puisse toujours rendre raison d'une proposition non identique. En effet, les propositions, les vérités, sont-elle aussi nécessaires ou contingentes et la raison d'une proposition est nécessitante dans les nécessaires et inclinante dans les contingentes. Toute vérité est soit originaire soit dérivée. Les vérités originaires sont celles des identiques ou des immédiates ($A=A$ ou A n'est pas non A) et qu'on ne peut en rendre raison, puisque la connexion de prédicat au sujet y est évidente par soi, tandis qu'il existe deux genres des vérités dérivées: les unes sont résolues en vérités originaires, les autres requièrent un progrès à l'infini dans la résolution. Celles-là sont nécessaires, celles-ci contingentes.

⁴⁵ Descartes, *Principia philosophiae*, III, article 47, A.T. IX..

⁴⁶ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, Discours I, § XIV, dans *Oeuvres de Malebranche*, Paris : Vrin, 1976.

En d'autres termes, les vérités nécessaires dépendent du principe de contradiction; c'est-à-dire qu'elles (les vérités éternelles ou vérités d'essence, comme celles de la géométrie ou les principes rationnels) sont analysables par une série finie d'opérations, et aboutissent par substitution à une proposition identique. C'est là démontrer une vérité selon la rigueur géométrique. Tandis que dans les propositions contingentes ou vérités existentielles, enveloppant l'infini actuel, le progrès de l'analyse va à l'infini, de raison en raison de sorte qu'elles ne peuvent jamais aboutir à une identité (ne peuvent être ramenées au principe de contradiction) et que l'on n'obtient jamais de démonstration achevée. Car elles concernant des êtres créés individuels non substituables.

Chez Leibniz tout être est individué; c'est -à- dire qu'il a une essence unique. Donc, il ne peut y avoir dans l'univers deux individus parfaitement semblables (principe des indiscernables). Les essences individuelles correspondent à des notions complètes. La notion complète d'un sujet enferme l'infinité de ses prédicats. Chaque substance individuelle enveloppe dans sa notion complète (telle qu'elle existe dans l'entendement de Dieu) tout l'univers, ce qui est, ce qui a été et ce qui sera⁴⁷. Ainsi, comme sa notion enferme une fois pour toutes tout ce qui ne lui peut jamais arriver, on y peut voir, en considérant cette notion, tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle.

Dès lors, seul Dieu peut voir l'infini actuel et inhérence virtuelle du prédicat au sujet, et comprend ainsi parfaitement la raison de la contingence. Ainsi, démontrer une proposition contingente, c'est en montrer la raison suffisante (dont la prévalence de telle liaison du sujet aux prédicats sur telle autre). Les vérités contingentes sont donc l'objet de la science de Dieu, par lequel elles sont connues par une vision infaillible, et non pas par démonstration, ce qui est absurde, car leurs résolutions prolongent à l'infini. Ainsi, Dieu seul voit en une seule percée de l'esprit, non pas, bien entendu, la fin de la résolution qui n'existe pas, mais tout ce qui est est dans la série et la liaison des termes, c'est-à-dire l'enveloppement du prédicat dans le sujet. Parce que cette vérité elle-

⁴⁷ « Que chaque substance individuelle exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tout ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures » (Leibniz, **Discours de métaphysique**, IX).

même est née pour partie de son entendement, pour partie de sa volonté. Autrement dit, la vision de Dieu n'est pas une espèce de science expérimentale, mais une connaissance *a priori* procédant selon les raisons de vérités, dans la mesure où il voit les choses à partir de lui-même: pour les choses possibles, il considère leur nature, mais il accède aussi aux choses existantes par la considération de sa volonté libre et ses décrets dont le premier est d'agir en toute chose de la manière la plus parfaite et selon la suprême raison.

Mais la prévision ne produit pas la nécessité de l'existence. Il y a donc une distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire. Pour éviter de la difficulté qui subsiste encore, Leibniz reprend la distinction traditionnelle de la nécessité de la conséquence et de la nécessité du conséquent⁴⁸ et la modalité particulière qui y est attachée : nécessité hypothétique (par accident) :

Est nécessaire *hypothétiquement* ce qui est la conséquence nécessaire d'une décision contingente. Ainsi, à supposer que Dieu crée un monde comportant cet Adam qui péchera, il est certain, infaillible, qu'Adam péchera. Mais il n'est pas nécessaire que Dieu crée ce monde comportant cet Adam, sa décision de créer étant libre et contingente, ce qui signifie pas arbitraire et sans raisons. En conséquence, un autre Adam est concevable, non contradictoire. S'il faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi, quoiqu'il soit impossible (*ex hypothesi*) que cela arrive. Donc, le péché d'Adam est nécessaire hypothétiquement.

Ainsi Leibniz essaya de répondre à la question comment maintenir la liberté et la contingence en même temps que la série des causes et la providence et cherche à concilier la liberté humaine avec la providence et avec la certitude de la vérité. On peut demander si cette proposition-là: Dieu choisit le meilleur est nécessaire ou si au contraire elle est plutôt le premier et le principal de ses décrets libres.

⁴⁸ « On a une nécessité absolue lorsque quelque chose est nécessaire simplement, par exemple lorsque son opposé inclut une contradiction [...] On a une nécessité ex suppositione lorsqu'une proposition conditionnelle est nécessaire bien que l'antécédent comme le conséquent soient contingents. » Lexicon Theologicum d'Altenstaig et Tytz (1619), cité in **Recherches Générales**, p. 350.

Selon Leibniz cette proposition est non-démontrable, mais on peut dire au moins que la première volonté ou décret libre de Dieu est de faire toute chose de la manière plus parfaite et suivant la plus grande raison. Autrement dit, Dieu n'agit jamais que sagement ou de telle façon que celui qui connaîtrait ses raisons reconnaîtrait et adorait sa justice, sa bonté et sa sagesse suprêmes. C'est pourquoi il ne semble pas qu'il se trouve jamais en Dieu le cas d'un pur bon vouloir, un pur «il me plaît», c'est-à-dire qui ne soit pas en même temps une volonté bonne, un «il me plaît parce que c'est bien». Il n'y a pas de liberté d'indifférence en Dieu ni en l'homme parce que tout vouloir a sa raison déterminante: le bien réel ou apparent. Sinon, pour Leibniz, on ferait de Dieu un tyran: Parce que si l'on affirme qu'il n'y a pas de règles de bonté et de perfection dans la nature des choses ou dans l'idée que Dieu en a et que les ouvrages de Dieu ne sont bons que par cette raison formelle que Dieu les a fait. Car si cela était, Dieu sachant qu'il en est l'auteur n'avait que faire de les regarder par après et de les trouver bons. Aussi, en disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté mais par la seule volonté de Dieu on détruit toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où serait donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par la même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté. Donc, Leibniz affirme que ce ne sont que des suites de son entendement, qui assurément ne dépend de sa volonté, non plus que son essence.

Là, on est devant deux possibilités: Ou bien il s'agit d'un Dieu tout-puissant dont la volonté n'a aucune limite, mais pourtant d'un Dieu qui crée les règles mêmes de la perfection et qui choisit librement les observer, ou bien il y a un Dieu sage dont la volonté dépend de règles de la perfection. Pour suivre l'explication que donne Leibniz on suppose un Dieu sage et on tient les maximes selon lesquelles Dieu n'agit jamais sagement et rien ne se fait sans raison et entre des opposés arrive toujours celui qui a davantage de raison, c'est-à-dire celui dont la raison d'exister est la plus forte, rien n'existe sans une raison d'exister plus forte que de ne pas exister

D'où l'idée que tous les possibles ne parviennent pas à l'existence. Il est vrai de considérer qu'il y a des possibles qui ne sont pas, n'ont pas été et ne seront pas. Si en effet certains possibles n'existent jamais, alors les existences, c'est-à-dire tout ce qui est effectivement ne sont pas toujours nécessaires, sans quoi il serait impossible que d'autres existent à leur place et donc nulle existence ne serait jamais impossible et il n'y aurait pas de possibles autres que ceux qui parviennent à l'existence en acte. Autrement dit, si tout ce qui est était nécessaire, il en résulterait que seules les choses qui existent à quelque moment sont possibles. Pourtant on ne peut nier que qu'un bon nombre des fables ou des personnages des romans soient possibles bien qu'elles ne trouvent aucune lieu dans la série de l'univers actuel que Dieu a choisie. Mais si on pense que la matière reçoit successivement toutes les formes possibles, on ne pourrait ainsi imaginer aucune personnage de Roman qui n'ait existé à quelque moment ou quelque part. (c'est nier toute la beauté de l'univers et le choix des choses) C'est pourquoi il faut dire plutôt que dans l'infinité des séries possibles, Dieu en a choisi une seule pour des raisons qui dépassent la capacité des créatures. En plus même s'il y a des séries infinies de possibles il ne semble faisable que tous les possibles existent, parce qu'ils s'empêchent mutuellement, puisque chacune est universelle une série ne peut aucunement être dans une autre. Les romans sont des mondes possibles impossibles avec le monde choisi.

Si toutes les séries possibles étaient également parfaites, alors celle-ci aussi serait également parfaite, dans laquelle tous les impies seraient sauvés et tous les hommes pieux damnés. On dirait qu'elle est impossible parce qu'elle va contre la justice, en fait en soit elle est possible, mais son exécution devient impossible, parce qu'elle s'oppose à la perfection de Dieu. Donc tous les séries ne sont pas également parfaites, ni elles parviennent tous à l'existence et celle qui existe effectivement est la série la plus parfaite.

Par rapport à ces éclaircissement, on dit que le seul être nécessaires c'est le Dieu, parce qu'en lui l'existence ne diffère pas de l'essence. Ce qui est en effet un privilège de de la nature divine d'avoir besoin que de sa possibilité ou essence pour exister actuellement. Ensuite, Tous les créatures, y compris les lois de la nature, sont contingentes.

Avant de passer à l'explication de vérités continentes, je vais expliquer très sommairement les lois de la nature, ce que Leibniz appelle les maximes subalternes et la substance individuel. Les volontés et les actions de Dieu impliquent qu'il ne fait rien hors d'ordre. C'est-à-dire que dans l'ordre universel qui est supérieur aux lois de natures, tout y conforme. Dieu règle toute la suite de l'univers sans exception Autrement dit, Dieu fait tout selon sa volonté la plus générale, qui est conforme au plus parfait ordre qu'il a choisie. Mais il a aussi des volontés particulières qui sont des exceptions de ces maximes subalterne ou opérations naturelles. Et dans le cas d'un événement qui nous paraît extraordinaire, ce qu'on appelle miracle, Dieu ne rend pas possible l'impossible, mais rend non compossible l'incompossible. Il est toujours conforme à sa volonté générale et à l'ordre universel.

Quant à la substance individuelle, elle exprime tout l'univers à sa manière et dans sa notion complète tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures. Autrement dit, la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais. Mais là il faut faire une distinction entre ce qui est certain est ce qui est nécessaire. Parce que pour chaque action d'un sujet il y a des raisons suffisantes, ces raisons ne sont pas nécessitant mais inclinant et ces raisons peuvent être connues *à priori* par ce qui connaît sa notion complète.⁴⁹

Je vais essayer d'expliquer sur l'exemple de notion d'Adam pêcheur. On a dit que dans l'entendement divin il y a une infinité des mondes possibles. Et dans les suites ces mondes possibles, il y'en a un qui renferme une notion d'Adam qui pêchera librement pour certaines raisons. Donc Dieu choisit une série de monde qui inclut cette notion. Et bien qu'il soit assuré qu'Adam pêchera et que Dieu le sache a priori, il pêchera librement. La question pourquoi Dieu choisit cette série de monde dépasse la limite de notre esprit. Mais on peut dire au moins que puisque Dieu agit toujours selon les règles de perfection, il choisit un monde pour obtenir le résultat plus parfait.

⁴⁹ Leibniz, G. W., **Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités...**, Ed. J. -B. Rauzy, Paris, P.U.F., 199, p . 331.

Donc il ne décreta pas la pêche mais il l'a permis, puisque sans quoi la suite de monde serait moins parfait. Ce sont des réponses que donne Leibniz à la question comment la liberté et la contingence peuvent-elles se maintenir avec la série des causes et la providence.

En ce qui concerne des vérités contingentes Leibniz déclare, en reprenant l'expression de Libert Froidmont, qu'il y a certainement deux labyrinthes de l'esprit humain: l'un concerne la composition du continu; c'est-à-dire la divisibilité de la matière, l'autre la nature de la liberté, tous les deux naissent d'une source identique dans l'infini. Et des deux labyrinthes où la raison s'égare, la considération mathématique de l'infini, qui révèle la nature propre des vérités contingentes permet de sortir.

Ayant reconnu à partir d'analyse des mondes possibles la contingence des choses, Leibniz cherche une notion claire de la vérité. Il s'aperçut que les propositions vraies affirmatives, universelles ou singulières, nécessaires ou contingentes ont toutes ceci en commun que leur prédicat est dans leur sujet. Comment donc distinguer les vérités nécessaires des vérités contingentes?

En effet, toute vérité est soit originale soit dérivée. Les vérités originales sont celles dont on ne peut rendre raison: telles sont les identiques ou immédiates qui affirment le même à propos ou nient le contraire: Par exemple $A=A$ ou A n'est pas non- A

Par contre, il y a deux genres de vérités dérivées : Les unes sont résolues en vérités originales, les autres requièrent un progrès à l'infini dans la résolution : Celles-là sont nécessaires dont les contraires impliquent la contradiction, celles-ci sont contingentes. Démontrer consiste donc seulement, en résolvant les termes de la proposition en substituant la définition ou une partie de définition au défini, à faire apparaître une certaine équation, c'est-à-dire une coïncidence du prédicat avec le sujet dans une proportion réciproque. Autrement dit dans les proportions nécessaires l'analyse continue jusqu'à un certain point parvient à une équation identique et c'est cela dans la rigueur géométrique démontrer une vérité.

Dans le cas des vérités contingentes au contraire, bien que le prédicat soit dans le sujet il ne peut cependant jamais être démontré à partir de lui et on ne parvient jamais à ramener la proposition à une équation, c'est-à-dire à une identité: sa résolution prolonge à l'infini, de raisons en raison, de sorte que l'on obtient jamais vraiment une pleine démonstration bien qu'il y a toujours une raison de la vérité. Dieu seul voit, non pas, bien entendu, la fin de la résolution qui n'existe pas, mais tout au moins la liaison des termes, c'est-à-dire l'enveloppement du prédicat dans le sujet, car il voit tout ce qui est dans le série. D'ailleurs, cette vérité elle-même est née pour parti de son entendement pour partie de sa volonté.

Et ceci implique que l'infailibilité d'une proposition n'est pas dans sa certitude, pas dans son possibilité qui se trouve dans l'entendement de Dieu. Cette idée ébranle le principe de l'identité du démontrable et du vrai. Car pour une proposition donné, une intelligence fini peut établir que cette proposition est contingente (c'est-à-dire qu'elle n'est pas en mesure de formuler son analyse complète) mais dans ce cas elle ne peut pas démontrer qu'elle est vrai.

Donc, on peut toujours rendre raison d'une proposition non identique, raison nécessitante dans les nécessaires et inclinante dans les contingentes, mais les vérités nécessaires se démontrent, les contingentes se prouvent. Nous connaissons les vérités de fait à posteriori, par l'expérience et par la raison à partir du principe général selon lequel rien n'arrive sans raison. Dieu non plus ne peut démontrer une contingente qu'il ne peut réduire un irrationnel à un entier, non par impuissance de l'esprit, mais parce que la chose même est contradictoire. Mais Dieu voit d'un coup *a priori* la série infinie de connexions contingentes d'une vérité de fait, que l'esprit fini parcourt par le raisonnement ou l'expérience avec un degré de probabilité croissant vers la certitude absolue.

Or, si une seule manière de l'univers était possible, ou bien si tout possible arrivait, alors l'univers serait nécessaire. En plus, si toute existence actuelle était nécessaire, il serait impossible que d'autres existent à leur place et donc nulle existence ne serait jamais impossible et il n'y aurait pas de possibles autres que ceux qui parviennent à l'existence en acte. Mais il y a des possibles

qui ne sont pas, n'ont pas été et ne seront pas. Parce que selon Leibniz la possibilité des choses (ou leur essence) a une certaine réalité fondée dans l'existence divine même lorsque ces choses n'existent pas; les possibles sont de toute éternité dans les idées de l'Intellect divin, sans quoi rien n'est possible.

Nous avons déjà mentionné ce qui nous paraît problématique ; c'est-à-dire que la volonté de Créateur reste soumise à son entendement. Mais le souci de Leibniz était plutôt de rendre raison de deux questions: pourquoi les contingents existent plutôt que non et pourquoi ainsi plutôt qu'autrement?, et comment le Dieu dont la liberté est infinie peut choisir entre tous les possibles qu'il trouve en son entendement.

À les répondre, il fait entrer en jeu deux principes indissociablement liés : l'un est le principe de raison suffisant et l'autre: «Dieu n'agit jamais que sagement». En d'autres termes, Dieu agit toujours le caractère de perfection selon lequel rien ne se fait sans raison et entre les opposés c'est toujours ce qui contient davantage de raison qui a lieu.

Ainsi il a pu écarter, en reposant sur ces principes, l'absurdité que les personnages et les événements romanesques existeraient certaines régions de l'univers, si tout possible arrivait. Il réfute aussi les suppositions que la matière reçoit successivement toutes les formes possibles⁵⁰ ou que Dieu pouvait créer un monde plus parfait⁵¹. On aboutit donc à la conclusion que l'univers choisi est le meilleur parmi l'infinité de mondes possibles dans la mesure où celui-là existe contingentement puisque Dieu aurait pu ne pas créer.

Cependant, le possible ne suffit pas à fonder le contingent, mais il y contribue. La racine de la contingence, ce n'est pas possible, c'est le compossible qui ajoute au possible la considération du meilleur sans laquelle la volonté perdrait sa signification. Leibniz introduit ainsi la notion de *compossibilité*, par quoi un possible ne peut passer à l'existence s'il n'est pas compatible avec les autres possibles avec lesquels il forme un *monde possible*.

⁵⁰ Descartes, **Principia philosophiae**, *Ibid.* III, article 47.

⁵¹ Malebranche, **Traité de la nature et de la grâce**, *Ibid.* Discours I, § XIV.

Leibniz pense donc l'univers dans le terme de finalisme : tout chose se finalise mutuellement dans une entr'expression selon la fin que Dieu lui assigne dans l'harmonie de l'univers. Exister donc pour une chose équivaut à être conçu par Dieu comme harmonique. Cela explique aussi pourquoi, même s'il y a des séries infinies de possibles, il ne semble faisable que tous les possibles existent: parce qu'ils s'empêchent mutuellement, c'est-à-dire chacune étant universelle une série ne peut aucunement être dans une autre. C'est pourquoi il faut dire plutôt que dans l'infinité des séries possibles, Dieu en a choisi une seule pour des raisons qui dépassent la capacité des créatures et les romans, par exemple, sont des mondes possibles impossibles avec le monde choisi.

En plus, cette argumentation a son implication morale qui sauve la justice de Dieu. Si toutes les séries possibles étaient également parfaites, alors celle-ci aussi serait également parfaite, dans laquelle tous les impies seraient sauvés et tous les hommes pieux damnés. On dirait qu'elle est impossible parce qu'elle va contre la justice, en fait en soit elle est possible, mais son exécution devient impossible, parce qu'elle s'oppose à la perfection de Dieu. Donc toutes les séries ne sont pas également parfaites, ni elles parviennent tous à l'existence et celle qui existe effectivement est la série la plus parfaite.

De même, le miracle n'est pas impossible ou contradictoire, mais seulement impossible avec les lois du monde choisi. Parce que les volontés et les actions de Dieu impliquent qu'il ne fait rien hors d'ordre. C'est-à-dire que dans l'ordre universel qui est supérieur aux lois de natures, tout y conforme.

Dieu règle toute la suite de l'univers sans exception Autrement dit, Dieu fait tout selon sa volonté la plus générale, qui est conforme au plus parfait ordre qu'il a choisi. Mais il a aussi des volontés particulières qui sont des exceptions de ces maximes subalternes ou opérations naturelles.

Et dans le cas d'un événement qui nous paraît extraordinaire, ce qu'on appelle miracle, Dieu ne rend pas possible l'impossible, mais rend non compossible l'impossible. Il est toujours conforme à sa volonté générale et à l'ordre universel.

Par contre, à la différence de Leibniz, Descartes refusait les arguments finalistes «*car il y aurait “témérité” à “rechercher est entreprendre de découvrir les fins de Dieu”, fins qui nous sont toujours toutes cachées.*»⁵² Quant à Malebranche, chez lui l'examen du concept de miracle nous entraînera à sa conception que l'on appelle occasionnalisme d'après lequel, en substance, il n'existe pas de cause naturelle véritable puisque Dieu seul produit tous les phénomènes.

Cette étude nous donnera la chance d'expliquer, par le principe de simplicité des voies, pourquoi il pense que Dieu aurait pu créer un monde meilleur, et de comprendre dans quels sens il conçoit le caractère arbitraire des lois de la nature. Par conséquent, chez trois auteurs, toute la création, y compris les lois de la nature, est contingente, parce que la liberté de Dieu, seul être nécessaire par essence, est fondée sur la contingence

Or, la contingence à son tour est fondée sur la nature de la vérité. Et chez Leibniz, la considération mathématique de l'infini révèle la nature propre des vérités contingentes. Ainsi l'une de propos de notre projet sera l'explication de la différence entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes et ce en quoi consiste la différence entre la science de Dieu et celle de l'homme.

Nous aurons, du même coup, l'occasion d'exposer les distinctions et les concepts très importants chez Leibniz pour satisfaire de façon cohérente la question de savoir comment la liberté et la contingence peuvent-elles se maintenir avec la série des causes et la providence, tels que le principe de contradiction, la distinction de la nécessité de la conséquence et de la nécessité du conséquent et la modalité particulière qui y est attachée : nécessité hypothétique (par accident), la distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire, le principe des indiscernables, la substance individuelle, etc. Ce qui nous permettra aussi à comprendre ce en quoi consiste le péché. Mais il n'est pas inutile de mentionner quelques remarques important et intéressant sur le mal.

⁵² Descartes, **Méditation**, IV, AT, VII, 55, IX-I, 44, Alq., 2, 208, 458 ; **Principes**, I, art. 28, cité dans Malebranche, **Les Conversations chrétiennes** par F. de Buzon, Paris, PUF, « Philosophies », 2004, p. 67.

TROISIÈME PARTIE

LIBERTE

3.1. Liberté Humaine

La distinction importante, pour comprendre la nature de la liberté n'est, celle de la détermination et de l'indétermination, celle qui existe entre le fait d'être déterminé à agir et le fait de ne pas l'être. De ce point de vue la question s'il n'y a aucune incompatibilité entre le destin, bien compris, et la liberté reste à répondre.

En matière de liberté, Leibniz est à la fois déterministe et compatibiliste: il ne perçoit pas d'incompatibilité entre la liberté et un certain type spécifique de déterminisme. *« Je parle d'un type spécifique de déterminisme parce qu'il est naturel d'objecter que son point de vue ressemble beaucoup à celui de Spinoza. Mais la réponse de Leibniz est de dire qu'il est erroné d'objecter au déterminisme en tant que tel : ce qui importe, c'est la nature des puissances actives qui exercent cette détermination en ultime instance. D'après lui, ces puissances actives ultimes sont la sagesse et la perfection morale de Dieu, associées à la grandeur de Dieu (sa puissance et son omniscience). Ce qui signifie que ce sont une pensée vraie et un jugement sain qui orientent le cours ultime du monde et déterminent sa forme et sa structure. En outre, les esprits rationnels sont spontanés et individuels, et ils expriment leur propre forme de vie. Qui plus est, leur pensée peut être déterminée par un raisonnement sain et une délibération sensée »*⁵³

⁵³ John Rawls, **Leçons sur l'histoire de la philosophie morale**, Paris: La Decouvert, 2002, p. 133.

Même s'il faut mesurer la liberté humaine par rapport à la toute-puissance divine, une chose assurée que l'être humain est libre et responsable de ces actes. La liberté n'est jamais une affaire de simple goût. Elle connaît son degré le plus supérieur quand le choix coïncide avec la vérité. Leibniz écrit que *«la volonté n'agit jamais si ce n'est pour une fin. [...] Et nous voulons d'avantage ce qui nous paraît meilleur, [...] Il est certain que nous choisissons le meilleur apparent nous voulons en vertu de notre connaissance, et cependant librement. Dieu aussi procède de la même façon.»*⁵⁴

Pour lui, il n'y a donc pas de liberté de l'indifférence ni en l'homme ni en Dieu. Or la liberté de Dieu est infinie et sa science est parfaite, dans la mesure où il connaît toujours et infailliblement le bien réel.

« Descartes, procédant du connaître à l'être, de l'ergo sum à l'ergo Deus, part de l'expérience subjective. Or cette expérience est double: d'un côté, expérimentant par la doute les bornes de son entendement, il se sent si différent de Dieu qu'il renonce à rien affirmer sur l'entendement infini et croit que les vérités éternelles peuvent être créées; d'un autre côté, il éprouve, dans le sentiment "vif-interne" de son libre arbitre, le pouvoir d'une volonté "indivisible" telle "qu'on ne ne saurait rien ôter sans le détruire"⁵⁵: "Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même." (Méd. IV, A.T. IX (A), pp. 45-46) »⁵⁶

⁵⁴ Leibniz, **Coversation avec Sténon sur la liberté**, 27 novembre 1677 dans **Discours de métaphysique : et autres textes**, 1663-1689. éd. Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 2001. p. 120.

⁵⁵ Descartes, **Méditations**, IV, A.T. IX (A), s. 48 (t. VII, s. 60)

⁵⁶ Yvon Belaval, **Ibid.**, p. 389.

Quand on suit avec admiration le raisonnement que fait Descartes dans la 4. Méditation, on voit que contrairement à Leibniz, il pense que la liberté de Dieu est une liberté de l'indifférence. Mais en tout cas, et ce qu'il faut retenir, c'est la volonté principalement qui nous fait connaître que nous portons l'image et la ressemblance de Dieu, même si la capacité illimitée de notre entendement nous fait tomber des fois dans l'erreur.

« En fait Descartes oppose deux manières, l'une humaine et l'autre divine, de considérer les essences. Tandis que Dieu fixe les essences, l'homme les trouve d'emblée fixées par Dieu, ce qui justifie dans le 6^e point des Sixièmes Réponses l'opposition non seulement de deux manières de considérer les essences, mais encore de deux libertés de l'arbitre. « *Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis.* »: « Quant à la liberté de l'arbitre, la raison de celle qui est en Dieu n'est pas du tout la même que la raison de celle qui est en nous ». Il y a en Dieu comme en l'homme une liberté de l'arbitre ou un libre arbitre, mais l'arbitre n'est pas libre en l'homme pour la même raison qu'il est libre en Dieu. »⁵⁷ En l'homme, la liberté ou la spontanéité de l'arbitre tiennent à la disproportion de l'entendement et de la volonté. En Dieu, la liberté ou la spontanéité de l'arbitre tiennent à la coïncidence de l'entendement et de la volonté. En l'homme, l'arbitre s'exerce avec d'autant plus de liberté ou de spontanéité que la volonté se détermine à ce à quoi elle est déterminée par les représentations de l'entendement. Plus la volonté est déterminée à ce à quoi elle se détermine, plus elle est libre. Moins la volonté est déterminée à ce à quoi elle se détermine, moins elle est libre. Elle n'est jamais plus libre que lorsqu'elle se détermine à ce qui est indubitable et jamais moins libre que lorsqu'elle se détermine à ce qui ne l'est pas. Depuis la 4^e Méditation, on sait que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté. En Dieu, l'arbitre s'exerce avec une liberté ou une spontanéité non pas relatives, mais absolues, puisque la volonté détermine ce à quoi elle se détermine, loin d'être déterminée à quoi que ce soit par les représentations de l'entendement. C'est pourquoi la liberté humaine se définit contre l'indifférence, et la liberté divine par l'indifférence. Les actes de la volonté humaine sont toujours libres et indifférents en

⁵⁷ Hélène Bouchilloux, **Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles**, dans Revue philosophique de la France et de l'étranger, P.U.F. 2006/2 Tome 131, pp. 147-161.

ce qu'ils émanent du libre arbitre comme puissance de se déterminer sans contrainte externe, mais par motivation interne des raisons de l'entendement. Cependant, le fait que l'homme ait par principe un libre arbitre n'empêche pas que ce libre arbitre ne soit d'autant plus libre dans son usage qu'il surmonte la contrainte interne que constituent les représentations de l'entendement qui, n'étant pas indubitables, ne laissent pas de le partager dans son élection.

« Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu, et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidemment ; et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable, ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter. » Dieu établit et détermine la nature de la vérité et de la bonté. L'homme la trouve établie et déterminée par Dieu. »⁵⁸

Et nous pouvons même dire qu'enfin du compte le but de ce projet est de comprendre ces magnifiques mots de Descartes :

« Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clai-

rement ce qui est vrai et ce qui est bon, Je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.»⁵⁹ Ce que nous voulons faire finalement, si nous nous permettons de nous expliquer de façon un peu stoïque, c'est de mettre au jour, encore une fois, l'idée qu'il n'y a pas de liberté contre la vérité.

3.2. Le problème du Mal

La genèse et les fondements de la théodicée est inséparable des problèmes de la liberté. La théodicée, ou justification de Dieu, a pour but de disculper Dieu du mal ayant un lien très avec la liberté, qui se rencontre dans le monde d'un part, comment concilier l'existence, la bonté et l'omnipotence de Dieu avec le fait que le mal règne dans le monde? D'autre part, liberté de l'homme dans son responsabilité pour l'existence du mal. D'ailleurs le titre de Leibniz: « *Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* ». Il s'agit à chaque fois concilier liberté humaine avec la prédétermination et la prescience divine. La question du mal et de la justice divine est donc liée à la rationalisation du droit et de la théologie.

Le principe du « meilleur » pose que Dieu soit doué d'un entendement et d'une volonté infinis ; son entendement tend toujours au vrai, et sa volonté tend toujours au bien. Alors le mal apparaît comme une véritable contradiction : Dieu n'a voulu que le bien, mais le mal, autrement dit ce que Dieu ne peut avoir voulu, semble être omniprésent en son royaume. Autrement dit, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

La tension est entre deux constats: d'abord, Dieu, en tant que cause première, est la cause de tout ce qui est, comme de lui-même. Ensuite, Dieu étant parfait, le monde qu'il a créé ne peut qu'être le monde le plus parfait qu'il était

⁵⁹

Descartes, R., *Meditatio Quarta*, AT VII, P. 58; *Méditations Quatrième*, AT IX-1, P. 46

logiquement possible de créer. Le mal apparaît ainsi comme une véritable contradiction. Si Dieu n'a voulu que le bien, alors le mal? Est-ce possible de tenir Dieu pour le seul et unique responsable du mal? Ou une autre question cruciale: Un monde sans mal était-il possible?

On sait la grande thèse de Leibniz: « rien n'est sans raison ». Le principe de « raison suffisante », expliquant ainsi pourquoi une chose est, plutôt qu'elle n'est pas et pourquoi il en est ainsi, plutôt qu'autrement. Ce principe est étroitement lié aux deux autres pensées: Le principe du « meilleur » pose que Dieu soit doué d'un entendement et d'une volonté infinis; son entendement tend toujours au vrai, et sa volonté tend toujours au bien. Et le principe de « l'harmonie universelle » dit que tout ce que fait Dieu est harmonique en perfection.

Un autre principe: « l'identité des indiscernables » dit qu'il ne peut y avoir d'individus absolument identiques. Même deux gouttes d'eau, en apparence semblables, sont en réalité différentes. Il y a aussi un autre élément chez Leibniz, dans les *Essais de Théodicée*, qui est déterminant aussi chez Descartes pour la conception de liberté: la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Il faut donc concilier l'existence, la bonté et l'omnipotence de Dieu et aussi la nature de la liberté humaine avec le fait que le mal règne dans le monde?

Le mal [(physique (la souffrance), et moral (le péché)] une imperfection, a une valeur négative? Pour résoudre ce problème Leibniz met en place plusieurs distinctions: les distinctions entre les différents genres de volonté (antécédente et conséquente, permissive et productive), les différents genres de mal (métaphysique, moral et physique), de science (de simple intelligence, de vision ou moyenne). Une première solution vient de la différence d'entendement en Dieu et en l'homme: « *Toutes les fois qu'une chose nous paraît répréhensible dans les œuvres de Dieu, il faut juger que nous ne la connaissons pas assez et croire qu'un sage, qui la comprendrait, jugerait qu'on ne peut même souhaiter rien de meilleur* »⁶⁰.

60

Leibniz, *Essais de Théodicée*, la Cause de Dieu, §35.

Ce qui conduit aussi à l'idée que le mal n'a pas de valeur en lui-même ; sa valeur lui vient du fait qu'il est moyen pour atteindre un plus grand bien, c'est-à-dire qu'il est finalement, en quelque sorte, en lui-même, un bien. Une autre facette de cette pensée est alors: la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. (Mais nous voulons rien dire sur l'affirmation purement religieuse qu'on souffre du mal parce qu'on a fait le mal ou l'amour du mal⁶¹ qui existe pour le moment aucune condamnation sérieuse de l'immoralité).

En tous cas il faut rappeler la *Théodicée* de Leibniz, dans laquelle est formulé le principe selon lequel le monde réel, parmi tous les mondes qui auraient pu être créés, est celui qui, à côté du mal inévitable, contient le maximum de bien. Encore une fois cette idée doit être pensée avec la différence de capacité divine et celle de l'homme, que si nous étions capables, comme Dieu l'a fait, d'utiliser le principe du meilleur comme un principe de variation exprimable en termes mathématiques, nous serions en mesure d'expliquer jusque dans le plus petit détail tout ce qui se passe dans le monde dans lequel nous vivons. Nous réussirions à savoir à chaque fois pourquoi telle ou telle chose arrive plutôt que telle ou telle autre, parce que nous aurions la possibilité d'établir que la première est la seule qui soit compatible avec l'exigence de maximisation du bien. Par conséquent malgré les différences entre deux philosophes il s'avère que la contingence est la condition de la liberté et il faut sauver la liberté en échappant à l'abîme du nécessaire. Ainsi la doctrine défendue par Leibniz notamment dans la *Théodicée* fait consister la liberté dans la réunion de trois éléments: la spontanéité et la contingence et l'intelligence. La contingence à elle seule ne saurait suffire: il faut en outre que la volonté soit inclinée à se déterminer.

La distinction fait par Leibniz est importante pour comprendre la nature de la liberté, qu'il faut distinguer la liberté de droit de la liberté de fait, qui consiste ou dans la puissance de faire ce que l'on veut ou dans la puissance de vouloir comme il faut.

⁶¹ Leibniz, **Nouveaux essais sur l'entendement humain**, II, 21, §8, GF Flammarion, Paris, 1990, p.137.

« La liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc arbitre et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêche point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. »⁶²

Il ne s'agit pas de distinguer entre le fait d'être déterminé à agir et le fait de ne pas l'être, mais entre le fait d'être déterminé de l'extérieur et le fait de l'être de l'intérieur. Nous agissons, mais nous pâtissons aussi. Nous nous déterminons nous-mêmes en tant que nous agissons, et nous sommes déterminés par dehors en tant que nous pâtissons. Mais, que ce soit de l'extérieur ou de l'intérieur nous sommes toujours déterminés, c'est-à-dire plus inclinés." Cette coaction l'action doit être dans l'agent et non dans un être externe, et la délibération ne doit pas être perturbée.

Tout ce qui se passe dans l'âme ne vient que d'elle et de son propre fond. Et, continue Leibniz, cette dépendance mutuelle que le sens populaire conçoit entre l'âme et le corps, bien qu'il soit impossible selon lui qu'il y ait une influence physique entre deux substances, nous pouvons cependant la concevoir philosophiquement, en tant qu'elles dépendent l'une de l'autre idéalement puisque cela a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu « dès lors qu'il a réglé par avance l'harmonie qu'il y avait entre elles. » Leibniz parle d'une communication métaphysique. Elle est une conséquence de l'harmonie préétablie. »⁶³ La liberté suppose donc la spontanéité et la délibération. Cette définition aurait pu suffire s'il n'avait pas fallu sauver la liberté, la volonté libre. Mais Notre volonté ne doit donc pas être seulement exempte de la contrainte mais encore de la nécessité. La contingence s'oppose donc à la nécessité absolue, en ce qu'en soi elle n'a rien de nécessaire, mais aussi à l'indifférence pure car elle garde un caractère déterminant. En effet, à elle seule, la contingence ne suffit pas à assurer la liberté. Elle se doit d'être accompagnée du jugement garanti par l'intelligence. Pour introduire la contingence il faut donc ajouter que si l'entendement

⁶² Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, §8.

⁶³ Elsa Prat-Carrabin. **Leibniz:sauver la contingence. Une métaphysique de la liberté**. Philosophie. 2016, dumas-01428905 <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428905> Submitted on 6 Jan 2017.

peut déterminer la volonté, il ne fait que l'incliner sans la nécessiter. « *Leibniz a soutenu jusqu'à la fin de sa vie que tout événement est déterminé, mais que certains actes n'en sont pas moins libres. Selon la formule de sa maturité, la liberté consiste dans l'intelligence (la compréhension de l'objet de la délibération), la spontanéité (dans la mesure où la source de l'action est à l'intérieur de l'agent) et la contingence (qui exclut la nécessité absolue, logique ou métaphysique, mais pas la nécessité hypothétique ou morale).* »⁶⁴

La question de la liberté divine est le modèle ultime de toute liberté. Elle l'est d'autant plus pour Leibniz qui défend l'univocité de l'être. Dieu étant affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du bien, l'homme, étant créé comme il est à l'image de Dieu, sera lui aussi affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du bien apparent. Il choisira toujours ce qui lui apparaît comme le meilleur.

Donc si l'on demande pourquoi Dieu a créé Adam pêcheur, la réponse est que c'est parce qu'il a voulu le meilleur et que la volonté de créer Adam pêcheur était impliquée dans la volonté de créer le meilleur. Mais si on demande à présent pourquoi il a voulu le meilleur, que peut-on répondre exactement ? Pourrait-on dire à nouveau qu'il l'a fait parce que créer le meilleur faisait partie de ce qui était le meilleur ? etc.

Jacques Bouveresse fait allusion, en outre, à un très intéressant argument, argument esthétique, qu'il prétend que Leibniz utilise assez régulièrement et qui consiste à faire remarquer que, tout comme il faut des ombres dans un tableau et des dissonances dans une œuvre musicale, la quantité de mal qui ne peut manquer de subsister même dans le meilleur des mondes possibles a aussi sa justification en ce sens qu'elle fait ressortir davantage la perfection et la beauté de l'ensemble.

Leibniz soutient par exemple que:

⁶⁴

Ibid. Cf. aussi. Leibniz, **Essais de théodicée**, §288, GF Flammarion, Paris, 1969, p.290.

«Les péchés mêmes ne sont des maux que pour ceux qui pèchent, et absolument parlant ils augmentent la perfection des choses, comme les ombres sont bonnes dans un tableau pour rehausser les jours. Deus non permetteret malum, nisi majus bonum procuraret ex malo (Dieu ne permettrait pas le mal s'il ne produisait pas un bien plus grand à partir du mal) »⁶⁵

De même que le musicien ne veut pas les dissonances par elles-mêmes, mais seulement par accident, quand par elles, une fois qu'elles ont été ensuite corrigées, la mélodie est rendue plus belle qu'elle ne l'aurait été sans elles, de même Dieu ne veut pas les péchés, si ce n'est sous condition de la peine qui les corrige, et seulement par accident comme des choses requises pour compléter la perfection de la série. Cette dimension va bien sûr paire avec les dimensions physiques et morales.

⁶⁵

Leibniz, **Textes inédits (Grua)**, 1948, I, p. 138.

CONCLUSION

La question de la liberté a des implications très importantes sur plusieurs registres qui affectent directement la vie humaine. C'est une question non seulement métaphysique, physique et logique mais aussi, et ce qui est plus important, morale et politique. Dans ce contexte, le rapport entre science et morale est problématique car la science moderne construit son objectivité sur la prévision et la prédiction, ce qui présuppose une idée du déterminisme causal qui réduit notre sentiment ou expérience intime de la liberté à une illusion qui est l'expression de notre ignorance sur les véritables causes gouvernant l'univers. Or, la liberté est la condition de la responsabilité qui fait moi un sujet moral et politique. Dans ce sens, la liberté s'oppose à toute sorte de contrainte. Mais si les lois de la nature sont nécessaires, ce n'est pas possible que l'homme, en tant qu'un être naturel, puisse y échapper. Cela veut dire que nos pratiques, nos actes, nos comportements sont déterminés par avance causalement et que nos actes ne dépend plus sur notre volonté mais plutôt une série de causes aussi nécessaires que les révolutions du soleil. Cependant la série de principes qui constituent la présente théorie du déterminisme causal est beaucoup moins la description d'une connaissance prouvée ou démontrée, que l'expression d'un besoin de rationalité. A cet égard, la conception déterministe et causale du monde est une construction métaphysique. Il fallait alors révisiter cette ancienne question philosophique concernant la relation entre le libre arbitre (d'indifférence) et le monde physique pour voir s'il est possible de sauvegarder la liberté.

Il y a quelques thèses concevables sur cette relation. La première qui fait référence à une exception, peut se formuler ainsi: Le monde physique soit parfaitement déterminé causalement mais il y a un trou dans le réseau de relations causales qui ordonnent le monde, et c'est ce qui fait possible l'existence du libre arbitre. Une autre thèse affirme l'indéterminisme physique sur lequel est basé le libre arbitre. Troisième solution chasse la liberté en dehors du champ physique et le définit quelque chose seulement morale ou psychique. Les thèses peuvent se multiplier. Or, il nous a semblé que la solution la plus satisfaisante et la plus plausible était de concevoir un monde où les lois de nature sont contingentes et où il existe un libre arbitre déterminé non pas par la causalité physique mais par l'exigence de la vérité, qui ouvre la porte à un sujet responsable moralement de ses actes et capable aussi de résister politiquement contre l'injustice. Une telle conception semble-t-elle installer la pensée dans un tout autre rapport à l'expérience du monde, un rapport qui défait simultanément les prétentions «nécessitantes» de certaine métaphysique et de la physique moderne.

Dans ce contexte, nous avons fait appel aux formidables constructions métaphysiques de deux grands penseurs: René Descartes et G. W. Leibniz. Dans leur système philosophique nous avons trouvé l'idée de la contingence tout d'abord dans l'idée de Dieu. Chez Descartes, la contingence est affaire de la volonté d'un Dieu créateur des essences et des existences. Il s'agit ici une volonté définie comme puissance distinguée de la connaissance, la dépassant même dès qu'on peut lui attribuer la création des vérités éternelles et, par là, du bien éternel. L'idée d'un Dieu dont la volonté est antérieure à la bonté des choses de répugnant pour Leibniz. Sa réponse est simple: La volonté divine, pour mériter vraiment le nom de volonté, doit s'appliquer à des possibles et à un bien incréé; autrement elle ne serait qu'une puissance nue. Dieu est donc la cause [raison] de l'existence des choses, mais non de leur essence, [ou encore de la nature des choses], et par conséquent également de l'existence des biens, mais non de [l'essence] la bonté qui est découverte par la pensée dans l'essence elle-même. Par exemple, Dieu est la cause du fait qu'un certain triangle existe, mais n'est pas la cause de la nature du triangle, ni de ses propriétés. Leibniz s'appuie ainsi sur une logique qu'il croit incréée, c'est-à-dire que la volonté de

Dieu est à la fois absolument souveraine et ne comporte absolument rien d'arbitraire, autrement dit, elle est parfaitement motivée. La volonté n'a donc plus sur l'entendement le privilège d'une infinité. Il s'agit donc d'une méthode et d'hypothèse opposée à celle de Descartes. En somme, sous la même formule "est contingent ce qui dépend de la volonté créatrice" deux philosophes mettent un contenu différent. Or, Il y'a une difficulté pour chacun de ces deux philosophes. Le Dieu de Descartes ressemble à un tyran dont la volonté tiendrait lieu de raison et dont la puissance serait aussi arbitraire qu'irrationnelle de telle sorte qu'il puisse changer à chaque instant les lois qu'il a au début établi. Quant à Leibniz le problème résulte du principe de du meilleur dont l'utilisation nous condamne, en fait, à une régression à l'infini. Une fois que l'on a admis que Dieu a voulu et choisi le meilleur, on peut en principe rendre compte de tout ce qui arrive, en montrant que rien d'autre n'aurait été compatible avec le meilleur. Le principe du meilleur est donc le principe explicatif suprême et le fondement ultime de toute explication, pour toutes les choses qui appartiennent au domaine de la contingence. Or, dans ces conditions, l'explication ou une justification de ce principe lui-même fait défaut.

En ce qui concerne la liberté humaine, l'homme est, chez Descartes, à l'image de Dieu par sa volonté infini; son libre arbitre l'apparente, par le don de cause première: la volonté humaine s'unit avec la volonté divine dans son amplitude infinie. Mais alors que la liberté de Dieu est liberté d'indifférence, celle-ci ne définit pas la liberté humaine puisqu'elle est un défaut de nos actes. Selon la définition primordiale de la *Méditation IV*, la liberté humaine consiste en le pouvoir d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir. Selon cet aspect qui ne traite que de la volonté en elle-même, celle-ci est une faculté absolue de choix, sans condition et sans restriction. L'absence de détermination intérieure n'est pas nécessaire pour définir la liberté: s'il suffit que la volonté ne sente aucune contrainte extérieure. D'autre part, la deuxième partie de cette définition met la volonté mise en rapport avec l'entendement qui lui propose des raisons de choisir. Selon cet aspect, la liberté comporte des degrés: plus j'ai de raisons de choisir, plus je suis libre. Autrement dit, l'entendement ne détermine

pas la volonté, mais lui montre des raisons que la volonté peut accepter ou refuser. Et les degrés de la liberté sont directement en rapport avec les degrés de l'évidence qui éclaire notre entendement. L'indifférence est donc une forme de liberté, mais le plus bas degré, ce qui revient à dire la même chose: la liberté est en effet d'autant plus grande que la volonté est inclinée par une « grande clarté ». Il s'agit donc de bons et mauvais usages du libre arbitre. Nous tombons dans l'erreur à cause de la manifestation de l'indifférence: l'incertitude et l'ignorance. Notre liberté est d'autant plus grande que la volonté devient consciente de son propre usage comme un bien. Mais il existe un autre aspect de la liberté: si la volonté est entièrement en notre pouvoir, c'est elle qui rend nos actes dignes de louange ou de blâme. Cette idée exige que l'homme doive « ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu », ce qui constitue la plus haute morale et donc le dernier fruit de l'arbre cartésien de la philosophie. D'ailleurs dans *Les passions de l'âme*, et dans ses correspondances traite abondamment de la question du souverain bien et de son rapport avec le bon usage du libre arbitre.

Pour Leibniz, comme pour Descartes, la réalité de la contingence est une des conditions de possibilité essentielles de la liberté. La liberté n'implique pas seulement l'absence de contrainte, mais également l'absence de nécessité. D'autre part, la conception leibnizienne de la liberté est en rapport avec les principes de raison et du meilleur. La liberté la plus haute est, en effet, d'être contrainte au meilleur par une raison droite. Et il ne perçoit pas non plus d'incompatibilité entre la liberté et un certain type spécifique de déterminisme. En ce sens, Leibniz est à la fois déterministe et compatible puisque rien n'arrive sans cause ou au moins sans raison déterminante. La volonté est conditionnée par une cause, une raison, un motif, il est impossible qu'elle agisse à partir de rien. La contingence est, par conséquent, compatible avec ce qu'il appelle la détermination infaillible de tout ce qui arrive, y compris, bien entendu, des actes libres. Cependant, ce qui pourrait mettre en péril la liberté est uniquement la nécessité absolue, celle des propositions dont la négation implique contradiction ; la nécessité hypothétique ne constitue une menace réelle ni pour la

liberté ni pour la contingence. Alors, dans son entreprise de sauvetage de la contingence et de la liberté, la distinction des deux espèces de nécessité -la nécessité absolue et la nécessité hypothétique- joue en rôle crucial: La nécessité d'une proposition n'entraîne pas la nécessité de la chose. Ainsi, la *nécessité hypothétique* permet d'éliminer toute espèce d'incertitude et d'indétermination dans ce qui arrivera sans le rendre pour autant nécessaire. Et la nature d'une substance fournit non seulement les (lois) hypothétiques. Il y a donc, chez Leibniz, un contingent prédéterminé. En un sens, toutes les décisions et actions d'un homme sont prédéterminées pour Dieu (et par Dieu) qui connaît essence de la personne peut le prévoir et chaque monade, donc chaque personne humaine aussi, possède une notion individuelle, accessible à Dieu seul, qui contient chacun des événements de son existence et même plus, qui contient la raison de leur série, de leur enchainement. Ainsi chaque substance ou monade est parfaitement autonome dans le déroulement de ses états, et chacun de ses états est en réalité une action autonome qui dérive directement de son essence: Dieu savait de toute éternité que César allait franchir le Rubicon tel jour, il sait tout de César en le lisant dans l'équation personnelle de César. Dieu aurait pu créer un monde dans lequel César serait resté soumis aux lois de Rome, ou aurait été tué par les Gaulois. Mais ce ne serait pas notre monde réel, et, surtout, ce ne serait pas César, Jules, le vrai, l'unique. Donc ce qui « oblige » César à franchir le Rubicon, c'est c'est son essence (sa nature, son existence comme personne), qu'il est César et cependant cet événement est libre parce qu'il n'a pour cause que l'essence de la personne.

Nous avons donc examiné la relation entre la contingence et la liberté dans les systèmes de deux philosophes puisque la nécessité de tous les événements, y compris les événements futurs, rend l'action inutile. Et pour que les pensées, les actions de l'homme ne soient pas l'effet de nécessité physique et qu'il soit possible de parler de la liberté humaine, de sujet responsable de ses actions, la contingence est nécessaire.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de DESCARTES, René

Descartes René, **Œuvres**, éd. Adam-Tannery, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974.

Descartes, René, **Discours de la méthode, suivi de Dioptrique**, éd. F. de Buzon, Paris, Gallimard, coll. « Folio essai »[1991], 1997.

Descartes René, **Méditations métaphysiques, Objections et réponses**, éd. M. et J. –M. Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion [1979], 1992.

Descartes, René, **Principes de la philosophie**, in Adam- Tannery (eds.) Œuvres, Paris, Vrin, Vol. 9, 1964.

B. Études sur Descartes

Bouchilloux, Hélène. “Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles”, dans **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, P.U.F. 2006/2 Tome 131, pp. 147-161.

Buzon, F. de et Kambouchner, D, **Le vocabulaire de Descartes**, Paris, Ellipses, 2002.

C. Œuvres de LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

Leibniz, G.W., **Discours de Métaphysique et autres textes 1663-1689**, Paris, GF Flammarion, 2001.

Leibniz, G.W., **Discours de Métaphysiques et correspondance avec Arnauld**, Paris, Vrin, 1988.

Leibniz, G.W., **Essais de Théodicée**, Paris, GF Flammarion, 1969.

Leibniz, G.W., **Principe de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716**, Paris, GF Flammarion, 1996.

Leibniz, G.W., **Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703**, Paris, GF Flammarion, 1994

Leibniz, G.W., **Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités**, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.

Leibniz, G.W., **Nouveaux essais sur l'entendement humain**, GF Flammarion, Paris, 1990.

D. Études sur Leibniz

Beleval, Yvon, **Leibniz critique de Descartes**, 3. Partie, TEL Gallimard, 1960.

Beleval Yvon, **Leibniz Initiation à sa philosophie** [1952], Paris, Vrin, 2005.

Bouveresse, Jacques **Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz**, Éd. Collège de France, Paris: Publication sur Open Edition Books, 2013.

Prat-Carrabin, Elsa. **Leibniz:sauver la contingence. Une métaphysique de la liberté**. Philosophie. 2016, dumas-01428905 <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428905> Submitted on 6 Jan 2017.

E. Autres

Espinoza, Miguel, **Théorie du Déterminisme Causal**, L'Harmattan, Paris, 2006.

Malebranche, Nicholas, **Œuvres complètes, Méditations chrétiennes et métaphysiques** (1683), éditées par André Robinet, Paris, Vrin, 1972.

Loiret, François, «**La liberté, condition de la contingence selon Duns Scot**», 2014, <https://www.francoisloiret.com/single-post/2015/06/04/La-liberté-condition-de-la-contingence-selon-Duns-Scot>.

Cervellon, Christophe, « **La liberté chez Duns Scot** », Le Philosophoire, 2002/1 (n° 16), p. 195-209.

John Rawls, **Leçons sur l'histoire de la philosophie morale**, Paris: La Découverte, 2002

CURRICULUM VITAE

Murat Erşen, 1976'da Eskişehir'de doğdu. Orta öğrenimini Bornova Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 9 Eylül Üniversitesi İktisat Bölümün'den 1998'de, Strasbourg Üniversitesi Felsefe bölümünden (Lisans ve Master 1) 2006'da mezun oldu. 2010'da Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans bölümüne kabul edildi.

Yayınlar

- “Entelektüel Laik mi Olmalıdır ?”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı 36, Şubat, Mart, Nisan 2006, ss. 205-228.
- “Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Demokrasisi”, Cogito, Sayı 80, 2017.
- “Direnen(en) Ego” Felefelogos, Sayı 66, 2017.

Çevirdiği Kitaplar (Seçki)

- 1) Michel Onfray, Yolculuğa Övgü & Coğrafyanın Poetikası (*La Théorie de voyage*), Redingot, 2017
- 2) Lars Svendsen, Korkunun Felsefesi (*A Philosophy of Fear*), Redingot, 2017
- 3) Julia Cagé, Medyaları Kurtarmak (*Sauver les Médias*), İş Bankası Yayınları, 2016
- 4) Roger-Pol Droit, Yaşayacak Bir Saatim Kalsaydı (*Si je n'avais plus qu'une heure à vivre*), Nail Yayınevi, 2016
- 5) Jean-Pierre Vernant, Eski Yunanda Din ve Mit, (*Mythe et religion en Grèce ancienne*) Alfa Yay., 2016
- 6) Raymond Roussel, *Chiquenaude : Fiske*, Nod Yay, 2016
- 7) Etienne Balibar, Yurttaşlık (*Cittadinanza*), MonoKL, 2016
- 8) Edmond Jabès, Bellek ve El (*La Mémoire et la main*), Nod Yay., 2016
- 9) Jacques Derrida, Bağışlamak (*Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*), MonoKL Yayınları, 2015
- 10) Luc Ferry- Alain Renaut, Siyaset Felsefesi (*Philosophie politique*), Dergâh Yayınları, 2015
- 11) Alain Badiou, Gerçek Mutluluğun Metafizigi (*Métaphysique du bonheur réel*), MonoKL Yayınları, 2015
- 12) Sarah Kofman, Ordener Sokağı, Labat Sokağı (*Rue Ordener, Rue Labat*), MonoKL Yayınları, 2015
- 13) Alain Badiou, Felsefe için Manifesto (*Manifeste pour la philosophie*), MonoKL Yayınları, 2015.
- 14) Jean-Luc Marion, Görünürün Kesişimi (*La croisée du visible*), MonoKL Yayınları, 2014

- 15) Jacques Lacan, Baba-nın-Adları (*Des noms-du-père*), MonoKL Yayınları, 2014
- 16) Maurizio Lazzarato, Borçlandırılmış İnsanın İmali (*La Fabrique de l'homme endetté*), Açılım Yayınları, 2014
- 17) Antoine de Saint-Exupéry, Küçük Prensi (*Le Petit Prince*), Zeplin, 2014
- 18) Jean-Luc Nancy, Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme (*La Création du monde ou la mondialisation*), MonoKL Yayınları, 2014
- 19) René Descartes, Ruhun Tutkuları (*Les Passions de l'âme*), Say Yayınları, 2014
- 20) Marcel Proust, Okuma Günleri (*Sur la Lecture*), Aylak Adam Yayınları, 2014
- 21) René Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma (*Discours de la Méthode*), Say Yayınları, 2014
- 22) Pierre Bourdieu, Bir Oto-Analiz için Taslak (*Esquisse pour une auto-analyse*), Bağlam Yayıncılık, 2012
- 23) Jacques Lacan, Benim Öğrettiklerim (*Mon Enseignement*), MonoKL Yayınları, 2012
- 24) Monique Cournut-Janin, Kadınsı ve Kadınlık (*Féminin et Féminité*), Bağlam Yayıncılık, 2012
- 25) Félix Guattari, Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü (*Soixante cinq rêves de Franz Kafka*), MonoKL Yayınları, 2012
- 26) Jean-Luc Nancy, Gitmek/Yola Çıkış (*Partir/Départ*), MonoKL Yayınları, 2012
- 27) Denis Kambouchner & Frédéric de Buzon, Descartes Sözlüğü (*Le Vocabulaire de Descartes*), Say Yayınları, 2012.
- 28) Alain Badiou, Tarihin Uyanışı (*Le Réveil de l'histoire*), MonoKL Yayınları, 2011
- 29) Alain Badiou, Felsefe ile Politika arasındaki Gziemli İlişki (*La relation énigmatique entre philosophie et politique*), MonoKL Yayınları, 2011.
- 30) Alain Badiou, Sonlu ve Sonsuz (*Fini et Infini*), MonoKL Yayınları, 2011
- 31) Marguerite Duras, Yıkma Dıyor Kadın (*Detruire dit elle*), MonoKL Yayınları, 2011
- 32) Jean-Luc Nancy, Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik Dört Küçük Konferans, (*Le Dieu, La Justice, L'amour, La Beauté, Quatre petites conférences*), MonoKL Yayınları, 2011
- 33) Leo Strauss, Doğal Hak ve Tarih (*Natural Right and History*), Say Kitap (Petek Onur ile birlikte), 2011
- 34) Rodolphe Calin, François-David Sebbah, Lévinas Sözlüğü (*Le Vocabulaire de Lévinas*), Say Kitap, 2011
- 35) Jean-Luc Nancy, Demokrasinin Hakikati (*La Vérité de la Démocratie*), MonoKL, 2010
- 36) Pierre Hadot, Wittgenstein ve Dilin Sınırları (*Wittgenstein et les limites du langage*), Doğu Batı Yayınevi, 2009.
- 37) Lars Svendsen, Sıkıntının Felsefesi (*Petite Philosophie d'ennui*), Bağlam Yayıncılık, 2007
- 38) Alexandre Kojève, Otorite Kavramı (*La notion d'Autorité*), Bağlam Yayıncılık, 2007
- 39) J.-D. Nasio, Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders (*Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*), İmge Yayınevi, 2007
- 40) B. Spinoza, *Tractatus Politicus/Politik İnceleme*, Dost Yayınevi, 1. Baskı 2007, 2. baskı 2009