

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

**LES FONDEMENTS METAPHYSIQUES DE LA
LIBERTE CHEZ LEIBNIZ**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Erdal YILMAZ

Directeur de Recherche : Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

DECEMBRE 2009

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance s'adresse à Yrd. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya pour l'orientation intellectuelle, le soin qu'elle a accordé durant toutes les étapes de ce travail. Je lui remercie pour toute l'aide, la critique qu'elle a partagé avec moi. Ma reconnaissance s'adresse aussi à Prof. Dr. Kenan Gürsoy et à Yrd. Doç. Dr. Sun Demirli dont les idées et l'évaluation m'ont aidé d'achever ce travail.

Ma gratitude s'adresse à Doç. Dr. İhsan Fazlıođlu dont l'aide et l'encouragement m'ont toujours accompagné. Ma gratitude s'adresse aussi à Özge Özenç et à Dr. Özkan Gözel pour le soutien intellectuel, et à Eyüp Süzgün, à Selim Karlıtekin et à Sinan Oruç qui m'ont assuré les oeuvres dont j'avais besoin. J'aimerais exprimer ma gratitude à ma famille pour leur soutien matériel et émotionnel.

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 L'EXPLICATION DU MONDE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE PAR LA PROBLEME DE L'INCLUSION	6
1.1 La substance chez l'ontologie leibnizienne.....	7
1.2 La connexion de Dieu-substance dans l'ontologie leibnizienne	19
1.3 La connexion parmi des substances chez l'ontologie leibnizienne.....	24
1.4 Le corps en tant qu'« un phénomène bien fondée ».....	28
CHAPITRE 2 LA VERITE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE	39
2.1. La nécessité absolue et la vérité nécessaire.....	40
2.2. La nécessité hypothétique et la vérité contingente.....	45
CHAPITRE 3 LA LIBERTE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE	52
3.1. Liberté divine	52
3.2. La Liberté humaine	62
3.3. Le problème du mal	67
CONCLUSION	73
BIBLIOGRAPHIE	83

ABBREVIATIONS

- AG : *Philosophical Essays*
- C : *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*
- DM : *Discours de Métaphysique*
- DR : *Papers Concerning the Problem of Evil 1671-1678*
- FC : *Réfutation Inédite de Spinoza*
- F. de C. : *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*
- H : *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*
- G : *Philosophischen Schriften*
- GG : *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*
- GP : *Philosophical Writings*
- JR : *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*
- L : *Philosophical Papers and Letters*
- M : *Monadologie*
- NE : *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*
- PNG : *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*
- PR : *The Political Writings of Leibniz*
- RB : *New Essays on Human Understanding*
- SN : *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*
- T : *Théodicée*
- YB : *Confessio Philosophi*

RÉSUMÉ

Si les êtres humains n'ont pas une croyance au sujet de leur liberté, les efforts qu'ils exercent pour maintenir leur vie quotidienne ne seraient rien d'autre qu'un épuisement inutile. Dans ce cas, ceci ou cela va arriver, que nous voulions ou non, et tout effort de le changer sera en vain. Toutefois, il est évident que les êtres humains s'efforcent constamment à se forger leur vie actuelle et future en fonction de leurs besoins. Malgré cela, il est impossible de dire que chaque individu, avec une réflexion exhaustive sur la liberté, a la conviction précitée. Si c'est comme ça, il n'est pas certain que la croyance en ce qui concerne leur liberté découle de leur liberté dans le vrai sens du mot parce que les êtres humains sont peut-être déterminés de manière à travailler sans cesse pour maintenir leur vie. Pour cette raison, il devrait y avoir une enquête à vérifier théoriquement de savoir si la croyance en ce qui concerne leur liberté découle de la liberté dans le vrai sens du mot. En se concentrant particulièrement sur la philosophie de Leibniz, cette étude tentera de réaliser cette enquête théorique.

Il y a, selon Leibniz, deux labyrinthes que les êtres humains cherchent à résoudre dès le début de l'histoire: liberté et nécessité, continuité. Alors que le premier occupe toute l'humanité parce qu'il se rapporte directement à la vie pratique de tous, le deuxième ne concerne que les philosophes, car il requiert une investigation théorique. Dans cette enquête, on recherche comment Leibniz se libère du labyrinthe de la liberté. Cette étude essaiera de déterminer, tout d'abord, avec «quoi» ou «qui» la liberté est en rapport dans ce monde, et puis de montrer comment il ou elle devient libre. Déterminer le rapport de liberté à «que» ou à «qui» dans le monde exige une analyse du monde et de ce qui y est. Pour cette raison, analysant des corps dans le monde et l'âme appelée «moi» à partir de l'être véritable, Leibniz cherche à trouver le fondement d'expliquer le monde. Cette étude montre que l'être véritable est la substance, et que le monde et ce qui y est doivent être expliqués par la substance. Ainsi, afin de trouver à qui ou à quoi la liberté se rapporte, il faut, tout d'abord, faire une analyse détaillée de la substance.

L'étude concernant la différence parmi ceux qui se trouvent dans le monde et concernant lesquels parmi eux peuvent être libre est élucidée dans le premier chapitre intitulé «Explication du monde chez la philosophie leibnizienne par le problème de l'inclusion».

Selon Leibniz, la substance est l'unité véritable qui ne se compose pas des parties, n'a pas de l'étendu et n'a aucune figure. En résumé, elle est simple. Il y a le nombre infini de substances qui ne se différencient pas l'une de l'autre par rapport à leur quantité, mais par rapport à leur qualité. Chacune des substances se différencie des autres par le degré distinct de ses perceptions. Les perceptions, selon Leibniz, sont la portion que la substance prend de «l'harmonie préétablie» et l'harmonie mentionnée est l'harmonie de la série la plus en ordre parmi le nombre infini de séries possibles. C'est de la création de la série mentionnée qu'il s'agit plutôt que la création des substances une à une. La création des substances se rapporte au fait qu'on rend cette série actuelle, et la perception est que chaque substance contient

l'harmonie par son point de vue. Puisque chacune des substances contient la même harmonie et les perceptions dans la substance sont en même temps les représentations des autres substances, la différence parmi les substances se rapporte au degré qu'elles expriment distinctement l'harmonie. Suivant qu'elles rendent distinct l'harmonie, elles sont nommées en tant que l'entéléchie, l'âme et l'esprit. Pendant que l'âme se différencie de l'entéléchie par le fait qu'elle exprime plus distinctement l'harmonie et qu'elle a la mémoire, l'esprit se différencie de l'âme par le fait qu'il a la raison et qu'il connaît les vérités éternelles. Mais, du fait que chaque substance dans les niveaux mentionnés possède la perception et l'appétit par sa création, elle est active en vertu de sa nature. Comme l'harmonie est l'ordre et les perceptions contiennent cet ordre, les substances exécutent ses activités d'après cet ordre.

Comme la substance est créée et peut être annihilée par Dieu, elle n'a besoin que de Dieu pour exister. Selon Leibniz, Dieu est la substance incréée dont le fondement de l'existence est lui-même. Du fait que son entendement contient la connaissance de toutes les choses, il mène sa volonté à choisir la série la plus harmonique et sa puissance rend actuelle la série choisie par sa volonté. Comme sa volonté est soumise à son entendement, Dieu crée au début tout tel qu'il faut, et il n'intervient pas dans les choses après leur création. Une intervention par la suite dans ce qui est créé, marquera que ce qui est intervenu n'est pas créé au début dans la perfection qu'il devrait être. Une telle conception de Dieu se contredit, selon Leibniz, la perfection. C'est pourquoi, Dieu crée ce qu'il a créé tel qu'il devrait être et la substance est créée au début tel qu'elle devrait être. Dit en d'autres termes, Dieu crée la substance de telle sorte qu'elle exécute toutes ses actions par sa nature, et puisque ce qui est créé n'est pas intervenu par la suite, après sa création la substance est indépendante de Dieu.

Selon Leibniz, il y a le nombre infini de substances. Pendant la création des substances, chaque substance est créée de telle sorte qu'elle agit indépendamment des autres substances. Il n'y a pas donc une connexion actuelle parmi les substances quoiqu'il y ait le nombre infini d'elles. C'est pourquoi, elles n'ont pas besoin de l'une l'autre pour exister. Comme les substances possèdent, par leur création, la perception et le principe de l'appétit qui fournit le passage d'une perception à d'autre perception, leurs activités sont aussi indépendantes des autres substances. Mais, puisque chaque substance contient la même harmonie -dit en d'autres termes puisque la perception dans chaque substance est les représentations des autres substances-, leurs actions sont compatibles les unes avec les autres. C'est ce qu'on dénomme « agir sur » ou « pâtir de ». Dans ce cas, il y a une connexion idéale, pas actuelle, parmi les substances ; car, bien que chacune d'elles contienne l'harmonie par son point de vue, la conformité de leurs actions résulte de l'harmonie préétablie.

Comme ceux que Dieu a créé, selon Leibniz, sont les substances, il faut expliquer le monde et les corps à partir des substances. Comme le corps se compose des parties et a de l'étendue, le fondement de son existence n'est pas lui-même. Le fondement mentionné doit se trouver dans ce qui a les propriétés du fondement, c'est-à-dire dans la substance. Selon Leibniz, comme le monde et les corps peuvent être expliqués par le fait que la substance exprime l'harmonie contenue chez elle, il ne faut pas considérer le corps en tant qu'une illusion. Le corps est « la phénomène bien fondé » dont le fondement se trouve dans la substance. Puisque le monde et les corps, selon Leibniz, sont expliqués à partir des perceptions contenues chez la

substance, il n'est pas possible qu'on mentionne un monde en dehors de la substance. Le monde est celui de la substance.

Déterminer lequel de ceux qui sont dans le monde peut être libre est la cause de notre analyse sur la substance et le monde dont le fondement se trouve dans la substance. On a arrivé, ainsi, à la fin de l'étude au résultat que c'est seulement l'esprit qui peut être libre parmi ceux qui sont créés et que l'être humain est libre dans la mesure où il est l'esprit. On a examiné comment l'être humain est libre, en profitant de l'analyse de substance. Dans cette étude, la question la plus importante qu'on rencontre, est que les actions que la substance exécute sont contenues d'abord dans son idée. Avant qu'on commence à étudier la liberté, il faut expliquer ce que l'inclusion est. Et du fait que chez Leibniz l'inclusion se rapporte à la vérité, on a étudié, dans le chapitre intitulé « La vérité chez la philosophie leibnizienne », l'inclusion mentionnée et les manières de cette inclusion.

La vérité est, chez Leibniz, en disant brièvement, que le prédicat est contenu dans le sujet. Selon lui, bien que la vérité soit unique on peut mentionner deux genres de la vérité d'après la manière de l'inclusion. Si l'inclusion est dans la manière de la nécessité absolue, la vérité est nécessaire ; si l'inclusion est dans la manière de la nécessité hypothétique, la vérité est contingente. La nécessité absolue est celle dont le contraire contient la contradiction, et la vérité nécessaire est aussi celle dont le contraire contient la contradiction. C'est pourquoi, le fondement de la vérité nécessaire est le principe de la contradiction ou de l'identité. Il y a deux manières de la vérité nécessaire; l'une est les vérités originaires, l'autre est les vérités dérivées qui peuvent être analysées aux vérités originaires. Les vérités originaires ne nécessitent pas une analyse montrant que le prédicat est contenu dans le sujet ; mais les vérités dérivées le nécessitent. Du fait que la source des vérités absolues est l'entendement de Dieu, les vérités absolues ne sont pas créées. Et ces vérités sont valables pour toutes les séries possibles, elles sont même le fondement de leur possibilité

La vérité contingente est celle dont le contraire ne contient pas la contradiction et dans laquelle le prédicat est contenu dans le sujet à la manière de la nécessité hypothétique. Du fait que la nécessité hypothétique découle du choix de Dieu, ceux qui sont rendus actuels par le choix de Dieu sont contingents. Dit en d'autres termes, il est possible qu'ils ne soient pas rendus actuels. Comme il s'agit du choix, le fondement de telles vérités n'est pas seulement le principe de contradiction, mais aussi le principe de perfection. La vérité contingente, selon Leibniz, ne se rapporte pas aux essences, mais à l'existence, c'est-à-dire à ceux qui sont rendus actuels. Tout ce qui est actuel, excepté Dieu, est inclus dans cette manière de la vérité. Que Dieu, au contraire des autres qui sont actuels, est la vérité nécessaire a pour cause que son essence contient son existence. Du fait qu'on ne peut pas montrer par l'analyse que dans la vérité contingente le prédicat est contenu dans le sujet, les êtres humains ne connaissent le prédicat qui est contenu dans le sujet que par l'expérience. C'est seulement Dieu qui ne connaît pas dans le temps, mais en dehors de temps. De cette manière, il connaît aussi dans la vérité contingente ce qui est contenu dans le sujet. Comme Dieu n'a pas besoin de l'analyse, le fait que Dieu connaît tout n'advient pas par analyse.

Après qu'on a étudié l'inclusion et ses manières, on a recherché comment l'être humain peut être libre. Du fait que chez Leibniz la conception de l'être humain est pareille à la conception de Dieu, on a étudié à la fois la liberté de Dieu et de l'être humain dans le chapitre intitulé « La liberté chez philosophie leibnizienne ».

On a examiné la liberté de Dieu autour de ces deux questions « Dieu, a-t-il créé le monde comme nécessaire ou par sa décision libre ? » et « après que ce qui est dans le monde est créé, Dieu, a-t-il une relation libre avec l'action de chacun de ceux qui sont dans le monde ? ». Dans cette étude, on a déterminé que dans l'entendement de Dieu il y a le nombre infini de séries possibles dont la possibilité se trouve dans la principe de la contradiction et de l'identité, et que ces séries se différencient l'une de l'autre d'après le degré de l'harmonie qu'elles ont, et que la plus harmonique et la plus en ordre parmi ces séries est rendue actuelle par le choix de Dieu, et que, puisque il s'agit du choix, Dieu a créé ce monde par sa décision libre. Il paraît ainsi obligatoire de questionner s'il s'agit d'une nécessité dans le fait que Dieu choisit la plus harmonique parmi les séries. A élucider cette question, on prend comme point de départ les conditions qui se rapportent chez Leibniz à la nature de la liberté. Ces conditions sont désignées comme ceci : « Avoir la raison », « être lui-même la source de son mouvement » et « avoir les actions contingentes ».

Selon Leibniz, Dieu agit d'après « le fondement de meilleur » et ce fondement est dans sa nature elle-même. Donc, le principe de son mouvement est lui-même. Du fait que le fondement de la possibilité de tout est l'entendement de Dieu, Dieu possède la connaissance de tout ce qui est possible et actuel. Cela implique que Dieu fait consciemment tout ce qu'il fait. Comme agir tel n'est possible que pour l'être qui a la raison, on indique que Dieu a la raison. Du fait que Dieu choisit le monde parmi le nombre infini de séries possibles, et qu'il n'y a pas une cause quelconque qui rend ce choix absolument nécessaire, les actions de Dieu sont contingentes. Dieu, ayant les propriétés mentionnées, est libre. Pour ce qui est de la question de « Dieu, a-t-il la relation libre avec l'action de chacun de ceux qui est créé, après leur création ? » ; selon Leibniz, du fait que Dieu crée ce qui est créé en connaissant les actions qu'il exécutera, Dieu connaît chaque action de ceux qui sont créés avant l'exécution de l'action. Dit en d'autres termes, en choisissant ce monde parmi le nombre infini de séries possibles qui se trouvent dans son entendement, Dieu connaît, même avant de choisir, tout ce qui va arriver dans le monde étant choisi et rendu actuel. Cette connaissance rend libre la relation de Dieu avec les actions des créatures.

Le fait que Dieu connaît au début tout ce qui va arriver dans le monde, fait surgir la question « est-ce que tout ce qui se passe dans le monde implique une nécessité ? ». Il faut donc répondre si l'être humain est libre. On a déterminé que seul l'esprit parmi ceux qui sont créés, peut être libre, et que l'être humain peut être libre dans la mesure où il est l'esprit. De plus, comme la source des actions de ceux qui sont créés est, selon Leibniz, eux-mêmes, l'être humain accomplit deux conditions de la liberté. Quant à déterminer si les actions de l'être humain sont contingentes, il faut indiquer que c'est un sujet difficile qu'on doit répondre ; car, selon Leibniz, puisque tout ce qui arrive à l'être humain est déterminé d'avance dans sa notion, et que Dieu connaît d'avance toutes les actions que l'être humain fera, cette question-ci se manifeste : « faut-il que ce soit avec une nécessité que l'être humain fait ce qu'il fait ? ». On a déterminé que le fait que Dieu connaît d'avance les actions de l'être humain, selon Leibniz, se rapporte à la perfection de Dieu. Dit en d'autres termes, « cette prescience » implique que Dieu connaît d'avance, à cause de sa perfection, ce que l'être humain fera par sa volonté. Ce n'est pas pour la raison que Dieu connaît d'avance, l'être humain agit ; bien au contraire, c'est pour la raison que Dieu connaît d'avance que l'être humain agira par sa volonté, l'être humain agit librement.

Ceux qui sont créés, comme ils sont créés, impliquent l'imperfection. Dans le contexte de la question « est-ce que la source « du mal » et « du péché » auxquels

cette imperfection donne lieu, est Dieu ou l'être humain », cette imperfection se rapporte directement à la liberté. Selon Leibniz, Dieu choisit celle la plus en ordre parmi le nombre infini de séries qui se trouvent dans son entendement. Le fait que celle la plus en ordre est choisie indique que le fondement de la création de Dieu est le bien. Selon Leibniz, le bien est l'ordre. Donc, l'objet de la volonté de Dieu est le meilleur. Du fait que Dieu ne choisit pas un à un ceux qui composent la série, mais qu'il choisit la série, la création de ceux qui se trouvent dans la série avec leur imperfection, n'est pas l'objet direct de la volonté de Dieu. Dans ce cas, la source du mal n'est pas Dieu. Aucune de ceux qui sont créés, en raison de la limitation qui découle de la nature d'être créé, n'est justement parfait. Cette limitation est le fondement que ceux qui sont créés font du mal.

En dernier, on a étudié si les explications de Leibniz concernant la liberté correspondent à ses fondamentales thèses métaphysiques. On a examiné ce sujet à partir des conditions que Leibniz manifeste à propos de la nature de la liberté : « Avoir la raison », « être lui-même la source de son mouvement » et « avoir les actions contingentes ». Du fait que la source du mouvement de Dieu est lui-même, et qu'il crée sciemment ce qu'il crée, et que, comme il choisit ce qui est créé parmi le nombre infini de séries qui ont la possibilité d'être créé, ses actions sont contingentes, Dieu accomplit les trois conditions mentionnées. Du fait que l'être humain a la raison, et que la source de son mouvement est sa nature, et qu'il possède par la raison la connaissance de ceux qui sont possibles et actuels, l'être humain accomplit les trois conditions mentionnées. L'étude qu'on a exprimée brièvement montre que les élucidations de Leibniz concernant la liberté de Dieu et de l'être humain correspondent à ses fondamentales thèses métaphysiques.

ABSTRACT

If human beings do not have any belief regarding their freedom, the efforts they exert to maintain their daily lives would be nothing but a futile exhaustion. This is so because things would happen as they are, we like it or not, and any effort to change them will be in vain. However, it is obvious that human beings constantly endeavor to forge their present and future lives according to their wants. Nevertheless, it is impossible to say that every individual has the aforementioned belief by thinking in a comprehensive manner on freedom. In that case, it is not certain that human beings' belief regarding freedom depends on freedom in its true sense because they may be determined to work constantly to maintain their lives. Therefore, there should be a theoretical inquiry verifying whether the belief regarding freedom stems from freedom in the true sense of the word. By particularly focusing on the philosophy of Leibniz, this study will attempt to achieve this theoretical inquiry.

According to Leibniz, there are two labyrinths that human beings seek to solve from the very outset of history: freedom and necessity, and continuity. While the former has to do with all humanity because it pertains directly to the practical lives of all, the latter concerns only philosophers because it requires a theoretical investigation. In this research, we investigate how Leibniz solved the labyrinth of freedom. This study will attempt to determine, first of all, to 'what' or 'whom' the freedom is related in this world, and then to show how it becomes free. To determine the relation of freedom to 'what' or 'whom' in the world requires an analysis of the world and of what there is in the world. For this reason, by analyzing the bodies in the world and the soul called 'me' from the veritable being, Leibniz seeks to find the ground of explaining the world. This study shows that the veritable being is substance, and that the world and those which are in the world have to be explained in terms of substance. Thus, in order to find to what or whom freedom is related, there has to be a detailed analysis of substance.

In the first chapter entitled "Explanation of the World in Leibniz's Philosophy, from the Problem of the Inclusion", we discussed the difference among those that there are in the world, and which of them can be free

According to Leibniz, the substance is the veritable unity that is not composed of parts, not extended and has no figure. In short, it is simple. There are infinite numbers of substances that do not differ from each other with respect to quantity, but to quality. Each substance is distinguished by the degree of its distinct perceptions. Perceptions, according to Leibniz, are the portion that the substance took from "the pre-established harmony" and this harmony is the harmony of the most orderly series among the infinite number of possible series. Substances are not created one by one. Instead, the series is created. The creation of substances is related to the actualization of this series by God, and what perception means is that each substance contains the harmony through its point of view. Since each substance contains the same harmony and perceptions in the substance are also the representations of other substances, the difference among substances depends upon the degree that they express distinctly the

harmony. Depending on the distinction in expressing the harmony, they are named as entelechy, soul and spirit. While the soul differs from the entelechy in that it expresses more distinctly the harmony and has a memory, the mind differs from the soul by the fact that it has a reason and knows the eternal truths. But, since the substances in the mentioned levels have the perception and the appetite by its creation, they are active by virtue of their own nature. As the harmony is the order and the perceptions contain this order, the substances perform their activities according to that order.

Seeing that the substance is created and can be annihilated by God, it needs only God to exist. According to Leibniz, God is the uncreated substance whose ground of existence is himself. Since his understanding includes the knowledge of all things, he leads his will to choose the most harmonic series and his puissance actualizes the series chosen by his will. Since his will is subject to his understanding, at the beginning God created everything as it should be and he does not interfere in things after their creation. A later intervention in what is created will mark that what is interfered was not created initially in the perfection that it should be, since such a conception of God contradicts, according to Leibniz, the notion of perfection. God creates what he has created as it should be and the substance is created at the beginning as it should be. In other words, God created the substance so that it executes all its actions by its nature, since what is created is not interfered later, after its creation the substance is independent of God.

According to Leibniz, there is infinite number of substances. During the creation of substances, each substance is created so that it acts independently of other substances. There is therefore not an actual connection among the substances, although there is infinite number of them. Therefore, they do not need one another to exist. As the substances have, by their creation, the perception and the principle of appetite which provides passage from one perception to another, their activities are also independent of other substances. But, since each substance contains the same harmony, (in other words, since the perception in each substance is the representation of other substances), their actions are consistent with each other. This is named as "to influence" or "to suffer" by human beings. In this case, there is an ideal, but not actual, connection among the substances, because, although each substance contains the harmony with its own point of view, the conformity of their actions results from the pre-established harmony.

Considering those things that God has created, are substances, we must explain the world and the body in terms of substances. As the body is composed of parts and is extended, the ground of its existence is not itself. The ground can be what has the properties of the ground, i.e., the substance. According to Leibniz, as the world and the body can be explained by the fact that the substance expresses the harmony contained in itself, the body shouldn't be regarded as an illusion. The body is a "well-founded phenomenon" whose ground lies in the substance. Since the world and the body, according to Leibniz, are explained in reference to the perceptions contained in the substance, it is not possible to mention a world outside of the substance. The world is the world of the substance.

To determine which of those that are in the world can be free is the cause of our analysis on the substance and the world whose ground lies in the substance. Thus, it is arrived at the conclusion that only the minds can be free among those things that are created and that human beings are free insofar as they are minds. How

human beings are free is examined by taking advantage of the analysis of the substance. In this study, the most important issue we encounter is that the actions that the substance performs are contained in the beginning in its idea. Before we begin to explore the freedom, we must explain what the inclusion is. And since, in Leibniz, the inclusion refers to the truth, we studied in the chapter entitled "The Truth in Leibniz's Philosophy", the mentioned inclusion and its manners.

The truth, in Leibniz, to put it briefly, is that the predicate is contained in the subject. According to Leibniz, although the truth is unique, one can mention two kinds of truth according to the manner of inclusion. If the inclusion is in the manner of absolute necessity, the truth is necessary; if the inclusion is in the manner of hypothetical necessity, the truth is contingent. The absolute necessity is the necessity whose contrary implies a contradiction, and the necessary truth is also the truth whose contrary implies a contradiction. Therefore, the ground of necessary truth is the principle of contradiction or of identity. There are two manners of necessary truth, one is the original ones, and the other is the derived truths that can be analyzed into the original truths. The original truth does not require an analysis showing that the predicate is contained in the subject, but the derived truths do require such an analysis. Since the source of absolute truth is the understanding of God, the absolute truths are not created. And these truths are valid for all possible series; they are even the ground of the possibility of these series.

The contingent truth is the truth whose contrary implies no contradiction and in which the predicate is contained in the subject in the manner of the hypothetical necessity. Since the hypothetical necessity stems from the choice of God, those that are actualized by God's choice are contingent. In other words, it is possible that they may not be actualized. Now that there is a choice, the grounds of such truths are not only the principle of contradiction, but also the principle of perfection. The contingent truth, according to Leibniz, is not related to essence, but to existences, that is to say, to those actualized. Everything that is actual, except God, is included in the manner of contingent truth. God, unlike other actual entities, is a necessary being because his essence contains his existence. As we cannot show through analysis that in the contingent truth the predicate is contained in the subject, human beings know through the experience that the predicate is contained in the subject. Only God knows outside of time. In this way, he also knows in the contingent truth the thing which is contained in the subject. But, since God does not need analysis, this act of knowing does not happen as a result of analysis.

After we studied the inclusion and its manners, we investigated how human beings can be free. As, in Leibniz, the conception of human being is like the conception of God, we studied both the freedom of God and of human being in the chapter entitled "Freedom in Leibniz's Philosophy".

We examined the freedom of God around these two questions, "did God created the world as necessary or by its free decision?" and "after what is in the world was created, does God have a free relation with the action of each of those in the world?" In this study, we determined that in God's understanding there is infinite number of series whose possibility is found in the principle of contradiction and identity, and that these series are distinguished from each other by the degree of harmony they have, and that the most harmonious and most orderly among these series is actualized by God's choice, and that, as there is the choice, God created this world by his free decision. It thus seems mandatory to question whether it is

necessary that God chooses the most harmonious among the series. To answer this question, we took as starting point the conditions that relate, in Leibniz, to the nature of freedom. These conditions are designated as follows: "having the reason", "being himself the source of his movement" and "having the contingent actions".

According to Leibniz, God acts according to "the ground of best" and this ground is in his own nature. So, the principle of his movement is himself. Since the ground of the possibility of everything is God's understanding, God has the knowledge of everything that is possible and actual. This implies that God does everything that he does consciously. Since to act as such is possible only for the being that has reason, one says that God has reason. Since God chooses the world among infinite number of possible series, and there is not any cause that makes this choice absolutely necessary, the actions of God are contingent. God, having the properties mentioned, is free. As for the question "after what is in the world was created, does God have a free relation with the action of each of those in the world?"; Leibniz thinks that, as God creates what is created by knowing the actions it will perform, God knows every action of created things before they act. In other words, when God chooses the world among infinite number of series which is present in his understanding, he knows, even before he chooses, what would happen in the world once chosen and actualized. This knowledge does make God's relationship with the actions of creatures free.

That God knows in the beginning everything which will happen in the world, raises the question of "does everything that is happening in the world imply a necessity?" We must, therefore, specify whether human being is free. We have determined that only the minds among those that are created can be free, and that human beings can be free insofar as they are minds. Moreover, as the source of actions of those that are created is, in Leibniz, themselves, human beings carry two conditions of freedom. As to whether the actions of human beings are contingent, it is a difficult issue that must be answered. According to Leibniz, because everything that happens to human beings is predetermined in his notion, and because God knows in advance all the actions that the human beings will carry out, the following issue will occur: "do human beings necessarily do what they do?" We already determined that God knows in advance the actions of human beings, and this is related to the perfection of God. In other words, this "foreknowledge" means that God knows in advance, because of his perfection, what human beings will carry out by their will. Human beings do not act because God knows in advance, but God knows in advance because human beings will act by their will. Therefore, human beings act freely.

Those that are created as they are created carry within themselves an imperfection. In the context of the question "is the source of evil and sin God or human beings?" this imperfection is directly related to freedom. According to Leibniz, God chooses the most orderly among the infinite number of series that are in his understanding. That the most orderly is chosen indicates that the ground of God's creation is the best. According to Leibniz, the good is the order. Thus the object of God's will is the best, that is to say, the most orderly. Because God chooses not one by one those that comprise the series, but he chooses the series, in its totality the creation of those who are in the series with their imperfections is not the direct object of God's will. In this case, the source of evil is not God. None of those which are created, due to the limitation that arises from the nature of being created, is exactly perfect. This limitation is the ground of evil.

Finally, we investigated whether the explanations of Leibniz on freedom agree with his fundamental metaphysical theses. We examined this subject from the conditions that Leibniz argues about the nature of freedom: "Having the reason", "being himself the source of his movement" and "having contingent actions". Since the source of God's movement is God himself, and he creates knowingly what he creates, and his actions are contingent due to the fact that he chooses the series created among the infinite number of series which have the possibility to be created, God fulfills the three conditions mentioned. Since human beings have the reason, and the source of their actions is their nature, they possess, through the reason, the knowledge of those that are possible and actual; human beings fulfill the three conditions mentioned. The study we have briefly expressed shows that Leibniz's elucidations on freedom of God and of human being agree with his fundamental metaphysical theses.

ÖZET

İnsanların özgür olduklarına yönelik kanaatleri olmazsa, günlük yaşamlarını sürdürmeğe yönelik çabaları boş bir yorgunluk olarak kalırdı; çünkü olacak olan olacağından, herhangi bir çaba anlamsız olurdu. Mevcut durum, insanların günlük yaşamlarını ve gelecek yaşamlarını istekleri doğrultusunda şekillendirmek için sürekli bir gayret içinde olduklarını göstermektedir. Hal böyle olmasına rağmen, her bir ferdin özgürlük üzerine teferruatlı bir tarzda düşünerek söz konusu kanaate sahip olduğundan bahsedilemez. O halde özgür olduğuna yönelik kanaatin, hakiki anlamda özgür olmaktan kaynaklandığı kesin değildir; çünkü insan, yaşamını sürdürmeğe yönelik sürekli faaliyet içinde bulunmak üzere belirlenmiş olabilir. Özgür olduğuna dair kanaatin, hakiki anlamda özgür olmaktan kaynaklanıp kaynaklanmadığının tespiti, teorik bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma, söz konusu teorik araştırmayı, Leibniz felsefesi özelinde gerçekleştirecektir.

Leibniz'e göre özgürlük ve zorunluluk tarih boyunca insan türünü meşgul eden iki labirentten biridir; diğeri, sürekliliktir. Özgürlük ve zorunluluk insanın pratik yaşamını doğrudan ilgilendirdiği için tüm insanları meşgul ederken, süreklilik nazarı bir faaliyeti gerektirdiğinden yalnızca filozofları meşgul eder. Bu çalışmada, Leibniz'in özgürlük labirentinde, nasıl bir yol bulmaya çalıştığını araştırdık. Böyle bir araştırma, öncelikle özgürlüğün dünyada bulunanlardan neye veya kime dair olduğunu belirlemeye, sonra da onun nasıl özgür olduğunu göstermeye çalıştık. Özgürlüğün neye veya kime dair olduğunu belirlemek, öncelikle, dünyanın ve oradakilerin bir analizinin yapılmasını gerektirir. Bu gerekçeyle Leibniz, dünyadaki cisimleri ve ben denilen ruhu, hakiki varlık açısından inceleyerek dünyayı açıklamanın zeminini tespit etmeğe çalışır. Bu inceleme, hakiki varlığın cevher olduğunu, dünyanın ve oradakilerin cevherden hareketle açıklanması gerektiğini ortaya koyar. O halde özgürlüğün neye veya kime dair olduğunun tespiti için öncelikle detaylı bir cevher analizinin yapılması gerekir.

Dünyada bulunanların birbirinden farklılıklarına ve onlardan hangilerinin özgür olabileceğine yönelik incelemeyi, "Leibniz Felsefesinde Dünyanın "İçerme Meselesi" Üzerinden Açıklanması" başlıklı birinci bölümde gerçekleştirdik.

Leibniz'e göre cevher, parçalardan oluşmayan, uzanım ve şekle sahip olmayan hakiki birliktir, özetle cevher basittir. Birbirlerinden kemiyetleri yönüyle değil keyfiyetleri açısından ayrılan sonsuz sayıda cevher vardır. Her bir cevher diğer cevherlerden algılarının seçiklik derecesi açısından ayrılır. Algılar, Leibniz'e göre, "önceden tesis edilmiş ahenkten" cevhere düşen paydır ve söz konusu ahenk, sonsuz sayıda mümkün dizi arasında en düzenli dizinin ahengidir. Her bir cevherin ayrı ayrı yaratılmasından ziyade söz konusu dizi yaratılır. Cevherlerin yaratılışı bu dizinin aktüel kılınması ile ilişkilidir ve algı da her bir cevherin bu ahengi kendi tarzında içermesidir. Her bir cevher aynı ahengi içerdiğinden, cevherdeki algıların aynı zamanda diğer cevherlerin temsilleri olması hasebiyle, farkları bu ahengi seçik olarak ifade etme dereceleriyle ilişkilidir ve ahengi seçikleştirme derecelerine göre entelekyaya, ruh ve akıllı ruh olarak adlandırılırlar. Ruh, entelekyadan, ahengi daha seçik olarak ifade etmesiyle ve hafızaya sahip olmasıyla ayrılırken, akıllı ruh ruhtan,

akla sahip olma ve ezeli-ebedi hakikatleri bilebilme yönüyle ayrılır. Fakat söz konusu düzeylerdeki her bir cevher algıya ve iştaha yaratılıştan sahip olduğu için doğası itibariyle aktiftir. Ahenk düzen olduğu ve algılar bu düzeni içerdiği için, cevherler aktivitelerini bu düzene göre icra ederler.

Cevherin, Tanrı tarafından yaratıldığı ve ancak onun tarafından yok edilebileceği için var olmak için yalnızca Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Leibniz'e göre, Tanrı, varlığının zemini kendi olan, yaratılmamış cevherdir. Müdrikesi, her şeyin bilgisini içerdiği için iradesini en ahenkli diziyi seçmeye yönlendirir ve kudreti iradesi tarafından seçilen diziyi aktüel kılar. İradesi, müdrikesine tabî olduğu için, her şeyi baştan olması gerektiği gibi yaratır ve şeylere sonradan herhangi bir müdahalede bulunmaz. Yaratılana sonradan müdahale, müdahale edilenin baştan olması gereken mükemmellikte yaratılmadığına işaret edeceğinden, böyle bir Tanrı anlayışı Leibniz'e göre mükemmellik ile çelişir. Tanrı, yarattığı şeyi olması gerektiği gibi yaratır ve cevher baştan olması gerektiği gibi yaratılır. Diğer bir ifadeyle Tanrı, cevheri tüm fiillerini kendi doğasından karşılayacak tarzda yaratır ve yaratılana sonradan müdahale edilmediğinden, cevher yaratıldıktan sonra Tanrı'dan bağımsızdır.

Leibniz'e göre, sonsuz sayıda cevher vardır. Cevherler yaratılırken diğer cevherlerden bağımsız faaliyet icra edecek tarzda yaratıldıklarından, sonsuz sayıda cevher olmasına rağmen aralarında aktüel herhangi bir bağıntı yoktur. Bundan dolayı, cevherlerin var olmak için birbirlerine ihtiyaçları yoktur. Cevherler algı ve algıdan algıya geçişi sağlayan iştaha ilkesine yaratılışları itibariyle sahip olduklarından, aktiviteleri açısından da diğer cevherlerden bağımsızdırlar. Fakat her bir cevher aynı ahengi içerdiğinden, diğer bir deyişle her bir cevherdeki algı diğer cevherlerin temsilleri olduğundan, cevherlerin fiilleri birbiriyle uyumluluk gösterir ve bizim tarafımızdan "etki etme" veya "etkilenme" denilen de budur. Bu durumda, cevherler arasında aktüel değil ancak ideal bir bağıntı vardır; çünkü onların her biri kendi açılarından ahengi içerir ve aktivitelerinin uygunluğu önceden tesis edilmiş ahenkten kaynaklanır.

Tanrı'nın yarattıkları, Leibniz'e göre, cevherler olduğu için dünya ve cisimler cevherlerden hareketle açıklanır. Cisim parçalardan oluştuğu ve uzanıma sahip olduğu için, varlığının zemini kendisi değildir. Ancak zemin olabilme özelliklerine sahip olan şeyde yani cevherde söz konusu zeminin bulunması gerekir. Leibniz'e göre, dünya ve cisimler cevherin ihtiva ettiği ahengi ifade etmesiyle açıklanabildiğinden, cismin salt kuruntu olarak düşünülmemesi gerekir. O, zeminini cevherde bulan "iyi temellendirilmiş fenomen"dir. Dünya ve cisimler, Leibniz'e göre, cevherin ihtiva ettiği algılara referansla açıklandığından, cevherin dışında bir dünyadan bahsetmek mümkün değildir; dünya cevherin dünyasıdır.

Cevherin ve zemininde bulunduğu dünyanın analiz edilmesinin gerekçesi dünyada bulunanlardan hangisinin özgür olabileceğinin tespiti olduğu için, incelemenin sonunda yaratılmışlar arasında özgür olabilecek olanın sadece akıllı ruh olduğu ve insanın da akıllı ruh olabildiği ölçüde özgür olduğu tespitini yaptık. İnsanın nasıl özgür olduğunu ise cevher analizine başvurarak inceledik. Bu incelemede karşı karşıya kaldığımız en önemli sorun cevherin icra ettiği fiillerin önceden ideasında içerilmiş olmasıydı. Özgürlük incelemesine geçilmeden önce bu içerilmenin ne olduğu açıklanması gerektiğinden ve Leibniz içerilmeyi hakikatle ilgili olarak ele aldığından, "Leibniz Felsefesinde Hakikat" başlıklı ikinci bölümde söz konusu içerilmenin ne ve kaç türlü olduğunu inceledik.

Leibniz'e göre, hakikat kısaca söylersek, yüklemın öznede içerilmesidir. Ona göre hakikat tek olmasına rağmen, içerilmenin tarzı bakımından iki hakikat türünden bahsedilir. İçerilme mutlak zorunluluk tarzında ise hakikat zorunlu, içerilme hipotetik zorunluluk tarzında ise hakikat muhtemeldir. Mutlak zorunluluk, karşıtı çelişki içeren zorunluluktur ve zorunlu hakikat de karşıtı çelişki içeren hakikattir. Bundan dolayı zorunlu hakikatin zemini çelişki veya ayniyet ilkesidir. Zorunlu hakikat, asli hakikatler ve asli hakikate tahlil edilebilir türemiş hakikatler tarzında iki türdür. Asli hakikatler, yüklemın öznede içerildiğini ispat edecek bir analizi gerektirmez, fakat türemiş hakikatler, yüklemın öznede içerildiğinin ispatı için analiz gerektirir. Mutlak hakikatlerin kaynağı, Tanrı'nın müdrikesi olduğundan, yaratılmamışlardır ve bu hakikatler tüm mümkün diziler için geçerli hatta onların imkânının zemini.

Muhtemel hakikat, karşıtı çelişki içermeyen ve yüklemın öznede hipotetik bir zorunlulukla içerildiği hakikattir. Hipotetik zorunluluk, Tanrı'nın tercihinden kaynaklanan bir zorunluluk olduğu için Tanrı'nın tercihi ile aktüel kılınmalar muhtemeldir, diğer bir ifadeyle aktüel kılınmamaları mümkündür. Tercih söz konusu olduğu için bu tür hakikatlerin zemini yalnızca çelişki ilkesi değil aynı zamanda mükemmellik ilkesidir. Muhtemel hakikat, Leibniz'e göre zatlarla değil, varlıkla yani aktüel kılınmalarla ilgilidir. Tanrı hariç aktüel olan her şey, bu hakikat türüne dâhildir. Tanrı, diğer aktüeller gibi muhtemel hakikate değil, zorunlu hakikate sahip olması, zatının varlığını içermesindedir. Muhtemel hakikatlerde yüklemın öznede içerildiği analiz yoluyla ispat edilemediği için, insanlar, öznede içerilen yüklemı, ancak tecrübe yoluyla öğrenir, yalnızca Tanrı, her şeyi zamanda değil de zaman dışı bildiği için muhtemel hakikatte de öznede içerileni bilir. Fakat Tanrı'nın analize ihtiyacı olmadığından, bu bilme bir analiz sonucunda olmaz.

İçerilmenin ne olduğunu ve tarzlarını inceledikten sonra, insanın nasıl özgür olabileceğini ele aldık. Leibniz, Tanrı anlayışına paralel insan anlayışına sahip olduğundan, hem Tanrı'nın hem de insanın özgürlüğünü "Leibniz Felsefesinde Özgürlük" başlığı altında inceledik.

Tanrı'nın özgürlüğünü, "Tanrı bu dünyayı zorunlu olarak mı, yoksa özgür kararıyla mı yarattı?" ve "Tanrı bu dünyayı yarattıktan sonra orada bulunanların her birinin eylemi ile özgür ilişkiye sahip midir?" soruları etrafında inceledik. Bu incelemede, Tanrı'nın müdrikesinde çelişki veya ayniyet ilkesi zemininde imkânını bulan ve ahenk derecelerine göre birbirinden ayrılan sonsuz sayıda mümkün dizinin bulunduğunu, bunlardan en düzenli ve en ahenkli olanının seçilerek aktüel kıldığını, bir tercih söz konusu olduğundan Tanrı'nın özgür kararıyla bu dünyayı yarattığını tespit ettik. Tanrı'nın en ahenkli olanını tercih etmesinin bir zorunluluk içerip içermediğinin açıklanması gerektiğinden, bu güçlüğü aşmak için özgürlüğün doğasına dair Leibniz'in ortaya koyduğu, "akla sahip olmak, hareketinin kaynağı kendi olmak ve fiillerinin muhtemel olması" koşullarını dikkate alarak Tanrı'nın özgürlüğüne dair soruşturmamızı ilerlettik.

Leibniz'e göre, Tanrı, "en iyi zeminine" göre hareket eder ve bu zemin Tanrı'nın kendi doğasındadır. Dolayısıyla hareketinin ilkesi kendisidir. Her şeyin imkânının zemini müdrikesi olduğundan tüm mümkünlerin ve aktüellerin bilgisine sahiptir ve bu da Tanrı'nın her yaptığını bilinçli bir şekilde yaptığı anlamına gelir. Bu tarz hareket etme yalnızca akıllı varlık için mümkün olduğundan Tanrı akla sahiptir. Tanrı, sonsuz sayıda mümkün dizi arasından dünyayı tercih ettiğinden, Tanrı'nın bu terciğini mutlak olarak zorunlu kılan herhangi bir sebep olmadığından, fiili

muhtemeldir. Tanrı, ifade edilen özelliklere sahip olduğundan özgürdür. Tanrı'nın, yarattıktan sonra yaratılmışların her birinin fiiliyle özgür ilişkisinin olup olmadığı sorusunun cevabına gelince; Leibniz'e göre, Tanrı, yaratacağını, hangi fiilleri icra edeceğini önceden görerek yarattığı için yaratılmışların her bir fiilini, o fiilden önce bilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, müdrikesindeki sonsuz sayıda mümkün dizi arasından bu dünyayı tercih ederken, tercih edilip aktüel kılındığında onda olacak her şeyi daha tercih etmeden önce bilir. Bu bilme, yaratılmışların fiilleriyle ilişkisini özgür kılar.

Tanrı'nın önceden bilmesi dünyadaki her şeyin, mutlak bir zorunlulukla mı olduğu sorusunu gündeme getirdiğinden, "insanın özgür olup olmadığı?" sorusunun cevabı verilmesi gerekiyordu. Yaratılmışlar arasında sadece akıllı ruhların, akıllı ruh olduğu ölçüde insanın da bir imkân olarak özgürlüğe sahip olabileceğini tespit ettik. Ayrıca yaratılmışların fiillerinin kaynağı Leibniz'e göre kendileri olduğundan, insan, özgürlüğün iki koşulunu yerine getirir. İnsanın fiillerinin muhtemel olup olmadığı meselesine gelince, bu, cevabı verilmesi gereken güç bir meseleydi; çünkü Leibniz'e göre insanın yapıp edeceği her şey onun mefhumunda önceden belirli olduğundan ve Tanrı'nın insanın ne yapacağını önceden bildiğinden, "insanın, yapacağı şeyi zorunlulukla mı yapması gerekir?" sorusu gündeme geliyordu. Leibniz'e göre Tanrı'nın insanın fiillerini önceden bilmesinin, Tanrı'nın mükemmelliği ile ilişkili olduğunu tespit ettik. Diğer bir ifadeyle "önceden bilme", insanın kendi iradesiyle eyleyeceği şeyleri mükemmel olan Tanrı'nın önceden bilmesi anlamına gelir. Tanrı önceden bildiği için insan eylemez, tam tersine insan kendi iradesiyle eyleyeceğini Tanrı önceden bildiği için insan özgürce eyleyebilir.

Yaratılmışlar, yaratılmış olmaları hasebiyle kendilerinde yetkinsizlik barındırırlar. Bu yetkinsizlik, sebep olduğu "kötülük" ve "günah" gibi meselelerin kaynağının "Tanrı mı insan mı?" olduğu sorusu bakımından özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Leibniz'e göre, Tanrı, müdrikesindeki sonsuz sayıda dizi arasından en düzenli olanını tercih eder. En düzenlinin tercih edilmesi, Tanrı'nın yaratmasının zemininin iyilik olduğunu gösterir. Nitekim Leibniz açısından iyilik düzen demektir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin mütekabili en iyi olandır. Tanrı diziyi oluşturanların her birini değil de diziyi tercih ettiğinden dizidekilerin sahip olduğu yetkinsizlikle yaratılması Tanrı'nın doğrudan iradesinin mütekabili değildir. Bu durumda, kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Her yaratılmış, yaratılmış olmasından gelen bir sınıra sahip olduğundan tam olarak mükemmel değildir. Bu sınır onun kötülük yapmasının zeminidir.

Son olarak Leibniz'in özgürlüğe dair açıklamalarının, temel metafizik tezleriyle uyumlu olup olmadığını inceledik. Bu incelemeyi, Leibniz'in özgürlüğün doğasına dair ortaya koyduğu "akla sahip olmak, hareketinin kaynağı kendi olmak ve fiilin muhtemel olması" koşullarını esas alarak yaptık. Tanrı, hareketinin kaynağı kendi olduğu, yarattığını bilerek yarattığı ve yarattığını, yaratılma imkânına sahip sonsuz şey arasından tercih ederek yarattığından fiili muhtemel olduğu için, söz konusu üç koşulu yerine getirmektedir. İnsan, akla sahip olduğundan, hareketinin kaynağı kendi doğası olduğundan ve akla sahip olmakla imkânın da bilgisine sahip olduğundan fiili muhtemel olduğu için, söz konusu üç koşulu yerine getirmektedir. Kısaca ifade ettiğimiz inceleme, Leibniz'in Tanrı'nın ve insanın özgürlüğüne dair açıklamalarının, temel metafizik tezleriyle uyumlu olduğunu gösterir.

INTRODUCTION

Même si chaque individu ne pense pas sur “la liberté et la nécessité” d’une façon détaillée, ils en ont des opinions adoptées, puisque la liberté est rapportée directement à leur vie quotidienne. Les efforts de survie des individus découlent en effet de leur opinion implicite selon laquelle ils sont libres. Par contre l’opinion telle que l’homme n’est pas libre, ne permettrait les individus ni à faire ce qu’exige le présent, ni à s’efforcer à déterminer l’avenir, car, en l’absence du libre arbitre, tout acte deviendrait en fin de compte un fatigage superflu, vu que toute chose est déjà déterminée et que, de ce fait, entreprendre un acte est d’emblée vaines. Par conséquent, l’opinion telle que l’homme n’est pas libre supprimerait la condition du fait que les individus orientent leur vie par les décisions prises par eux-mêmes. La réalité nous montre que chaque individu a en pratique une opinion telle qu’il est libre, même si celle-ci n’est pas un résultat d’une délibération théorique. La preuve la plus solide de ce fait réside en efforts des individus pour vivre le présent selon les exigences de celui-ci et pour déterminer l’avenir en direction de leurs buts. Mais avoir une telle opinion signifie-t-il être libre véritablement ? Il faut déterminer si une telle opinion découle d’être libre au sens véritable. Et cette détermination passe par une recherche théorique concernant la liberté ou la non-liberté. Dans ce travail, c’est en particulier au cadre de la philosophie leibnizienne que nous allons entreprendre une telle recherche.

Ce sont deux labyrinthes que « la liberté et la nécessité » et « la continuité » occupent souvent, selon Leibniz, la raison de tout le genre humain. Puisque « la liberté et la nécessité » de ces labyrinthes se rapporte à la pratique de l’être humain, ce labyrinthe occupe tous les êtres humains ; mais, comme la continuité se rapporte aux actions théoriques de l’être humain, elle n’exerce que les philosophes.¹

¹ « Il y a deux labyrinthes fameux, où notre raison s’égare bien souvent : l’un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l’origine du mal ; l’autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles, qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l’infini. Le premier embrasse presque tout le genre humain, l’autre n’exerce que les philosophes...» [GVI30, préface]

Comment la liberté, qui est en relation, comme on l'a dit, avec la pratique, est élucidée dans la philosophie leibnizienne constituera la sujet de cette étude. Dit en d'autres termes, cette étude enquêtera comment Leibniz, acceptant « la liberté et la nécessité » en tant que un labyrinthe, se libère du labyrinthe mentionné.

En faisant la recherche de liberté, il faut, d'abord, mettre en lumière ce qui peut être libre, et puis expliciter comment ce qui peut être libre, est libre. La recherche concernant ce qui peut être libre, nécessite une recherche concernant comment Leibniz élucide le monde, et comment il conçoit ce qui y est ; car une recherche sur monde et ce qui y est, nous indiquera ce qu'est l'être véritable. De plus, cette recherche nous indiquera auquel sens on peut attribuer l'être aux autres que l'être véritable dans le contexte de leur relation avec l'être véritable et lesquels de ceux qui se trouvent dans le monde peuvent être libre.

Leibniz, en étudiant, à partir de l'être véritable, les corps qui sont dans le monde et l'âme dénommée comme « moi »,² essaie de trouver le fondement propre pour élucider le monde.³ Le corps, selon Leibniz, se compose des parties et qu'il est divisible,⁴ pourtant la substance est simple et indivisible⁵. Du fait que ce qui devient le composé aura, selon Leibniz, de l'étendu, et qu'en se divisant infiniment, il y aura encore une partie ayant l'étendue, à la fin on n'arrivera pas à une partie indivisé, ayant de l'étendue.⁶ Donc, il faut qu'il existe une autre chose qui se trouve dans le fondement du corps, qui n'a pas de l'étendu, qui est indivisible, et donc qui est l'être véritable. Du fait que le corps ne pourra pas être un tel fondement, seule l'âme restera en tant qu'une alternative. Comme la substance est simple et indivisible, elle a la propriété du fondement. Dans ce cas, l'investigation concernant l'explication du monde et de ce qui s'y trouve doit être faite à partir de l'âme. Du fait que l'âme a,

« G »: G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, éd. C.I.Gerhardt, 7 vols., Berlin 1875-1890, Hildesheim, Georg Olms, 1978

² [GII 97]

³ [GII 76/AG 79].

« AG »: G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, tr. et éd. Roger Ariew et Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1989

⁴ [GVI 607/L643 (M2, M3)]

« L »: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, tr. et éd. L.E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989

« M »: *Monadologie*

⁵ [GVI 607/L643 (M1, M2, M3)]; [GVI 598/L636 (PNG 1)]

« PNG »: *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*

⁶ [L 536/AG179]

selon Leibniz, des propriétés de la substance,⁷ l'investigation mentionnée doit être suivie en acceptant la substance en tant que le fondement.

Du fait que les actions de la substance, selon Leibniz, procèdent de la substance elle-même, tout ce qui lui arrive est déterminé à l'avance. Tout ce que la substance a fait, qu'elle fait, et qu'elle fera, est conclu à l'avance dans sa notion.⁸ Que Leibniz, qui considère la liberté en tant qu'un labyrinthe embrassant tout le genre humaine, a une conception de la substance dans la manière expliquée brièvement et qu'il est manifeste que tout ce qui existe doit élucider à partir de la substance, rend, à première vue, un peu obscur le labyrinthe de la liberté. Comment la liberté, s'accorde-t-elle avec le fait que tout ce qui arrive à la substance est contenu à l'avance dans sa notion ? Voilà que le sujet principal de l'étude devient d'examiner comment Leibniz a résolu la question mentionnée ci-dessus.

Dans le premier chapitre, on essaie d'exposer comment Leibniz explique ce monde par l'« inclusion ». Donc, il faut élucider en priorité les propriétés et la nature de ce qui est nommé chez Leibniz en tant que la substance. Pour avoir une conception plus compréhensive à propos de la substance, il faut l'élucider au regard de ceci : du fait que la substance est créée, il faut qu'on explique la conception de Dieu chez Leibniz et la manière de la connexion entre Dieu et les substances ; il faut expliquer si Leibniz en acceptant le nombre infini de substances admet une connexion parmi elles. Après une analyse compréhensive de la substance, du fait que le corps n'est pas un être véritable, il faut étudier ce qu'est l'état ontologique du corps, et comment le corps sera fondé par la substance. L'élucidation du corps dans le fondement de la substance fournit l'explication du monde, donc la différenciation de ceux qui se trouvent dans le monde l'un de l'autre doit être étudiée aussi à partir de la substance. Il faut étudier, de plus, certains sujets qui sont en relation avec les sujets mentionnés dans le premier chapitre. Ces sujets sont ceci : si la source des actions de la substance est leur nature, dit en d'autres termes, que la substance n'obtient pas quelque chose de l'extérieur, cette question-ci se manifeste : comment Leibniz résout-il le problème du miracle qui est accepté, au sens commun, en tant qu'une intervention de l'extérieur à la substance ? Comment Leibniz explique-t-il la

⁷ [GVI610/ L644 (M19)]

⁸ [GIV457-458/L324 (DM32)]

« DM »: Discours de Métaphysique

connexion entre l'âme et le corps qui est un sujet de discussion important dans la période de Leibniz et qui concerne sa conception de la substance?

Après qu'on fait en détail une analyse de la substance, et qu'on précise comment Leibniz élucide le monde par « l'inclusion », pour déterminer si l'inclusion rend possible la liberté, il faut rechercher combien de sorte de l'inclusion existe. Du fait que Leibniz traite l'inclusion dans le niveau de la vérité, il faut qu'on étudie la conception de la vérité chez Leibniz. Comme il comprend la vérité en tant que « le prédicat est contenu dans le sujet »⁹ dans une proposition, préciser la manière dans laquelle le prédicat est contenu dans le sujet met en évidence la manière dans laquelle les actions sont contenues dans la substance. Donc, dans le deuxième chapitre, on traite en détail « La vérité chez la philosophie leibnizienne ». Leibniz distingue la vérité en tant que la vérité absolue et la vérité contingente d'après la manière que le prédicat est contenu dans le sujet.¹⁰ Selon Leibniz, dans la vérité nécessaire, l'inclusion se rapporte à la nécessité absolue ; cependant dans la vérité contingente, l'inclusion se rapporte à la nécessité hypothétique.¹¹ C'est pourquoi, dans le deuxième chapitre, on essaie d'élucider la nécessité absolue et la nécessité hypothétique, et la vérité absolue et la vérité contingente se rapportant à ces nécessités.

Après que l'élucidation du monde rend précise à propos duquel on pourra faire l'investigation de la liberté, et que des actions de chaque individu de ceux à propos desquels une investigation de la liberté peut être suivie sont contenues dans leur notion, et les manières des inclusions ; on essaie d'étudier comment ceux à propos desquels on peut faire une investigation de la liberté sont libre ou non.

Dans le troisième chapitre, en accentuant, à la fin des études, que l'être humain parmi ceux qui se trouvent dans le monde a la liberté en tant qu'une possibilité, on étudiera comment il est libre. En pensant l'être humain pareil à Dieu, Leibniz donne la priorité à l'investigation concernant la liberté de Dieu en proportion de la liberté

⁹ [C1]; [JR 335]

« C »: G.W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, éd. par Louis Couturat, Paris, 1903

« JR »: G.W. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, intr. et not. Par Jean-Baptiste Rauzy, tr. Cattin et les autres, Presses Universitaires De France, Paris, 1998

¹⁰ [GVI 50]

¹¹ [GG 478]

« GG »: G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, pub. et anno. par Gaston Grua, 2 vols., Presses Universitaires De France, Paris, 1998

de l'être humain. Du fait que l'investigation de la liberté concerne aussi Dieu, le troisième chapitre est dénommé en tant que « La liberté chez la philosophie leibnizienne ». Le sujet qu'on étudie, à la fin, dans le troisième chapitre, c'est le problème du mal qui concerne directement l'investigation de la liberté et qui est témoin de la vie pratique. Le problème du mal concerne à la fois la liberté d'être humain et la liberté de Dieu ; « si l'être humain fait du mal par sa volonté pourquoi, Dieu qui le crée est parfait, n'a-t-il pas créé l'être humain tel qu'il ne fait pas du mal ? » ou « pourquoi n'a-t-il pas empêché l'être humain de faire du mal ? » les questions mentionnées se rapportent immédiatement à la liberté de l'être humain et de Dieu. Le problème du mal est traité autour de la question de « qu'est-ce que c'est la source du mal, et comment le mal influence-t-il la liberté de l'être humain et de Dieu ? »

CHAPITRE 1 : L'EXPLICATION DU MONDE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE PAR LA PROBLEME DE L'INCLUSION

En disant que le monde est la collection des corps,¹² Leibniz précise que des corps sont aussi « un phénomène bien fondé » qui se compose des parties, qui a de l'étendue et qui est divisible.¹³ Puisque des corps peuvent se diviser infiniment en des parties duquel ils se composent, et qu'on ne peut pas arriver, à la fin de cette division, à l'encontre des Atomistes, à une partie qui a de l'étendue, mais qui est indivisible,¹⁴ des corps ne portent pas en eux le fondement de leur existence. Selon Leibniz, le fondement du corps est la substance¹⁵ qui est simple, qui n'a pas de l'étendue et qui est indivisible¹⁶. Si le fondement du corps, donc du monde se trouve dans la substance, du fait que on peut élucider ce que c'est que le monde et ce qui y se trouve, est, il faut analyser en détail la substance.

Pour comprendre les détails de la conception de substance de Leibniz, certaines questions concernant la substance, qui nous fourniront une conception détaillée de la substance, doivent être élucidées. On doit demander s'il y a une connexion entre la

¹² [GVI 107 (T1:8)]

«T » : Théodicée

¹³ [GVI 607/L643 (M2, M3)]; [L 536/AG179]; [GVII 564;GVII 319-322/ L 363-365]

¹⁴ [G II 96-97]

¹⁵ « ...Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parheliion, realitasque omnis non sit nisi unitatum. Phaenomena igitur semper dividi possunt in phaenomena minora quae aliis subtilioribus animalibus apparere possent, nec unquam pervenietur ad minima phaenomena. Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum. » [GII268]

« ...Properly speaking, matter isn't composed of constitutive unities, but results from them, since matter, that is, extended mass (massa) is only a phenomenon grounded in things, like a rainbow or a parheliion, and all reality belongs only to unities. Thus, phenomena can always be divided into lesser phenomena, phenomena that can be seen by other smaller animals, and we will never arrive at the least phenomena. Substantial unities aren't really parts, but the foundations of phenomena. » [L 536/AG179]

« "... Bien, la matière n'est pas composé d'unités constitutives, mais les résultats de leur part, car la matière, c'est-à-dire une masse étendue (masse) est seulement un phénomène fondé dans les choses, comme un arc-en-ciel ou d'un parhélie, et toute la réalité appartient seulement aux unités. Ainsi, les phénomènes peuvent toujours être divisée en moins de phénomènes, des phénomènes qui peuvent être vus par d'autres petits animaux, et nous ne pourrons jamais arriver à tout le moins phénomènes. Des unités substantielles ne sont pas vraiment parties, mais les fondements des phénomènes ». (La traduction en français est à mois)

¹⁶ [GVI 607/L643 (M1, M2, M3)]; [GVI 598/L636 (PNG 1)]

substance et Dieu qui est l'auteur de cette substance. Cette question surgit du fait que déterminer si Dieu a une connexion avec la substance, après la création, est important à indiquer les propriétés de la substance. A comprendre ce qu'est la substance, il est nécessaire de déterminer la sorte de la connexion parmi les substances, supposée par Leibniz qui accepte le nombre infini de substances. Dit en d'autres termes, il est nécessaire de déterminer si une telle connexion est mentionnée chez Leibniz. En outre, l'élucidation du miracle, qui est accepté au sens ordinaire en tant qu'une intervention extérieure à la substance, est au besoin pour une compréhension totale de la substance.

En outre, sans qu'on discute comment les corps, dont le fondement est les substances et qui sont dénommés par Leibniz en tant que le phénomène bien fondé¹⁷, sont expliqués à partir des substances, il n'est pas possible qu'on comprenne en détail la conception de la substance de Leibniz, parce que Leibniz nomme des corps parfois comme « la substance corporelle » et comme « la substance composée ». En outre, les propriétés de ceux qui sont l'objet de question dans l'investigation de la liberté seront manifestes par la détermination des différences parmi ceux qui se trouvent dans le monde. Toute cette élucidation étant achevée, la question de « comment Leibniz explique-t-il le monde ? » est répondue. Dans l'élucidation du corps, l'explication de Leibniz concernant la connexion entre le corps et l'âme, qui est un objet de question important dans son époque, est aussi mentionnée brièvement.

1.1. La substance chez l'ontologie leibnizienne

Selon Leibniz, la première condition d'être substance est qu'elle soit simple. Le simple n'a pas de parties, parce qu'avoir, pour une chose, des parties, signifie d'être composé de ces parties. C'est pourquoi, selon Leibniz, il n'est pas possible que ce qui a des parties soit simple, c'est-à-dire la substance. Leibniz indique que la substance qui n'a pas de parties et qui est simple, est sans étendue, indivisible et n'a aucune figure. Selon lui, ce qui est divisible et qui a de l'étendue et de la figure, c'est seulement ce qui a des parties.

« La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties. »¹⁸

¹⁷ Lt. *phanomenon bene fundatum* [L 530]

¹⁸ [GVI 607/ L 643 (M1)]

« Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible... ».¹⁹

Indiquant les propriétés ci-dessus concernant la substance, Leibniz définit la substance comme l'unité.²⁰ Dit en d'autres termes, Leibniz accepte que la substance soit une unité, pas un tout qui est composé des parties, et il définit comme l'être véritable ce qui a l'unité²¹. En ce cas, selon Leibniz, la substance est aussi un être véritable du fait qu'elle a l'unité véritable. En résumé, selon Leibniz, la substance est l'unité véritable qui n'a pas de partie, d'étendue, qui n'a aucune figure et qui est simple et indivisible. Et elle est l'être véritable.

Selon Leibniz, il n'est pas possible que la substance puisse naturellement commencer ou périr.²² La substance n'est possible que par la création ou par l'annihilation de Dieu.²³ Si la substance existe par la création de Dieu et périt par l'annihilation de Dieu, il s'en suit que la substance n'a besoin que de Dieu pour exister, c'est-à-dire, à propos de l'existence, la substance n'est pas indépendante de Dieu, elle n'est indépendante que des autres substances²⁴, pas de Dieu, à propos de l'existence. Pourtant des substances sont aussi indépendantes de Dieu après la création. Chez Leibniz, que la substance est indépendante de Dieu est nécessaire non seulement pour la substance, mais aussi pour Dieu. Autrement, il faut qu'on accepte que la substance soit toujours intervenue par Dieu. Ce sentiment, selon Leibniz, est tout à fait contraire à la gloire de Dieu.²⁵ Il implique de prétendre que l'état première dans lequel la substance est créée par Dieu contient moins de perfection qu'il faudrait être. Reste que, ceci ne peut pas être en cause de Dieu.²⁶ Donc, comme des substances n'ont pas besoin de l'un et l'autre pour exister, il n'est pas possible qu'il y ait une connexion actuelle parmi elles à propos de l'existence. Leibniz indique

¹⁹[GVI 607/ L 643 (M3)] ; de plus voir [GVI 598/L 636 (PNG2)]

²⁰ « ...Les substances simples... sont des unités ... » [GVI 598/L 636 (PNG 1)]

²¹« ...Ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas véritablement un estre... » [GII 97]

²² «... Il n'y a aucune maniere concevable, par la quelle une substance simple puisse perir naturellement. » [GVI 607/ L 643 (M4)]

« Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition. » [GVI 607/ L 643 (M5)]

²³ « ...Les Monades ne sauroient commencer ny finir que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par creation, et finir que par annihilation... » [GVI 607/ L 643 (M6)]

²⁴ Chez Leibniz, les substances se séparent en deux : la substance qui était créée et pas créée. Il accepte que toutes les substances fussent créées, excepté Dieu. [GVI 609, 614/L644, 647 (M18, M47)]

²⁵ [GIV 428/L 304 (DM3)]

« DM »: Discours de Métaphysique

²⁶ [GIV 428/L 304 (DM3)]

qu'il y a le nombre infini de substances²⁷ et qu'il n'y a pas une connexion actuelle parmi elles, de cette manière il borne tout ce qui peut être l'action de la substance à elle-même.²⁸

Leibniz, qui accepte que des substances sont simples, sans étendues, et qu'elles n'ont aucune partie ou figure, prétend qu'il y a parmi elles une chose qui différencie l'un de l'autre. Comme des substances ne sont que l'unité concernant la quantité, et sont le même concernant la quantité, Leibniz indique que ce qui différencie des substances l'une de l'autre concerne la qualité.

« ...Il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne différoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne différent point en quantité... »²⁹

Donc cette question-ci « que différencie des substances l'une de l'autre concernant leur qualité? » est celle dont la réponse doit être cherchée ici. Leibniz répond à cette question que la substance exprime distinctement suivant son point de vue des perceptions qu'elle contient, et que ceci la différencie des autres substances.

« ...Elles (les Monades) vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. »³⁰

A comprendre donc ce que signifie la référence ci-dessus, selon Leibniz, il faut d'abord qu'on détermine ce qu'est la perception et à élucider les différences des substances, il faut qu'on constate s'il y a dans la substance une autre chose que la perception. Leibniz indique qu'il n'y a rien dans la substance autre que la perception et l'appétit qui est le principe du passage d'une perception à une autre.

« ...Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la (une perception) faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leur

²⁷ « ...Par la multitude infinie des substances simples... » [GIV616/L648 (M 57)]

²⁸ Pour expliquer en détail s'il y a une connexion parmi des substances, voir le chapitre intitulé « Chez Ontologie Leibnizienne, La Question De La Connexion Entre Des Substances »

²⁹ [GVI608 / L643 (M8)]

³⁰ [GVI616 / L648-649 (M60)]

*changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples. »*³¹

En ce cas, à comprendre comment les substances se différencient l'un de l'autre, il semble qu'il n'y a pas d'autre chemin que de concentrer sur « la perception et l'appétit c'est-à-dire le principe du changement » chez elles. Pour cela, d'abord, il faut qu'on examine ce qu'est la perception, parce qu'il n'est pas évident ce qu'est la perception bien qu'on exprime que l'appétit est le principe du passage d'une perception à une autre.

Donc, la perception, qu'est ce-que c'est ? Au point de vue de Leibniz, pour qu'on puisse répondre correctement à cette question, il faut qu'on cherche s'il y a quelque chose qui a l'être véritable, autre que les substances. Ce que la perception concerne n'est pas perçu par la substance elle-même, elle se trouve dans la substance par sa création ; quand même, si la perception existe, ce qui est perçu existe aussi³². C'est pourquoi avant qu'on enquête la perception, il faut qu'on enquête ce qui sont perçus.

Les corps n'ont pas l'unité et l'indivisibilité. Comme Leibniz définit l'être véritable en tant que ce qui est simple, indivisible et qui a l'unité,³³ il n'accepte pas des corps, nommé chez lui comme « le phénomène bien fondé », en tant que l'être véritable.³⁴ En ce cas, ce sont seulement les substances créées qui existent en tant que l'être véritable, autre que Dieu. Donc, on a soulevé que la perception ne concerne que la substance.

En ce cas, le domaine de la question dont la réponse est recherchée peut être élargi: la perception, qu'est-ce que c'est ? C'est la perception de quoi ? Et comment la perception, se trouve-t-elle dans la substance ? On peut ajouter aussi cette question-ci: est-ce que la perception est différente de la substance ?

³¹ [G VI 609 / L644 (M17)]; de plus voir [G VI 608-609 / L644 (M14, M15)]

³² Il faut qu'on ne considère pas percevoir qui est l'action de la substance en tant que percevoir ce qui existe dans l'extérieure de la substance, parce que, selon Leibniz, il n'y a pas une chose nommée comme l'extérieure de la substance. Percevoir concerne les représentations que la substance contient, c'est-à-dire percevoir est ce qui se déroule dans l'intérieur de la substance. [GVI607-608/ L643 (M7)]

« Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » [GVI607-608 / L 643 (M7)]

³³ [GVI607 / L643 (M1, M3)]; [GVI588/ L636 (PNG1)]

³⁴ [GVI607/ L 643 (M3)]

Leibniz détermine la perception en tant que l'état passager qui contient ou représente la multitude dans la substance. Donc, « cet état passager » c'est-à-dire la perception forme la qualité de la substance.³⁵ En contenant la perception, la substance obtient une variété.³⁶ Selon Leibniz, cette perception et la variété formée par elle ne sont que des représentations des autres substances. Dans ce cas, Leibniz dit que la perception dans la substance consiste en la représentation des autres substances ; parce que ce que la perception concerne, n'est que la substance encore que cette perception procède de la nature de la substance elle-même. Dans ce niveau, concernant les perceptions qu'elles contiennent, des substances sont du même niveau³⁷ ; parce que chaque substance contient confusément des représentations des autres substances créées.³⁸ Leibniz donne le nom de Monade³⁹ ou d'entéléchie à la substance qui a ce niveau.⁴⁰ Dans ce niveau, des substances ne se différencient pas l'une de l'autre ; parce qu'elles ont la valeur égale concernant les représentations des autres substances qu'elles contiennent confusément.

En ce qui concerne cette question-ci : « les substances qui ont des représentations des autres substances, comment ont-elles ces représentations ? », c'est la question qu'il faut qu'on réponde hâtivement, du fait qu'on a manifesté que les substances sont indépendantes des autres substances à propos de l'existence. En ce cas, pour Leibniz, il y a un seul chemin : c'est que les substances contiennent, par leur création, les perceptions ou les représentations.⁴¹ C'est pourquoi dans ce niveau, on peut dire en résumé : la substance qui est simple, indivisible et qui n'a aucune partie et aucune figure, inclut, par sa création, les représentations qui sont nommées la perception et qui sont qualifiées comme l'état passager par Leibniz.

Encore que la perception est expliquée en tant que « l'état passager qui enveloppe la variété dans la substance » ou « la représentation des autres

³⁵ [GVI608/ L643 (M8)]; [GVI608-609 / L 644 (M14)]

³⁶ Leibniz explique la variété à partir de la pensée : « Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnaissent que l'Ame est une substance simple, doivent reconnaître cette multitude dans la Monade... » [GVI608/L644 (M16)]

³⁷ [G VI 609-610/ L644 (M18, M19)]

³⁸ [G VI616-617/ L648-649 (M60)]

³⁹ Leibniz dit que « Monas est un mot Grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un ». [G VI 598/ L636 (PNG1)]

⁴⁰ [GVI609-610 / L644 (M18, M19)]

⁴¹ [G VI616/ L648 (M56)]

substances», on n'a pas encore manifesté nettement ce qu'est la perception. C'est pourquoi on entreprend de rendre plus évident ce qu'est la perception.

Selon Leibniz, la perception est la portion que la substance a pris de l'harmonie préétablie.⁴² Donc, c'est la perception de chacune des substances qu'elle contient l'harmonie préétablie suivant son point de vue. En ce cas, s'il n'y a dans la substance autre chose que la perception et l'appétit et si la perception dans la substance est la portion que la substance a pris de l'harmonie préétablie, le fondement de l'être de la substance dépendra aussi de cette harmonie. A être sur de l'exactitude de cet jugement, il faut qu'on enquête si la substance et la perception sont un ou séparées. On a déjà indiqué qu'il n'y a dans la substance autre chose que la perception et le principe de l'appétit, mais cela n'est pas réponse à cette question-ci : la substance et la perception, sont-elles même ou séparées ?

A résoudre cette question, on bénéficiera des connaissances qu'on a posé dans l'élucidation de la conception de substance chez Leibniz. Selon Leibniz, pour que la substance soit principalement simple, sans partie et qu'elle ait l'unité, il faut que des propriétés exposées de la substance soient conservées en contenant la perception par la substance. C'est-à-dire, la substance doit contenir la perception de telle sorte qu'elle contienne la variété et qu'elle protège, en même temps, la simplicité et l'unité. Cela n'est possible que quand on n'accepte la perception en tant qu'une partie de la substance. Si la perception est une partie de la substance, la substance devient le composé et pour lors, cette conception attribue la divisibilité à la substance. Mais cette conception est contre la conception de la substance qui est l'être véritable selon Leibniz. Donc, selon Leibniz, les perceptions ne sont pas séparées de la substance. D'ailleurs, on ne peut pas prétendre non plus que la substance est composée des perceptions ; parce qu'on se trouve en présence de la même question qui nous hante dans la considération de la substance comme séparée de ses perceptions. En ce cas, ni la différenciation entre la substance et la perception ni la détermination de la substance comme l'assemblage des perceptions, sera juste selon Leibniz. Dans la conclusion de toutes les explications, on manifeste que la substance et la perception qu'elle contient sont l'un et la même chose.

Après que les questions posées ci-dessus, c'est-à-dire « qu'est-ce que c'est la perception », « c'est la perception de quoi », « comment la perception, se trouve-t-

⁴² [GIV 433-434/L308 (DM9)]; [GVI615/L648 (M50, M51)]

elle dans la substance » et « est-ce que la perception est séparée de la substance ? », sont expliquées, on peut retourner à la question qui a été déjà mentionnée : « qu'est-ce qui différencie les substances l'un de l'autre ? » et on entreprend de rendre une réponse plus évidente. Dans le fond, chaque substance est dans le même niveau concernant le fait qu'elle contient toute l'harmonie préétablie par Dieu.⁴³ Chaque substance se différencie des autres substances dans la mesure où elle rend, d'après son point de vue, une manière claire à la confusion et qu'elle devient plus active en approchant de la perfection.

« ...Mais comme chaque perception distincte de l'Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout univers, l'Ame même ne connoit les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et révélées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perfection distinctes. Chaque Ame connoit l'infini, connoit tout, mais confusément... »⁴⁴

A la mesure de leur perception contenue distinctement et du grade de leur activité, les substances sont classifiées chez Leibniz en tant que l'entéléchie, l'âme et l'esprit.

« On pourroit donner le nom d'entelechies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (...), il y a une suffisance (...) qui les rend sources de leur actions ... »⁴⁵

« Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a perceptions et appetits dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appellées Ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagné de memoire. »⁴⁶

« Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant à la

⁴³ [GVI 616-617 /L648-649 (M56, M60)]

⁴⁴ [GVI604/ L640 (PNG13)]; de plus voir. [GVI 616-617 /L648-649 (M60)]

⁴⁵ [GVI609-610/ L644 (M18)]

⁴⁶ [GVI610/ L644 (M19)]

*connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou Esprit. »*⁴⁷

Toutes ces phrases montrent que les substances qui ont une perception sont dénommées l'entéléchie, celles dans lesquelles une perception plus distincte que l'entéléchie est accompagnée par mémoire sont dénommées l'âme, et celles dans lesquelles la raison accompagne l'âme sont dénommées l'esprit. Du fait qu'il n'y a dans la substance autre chose que la perception et l'appétit qui procure le passage d'une perception à une autre, et que la substance et les perceptions ne se différencient pas l'un de l'autre, il faut qu'on accepte cette classification ternaire donnée par Leibniz en tant que les aspects différents de la substance. Dit en d'autres termes, la différence mentionnée se rapporte à la mesure de la clarté dans les perceptions.

Ce qui différencie les substances l'un de l'autre dans la pensée de Leibniz, peut être formulé par deux manières : on peut l'indiquer comme la détermination de la clarté chez les perceptions, que les substances contiennent par leur création, en proportion de la confusion⁴⁸ ; ou, on peut l'indiquer dans le fait que la substance exprime, suivant son point de vue, ce qui se trouve chez elle confusément.⁴⁹ C'est-à-dire, autant la substance a la perception distincte, autant elle exprime l'univers se trouvant chez elle ; et cet aspect de la substance la différencie des autres substances.⁵⁰ Ce que Leibniz entend par l'univers ou le monde, n'est autre chose que l'harmonie préétablie par Dieu exprimée par la substance.⁵¹

Chaque Monade exprime cette harmonie à sa façon, et par cette façon chaque Monade se différencie des autres.⁵² Leibniz essaie d'expliquer cette différence par la métaphore de la ville et du miroir :

«...De plus toute substance est comme un monde entier et comme un mirior de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu pres comme une

⁴⁷ [GVI 611/ L645 (M29)]

⁴⁸ [G VI 616-617/ L648-649 (M56, M60, M62)]

⁴⁹ [GVI604 / L640 (PNG 13)]; [GVI 616-617 /L648-649 (M60)]

⁵⁰ [GVI604 / L640 (PNG 13)]

⁵¹ Leibniz emploie « l'univers » et « le monde » pour exprimer la suite et la collection des choses existantes : « J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes... ». [GVI 107 (T1:8)]

Mais, à la fin, Leibniz, qui considère les substances comme le fondement de ce qui existe dans le monde, rapporte l'action qui est l'existence et la nature de la substance à l'harmonie préétablie ; de cette façon, on peut dire que le terme de l'univers est employé pour l'expression de l'harmonie préétablie par la substance.

⁵² [GVI 598-599/L636-637 (PNG 3)]

même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a des substances et la gloire de Dieu est redoublée de même par aoutant de représentations toutes différentes de son ouvrage. »⁵³

« ...Chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue... »⁵⁴

Il faut qu'on pense ce que signifie, chez Leibniz, le fait que chaque substance est comme un miroir et qu'elle exprime, à sa façon, l'univers. On doit un peu songer à cette question. Leibniz indique que la nature de la substance est représentative.⁵⁵ Ce que la substance d'une telle nature représente, est la portion qui lui est donnée de l'harmonie préétablie. D'autre part, Leibniz exprime que chaque substance inclut, par sa création, chez elle les représentations des autres substances. En ce cas, la portion que la substance a de l'harmonie préétablie, coïncide avec les représentations des autres substances.⁵⁶ Il s'en suit que la portion que chaque substance a de l'harmonie préétablie est la portion que des autres substances ont de l'harmonie préétablie. Dit en d'autres termes, les représentations des autres substances qui sont incluses dans une substance, sont les représentations de la manière par laquelle l'harmonie sera exprimée par des autres substances.

Le fait qu'il y a des représentations des autres substances dans une substance, ne requiert pas, selon Leibniz, une connexion actuelle parmi ces substances. Il n'est pas possible que les substances agissent actuellement l'un sur l'autre, quoi qu'il en soit façon.⁵⁷ En ce cas, chaque substance doit contenir le matériel sur laquelle elle dirige son activité, les conditions fournissant ce matériel et le principe de son activité, par sa création. Il s'en suit que l'activité de la substance procède spontanément de sa nature.⁵⁸

Du fait que la substance, après sa création, est indépendante à la fois de Dieu et des autres substances et qu'elle exécute, par sa nature, spontanément son activité, on

⁵³ [GIV433-434/L308 (DM9)]

⁵⁴ [GVI 598-599/L636-637 (PNG 3)]

⁵⁵ « ...Parce que Dieu en réglant le tout a eu egard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade, dont la nature étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses... » [GVI 616-617 /L648-649 (M60)]

⁵⁶ [GIV 433-434/L308 (DM9)];[GVI615/L648 (M50, M51)]

⁵⁷ [G VI 607/L643 (M7)]

⁵⁸ « Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance ... » (GVI350-351 (T:III-393))

évoque cette question-ci : d'après quoi la substance, exécute-t-elle son activité ? On peut aussi formuler cette question différemment: Est-ce que c'est suivant une règle que la substance, dans l'ontologie leibnizienne, exécute-elle son activité, ou est-elle une action fortuite?

A répondre à ces questions, l'analyse qu'on a déjà faite concernant « la perception dans chaque substance » nous aidera. On a déjà élucidé que selon Leibniz la perception dans chaque substance est que la substance contient, suivant son point de vue, l'harmonie préétablie par Dieu. Dans ce cas, l'harmonie préétablie anticipe, au sens métaphysique, la substance ; car, quant à participer, l'existence de celui au quel on a participé était anticipée. La réponse de la question mentionnée ci-dessus apparaît donc comme ceci : tout ce qui arrive à la substance est déterminé par l'harmonie établie de Dieu.⁵⁹ Leibniz indique que ce que la substance a de l'ordre de l'harmonie, et ce qui détermine l'activité de la substance sont l'idée individuelle de la substance.⁶⁰ C'est pourquoi, la course de l'action de la substance est déterminée par son idée individuelle.

« ...Toute substance a une parfaite spontanéité (...) que tout ce qui luy arrive est une suite de son idée ou de son estre, et que rien ne la détermine excepté Dieu seule. »⁶¹

On ne détermine pas la substance par l'intervention de Dieu après sa création. Puisque la substance agit d'après son idée contenant l'harmonie, comment elle exécute ses actions est déterminé avant sa création.⁶² En outre, du fait que les idées individuelles des substances soumettent à la même harmonie, le fondement de la correspondance des actions des substances l'un l'autre est aussi l'harmonie.

Selon Leibniz, la manière par laquelle l'activité de la substance exerce sur les perceptions dans le fondement du principe de l'appétit est déterminée par l'idée de la substance. Dans ce cas, que toute l'activité dans la substance est limitée à la substance elle-même, requiert que des cas dans chaque état de la substance se rapportent à l'un l'autre. C'est-à-dire ; l'état présent, l'état passé et l'état futur de la

⁵⁹ [G. VI 616/ L 648 (M59)]

⁶⁰ Leibniz, chez certains textes, emploie la phrase de « la notion individuelle » au lieu de « l'idée individuelle ». [GIV432-433, 436-439/L307-308, 310-311 (DM8, DM9, DM13)]

⁶¹ [GIV457-458/L324 (DM32)]

⁶² De quelle sorte est-elle cette détermination? Et comment influence-t-elle l'action de la substance? Ces questions sont répondues en détails dans les chapitres deuxième et troisième.

substance sont toutement en rapport l'un avec l'autre.⁶³ Un tel rapport indique qu'un état de la substance est l'effet de l'état qui précède et la cause de l'état qui suit. Ceci indique aussi qu'un état se rapporte à la chaîne de la cause et de l'effet.

« ...il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles... »⁶⁴

Si l'activité de la substance est déterminée par son idée individuelle, chaque substance exécutera une activité différente de l'autre. Leibniz indique que l'être des substances dépend que chaque substance exprime différemment la portion obtenue de l'harmonie et qu'elle exécute donc une activité différente. L'œuvre de Dieu augmente autant que la différence d'exécution des activités et ceci est aussi le chemin le plus conforme à la gloire de Dieu. Le fait qu'il y a le nombre infini d'activités différentes requiert qu'il y ait le nombre infini de substances, et que chacune d'elles exécute une activité différente.⁶⁵

De plus, si chaque substance exécute une activité différente déterminée par son idée individuelle, on ne peut pas mentionner qu'il y a deux identiques substances qui ne se différencient que concernant le nombre.⁶⁶ Bien que chaque substance contienne l'harmonie fondamentalement du même niveau, le fait que chaque substance exprime cette harmonie suivant son idée individuelle, la rend distincte et qu'elle a la connaissance de cette harmonie différencie les substances l'un de l'autre.⁶⁷ C'est pourquoi, on surgit que le principe de l'identité des indiscernables de Leibniz est une conséquence des idées individuelles.

On a étudié en détail par les explications ci-dessus que l'activité forme la nature de la substance qui est simple et indivisible et la régularité de cette activité passant d'une perception à une autre perception dans le fondement du principe de l'appétit est déterminée suivant l'idée de la substance. Puisque Leibniz accepte les perceptions distinctes et confuses dans une substance en tant que la force active et la force passive, enfin, on peut étudier comment il a élucidé la substance par ces termes-ci.

⁶³ « Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. » GVI604 / L640 (PNG 13); [GVI 610/L645 (M22)]

⁶⁴ [GVI 107 (TI : 9)]

⁶⁵ [GVI 612/L648 (M57)]

⁶⁶ « ...il n'est pas vray que deux substances se ressemblent entièrement, et soyent différentes solo numero... » [GIV 433-434/L308 (DM9)]

⁶⁷ [GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

Leibniz indique que chaque substance sait confusément tout.⁶⁸ C'est-à-dire, la substance contient en elle l'harmonie, donc les représentations des autres substances, par sa création.⁶⁹ Pourtant une substance ne sait pas distinctement le tout mais une partie du tout⁷⁰; dit en d'autres termes, la substance représente plus distinctement une partie des perceptions qu'elle contient. Proportionnellement à ce que la substance exprime confusément, ce qu'elle exprime distinctement augmente l'activité de la substance, donc sa perfection. Si la proportion des perceptions distinctes et confuses de la substance est en faveur des perceptions distinctes, la substance est plus *active* et parfaite, mais si cette proportion est en faveur des perceptions confuses, la substance est *passive* et moins parfaite.⁷¹

*« Mais prenant action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances que lorsque leur perception (...) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse; ... »*⁷²

Déterminant la nature de la substance en tant que l'activité, Leibniz signale qu'il n'y a aucune activité sans force et qu'aucune force ne se retient aussi d'être actif.⁷³ A partir de cela, selon Leibniz, il faut que la substance dont la nature est l'activité ait une force. Il nomme cette force en tant que la force primitive.⁷⁴ Leibniz sépare cette force primitive en deux, qu'il accepte comme deux aspects d'une substance : la force active primitive et la force passive primitive.⁷⁵ Pendant que la force active primitive est la tendance de la substance à la perception, la substance a une position passive au regard des représentations auxquelles elle a tendance et cette position passive de la substance est la force passive primitive.⁷⁶ Dit en d'autres termes, pendant que la force active primitive de la substance est l'aspect qui dirige la substance vers l'action, sa force passive primitive est l'aspect qui résiste à sa force

⁶⁸ [GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

⁶⁹ [GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

⁷⁰ [GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

⁷¹ « L'on attribue l'Action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu'elle a de confuses. » [GVI615/L647 (M49)]

⁷² [GV195 (NE II, xxi, 72)/RB210]

« NE »: G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*, chr., bibl., intr. et not. Par Jacques Brunschwig, GF Flammarion, Paris, 1990

« RB »: G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, tr. et éd. par Peter Remnant ve Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996

⁷³ [L502/AG 160]; [L435/AG118]

⁷⁴ [AG252]

⁷⁵ [AG252]

⁷⁶ [AG176/L530]

active primitive.⁷⁷ C'est-à-dire, tandis qu'une substance s'efforce à exprimer ou à savoir toutes les perceptions par l'un des ses aspect, elle résiste à exprimer ou à savoir les perceptions par son autre aspect. Voilà que substance rend distinct ses perceptions est la conséquence que ces deux forces se bagarrent à rebours.

Quand l'aspect de la force active primitive et de la force passive primitive de la substance est rapporté au fait que la substance exprime ou sait, par sa création, les perceptions qu'elle contient, du point de vue de Leibniz on peut dire ceci : celles des perceptions que la substance a exprimé distinctement forme sa force active primitive et celles des perceptions que la substance a exprimé confusément forme sa force passive primitive.⁷⁸ Concernant la proportion de ce qu'une substance exprime confusément, si ce que la substance exprime distinctement est davantage, on peut dire que l'activité et donc la perfection de cette substance est davantage de la position inverse.⁷⁹ A partir de cela, Leibniz indique qu'une substance agit sur ou pâtre de l'autre substance.⁸⁰ Mais comme on étudiera en suite en détail, il faut qu'on comprenne que ce qu'on entend par la phrase de « agir sur » ou de « pâtre de » est un état parmi les idées des substances, ce n'est pas un état actuel parmi des substances⁸¹ ; car l'activité mentionnée de la substance n'est pas exécutée sur la substance elle-même, mais sur la représentation de la substance.⁸²

A rendre clair les explications mentionnées jusqu'à ici à propos de la définition de la substance, de sa nature et de son action, il faut que certains sujets soient aussi étudiés. L'un de ces sujets est la connexion entre la substance et Dieu ; car, si la substance est créée par Dieu, comprendre Dieu sera important à comprendre la substance. De plus, élucider la conception de Leibniz concernant Dieu, est aussi important pour comprendre ce que signifie le fait que la substance, après sa création, est indépendante de Dieu.

1.2. La connexion de Dieu-substance dans l'ontologie leibnizienne

Leibniz acceptant la substance comme indépendant à propos de l'existence et de l'activité avance que Dieu n'a pas aussi une connexion actuelle avec des

⁷⁷ [AG 176];[GVI 615/ L648 (M52)]

⁷⁸ [L365]

⁷⁹ [GV195 (NEII, XXI, 72)/RB210]

⁸⁰ [GIV 440-441/L312-313 (DM15)]; [GVI615/L648 (M51)]; [GIV483/457 (SN13)]

« SN »: Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, ...

⁸¹ [GIV 440-441/L312-313 (DM15)]; [GVI615/L648 (M51)]; [GIV483/457 (SN13)]

⁸² [GIV 440-441/L312-313 (DM15)]; [GVI615/L648 (M51)]; [GIV483/457 (SN13)]

substances après que Dieu a créé ces substances. Dans ce cas, il faut que les questions dont la réponse est recherchée ici soient comme tel : Leibniz ayant une conception d'une substance créée et indépendante concernant l'existence et l'activité, comment conçoit-il Dieu ? L'autre question : que signifie selon Leibniz l'indépendance de la substance créée de Dieu ?

Leibniz accepte Dieu⁸³ comme la première substance qui porte en elle-même son fondement de l'être^{84, 85}. C'est pourquoi, Dieu n'est pas créé. Le fondement de son être procède de lui-même.⁸⁶ Toutes les créatures trouvent leurs fondements derniers chez Dieu.⁸⁷ Leibniz nomme l'être dont le fondement est porté en lui-même comme l'être nécessaire, l'être dont le fondement n'est pas porté en lui-même comme l'être contingent.⁸⁸ Les substances créées qui sont dans le fondement du monde et tout ce qui se trouve dans le monde sont contingents.⁸⁹

⁸³ Leibniz essaie de démontrer l'être de Dieu à partir des arguments a priori et a posteriori. Il fait porter la démonstration a posteriori sur cet argument-ci : le fondement des contingences doit se trouver dans l'être nécessaire qui est hors de la suite de ces contingences.

« Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingences ... » [GVI 613/L646 (M37)]

« ... La dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire... c'est ce que nous appelons Dieu. » [GVI 613/L646 (M38)]

« Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail... » [GVI 613/L646 (M39)]

Leibniz fait porter la démonstration a priori sur cet argument-ci : aucune chose n'embarrasse la possibilité de ce qui n'a aucune limite, aucune négation et aucune contradiction. Selon Leibniz, donc, quand Dieu seule est possible, il doit nécessairement exister.

« ... Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'Existence de Dieu a priori. » [GVI614/L647 (M45)]; de plus voir [GVI614/L6647 (M43, M44)]

⁸⁴ « 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... 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 éternel. Il faut aussi que cette cause soit intelligente : ... » [GVI106-107 /H 127 (T:I-7)]

« H » : G.W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origine of Evil*, éd. par Austin Farrer, tr. par E.M. Huggard, La Salle, IL, Open Court, 1985

⁸⁵ « Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions... » [GVI614/L647 (M47)]

⁸⁶ [GIV 449/L318 (§23)]

Lat. « Ens a se »

⁸⁷ [GVI 613-614/ L646-647 (M38, M39, M45)]; de plus comparer [GVI106-107 /H 127 (T:I-7)]

⁸⁸ Selon Leibniz, être l'être nécessaire signifie dont la pensée de l'opposé est logiquement impossible. D'autre part, être l'être contingent signifie dont la pensée de l'opposé est logiquement possible.

« Une vérité est nécessaire, lorsque l'opposé implique contradiction; et quand elle n'est point nécessaire, on l'appelle contingente. C'est une vérité nécessaire, que Dieu existe...; mais c'est une vérité contingente, que j'existe moy... » [GIII 400/ AG 193]; de plus comparer [GVI 612/L646 (M33); GVI106-107 /H 127 (T:I-7)]

⁸⁹ [GVI106-107 /H 127 (T:I-7)]

Dieu étant nécessaire concernant son existence – comme le fondement de son existence est en lui-même - exécute son action suivant le principe du meilleur.⁹⁰ Le fait que Dieu exécute son action suivant ce principe ne porte pas une nécessité telle que l'être de son essence contienne une nécessité. Agir suivant le principe mentionné procède de la nature de Dieu.⁹¹ En outre, selon Leibniz, comme créer une chose est mieux que ne créer rien, il faut que Dieu agissant suivant le principe de meilleur crée une chose. C'est pourquoi, en vertu de ce principe, il est inévitable que les créatures créées soient les meilleures créatures que Dieu peut créer.

*« Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grande ordre »*⁹²

De ce qui est le plus parfait est attendu qu'il crée le plus parfait possible. Si Dieu ne crée pas la meilleure qu'il pourra créer, on ne peut pas dire qu'il est entièrement parfait ; car ce qui agit avec moins de perfections qu'il doit être n'aurait pas agi dans la manière la plus parfaite.⁹³ Le fait qu'un être dénommé comme Dieu agisse comme tel n'est pas possible chez Leibniz. C'est pourquoi la suite des substances que Dieu avait créé est le plus parfait et le meilleur⁹⁴ qu'il pourra créer.⁹⁵

Il s'en suit que la conception de la substance chez Leibniz est parallèle à sa celle de Dieu. On peut expliquer ces expressions comme ceci : selon Leibniz, le fait que Dieu intervient dans des êtres créés après qu'il les crée signifie l'imperfection chez Dieu⁹⁶ ; car cela indique que Dieu désapprouve sa première création et essaie de

⁹⁰ [GVI 615/L647 (M48)]; de plus comparer [GVI 614/ L647 (M46)]

⁹¹ Leibniz nomme le fait que l'essence de Dieu contient son existence en tant que la nécessité absolue, le fait qu'il agit suivant le principe de meilleur en tant que la nécessité morale. Des différences entre ces deux nécessités sont étudiées en détail sous le titre de « La Nécessité absolue et La Vérité nécessaire »

⁹² [GVI 603/L639 (PNG10)]; de plus comparer [GVI 603-4/L640 (PNG12); JR 469; GIV 428-429/L304-305 (DM3); GVI 107/H128 (T:I-8)]

⁹³ « ...C'est agir imparfaitement, que d'agir avec moins de perfections qu'on n'auroit pu... » [GIV 428-429/L304-305 (DM3)]

⁹⁴ Quand Leibniz emploie les phrases de « le meilleure » ou de « le plus parfait » pour ce qui était créé, il associe ces phrases à la variété, à l'ordre et à l'harmonie.

« Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus Grand ordre qui se puisse, c'est à dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut. » [GVI616/L648 (M58)]

⁹⁵ « ...Car Tous les Possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leur perfections, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoy les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement. » [GVI 603/L639 (PNG10)]

⁹⁶ Leibniz indique que, dès sa création, le monde est du fait de l'harmonie préétablie comme une montre qui va tout seul.

l'améliorer par l'intervention. Mais, le fait que Dieu qui est parfait à proprement parler exécute une telle action est en contradiction avec sa perfection. Dans ce cas, il faut qu'il crée de façon que ce qui est créé n'ait pas besoin de son intervention. Après sa création, un tel être doit satisfaire à tout ce dont il a besoin, sans avoir besoin de Dieu.

Selon Leibniz, Dieu étant un être nécessaire est un être ayant les attributs de la connaissance, de la volonté et de la puissance.⁹⁷

*« Il y a En Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées, et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur... »*⁹⁸

Les substances créées ont ces attributs de Dieu dans la mesure finie et la finitude de ces attributs se modifient en proportion de la perfection d'une substance et donc la tendance de la substance à exister s'augmente.⁹⁹ Les attributs mentionnés sont correspondantes à la faculté perceptive et la faculté appétitive dans les substances créées.¹⁰⁰ Ce qui a le plus ces attributs est ce monde rendu actuel par Dieu.¹⁰¹ Ces attributs sont infinis et illimités chez Dieu, mais ils sont finis et limités chez les substances créées¹⁰² ; car les substances créées sont les existences bornées en vertu de leurs natures.¹⁰³ C'est pourquoi, pendant que Dieu est celui qui sait tout, qui porte en lui-même le fondement de son existence, et chez qui la puissance absolue se trouve¹⁰⁴ ; les substances sont fini en vertu de ses essences et en fait de

« ...Je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction : autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remedié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablie. » [GVII358/L 679 (Leibniz-Clarke II. lettre, § 8)]

Leibniz indique le fait que Dieu prévoit tout a exclu sa providence et son gouvernement du monde.

« Ce sentiment n'exclut point la providence ou le Gouvernement de Dieu : au contraire cela le rend parfait. Une veritable providence de Dieu demande une parfaite prevoyance... » [GVII358/L 679 (Leibniz-Clarke II. lettre, § 9)]

⁹⁷ Du fait que Dieu est absolument l'un et le même, ses attributs de la connaissance, de la volonté et de la puissance dévoient endommager son unité et son identité. C'est pourquoi on doit accepter que ces attributs sont des aspects concernant votre acte de connaître l'unité et l'identité de Dieu. [GVI615/L647 (M48)]

⁹⁸ [GVI615/L647 (M48)]

⁹⁹ [GVI 603/L639 (PNG10)]

¹⁰⁰ [GVI615/L647 (M48)]

¹⁰¹ [GVI 603/L639 (PNG10)]

¹⁰² [GVI 613, 615/L646-647 (M41, M48)]

¹⁰³ [GVI 613,614/L647 (M42, M47); GVI 114-115/H135-136 (T:I-20)]

¹⁰⁴ [GVI 614/L647 (M47)]

cette finitude, elles sont des créatures qui ne peuvent pas savoir tout, qui se trompent, et dont les existences doivent à Dieu¹⁰⁵.

Selon Leibniz, puisque ces attributs sont le plus parfait chez Dieu, il sait distinctement l'harmonie entière. Cependant, une substance les a dans la manière limitée, et bien qu'elle contienne l'harmonie entière, à cause de la finitude la substance ne peut pas savoir et exprimer proprement cette harmonie. Comme ces attributs ne se trouvent pas dans chacune des substances à la même mesure, la manière par laquelle une substance rend distinct les perceptions sera aussi différente et le point de vue différent de chaque substance se rapporte au fait qu'elle a ces attributs dans un niveau différent. De plus, en proportion de ses attributs, l'activité de chaque substance augmente ou diminue.¹⁰⁶

Pour que la connexion entre Dieu et la substance soit comprise mieux, on doit étudier en dernier la conception du miracle chez Leibniz. Expliquer le sujet du miracle est important pour une conception adéquate concernant à la fois l'indépendance de l'existence des substances et l'indépendance de l'activité des substances; parce qu'on accepte que tout ce qui arrivera à la substance procède spontanément de sa nature et du fait que le miracle est compris généralement en tant qu'une intervention externe de Dieu à une substance, au cas où on n'explique pas comment Leibniz comprend ce sujet, on forme une confusion dans sa conception de la substance. C'est pourquoi, mettre en évidence la conception du miracle chez Leibniz est important concernant la conception de la substance.

On a accentué à plusieurs reprises que Leibniz réfléchit que la substance, après sa création, est indépendante à la fois des autres substances créées et de Dieu. Donc, le fait que Leibniz considère le miracle en tant qu'une intervention à l'activité ordinaire de la substance est en contradiction avec sa conception de la substance. Dans ce cas, il apparaît que Leibniz n'admet pas la conception commune du miracle.¹⁰⁷ Comme l'indique Leibniz, supposer le fait que les substances expriment distinctement toutes les perceptions qu'elles contiennent, signifiera qu'elles seront Dieu. Une telle conception ne peut pas être en cause concernant les substances créées.¹⁰⁸ Selon Leibniz, puisque toutes les perceptions ne peuvent pas être

¹⁰⁵ [GVI 114-115/H135-136 (T:I-20)]

¹⁰⁶ [GVI616/ L648-49(M60)]

¹⁰⁷ [GIV 431-432/ L 306-307 (DM6, DM7)]

¹⁰⁸ [GVI604/ L640 (PNG13)]

distinctement exprimées, certains états se voient en tant qu'un miracle.¹⁰⁹ Cependant ce qui se voit tel est aussi adéquat à l'ordre de la substance¹¹⁰; car ce qui est dénommé en tant que le miracle ne se manifeste pas par une volonté nouvelle de Dieu. Les miracles sont adéquats au plan général que Dieu a agréé concernant les substances.¹¹¹

On essaie de mettre en évidence par les explications ci-dessus ce qu'est la conception de la substance chez Leibniz. En faisant ces explications, on n'a pas élucidé en détail si Leibniz admettant le nombre infini de substances accepte une connexion parmi elles. Expliquer cela dans le premier chapitre est important pour obtenir une conception claire à propos de la substance.

1.3. La connexion parmi les substances chez l'ontologie leibnizienne

Mentionner d'une connexion parmi les substances se rapporte directement à la définition de la substance chez Leibniz. On a déjà indiqué que Leibniz accepte la substance en tant qu'une unité qui est simple, indivisible et qui implique l'action en vertu de sa nature.¹¹² En exprimant par des phrases négatives, Leibniz indique que la substance est une unité qui ne possède pas des parties, qui n'est pas divisible, donc qui ne se forme pas d'une combinaison.¹¹³

De plus, Leibniz élucide l'indépendance de la substance de Dieu par une conception de la substance conforme à la conception de Dieu. Selon lui, du fait que Dieu est parfait, il crée les substances comme ce qui devrait être dès le début, c'est-à-dire il ne leur intervient pas après leur création.¹¹⁴ Le fait que les substances sont indépendantes de Dieu concernant leur existence signifie qu'elles sont, en même temps, indépendantes de lui concernant leur activité. Cela signifie que des substances, sans l'intervention de Dieu, exécutent leurs activités

Dans la manière expliquée ci-dessus, Leibniz possédant une conception de la substance, accepte, à l'encontre de Descartes et Spinoza, qu'il y a le nombre infini de substances. Le fait qu'il y a le nombre infini de substances est nécessaire pour

¹⁰⁹ [GIV 431-432/ L 306-307 (DM6, DM7)]

¹¹⁰ [GIV 439-440/ L 311-312(DM14)]

¹¹¹ [GIV 431-432, 439-440/ L 306-307,311-312 (DM6, DM7), (DM14)]

¹¹² [GVI 607/ L 643 (M1, M3)], [GVI 598/L 636 (PNG 1)]

¹¹³ [GVI 607/ L 643 (M2, M3)], [GVI 598/L 636 (PNG 1)]

¹¹⁴ [GIV 428/L 304 (DM3)]

expliquer la perfection de Dieu et la plénitude dans l'univers.¹¹⁵ Donc, la question fondamentale concernant la connexion est ceci : « est-ce qu'une substance qui est indépendante de Dieu par son existence et son activité a une connexion quelconque avec des autres substances ? »

Selon Leibniz, chacune des substances contient, par sa création, des représentations des autres substances.¹¹⁶ Ce que Leibniz nomme l'activité des substances est qu'elles aperçoivent ou expriment des représentations qu'elles contiennent, et que cela est permanent dans la substance. L'une des conditions qu'on requiert pour qu'une substance soit indépendante concernant son activité est que la substance possède en soi-même le fondement de ce d'après lequel elle exécute son activité et de la manière par laquelle elle exécute cette activité. Leibniz explique par le principe de l'harmonie préétablie de Dieu comment une substance exécutera son activité. Une substance est créée dans la manière qui contiendra cette harmonie. Pour qu'une substance existe, elle doit actualiser la portion qu'elle obtient de l'harmonie et cette portion est l'idée individuelle de la substance. Leibniz indique que le cours de l'action de la substance est déterminé par sa notion individuelle ou par son idée individuelle.¹¹⁷ En outre, du fait que des idées individuelles des substances se soumettent à la même harmonie, le fondement de l'accord des actions des substances l'un l'autre est l'harmonie.¹¹⁸ C'est l'harmonie qui détermine l'être et l'action de la substance.

On s'attend Leibniz, qui accepte une conception de la substance qui est simple, indivisible et indépendante concernant son activité et son existence, dont le cours de son action est déterminé par son notion, que le fondement de son activité est sa propre nature, à ne pas admettre une connexion actuelle quelconque parmi des substances et il n'apparaît aucun fondement d'admettre une telle connexion. Mais, à mettre en évidence un peu nettement ce sujet, on doit étudier en détail ce sujet.

¹¹⁵Selon Leibniz, l'une des causes du fait qu'il y a le nombre infini de substances est que chacune d'elles reflète comme un miroir l'harmonie préétablie de Dieu ; car plus qu'il y a des substances, plus la sublimité de Dieu. [GIV 433-434/L 308 (DM9)] ; [GVI 616/ L 648 (M57)]

De plus, une autre cause du fait qu'il y a le nombre infini de substances concerne la plénitude dans l'univers. Si le nombre des représentations que des substances représentent était moins que ce qui devrait être, il n'y aurait pas de plénitude à la fois dans une substance et dans un monde actuel dont le fondement se trouve dans la substance. [GVI608/L 643 (M 8)]; [GVI 598/L 636 (PNG 3)]

¹¹⁶ GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

¹¹⁷ [GIV457-458/L324 (DM32)]

¹¹⁸ [GVI620/ L651 (M78)]

Qu'il ne pourra pas être une connexion externe quelconque parmi des substances, et que du fait de cela, elles sont indépendantes sont exprimés par Leibniz comme ceci :

« Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre creature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans... Les Monades n'ont point de fenêtrés, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir... Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade. »¹¹⁹

D'autre part, selon Leibniz, les actions et les passions des substances créées sont mutuelles. Chaque action contient une passion et chaque passion contient aussi une action.¹²⁰ L'action de la substance augmente dans la mesure qu'elle a des perceptions distinctes, mais la passion de la substance augmente dans la mesure qu'elle a des perceptions confuses.¹²¹ Ce qu'on dénomme « agir sur » et « pâtir de » est cela.

« Et une creature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui set à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre »¹²²

Du fait que l'activité de chaque substance est sur les perceptions et que les perceptions sont la portion qu'une substance obtient par son point de vue de l'harmonie, l'activité d'une substance se soumet à l'harmonie. Chaque substance est soumise par son point de vue à l'harmonie, et par cette harmonie, l'activité de chaque substance s'accorde par l'harmonie mentionnée avec des activités des autres substances. Il s'en suit qu'il n'y a pas une connexion actuelle, mais une connexion idéale parmi des substances. Dit en d'autres termes, la connexion parmi les substances est parmi leurs idées chez Dieu.¹²³ C'est pourquoi, le fait qu'une substance agit sur l'autre et pâtit de l'autre est dans le sens idéal.

¹¹⁹ [GVI607/L643 (M7)]

¹²⁰ [GVI615/L648 (M52)]

¹²¹ « La creature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perception, et patir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a de confuses. » [GVI615/L648 (M49)]

¹²² [GVI615/L648 (M50)]

¹²³ [GVI615/L648 (M51)]

« Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence ideale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effect que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'interieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dependance de l'autre. »¹²⁴

En outre, Leibniz fait durer avec une métaphore de l'horloge l'investigation concernant ces questions-ci¹²⁵ : « y a-t-il une connexion quelconque parmi les substances ? » et « s'il y a une connexion, comment est-elle cette connexion ? » Si deux horloges, en montrant le temps, s'accordent avec l'un l'autre, cet accord peut être expliqué par la voie de l'influence, ou par la voie qu'elles sont parfois montées par un monteur, par la voie qu'elles sont montées dès le début, après leur création sans avoir besoin d'une intervention quelconque chez elles.¹²⁶ Quand on applique cette métaphore au cas des substances, on peut dire que cet accord peut être encore expliqué dans trois façons. L'une d'elles est l'explication par la voie de l'influence. Leibniz indique qu'il faut que cette façon de l'explication soit refusée ; car on ne peut pas penser qu'une chose qui appartient à l'une des substances passe de cette substance à une autre.¹²⁷ La deuxième façon de l'explication est par la voie de l'assistance. Du fait que cette explication signifie que Dieu désapprouve les créatures et que cela sera en contradiction avec la perfection de Dieu, il faut qu'elle soit refusée pareillement à la première.¹²⁸ Mais du fait que l'explication par la voie de l'harmonie préétablie est la façon de l'explication la plus conforme à la gloire de Dieu, il faut que cette façon de l'explication soit affirmée ; car cette explication est exempte du manque des autres explications.¹²⁹

En résumé, Leibniz indique qu'il n'y a pas une connexion externe quelconque parmi des substances et donc qu'elles n'agissent pas actuellement l'un sur l'autre. Une substance n'agit pas sur les autres substances elles-mêmes, mais elle se rapporte à leurs représentations qu'elle porte en elle par sa création. De cette manière, la substance possède une connexion interne avec les représentations des substances. Cet

¹²⁴ [GVI615/L648 (M51)]

¹²⁵ [GIV 498-500/AG 147-149]

¹²⁶ [GIV 498/AG 147-148]

¹²⁷ [GIV 498-499/AG 148]

¹²⁸ [GIV 499/AG 148]

¹²⁹ [GIV 499/AG 148]

accorde des activités des substances l'un l'autre procède de leurs actions qu, sont exécutées d'après l'harmonie préétablie. Par conséquence, Leibniz accepte la substance en tant qu'un monde qui est indépendant à la fois de Dieu et des autres substances, et qui satisfait spontanément, par sa nature, à tout ce qui lui arrive.

Il devient manifeste par les élucidations mentionnées que les êtres véritables que Dieu a créé ne sont que les substances. De plus, on a expliqué les propriétés de ces substances et la façon de la connexion qui existe entre Dieu et une substance et parmi des substances. Mais, dans le cas où on n'étudie pas à ce quoi se rapporte la place des corps existant dans le monde correspond chez l'ontologie leibnizienne et comment Leibniz les a expliqué, on n'obtiendra pas une conception propre concernant les substances ; car, Leibniz emploie pour les corps existant dans le monde parfois le nom de « la substance corporelle »¹³⁰, parfois le nom de « la substance composée »¹³¹. C'est pourquoi, prendre la position ontologique des substances comme l'objet de question est important pour une conception conforme concernant la substance. En outre, il faut qu'on étudie aussi comment les différences parmi les corps sont expliquées. Quand on met en évidence en détail à quelle sorte de l'être correspond ces corps, on réalisera l'explication du monde et de ce qui y se trouve. De plus quand on étudiera le sujet de la liberté, le fondement de ceux, parmi les choses se trouvant dans le monde, qui peuvent être en cause concernant la liberté, sera manifeste. En outre, élucider la connexion entre l'âme et le corps, étant un sujet important de la disputation dans la période de Leibniz, est important à la fois pour arriver à une conception propre de la substance et pour obtenir la connexion entre la substance et le corps.

¹³⁰ [L433; GII96/AG 85-86]

¹³¹ [GVI598/L636 (PNG 3)]

1.4. Le corps en tant qu' « un phénomène bien fondée »

Leibniz n'accepte pas le corps¹³² en tant qu'une substance,¹³³ et d'autre part il ne pense pas non plus qu'un corps est une apparence illusoire, mais il l'admet en tant qu' « un phénomène bien fondé »,¹³⁴ et il indique que les substances se trouvent métaphysiquement dans le fondement des corps¹³⁵. Dans ce chapitre, on essaiera d'étudier ce que signifient ces phrases mentionnées, selon Leibniz, et comment il a élucidé ces assertions. Dans l'étude qu'on fera sous ce chapitre, on recherchera la réponse de ces questions-ci : « comment Leibniz, explique-t-il que le corps ne peut pas être une substance ? », « Comment est-il l'état ontologique du corps qui n'est pas une substance ? », « que signifie-t-il qu'un corps qui n'est pas une substance est « un phénomène bien fondé »? Et enfin, « comment peut-on élucider à partir des

¹³² Autre que les phrases d' « une substance corporelle » et d' « une substance composée », les phrases comme une multitude, un aggregatum, une collection et un amas sont aussi employées chez Leibniz à exprimer le corps. Mais ces mots sont à peu près les mots équivalents et ce qui entend par tous celles est le corps.

« ...Une masse de matière n'est pas une substance véritablement, que son unité n'est qu'ideal, et que ...ce n'est qu'un aggregatum, un amas, une multitude d'une infinité de véritables substances, un phénomène bien fondé... » [G VII 564]

¹³³ « Ego vero non tollo corpus, sed ad id quod est revoco, massam enim corpoream quae aliquid praeter substantias simplices habere creditur, non substantiam esse ostendo, sed phaenomenon resultans ex substantiis simplicibus quae soale unitatem et absolutam realitatem habent. »

« I don't really eliminate body, but reduce (revoco) it to what it is. For I show that corporeal mass (massa), which is thought to have something over and above simple substances, is not a substance, but a phenomenon resulting from simple substances, which alone have unity and absolute reality. » [GII275/AG181]

« Je n'aime pas vraiment à éliminer le corps, mais le réduire à ce qu'il est. Car je montre que la masse corporelle (Massa), qui est pensée d'avoir quelque chose au-delà de substances simples, n'est pas une substance, mais un phénomène résultant de substances simples, qui ont seuls l'unité et la réalité absolue. » (La traduction en français est à moi)

¹³⁴ [GVII 564;GVII 319-322/ L 363-365]

¹³⁵ « ...Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parhelion, realitasque omnis non sit nisi unitatum. Phaenomena igitur semper dividi possunt in phaenomena minora quae aliis subtilioribus animalibus apparere possent, nec unquam pervenietur ad minima phaenomena. Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum. » [GII268]

« ...Properly speaking, matter isn't composed of constitutive unities, but results from them, since matter, that is, extended mass (massa) is only a phenomenon grounded in things, like a rainbow or a parhelion, and all reality belongs only to unities. Thus, phenomena can always be divided into lesser phenomena, phenomena that can be seen by other smaller animals, and we will never arrive at the least phenomena. Substantial unities aren't really parts, but the foundations of phenomena. » [L536/AG179]

« ... A proprement parler, la matière n'est pas composé des unités constitutives, mais en résulte, puisque la matière, c'est-à-dire une masse étendue (massa) est seulement un phénomène fondé dans les choses, comme un arc en ciel ou un parhélion, et toute réalité n'appartient qu'à des unités. Ainsi, les phénomènes peuvent toujours être divisés en phénomènes moindres, phénomènes qui peut être vu par d'autres animaux plus petits, et nous ne arriverons jamais aux moindres phénomènes. Des unités substantielles ne sont pas vraiment parties, mais les fondations des phénomènes. » (La traduction en français est à moi)

substances la distinction de ceux qui existent – tels qu'un être humain, un animal, une plante...etc.- dans le monde? »

Comme la substance est acceptée en tant que ce qui est simple, et qui n'a pas de parties, il n'est pas possible, selon Leibniz, que ce qui se compose des parties¹³⁶, c'est-à-dire un corps, devient une substance ; car un corps se compose du nombre infini de parties qui peut se diviser en nombre infini de parties moindres. Selon Leibniz, ce qui peut se diviser n'est pas une unité.¹³⁷ Cependant, Leibniz admet la substance en tant qu'une unité véritable. C'est pourquoi, quant à avoir ou ne pas avoir une « unité per se », on n'accepte pas le corps en tant qu'une substance. Donc, du fait qu'un corps se compose du nombre infini de parties et qu'il peut se diviser en elles, qu'il n'a pas une unité véritable, et que son unité dépend de ce qui perçoit, c'est-à-dire qu'il est mental¹³⁸, il n'a pas, selon Leibniz, les conditions d'être une substance. On ne peut pas donc l'accepter en tant qu'une substance.

De plus, dans les corps composés du nombre infini de parties, il n'est pas possible qu'on arrive, en régressant infiniment, aux atomes indivisibles, contrairement à la supposition des atomistes¹³⁹ ; car, selon Leibniz, il faut que tout ce qui a de l'étendue se divise à cause de l'étendue.¹⁴⁰ Dans ce cas, il faut qu'on enquête ici sur cette question-ci : « qu'est-ce qu'est la situation ontologique d'un corps dans le fondement duquel ne se trouvent pas des êtres comme l'atome et qui peut se diviser infiniment ? »

Leibniz répond à cette question qu'un corps n'est pas une apparence illusoire, mais « un phénomène bien fondé »¹⁴¹. De cette manière, on manifeste qu'un corps ne signifie pas une situation ontologique qui ressemble ni à une substance, ni à un rêve.

¹³⁶ « Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible... » [GVI607/L643 (M3)]

¹³⁷ Leibniz indique que l'unité et la totalité d'un corps ou au sens plus général du monde ne procèdent pas d'eux-mêmes, mais de l'esprit percevant. Dit en d'autres termes, cette unité et totalité surgissent par le fait qu'une substance perçoit des représentations des autres substances contenues chez elle, c'est-à-dire elle accomplit la connaissance de soi-même par laquelle l'unité et la totalité deviennent possible. [GII 97, 256; GVI 616-617/L648-649 (M60)]

¹³⁸ « Cette unité de l'idée des agrégés est très véritable, mais dans le fond il faut avouer que cette unité de collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substances singulières à part. Ainsi ces êtres par agrégation n'ont point d'autre unité achevée que la mentale ; et par conséquent leur entité aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en ciel. » [GV 133 (NE, II, xii, 7) / RB 146]

¹³⁹ [G II 96-97]

¹⁴⁰ [G VI607/L 643 (M3)]

¹⁴¹ [GII 97; GV 133 (NE, II, xii, 7) / RB 146; GV203-204(NE, II, xxiii, 4-12)/RB219]

Pour obtenir dans une façon plus claire la situation ontologique du corps, il faut élucider ce que la phrase d' « un phénomène bien fondé » signifie, selon Leibniz.

Leibniz prétend que dans le fondement des corps -ou au sens général du monde- se trouvent des substances, et que la réalité du corps et du monde résulte des substances.

*« Je croy que là, où il n'y a que des estres par aggregation, il n'y aura pas même des estres reels; car tout estre par aggregation suppose des estres doués d'une veritable unité, parcequ'il ne tient sa réalité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu'il n'en aura point du tout, si chaque estre dont il composé est encor un estre par aggregation... ».*¹⁴²

Comme on l'a exprimé par ces phrases, la réalité d'« un être par agrégation » n'est qu'une manière de la réalité de celui qui se trouve dans le fondement d' « un être par agrégation ». Dit en d'autres termes, « un être par agrégation », c'est-à-dire le corps, est une manière de l'activité de la substance qui se trouve dans le fondement du corps. Donc, la nature du corps dépend de l'activité de la substance.¹⁴³

Selon Leibniz, les perceptions ne se trouvent pas dans les composés qui se composent des parties et dont l'unité dépend de ce qui perçoit, mais dans les substances.¹⁴⁴ Les activités des substances ne sont que l'expression, dans le fondement du principe de l'appétit, des perceptions ou des représentations se trouvant chez elles, conformément à l'harmonie préétablie.¹⁴⁵ Leibniz attache le monde au fait que les substances expriment ce qui sont contenus chez elles.¹⁴⁶ Ainsi, du fait que Leibniz attache le monde au fondement, il n'accepte pas le monde en tant qu'un rêve ou une apparence illusoire¹⁴⁷, mais en tant qu'un phénomène qui a un

¹⁴² [G II 96]; de plus voir [GVI 598/L 636 (PNG1)]

¹⁴³ « Ce qui fait l'essence d'un estre par aggregation, n'est qu'une maniere d'estre de ceux dont il est composé... Cette maniere d'estre suppose donc une substance, dont l'essence ne soit pas une matiere d'estre d'une substance. » [GII 96-97]

¹⁴⁴ « Ainsi c'est dans la substance et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y at-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples. » [GVI 609/L 644 (M17)]

¹⁴⁵ GVI 616-617 /L648-649 (M60)]; [GVI604/ L640 (PNG13)]

¹⁴⁶ [G VI 608/L 643 (M13); GVI 616-617/L648-649 (M60)]

¹⁴⁷ [GII 97; GV 133/ RB 146; L363-365]

rapport avec une réalité véritable, tel que l'arc en ciel. Et Leibniz nomme tel phénomène en tant qu' « un phénomène bien fondé ».¹⁴⁸

De plus, il faut qu'on attache le mouvement des corps dont le fondement de l'existence ne se trouve pas en eux-mêmes, et l'explication du changement qualitatif dans les corps aux substances qui se trouvent dans le fondement des corps. Leibniz élucide les mouvements dans les corps à partir des forces dérivatives. En élucidant la substance au moyen de la science dynamique, Leibniz indique qu'on trouve dans la substance la force active primitive et la force passive primitive qui essaie de borner la force active primitive, et que dans le fondement de l'activité d'une substance se trouve la lutte continue de ces deux forces.¹⁴⁹ Ainsi, Leibniz essaie d'élucider les mouvements des corps à partir de la force dérivative active et passive qui résultent de la lutte entre la force active primitive et la force passive primitive ; et cette lutte forme le fondement métaphysique du monde des phénomènes.¹⁵⁰

De même que c'est le cas dans une substance : lorsque la force active est la source du mouvement de corps, la force passive est la force résistante à la force qui essaie de changer la situation du corps. De cette manière, du fait que les substances dont la nature est l'activité se trouvent dans le fondement des corps, Leibniz accepte les corps en tant qu' « un phénomène bien fondé » qui a l'état du mouvement continu. Comme l'indique Leibniz, « ainsi qu'une substance sans action ne pourra pas être, un corps sans mouvement ne peut pas être non plus ».¹⁵¹

Dans ce chapitre qu'on essaie d'élucider le corps à partir de la conception de substance, une étude brève de la connexion entre l'âme et le corps, qui est un sujet de discussion important dans la période de Leibniz, contribuera à mettre en évidence la manière de la relation entre le corps et la substance qui se trouve dans le fondement du corps. Avant qu'on dispute si l'une connexion entre l'âme et le corps existe, et s'elle existe, la manière de la connexion ; il faut interroger si l'âme et le corps sont substance ; car ceux qui parlent d'une connexion externe concernant la connexion

¹⁴⁸ [GII 97; GV 133/ RB 146; L363-365]

¹⁴⁹ [AG 176];[GVI 615/ L648 (M52)]

¹⁵⁰ [AG 319]

¹⁵¹ [G IV 495]; de plus voir [GIV 432/L307 (§8)]

entre l'âme et le corps et ceux qui essaient d'élucider comment cette connexion se forme, acceptent l'âme et le corps en tant que substance.¹⁵²

Dans ce cas, il faut interroger si l'âme et le corps, selon Leibniz, sont substance. Selon Leibniz, seule l'âme est une substance ; car c'est seulement l'âme qui possède les propriétés que la substance doit porter.¹⁵³ Et d'autre part, du fait que le corps possède l'étendue et les autres propriétés qui ne doivent pas se trouver dans une substance, Leibniz indique qu'il n'est pas une substance, mais « un phénomène bien fondé » tels que ceux dans le monde.¹⁵⁴ Ainsi, la connexion entre l'âme et le corps est celle entre la substance et « le phénomène bien fondé ». Cela est aussi que la substance est le fondement du « phénomène bien fondé », c'est-à-dire que la substance exprime des perceptions contenues chez elle.

Selon Leibniz, ce qui apparaît en tant que l'interaction dans le monde est, dans le monde, qu'une substance exprime, c'est-à-dire qu'elle actualise, l'harmonie préétablie qu'elle contient. De cette manière, si des corps se forment par le fait que la substance étant l'être véritable exprime la portion qu'elle obtient de l'harmonie, il faut attacher l'interaction dans le monde actuel à la substance et à la fin à l'harmonie préétablie. Leibniz indique que tout ce qui arrive à une âme se produit spontanément d'après le principe de l'appétit, pourtant tout ce qui arrive aux corps se produit d'après des lois mécaniques.¹⁵⁵ Les lois auxquelles la substance soumet et les lois auxquelles le monde soumet, du fait que ces lois sont en relation avec l'harmonie préétablie, s'accroissent entre elles.

*« Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'Âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même Univers. »*¹⁵⁶

C'est pourquoi, on a manifesté que l'accord entre l'âme et le corps est un certain état de l'harmonie préétablie qui concerne toutes les autres substances. De

¹⁵² René Descartes, *Œuvre et Lettres*, Les Principes de La Philosophie, Première Partie §52, Textes Présentés par André Bridoux, Gallimard, 1952

¹⁵³ [GII 76/AG 79]

¹⁵⁴ [L 530]

¹⁵⁵ « Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux. » [GVI620/L651 (M79)]; de plus voir [G VII 451/L472-73]

¹⁵⁶ [GVI 620/ L 651 (M78)]

cette manière, le fait qu'une douleur se forme dans l'âme en faisant une pique au corps peut être expliqué à partir de la relation des lois auxquelles la substance et le monde soumettent, avec l'harmonie préétablie.

Après qu'on indique qu'on accepte les corps en tant qu' « un phénomène bien fondé » et que dans leur fondement se trouve la substance, maintenant on peut commencer à élucider la réponse de Leibniz à la quatrième des questions ci-dessus, c'est-à-dire « comment peut-on expliquer, à partir des substances, la différence des choses dans le monde l'une de l'autre ? »

On a déjà exprimé que Leibniz a classifié les substances comme l'entéléchie, l'âme et l'esprit d'après le niveau qu'elles expriment distinctement les perceptions contenues en elles.¹⁵⁷ Cette classification aidera à expliquer ceux qui sont dénommés comme l'être humain, l'animal, la planète, etc. dans le monde. Comme on l'a dit en élucidant la connexion entre l'âme et le corps, lorsque notre âme dénommée comme « moi » est en relation avec la substance, ce qui est nommé comme notre corps est en relation avec un corps. Ainsi, lorsque mon âme a des propriétés d'une substance, mon corps a des propriétés d'un corps. De cette manière, on manifeste qu'un être humain, un animal...etc. ne sont pas une substance, mais une conséquence de la connexion entre une substance et un corps. Cet éclaircissement général nous porte à un exposé plus en détail sur la différence entre un être humain et un animal, un animal et une plante...etc.

On a déjà déclaré qu'un monde hors de la substance ne sera pas en cause, que le fondement sur quoi le monde porte est la substance¹⁵⁸, et que dans la substance ne se trouve que la perception et l'appétit¹⁵⁹. De plus, on a indiqué qu'on a expliqué le monde et les corps à partir de l'expression des perceptions contenues dans une substance. Donc, on manifeste que le fondement de la différenciation des choses telles qu'un être humain, un animal...etc. dans le monde est en relation avec l'expression des perceptions par la substance.

Le fait qu'une substance exprime l'harmonie qu'elle contient, ou des perceptions en elle, forme son monde.¹⁶⁰ Encore que l'harmonie contenue est la même, chacune des substances contient et exprime cette harmonie par son point de

¹⁵⁷ [GVI609-610/ L644 (M18)] ; [GVI610/ L644 (M19)] ; [GVI 611/ L645 (M29)]

¹⁵⁸ [GII275/AG181]

¹⁵⁹ [G VI 609 / L644 (M17)]; de plus voir [G VI 608-609 / L644 (M14, M15)]

¹⁶⁰ [GVI 107 (T1:8)]; [GVI 616-617 /L648-649 (M60)] ; [GVI604/ L640 (PNG13)]

vue¹⁶¹, et ainsi le monde de la chacune d'elles est différent. Le monde de chaque substance peut être dénommé son corps.¹⁶² Ce cas est comme ceci : bien qu'on obtienne des apparences différentes à propos d'une même ville regardée de différents côtés, le plan géométrique de cette ville reste le même.

« Et comme une même ville regardée de differens côtés paroist toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veue de chaque Monade. »¹⁶³

Bien qu'une substance exprime l'harmonie entière, la clarté dans le tout n'est pas la même.¹⁶⁴ Donc, bien que le tout soit le monde de cette substance, ce qui est plus distincte dans le tout est son corps

« ...il suffit à present, pour concilier le langage metaphysique avec la pratique, de remarquer que nous nous attribuons d'avantage et avec raison les phenomenes que nous exprimons plus parfaitement, et que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux. Ainsi une substance qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite... »¹⁶⁵

A partir du fait que le tout est exprimé, et que ce qui est rendu plus distinct du tout est le corps de ce qui exprime, on fait des classifications telles qu'un être humain, un animal ...etc. Mais, il faut en particulier souligner ceci : un être humain, un animal...etc. ne sont pas une substance, mais ils sont ceux qui se forment par le fait que la substance exprime un peu plus distinctement du tout dénommé comme le monde qui se produit par le fait qu'elle a exprimé l'harmonie, est le corps de la substance. Pour ne pas se méprendre, il faut davantage élucider que signifie le tout et le fait que ce qui en est exprimé un peu plus distinctement est rendu le corps.

Encore qu'une substance dans le niveau de l'entéléchie contienne toute l'harmonie, elle ne peut pas exprimer distinctement toute l'harmonie.¹⁶⁶ Dans ce cas,

¹⁶¹ [GVI616-617/L648-649 (M60-61)]

¹⁶² [GIV440-441/L312-313(DM15)]

¹⁶³ [GVI616/L648 (M57)]

¹⁶⁴ [GVI616-617/L648-649 (M60-61)]

¹⁶⁵ [GIV440-441/L312-313(DM15)]

¹⁶⁶ [GVI609-610/ L644 (M18)] ; [GVI610/ L644 (M19)]

le monde qui se produit par le fait qu'une substance dans le niveau de l'entéléchie exprime confusément l'harmonie en elle, sera différent des mondes des substances dans des autres niveaux. Dit en d'autres termes, ce monde est le corps de la substance dans le niveau de l'entéléchie. Mais, du fait que le tout de son monde n'est pas distinct dans le même niveau, ce que la substance mentionnée approprie un peu plus distinctement du tout est plus son corps que le tout. On peut mentionner de même à propos de l'aspect d'âme et d'esprit d'une substance. De même que le niveau qu'une substance rend distincte ses perceptions forme, en faisant profiter des facultés différentes à la substance, des aspects différents de la substance, de même le monde de chaque substance dans le niveau différent et son corps que la substance a approprié un peu plus de ce monde ont des propriétés différentes. Par exemple, du fait que la substance dans le niveau de l'âme a la mémoire en comparaison de la substance dans le niveau de l'entéléchie¹⁶⁷, ce que l'âme a approprié davantage de son monde est ce qui a la mémoire. Du reste, Leibniz, tel que l'exemple qu'un chien, en montrant le bâton, a peur et fuit, indique que des animaux ont le mémoire.

« ...mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on apelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagné de memoire. »¹⁶⁸

« La mémoire fournit une espèce de consecution aux Ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimen semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient ou fuient. »¹⁶⁹

Il s'en suit que la substance dans le niveau de l'âme exprime plus distinctement l'harmonie en comparaison de la substance dans le niveau de l'entéléchie. Cela fait profiter à celle-là la faculté de la mémoire. D'autre part, ce qui est nommé comme l'animal est celui qui se produit par le fait que l'âme approprie davantage le monde

¹⁶⁷ [GVI610/ L644 (M19)]

¹⁶⁸ [GVI610/ L644 (M19)]

¹⁶⁹ [GVI611/L645 (M26)]

qui se produit par la raison qu'elle exprime plus distinctement l'harmonie qu'elle contient en elle.

D'autre part, ce qu'une substance dans le niveau de l'esprit, par le fait qu'elle a la raison, a approprié un peu plus de son monde, est celui qui a la raison, et c'est l'être humain¹⁷⁰. Mais, cela ne signifie pas que l'être humain agit toujours d'après la raison. Par conséquent, ceux qui existent tels qu'un être humain, un animal...etc. sont, dans le fonde, ceux qui se produisent par le fait même qu'une substance exprime l'harmonie qu'elle a contenu en elle, et par le fait du corps que la substance a approprié davantage du tout exprimé.¹⁷¹ De plus, comme ils se produisent par le fait que les substances exécutant une activité différente ont approprié davantage du tout, leurs actions sont aussi différentes. Du fait que la substance a, autre que les propriétés que les autres substances possèdent, la raison, l'activité d'une substance dans le niveau de l'esprit est aussi différente. De la même manière, l'activité de l'être humain qu'un esprit a produit, en appropriant davantage le tout, est aussi différente.

On peut généralement résumer les explications mentionnées dans ce chapitre premier comme ceci : on a mis en évidence que tout ce qui arrive au monde se rapporte, avant tout, aux substances qui sont simple et indivisible, qui ne se composent pas des parties, qui sont indépendantes à la fois de Dieu et des autres substances, et qui ont l'activité en vertu de leur nature. De plus, chaque substance forme le monde actuel par le fait qu'elle contient, par création, des représentations des autres substances qui lui sont données par Dieu, et que la substance exprime ces représentations d'après l'harmonie préétablie de Dieu. De cette manière, le monde se produit, dans le fonde, par le fait que la substance exécute son action sur les représentations qu'elle contient, mais ce monde reste encore en tant que le monde de la substance, dit en d'autres termes ce monde n'est pas hors de la substance. L'être humain, l'animal...etc. qui se trouvent dans le monde se forment par ce que la substance a approprié en tant que son corps ce qui est rendu plus distinct de son monde. Ainsi, on a manifesté que selon Leibniz, dans le fondement métaphysique de

¹⁷⁰ [GVI 611/ L645 (M29)]

¹⁷¹ Si tels qu'un être humain, un animal... etc. sont ceux qui se produisent par le fait qu'une substance exprime l'harmonie qu'elle contient en elle, et si la substance approprie davantage ce qu'elle a exprimé plus distinctement du tout exprimé, la mort de ceux qui se trouvent dans le monde, selon Leibniz, sera aussi différents. La mort est que des perceptions distinctes qu'une substance a à la fois concernant le tout, c'est-à-dire l'harmonie exprimée, et le corps qu'elle a approprié davantage de ce tout devient confuses. Dans ce cas, la métempsyose et la transmigration des âmes ne peuvent pas être en cause. [GVI619-620/L650-651 (M72-73, 76-77)]

tout ce qui peut être parlé du monde actuel se trouvent la substance et l'action qu'elle exécute sur les représentations qu'elle contient. En outre, il est manifeste par les élucidations mentionnées que, ainsi que les activités des substances dans le niveau de l'entéléchie, de l'âme et de l'esprit sont différentes, ceux qui se produisent par le fait que les substances dans le niveau mentionné approprient davantage du tout dénommé comme monde qui se forme par la raison que ces substances expriment l'harmonie, exécutent une action différente. Comme un être humain parmi ceux qui se trouvent dans le monde a la raison, il est évident qu'il exécute une action plus différente en comparaison des actions des autres.

Dans ce chapitre qu'on a étudié la conception de la substance chez Leibniz et comment le monde est expliqué à partir de cette conception de la substance, on a énoncé que l'activité de la substance est déterminée par sa notion, mais on n'a pas très éclairé ce que signifie cette détermination. Pour préciser si les actions de la substance sont déterminées par la décision de la substance elle-même, il est inévitable qu'on étudie la question de « de quelle façon est-elle la détermination mentionnée ? » ; car, la façon de la détermination précise à quel point la substance exécute ses actions par sa choix. Cela nous portera aussi au problème de la liberté. Puisque le sujet de la thèse est « une explication du problème de l'inclusion à partir de la liberté et de la nécessité », il faut qu'on examine en priorité l'inclusion. C'est pourquoi, dans le deuxième chapitre, on recherchera les sortes de l'inclusion. Comme Leibniz étudie la question de l'inclusion à partir de la vérité, on étudiera en détail la conception de la vérité chez Leibniz pour élucider les façons de l'inclusion.

CHAPITRE 2 : LA VERITE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE

Leibniz explique la “vérité” à partir de la relation entre les termes du sujet et du prédicat dans la proposition.

“La vérité est l’inclusion du prédicat dans le sujet”¹⁷²

« ...dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans cela du sujet ; praedicatum inest subjecto ; ou bien je ne sais ce que c’est que la vérité... »¹⁷³

Il est conçu par l’explication de Leibniz que la vérité est au niveau de la proposition. Dit en d’autres termes, il faut concevoir la vérité à partir de la connexion des termes qui sont dans la proposition. La proposition est, selon Leibniz, l’espace de la vérité. La vérité n’est pas, du fait qu’elle est l’espace du vrai et du faux, l’état linguistique. Le prédicat et le sujet qui sont les termes de la proposition, se rapportent aussi au vrai et au faux, c’est-à-dire à la vérité. Que le prédicat est contenu dans le sujet signifie si le prédicat est vrai ou faux concernant le sujet. Chaque prédicat à attribuer au sujet est contenu, selon Leibniz, dans la notion du sujet. Chaque substance, dans sa notion, contient comme possible les actions qui lui sont attribués; pareillement, le sujet de la proposition contient dans sa notion tous les prédicats qui lui sont attribués. Se contenir doit avoir une raison. Le principe de “Rien n’est sans fondement” est conçu chez Leibniz en tant que l’un des principes importants. Leibniz explique le fondement du fait que le prédicat est contenu chez le sujet, à partir des notions de ces termes, car, en fait la notion du prédicat est contenue chez la notion du sujet.

Les distinctions que Leibniz indique à propos de la vérité se rapportent à la manière par laquelle le prédicat est contenu chez le sujet. A partir de cette manière de

¹⁷² [JR 335]

« Veritas est praedicatum subjecto » [C1]

¹⁷³ [GII 56]

se contenir, Leibniz, fait une distinction entre la vérité nécessaire et la vérité contingente. A expliciter justement la compréhension de la “vérité” chez Leibniz, il faut élucider en détail ce que signifie la distinction entre la vérité nécessaire et la vérité contingente¹⁷⁴ et d’où surgit la “nécessité” et la “contingence” de cette vérité, que ce chapitre se donne pour objet.

2.1. La nécessité absolue et la vérité nécessaire

A expliquer la “vérité nécessaire” il faut premièrement rendre clair la “nécessité” dans cette phrase. Chez Leibniz le terme de “nécessaire” contenue dans l’expression de la “vérité nécessaire” signifie la “nécessité absolue”. Il définit la “nécessité absolue” en tant que la nécessité dont le contraire se rapporte à une contradiction et qui n’a pas besoin d’une présomption quelconque. La vérité qui se rapporte à une telle nécessité se définit, de la même manière, en tant que la vérité dont le contraire se rapporte à une contradiction. Leibniz appelle cette sorte de la vérité en tant que “les vérités éternelles”¹⁷⁵ ou “les vérités essentielles”.

*« Les vérités de la raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu’on appelle les vérités éternelles, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l’opposé implique contradiction; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu’on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités... »*¹⁷⁶

Leibniz essaie d’élucider si la notion du prédicat est contenue dans la notion du sujet par une nécessité absolue, en analysant les termes de la proposition. Si, le fait que la notion du prédicat est contenue dans la notion du sujet, est démontré par l’analyse fini il faut mentionner de la nécessité absolue et donc de la vérité nécessaire; mais si l’analyse exige le nombre infini de pas, il faut mentionner de la vérité contingente.

En acceptant comme fondement l’analyse de termes, Leibniz divise la vérité en deux: la vérité originaire et la vérité dérivée. Il définit les vérités originaires en tant que les vérités qui n’ont pas besoin d’un fondement à indiquer que le prédicat est contenu dans le sujet. Car ce sont les vérités identiques qui expriment le même

¹⁷⁴ [GVI 37]; [GVI 284 (T:III-282)]

¹⁷⁵ Leibniz ne nomme pas toutes les vérités nécessaires en tant que les vérités éternelles. Il différencie les vérités nécessaires en tant que “la vérité originaire” et “la vérité dérivée qui peut se retourner à la vérité originaire”, et il nomme “les vérités originaires” en tant que “les vérités éternelles”. Pour cette distinction voir 197.apostille

¹⁷⁶ GVI 50]

sur elles-mêmes.¹⁷⁷ Les vérités dérivées se divisent en deux: celles qui peuvent être analysées aux vérités originaires, c'est-à-dire, celles qu'on peut démontrer que la notion du prédicat est contenue dans la notion du sujet, et celles dont l'analyse aux vérités originaires exige le nombre infini de pas, c'est-à-dire celles qui ne peuvent pas être démontrées. La première est nommée la vérité nécessaire du fait qu'elle peut être démontrée; la deuxième est nommée la vérité contingente du fait qu'elle ne peut pas être démontrée.¹⁷⁸ En fait Leibniz réunit ces analyses en deux parties. Il nomme les vérités originaires et celles qui peuvent être analysées en pas fini des vérités dérivées aux vérités originaires en tant que les vérités nécessaires; et il nomme celles qui exigent le nombre infini de pas à analyser des vérités dérivées aux vérités originaires en tant que les vérités contingentes.

*« Toute proposition vraie universelle affirmative, qu'elle soit nécessaire ou contingente, comporte une certaine connexion du sujet et du prédicat. Mais s'agissant de celles qui sont identiques, la connexion y est évidente par soi. Quant aux autres, elle doit y apparaître par l'analyse des termes. »*¹⁷⁹

*« Dans les propositions nécessaires, on parvient à une équation identique lorsque l'analyse est poursuivie jusqu'à un certain point ;... ; mais dans les contingentes le progrès de l'analyse va à l'infini, de raison en raison, de sorte que l'on n'obtient jamais de démonstration¹⁸⁰ achevée... »*¹⁸¹

¹⁷⁷ [JR 332]

¹⁷⁸ [JR 332]

¹⁷⁹ [JR 326]

« Omnis propositio vera Universalis affirmativa sive necessaria sive contingens, hoc habet, ut prædicati et subjecti aliqua sit connexio; et quidem quæ identicæ sunt, earum connexio pers e patet, [quæ vero sunt] in cæteris debet apparere per analysin terminorum [Et quidem analy]. » [GG303]

¹⁸⁰ Leibniz définit la démonstration: « ...Démontrer consiste seulement, en résolvant les termes de la proposition en substituant la définition ou une partie de la définition au défini, à faire apparaître une certaine équation, c'est-à-dire une coïncidence du prédicat avec le sujet dans une proposition réciproque, ou tout au moins dans les autres cas une inclusion, de sorte que ce qui était caché dans la proposition et contenu dans une certaine puissance soit rendu évident et exprès par la démonstration... » [JR 332]

« ...Demonstrare nihil aliud est, quàm resolvendo terminos propositionis et pro definito definitionem aut ejus partem substituendo, ostendere æquationem quamdam seu coincidentiam prædicati cum subjecto in propositione reciprocâ; in aliis verò saltem inclusionem, ita ut quod in propositione latebat, et virtute quâdam continebatur, per demonstrationem evidens et expressum reddatur... » [F.de C. 182]
« F.de C. »: Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opuscles Inédits de Leibniz*, intr. et éd. par A. Foucher de Careil, Paris, 1857

¹⁸¹ [JR 327]

« ...nempe in propositionibus necessariis analysi aliquosque continuata devenitur ad æquationem identicam;...; in contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur « plena » demonstratio « perfecta »... » [GG303]

« ...Dans les propositions nécessaires la situation peut être ramenée par l'analyse continue du prédicat et du sujet au point où il paraît que la notion du prédicat est dans le sujet... »¹⁸²

Il est clair par l'explication de Leibniz que dans le cas où l'analyse des termes indique que la notion du prédicat se trouve dans la notion du sujet, on peut mentionner de la vérité nécessaire. Ceci indique en même temps que le contraire de la vérité nécessaire est impossible; car l'analyse nous aboutit à une proposition identique. Comme le prédicat et le sujet sont le même dans une proposition identique, c'est-à-dire comme A est A, on ne peut pas considérer que A est non-A. Cette considération serait une contradiction et dans ce cas le fondement de la pensée disparaîtrait; car la possibilité de la pensée est possible par le principe de contradiction.

De tout ce qui se pose dans les explications ci-dessus, on a indiqué que Leibniz explicite le terme de la "vérité" qui se trouve dans l'expression de la "vérité nécessaire" par le fait que la notion du prédicat dans une proposition est contenue dans la notion du sujet; et que ce fait de contenir peut être démontré par l'analyse fini ou non: ceci est en rapport avec l'explication de le terme de la "nécessité" chez Leibniz.

Après avoir indiqué ce qu'est la vérité nécessaire selon Leibniz, présenter l'origine d'une telle vérité servira à comprendre mieux la vérité mentionnée. Dans l'investigation de l'origine, la nomination des vérités originaires par Leibniz en tant que les "vérités éternelles" ou "les vérités essentielles", nous rendra l'orientation.

Leibniz décrit que l'origine des vérités nécessaires est l'entendement de Dieu.¹⁸³ Que leur origine est l'entendement indique que cette sorte de vérité n'est pas créée. Leibniz nomme les vérités nécessaires parfois en tant que les "vérités essentielles".¹⁸⁴ Cette nomination exprime clairement qu'elles ne sont pas créées; car la possibilité des essences ne dépend pas de la volonté de Dieu mais de son

¹⁸² [JR 327]

« ...Uti in propositionibus necessariis per continuam analysin prædicati et subjecti res eo tandem reduci potest [...] ut appareat notionem prædicati inesse subjecto... » [GG304]

¹⁸³ [GVI 226-227, 229] ; [GVI 614/L647 (M43, M46)]

¹⁸⁴ [JR326, 340]

entendement, dit en d'autres termes de la perception de Dieu. Cependant la création se rapporte à la volonté, c'est-à-dire à la décision parmi ceux qui sont perçus.

« La réalité propre des essences, celle par laquelle elles sont disposées dans l'existence, est, en effet, de Dieu. Les essences des choses sont co-éternelles avec Dieu, et l'essence propre de Dieu embrasse toutes les autres essences, dans la mesure que Dieu ne peut parfaitement être conçu sans elles. Mais l'existence est inconcevable sans Dieu, qui est la raison ultime des choses. »¹⁸⁵

Les essences des choses s'attachent sans doute à l'être de Dieu; car on ne peut pas penser les essences et les êtres actuels des choses sans Dieu. Mais si le fait que Dieu contient les essences dans son entendement, est en vertu d'être Dieu, leur absence contredirait la perfection de Dieu. Donc, sans les essences, Dieu ne peut pas être pensé comme parfait.

Que l'origine des vérités nécessaires est l'entendement de Dieu, les rend des vérités valides dans toutes les séries possibles; car toutes les séries possibles se trouvent dans l'espace où est l'origine des vérités nécessaires, c'est-à-dire dans l'entendement de Dieu, et en même temps le fondement de possibilité des séries possibles est le principe de contradiction.¹⁸⁶ A répéter, mais dit en d'autres termes, comme le fondement de possibilité des séries possibles est le principe de contradiction qui est le principe de la vérité nécessaire, les vérités nécessaires sont le fondement de la réalité de toutes les séries possibles. Chaque série possible a la réalité. Elle est l'ordre. Dans ce cas, les séries possibles se différencient l'une de l'autre d'après leur ordre.

Le principe de contradiction est formulé comme ceci: " A est A ou A n'est pas non-A"¹⁸⁷, et cette définition rend impossible le contraire de celui à partir duquel on fait une définition. C'est pourquoi les vérités nécessaires sont les vérités dont le contraire est explicitement ou implicitement impossible. Expliquons cette assertion

¹⁸⁵ « The very reality of the essences, indeed, that by which they flow into existences, is from God. The essences of things are coeternal with God, and the very essence of God comprehends all other essences, to the extent that God cannot perfectly be conceived without them. But existence is inconceivable without God, who is the ultimate reason for things. » [AG 273]

« Ipsaque realitas essentialium qua scilicet in existentias influunt a Deo est. Essentia rerum sunt Deo coeternæ. Et Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias, adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte. Sed existentia sine Deo concipi non potest qui est ultima ratio rerum. » [FB24]

« FC »: G.W. Leibniz, *Réfutation Inédite de Spinoza*, éd. par A. Foucher de Careil, Paris, 1854

¹⁸⁶ [GVI 229]; [GVI 614/L647 (M43)]

¹⁸⁷ [JR 459/AG 30-31]

par un exemple de Leibniz. La proposition de “tous les nombres qui se divisent en 12 peuvent se diviser en 12” est nécessaire et claire, car le prédicat et le sujet sont le même. Mais la proposition de “tous les nombres qui se divisent en 12 peuvent se diviser en 4” est nécessaire bien qu’elle ne soit pas claire.¹⁸⁸ Elle n’est pas claire, car le prédicat et le sujet sont différents; mais elle est nécessaire, car il peut être démontré par une analyse finie que la notion du prédicat est contenue dans la notion du sujet.

On peut résumer ce qu’on a expliqué sous le titre de “*la nécessité absolue et la vérité nécessaire*” comme ceci: La nécessité absolue, comme son origine n’est pas la volonté de Dieu, ne dépend pas d’une présomption quelconque. Elle s’attache immédiatement à l’entendement de Dieu. Il ne peut pas donc être le cas que la vérité nécessaire dépendant d’une telle nécessité soit limitée d’une certaine série possible. Au contraire, elle est le fondement de possibilité de toutes les séries possibles et elle est valide chez toutes les séries possibles.¹⁸⁹ Comme le fondement de cette vérité est le principe de contradiction ou d’identité, il est impossible qu’on pense le contraire - ceci nous aboutit à la contradiction.

Est-ce qu’on peut appliquer ce qu’on a posé concernant la vérité nécessaire sous le titre de “*la nécessité absolue et la vérité nécessaire*” à la relation entre la substance et ses activités? Dit en d’autres termes est-ce le fait que les activités de la substance sont contenues comme possible dans sa notion s’attache-t-il à la manière explicitée chez la vérité nécessaire? Est-ce que les propositions qui concernent les substances et le monde actuel dont le fondement est ces substances sont du même type avec les propositions du type comme “le triangle a trois côtés” ? Les propositions de “Adam a péché” et de “le triangle a trois côtés” expriment-elles la même certitude? Ces questions et ses réponses ont de l’importance à distinguer les domaines d’après le type de nécessité qui leur conviennent.

¹⁸⁸ « J’appelle binaire tout nombre qui peut être divisé exactement par 2 et ternaire ou quaternaire tout nombre qui peut être divisé exactement par 3 ou par 4, et ainsi de suite. Or nous concevons que tout nombre est résolu dans ceux qui le divisent exactement. Je dis donc que la proposition : le duodénaire est quaternaire est absolument nécessaire, puisqu’on peut la résoudre en identiques de la manière suivante : le duodénaire est binaire, sénaire (par définition), le sénaire est binaire, ternaire (par définition), donc le duodénaire est binaire, binaire, ternaire. En outre le binaire binaire est quaternaire (par définition). Donc le duodénaire est quaternaire ternaire. Donc le duodénaire est quaternaire. J’ajoute que même si l’on avait donné d’autres définitions, on aurait toujours pu montrer cependant que cela revient enfin à l’identique. J’appelle donc métaphysique ou géométrique cette nécessité et contingent ce qui en est privé ...» [JR 339-340]

¹⁸⁹ [JR 341]

Leibniz indique que le rapport de la substance avec sa notion n'exprime pas une nécessité absolue, et que les propositions de "Adam a péché" et de "le triangle a trois côtés" n'obtiennent pas la même vérité. On peut donc rechercher la différence mentionnée par Leibniz entre ces propositions, la sorte de connexion entre la substance et sa notion et les réponses de Leibniz pour les questions ci-dessus. On peut réaliser ce but en étudiant en détail la vérité contingente qui se pose, chez Leibniz, à l'opposé de la vérité nécessaire.

2.2. La nécessité hypothétique et la vérité contingente

Leibniz définit la vérité contingente¹⁹⁰ en tant que la vérité dont le contraire n'indique pas une contradiction pour notre pensée. Dit en d'autres termes, on peut penser le contraire de la vérité contingente ou qu'elle ne soit pas du tout et quand on pense comme ça il ne surgit pas de contradiction. A une telle catégorie de vérité, Leibniz ajoute ce monde et ce qui est dedans:

« Nécessaire est [ce qu'il est impossible de ne pas estre] ce dont l'opposé ou le non estre est impossible ou implique contradiction, ou bien nécessaire est ce qui ne sauroit ne pas estre. [Quand il est impossible que quelque chose ne soit pas, on dit que cela nécessaire] ; et contingent est ce qui peut ne pas estre <, ou dont le non estre n'implique aucune contradiction. Par consequent tout l'univers et tout ce qui s'y trouue est contingent et pourroit estre autrement... »¹⁹¹

Selon Leibniz, les vérités contingentes ne se rapportent pas aux propositions sur les essences mais aux propositions sur l'existence, c'est-à-dire sur l'actuel. Les propositions qui concernent tout ce qui est actuel, excepté Dieu, expriment cette espèce de vérité.¹⁹² Selon Leibniz, les propositions exprimant la vérité de Dieu ne sont pas comprises dans la catégorie de la vérité contingente, mais dans la catégorie de la vérité nécessaire. De plus chez certains textes Leibniz nomme Dieu en tant que "l'être nécessaire".¹⁹³ Quand on recherche la cause de la distinction parmi les propositions sur ceux qui existent en tant que actuel, on atteint un sujet fondamental qui fournit la distinction entre l'être nécessaire et l'être contingente: la relation de

¹⁹⁰ Leibniz nomme "les vérités contingentes" parfois en tant que "les vérités positives" [GVI 50] et en tant que "les vérités de fait" [GVI 612-613/L646 (M33, M36)].

¹⁹¹ [GG 478]

¹⁹² « ...Omnes Existentiæ excepta solius Dei Existentiæ sunt contingentes... » [GG228]

« ...Except for the existence of God alone, all existences are contingent... » [AG 19]

« ...A l'exception de l'existence de Dieu seul, tous les existences sont contingents... »

¹⁹³ [GVI 614/L647 (M44, M45)]

l'existence, de l'essence. Dieu est l'être nécessaire, c'est à cause du fait que son essence contient son existence. Et les essences des créatures comprises dans la catégorie de la vérité contingente ne contiennent pas ses existences.

*« En Dieu l'existence ne diffère pas de l'essence, ou, ce qui revient au même, il est essentiel à Dieu d'exister. Dieu est donc un être nécessaire. »*¹⁹⁴

*« Les créatures sont contingente, c'est-à-dire que l'existence ne suit pas de leur essence. »*¹⁹⁵

Dans l'élucidation de ce monde et de ce qui est dedans chez la catégorie de la vérité contingente, Leibniz rapporte leur contingence au fait qu'on peut penser qu'ils ne peuvent pas être ou qu'ils peuvent être autrement. C'est pourquoi les propositions du type comme "le triangle a trois côtés", qui expriment les vérités nécessaires dont le contraire est une impossibilité, sont différentes des propositions du type comme "Adam a péché", qui expriment les vérités contingentes dont le contraire est une possibilité. La pensée d'un triangle sans trois côtés nous conduit à une contradiction; mais la pensée du "premier être humaine qui n'a pas péché"¹⁹⁶ ne nous conduit pas à une contradiction. "Le péché d'Adam" se rapporte au fait que Dieu choisit parmi les séries possibles celui dans lequel "Adam qui pèche" est contenu. Dans le cas où Dieu ait choisi une autre série possible¹⁹⁷, on aurait pu mentionner du "premier être humaine qui n'a pas péché".

Comme la vérité est le fait que le prédicat est contenu dans le sujet; pareil aux propositions qui expriment la vérité nécessaire, chez les propositions qui expriment la vérité contingente, le prédicat est contenu dans le sujet.¹⁹⁸ Mais ce cas d'être contenu n'est pas de la même façon chez les deux propositions. Chez la proposition qui exprime la vérité nécessaire, le cas d'être contenu peut être démontré par l'analyse fini des termes. Ces propositions sont identiques ou clairement ou virtuellement. Dans le cas d'être clairement identique, il n'est pas besoin de l'analyse; car le prédicat et le sujet sont le même. Dans l'autre cas, on peut atteindre

¹⁹⁴ [JR 326]; de plus voir [GVI 614/L647 (M45)]

« In Deo existentia non differt ab Essetia, vel, quod idem est, Deo essentielle est existere. Unde Deus est Ens necessarium » [GG302]

¹⁹⁵ [JR 326]

« Creaturae sunt contingentes, hoc est existentia non sequitur ex ipsarum Essentia » [GG303]

¹⁹⁶ Selon Leibniz, le premier être humain qui a péché est « l'Adam ».

¹⁹⁷ La question de la possibilité chez Dieu de choisir un monde autre que celui-ci dans la pensée de Leibniz, sera élucidée dans le troisième chapitre.

¹⁹⁸ [JR 327, 332, 334, 339]

la proposition identique par l'analyse de nombre fini.¹⁹⁹ Quant à la proposition qui exprime la vérité contingente, c'est différent. Premièrement, dans cette proposition aussi la notion du prédicat est contenue chez la notion du sujet. Ce cas d'être contenu n'est pas de sorte qui peut être démontrée par l'analyse fini.²⁰⁰ Par exemple la proposition de "12 peut être divisé par 4" est une proposition nécessaire comme on l'a indiqué au-dessus²⁰¹; car ce cas peut être démontré par l'analyse fini. Mais dans la proposition de "César a passé le Rubicon", on ne peut pas démontrer par l'analyse fini que la notion de "avoir passé le Rubicon" est contenue dans la notion de César. Selon Leibniz cette analyse exige plus que notre faculté²⁰²; car cette proposition, par son essence, ne peut pas être soumise à l'analyse finie. Puisque l'analyse se rapporte à la connaissance partielle, Dieu n'a pas besoin de l'analyse.²⁰³ Selon Leibniz quand Dieu obtient le savoir, Dieu ne le fait pas en suivant la chaîne de cause et effet dans le déroulement de ce qui va se passer. Quand Dieu rendait actuel ce monde, Dieu savait déjà ce qui va tout dérouler dans ce monde.

*« Dans les propositions nécessaires, on parvient à une équation identique lorsque l'analyse est poursuivie jusqu'à un certain point ;... ; mais dans les contingentes le progrès de l'analyse va à l'infini, de raison en raison, de sorte que l'on n'obtient jamais de démonstration achevée... »*²⁰⁴

*« 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, au contraire, se prolonge à l'infini. 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 quant à lui tout ce qui est dans la série. »*²⁰⁵

¹⁹⁹ [JR 332, 334, 336, 341]

²⁰⁰ [JR 334, 335, 336, 337, 340, 341]

²⁰¹ Voir 194.apostille

²⁰² Leibniz indique qu'on ne peut savoir les vérités contingentes que par l'expérience et par le principe de « rien n'est sans raison ». [JR 328, 333]

²⁰³ [JR 342]

²⁰⁴ [JR 327]

« ...nempe in propositionibus necessariis analysi aliquousque continuata devenitur ad æquationem identicam;... ; in contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur <plena> demonstratio < perfecta>... » [GG303]

²⁰⁵ [JR 332-333]

« Sed in veritatibus contingentibus, etsi prædicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad æquationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio

Selon Leibniz, ce qui diffère la vérité contingente de la vérité nécessaire est le fait que la vérité contingente dépend d'un choix. C'est pourquoi elle est nommée la nécessité hypothétique. Dieu a choisi ce monde parmi le nombre infini de séries possibles. Du fait que ce monde est choisi, tout ce qui peut être dit sur ce monde devient soumis à ce choix.

« ...C'est cette nécessité qu'on peut attribuer maintenant aux choses à venir, qu'on appelle hypothétique ou de conséquence (c'est-à-dire fondée sur la conséquence de l'hypothèse du choix fait)... »²⁰⁶

« Mais dès qu'il (Dieu) a choisi, il faut avouer que tout est compris dans son choix et que rien ne sauroit être changé puisqu'il a tout prévue et réglé une fois pour toutes... »²⁰⁷

Comme il agit d'un choix, l'origine des vérités contingentes n'est pas seulement l'entendement de Dieu. On peut donc demander : « selon Leibniz, qu'est-ce que l'origine des vérités contingentes ? ». Elles dépendent à la fois de l'entendement et de la volonté de Dieu. Elles dépendent de l'entendement de Dieu; car chaque possible y trouve sa possibilité. Elles dépendent de la volonté de Dieu; car Dieu l'a choisi, par sa volonté, parmi les autres séries possibles. Les vérités contingentes dépendent donc de l'entendement de Dieu, concernant leur possibilité, et elles dépendent de la volonté de Dieu, concernant leur actualité.

« ...Cet vérité elle-même est née pour partie de son entendement, pour partie de sa volonté... »²⁰⁸

De l'autre part, l'être d'un choix fait surgit la question de “qu'est-ce que le fondement du choix?”. Dit en d'autres termes, il faut qu'il y ait un fondement à choisir ce monde parmi les autres; car selon Leibniz “rien n'est sans fondement”²⁰⁹.²¹⁰ Ce fondement, selon lui, peut être expliqué par “le principe de

procedit in infinitum, Deo solo vidente non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem [terminorum] sic involutionem prædicati in subjecto, quia ipse videt quiquid seriei inest; imò ipsa hæc veritas ex ipsius partim intellectu, partim voluntate nata est. Et infinitam ejus perfectionem, atque totius rerum seriei harmoniam, suo quodam modo exprimit. » [F.de C. 182]

²⁰⁶ [GIII400/AG 193]; de plus voir [GG 478]

²⁰⁷ [GIII400/AG 193]

²⁰⁸ [JR333]; de plus voir [JR 347]; [GVI 107 (TI:7)]

« ... ipsa hæc veritas ex ipsius partim intellectu, partim voluntate nata est... » [F.de C. 182]

²⁰⁹ Nihil est sine ratione

²¹⁰ [JR 471/GP 172]; de plus voir [DR123]

perfection”^{211, 212}. Que Dieu rend actuel ce monde qui vaut d’obtenir l’existence le plus parmi les séries possibles qui ont de l’inclination à obtenir l’existence, dépend de ce principe. C’est ainsi que le fondement suffisant ou le fondement dernier des vérités contingentes est non seulement “le principe de contradiction”, mais aussi “le principe de perfection”. Si elle ne se rapportait que au principe de contradiction, tout ce qui est actuel existerait d’une nécessité absolue; car on ne peut pas penser le contraire de ceux qui sont dirigés par le principe de contradiction; dans ce cas, un monde possible autre que celui actuel -c’est-à-dire autre que ce monde- n’existerait pas.

*Et ainsi toutes les vérités qui concernent les possibles ou les essences, et l'impossibilité d'une chose ou sa nécessité (c'est-à-dire l'impossibilité de son contraire) se reposent sur le principe de contradiction; toutes les vérités qui concernent des choses contingentes ou l'existence des choses, se reposent sur le principe de perfection”*²¹³

*« Les vérités contingentes ne peuvent être ramenées au principe de contradiction ; autrement tout serait nécessaire, et il n’y aurait pas d’autres possibles que ceux qui parviennent à l’existence en acte. »*²¹⁴

Dieu a choisi ce monde parmi les séries possibles pour le rendre actuel, dit en d’autres termes pour lui rendre l’existence. Chez Leibniz, les propositions qui expriment ce monde rendu actuel, font partie de la catégorie de la vérité contingente.²¹⁵ Selon Leibniz, la proposition de “Adam a péché” se rapporte au monde rendu actuel. Par exemple, il peut bien sûr exister une série possible qui

« GP »: G.W. Leibniz, *Philosophical Writings*, éd. Par G.H. R. Parkinson, tr. Mary Morris et G.H. R. Parkinson, The Everyman Library, 1997

« DR »: G.W. Leibniz, *Papers Concerning the Problem of Evil 1671-1678*, généraux editors Daniel Garber et Jr. Robert C. Sleigh, tr., éd. et intr. par Jr. Robert C. Sleigh, New Haven ve London: Yale University Press, 2005.

²¹¹ Leibniz nomme « le principe de perfection » parfois en tant que « le principe de correspondance » [GVI 614, 616 (M46, M54)], ou en tant que « le principe de meilleur » [GVI 615 (M48)].

²¹² [JR 328; GVI 616 (M54)]

²¹³ « ...Omnes itaque veritates circa <possibilia seu> essentias rei que impossibilitatem et <necessitatem seu> contrarii impossibilitatem nituntur principio contradictionis; omnes vero veritates circa <contingentia> seu rerum existentias nituntur principio perfectionis... » [GG287-288]

« And so all truths that concern possibles or essences and the impossibility of a thing or its necessity (that is, the impossibility of its contrary) rest on the principle of contradiction; all truths concerning contingent things or the existence of things, rest on the principle of perfection... » [AG 19]

²¹⁴ [JR326]

« Veritates contingentes non possunt reduci ad principium contradictionis, alioqui omnia forent necessaria, nec alia essent possibilia, quam quæ actu [existunt] ad existentiam perveniunt. » [GG303]

²¹⁵ [JR 341, 342/GP 100]

mentionne du “ premier être humaine qui ne pèche pas”, mais cette série n’est pas ce monde. La proposition du “premier être humaine qui ne pèche pas” et la vérité qu’elle exprime ne sont pas donc valides chez ce monde et en outre il y a une série possible dans laquelle elle est valide. On peut conclure que chaque série possible est formée des différentes vérités contingentes.

« Nous découvrons ainsi qu’autres sont les propositions qui se rapportent aux essences, autres celles qui portent sur les existences des choses...Elles (les propositions essentielles) sont aussi des vérités éternelles, et elles ne voudront pas seulement tant que le monde subsistera, elles auraient valu également si Dieu avait créé le monde suivant un autre dessein. Mais les propositions existentielles, c’est-à-dire contingentes, en diffèrent complètement, elles dont la vérité n’est comprise a priori que par le seul Esprit infini, et ne peut être démontrée par aucune résolution. Telles sont les propositions qui ne sont vraies que pour un certain temps et qui n’expriment pas seulement ce qui a trait à la possibilité des choses, mais ce qui existe aussi actuellement, ou viendrait à exister de manière contingente sous certaines conditions ;... »²¹⁶

Leibniz indique que les vérités concernant les substances qui se trouvent dans le fondement du monde sont aussi contingentes car les vérités concernant le monde rendu actuel sont contingentes.

« ...Les accidents de chaque substance singulière, énoncés comme ses prédicats, donnent une proposition contingente qui n’a pas de nécessité métaphysique... »²¹⁷

On peut résumer ce qu’on a posé sur “la nécessité hypothétique” et “la vérité contingente”: la vérité contingente est celle dont le contraire ne fait pas surgir une

²¹⁶ [JR 341]

« Hinc jam discimus alias esse propositiones quæ pertinent ad Essentias, alias vero quæ ad Existencias rerum ; Essentiales nimirum sunt quæ ex resolutione Terminorum possunt demonstrari; quæ scilicet sunt necessariae, sive virtualiter identicae; quarumque adeo oppositum est impossibile sive virtualiter contradictorium. Et hæ sunt æternæ veritatis, nec tantum obtinebunt, dum stabit Mundus, sed etiam obtinuissent, si DEUS alia ratione Mundum creâset. Ab his verò toto genere differunt Existenciales sive contingentes, quarum veritas à sola Mente infinita à priori intelligitur, nec ulla resolutione demonstrari potest; talesque sunt, quæ certo tempore sunt veræ, nec tantum exprimunt quæ ad rerum possibilitatem pertinent, sed et quid actu existat, aut certis positis esset contingenter extitutum... » [C18]

²¹⁷ [JR 343]

« ...Omnis substantiæ singularis accidentia si de ipsa prædicentur faciunt propositionem contingentem, <quæ Metaphysicam necessitatem non habet.> » [C20]

contradiction dans notre pensée. Telles vérités ne sont pas le fondement de toutes les séries possibles mais elles sont des vérités qui forment chaque série possible en harmonie l'un avec l'autre et qui diffèrent d'après les séries possibles (comme Adam qui pèche, premier l'être humaine qui ne pèche pas). Pareil aux propositions qui expriment la vérité nécessaire, chez les propositions qui expriment une telle vérité, le prédicat est contenu dans le sujet. Mais ceci est de sorte qu'il ne peut pas être démontré par l'analyse fini. Les vérités sur le monde actuel sont de cette sorte de vérité. Comme l'origine des vérités contingentes est la volonté, on peut penser que ses contraires sont aussi possibles. C'est pourquoi, les propositions qui expriment ces vérités n'exigent pas une nécessité absolue. La nécessité dont elles ont besoin est la nécessité hypothétique, dit en d'autres termes elle est la nécessité qui surgit en rapport avec le choix de Dieu pour ce monde.

Dans l'analyse qu'on a fait concernant la nécessité absolue et la nécessité hypothétique, et la vérité nécessaire et la vérité contingente; il est devenu clair que les vérités nécessaires sont absolument nécessaires du fait qu'elles se rapportent aux essences des choses, et que leur fondement n'est que le principe de contradiction. Mais les vérités contingentes sont contingentes du fait qu'elles se rapportent à l'existence des choses qui sont rendues actuelles par le choix de Dieu, et que leur fondement est non seulement le principe de la contradiction, mais aussi le principe de la perfection. De plus, il était manifeste dans le chapitre que l'être humain se forme par le fait que la substance dans le niveau de l'esprit s'approprie davantage son monde des mondes qui sont produit par le fait que les substances dans le niveau différent expriment l'harmonie contenues chez elles. Dit en d'autres termes, l'esprit avec son corps est dénommé comme l'être humain. Puisque la substance dans le niveau de l'esprit exécute son activité différemment que les substances dans l'autre niveau. L'esprit avec son corps exécute son action différemment. Il faut maintenant étudier si « exécuter l'action différemment » signifie « exécuter l'action librement »

CHAPITRE 3 : LA LIBERTE CHEZ LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE

Dans la philosophie de Leibniz la *liberté* est traitée par deux manières: *la liberté divine* et *la liberté humaine*. Pour une compréhension totale de la *liberté* chez Leibniz, il faut étudier ce que Leibniz comprend de la liberté divine et de la liberté humaine. Dans ce chapitre, en exposant ce que Leibniz comprend de la liberté divine et de la liberté humaine, on aura étudié la *liberté* dans la philosophie de Leibniz.

3.1. La liberté divine

On essaie de traiter la liberté divine chez Leibniz autour de deux questions essentielles. La première de ces questions est ceci: est-ce que Dieu a créé cet univers par une décision librement prise ou par une nécessité absolue? L'autre: comment sera la relation de Dieu, ayant pris la décision de créer l'univers, aux événements que chaque individu réalise? La première question nous rend possible de comprendre si Dieu est libre concernant sa décision de création; et la deuxième question nous rend possible de comprendre la relation entre la liberté de Dieu et les événements qui se déroulent dans ce qui sont rendus actuels par la décision de création.

A expliciter la conception de la liberté chez Leibniz, on considère comme le point de départ la création du monde par Dieu; ceci a pour cause le fait que Leibniz suit le débat de liberté à partir de la question de création. On peut donc commencer à rechercher comment Leibniz élucide la question-ci: " La création du monde par Dieu provient-elle d'une nécessité ou est-elle une décision librement prise?".

Premièrement, du point de vue de Leibniz, la réponse de la question de "est-ce Dieu a librement décidé de créer" est immédiatement en relation avec la réponse de la question de "ce que concerne la création de Dieu est-elle une série possible ou plusieurs séries possibles?", car, que la création de Dieu est libre ou non est une question concernant le choix.²¹⁸ Dans le cas où, comme l'indique Hobbes et Spinoza²¹⁹, il y a une seule série à rendre actuel, la possibilité de choisir disparaît, car le choix ne peut être que entre deux ou plus de choses. S'il n'y a qu'une série

²¹⁸ [GVI 257-258 (TII:235)]

²¹⁹ [GVI 335-336 (TIII:371)] [GG 482]

possible à rendre actuelle, sa création sera inévitable quand la décision de création sera prise. Il n'y aura pas, dans ce cas, la liberté de Dieu.

On traite, donc, la réponse de Leibniz à la première question (si la décision de création est libre ou non), à partir de la deuxième question (ce que concerne la création de Dieu est une série possible ou plusieurs séries possibles). Leibniz indique que ce monde, avant qu'il soit rendu actuel, se trouve en tant qu'une possibilité dans l'entendement de Dieu. Selon lui, le fondement de possibilité chez l'entendement de Dieu est la compréhension de Dieu; seulement ce que Dieu entend est possible. Le fondement de la compréhension de Dieu est le principe de contradiction, dit en d'autres termes Dieu n'entend pas ce qui implique la contradiction et le fondement du principe de contradiction est le principe d'identité. Le fondement de la possibilité est donc le principe d'identité, qu'il s'agit ici de l'identité de Dieu, c'est-à-dire l'unité de Dieu. Dans ce cas, ce qui est possible est celui qui ne contredit pas l'unité de Dieu dans le fondement du principe de contradiction ou du principe d'identité.²²⁰ Selon lui, pas seulement une série possible qui ne contredit pas l'unité de Dieu se trouve dans l'entendement de Dieu, mais aussi le nombre infini de séries possibles. Leibniz indique l'être du nombre infini des séries possibles et le choix de l'une d'elles:

« Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. »²²¹

Il est donc manifeste que le monde, avant qu'il soit rendu actuel -dit en d'autres termes avant qu'il soit créé- est choisi parmi le nombre infini de séries possibles. Que Dieu crée l'une parmi le nombre infini de séries possibles et pas tous, est, selon Leibniz, en rapport avec le fait que chacune des séries possibles empêche l'autre et que chacune est universelle.²²² Que les séries possibles ne sont pas tous créés mais l'une est créé, doit provenir de ce que distingue celle créé. Pour faire

²²⁰ [G VI 217 (TII: 173)]; [G VI 612, 614 (M 33, 45)]

²²¹ [GVI 615-616/L648 (M53)]

²²² « imo non videtur fieri posse, ut omnia possibilium existant, quia se mutuo impediunt. Et dantur infinitæ series possibilium, una autem series in alia utique esse non potest, cum unaquæque sit (infinita) universalis. » [GG305]

« ... Bien plus, il ne paraît pas qu'il puisse se faire que tous les possibles existent, car ils s'empêchent mutuellement. Il y a ainsi une infinité de séries de possibles, or une série ne peut pas du tout être contenue dans une autre, puisque chacune est universelle. » [JR 328]

apparaître le privilège de ce qui est créé, il faut d'abord expliciter ce qui diffère l'un de l'autre parmi le nombre infini de séries possibles.

Selon Leibniz, les choses possibles, avant la décision de Dieu, c'est-à-dire avant qu'elles concernent la volonté de Dieu, sont possibles.²²³ L'espace où se trouvent les possibles est l'entendement de Dieu.²²⁴ L'entendement de Dieu est en même temps l'espace des vérités éternelles.²²⁵ Les vérités éternelles ne dépendent pas de la volonté de Dieu. Elles ne sont pas donc créées.²²⁶ Ce qu'on essaie d'expliquer ici est que les possibles, comme possible per se, ne sont pas créés, telles que les vérités éternelles, par leur présence dans l'entendement de Dieu. La création ne surgit que dans le cas de rendre actuel les possibles. Comme il s'agit des séries possibles, et pas seulement d'une série possible, il faut examiner ce qui les rend différents.

Selon Leibniz, la différence parmi ce nombre infini de séries possibles provient de la correspondance, c'est-à-dire de l'harmonie que chacun des idées composant la série a créée en unifiant l'un avec l'autre.²²⁷ Chaque idée composant ces séries n'est pas en harmonie avec toutes les autres idées, elle n'est que en harmonie avec les idées chez son série pendant qu'elle contredit les autres. On peut expliquer la réalité du nombre infini de séries possibles par l'unification des idées correspondantes, et on peut expliquer leur différence par le niveau de l'harmonie propre à la série. Chacune des idées composant la série se diffère des autres idées et cette différence devient manifeste par le fait qu'elle contient, propre à soi-même, l'harmonie mentionnée.

Après avoir indiqué le fait que Dieu décide parmi le nombre infini de séries possibles qui se diffèrent l'une l'autre par rapport au niveau de l'harmonie; on peut questionner comment Leibniz répond à la première question, c'est-à-dire, à la question de "que Dieu rend actuel l'une parmi le nombre infini de séries possibles, est-il l'effet d'une décision librement prise?". Selon Leibniz, avant de répondre à cette question, il faut questionner si Dieu est absolument indifférent concernant le

²²³ [GII 40]

²²⁴ « Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible » [GVI 615-616/L648 (M43)]; voir aussi [GVI 229 (T II:189)]

²²⁵ [GVI 226 (T II:184)]; [GVI 615-616/L648 (M43)]

²²⁶ [AG 273]; [GG 365];[DR 3]

²²⁷ [JR 447]

nombre infini de séries possibles; car, même s'il y a le nombre infini de séries possibles concernant le choix de Dieu, que Dieu rend actuel l'une d'elles est immédiatement en rapport avec la manière de connexion que Dieu maintient avec elles. Dit en d'autres termes, est-ce Dieu agit indifféremment, suivant son caprice ou suivant une autre passion, ou bien suivant un fondement différent? Selon Leibniz il faut que Dieu agisse d'après l'une de ces trois.²²⁸

Selon Leibniz Dieu ne peut pas être absolument indifférent concernant le nombre infini des séries possibles, car l'indifférence n'est pas une chose à faire valoir.²²⁹ Pourtant, faire correspondre à un être parfait d'agir suivant ses passions, c'est de lui attribuer l'imperfection. Selon Leibniz, contrairement à deux choix antécédents, Dieu agit d'après un certain fondement,²³⁰ car créer²³¹ d'après un certain fondement est mieux que de ne pas créer d'après un certain fondement.²³² Pour expliciter pourquoi créer d'après un certain fondement est mieux, Leibniz essaie de trouver une réponse à partir de la compréhension de Dieu. Selon lui Dieu est l'être suprême considérant le bien, la sagesse et le pouvoir.²³³ Il serait une contradiction que Dieu, tellement parfait, ait créé sans un fondement; car ce que Dieu tout fait vaut à apprécier. S'il n'y a pas un fondement pour que Dieu crée celui-ci et pas celui-là, il n'y aura pas un fondement pour apprécier celui créé.²³⁴ Ce qui vaut donc à la perfection de Dieu est que Dieu agit d'après un certain fondement. Dieu fait un choix par sa volonté parmi ce qu'il existe dans son entendement et par son pouvoir Dieu rend actuel ce qui est possible, c'est-à-dire Dieu lui rend l'existence.²³⁵ Il surgit ici une certaine difficulté: si Dieu agit d'après un certain fondement, est-ce Dieu ne serait pas déterminé par ce fondement? A cause de cette détermination, Dieu ne serait pas dépendant à la nécessité plutôt qu'agir librement? Pour répondre à ces deux questions, il faut d'abord faire une explication par rapport à la nature de la liberté.

Chez Leibniz la liberté se rapporte à la spontanéité, à la raison et à la contingence. Ce que Leibniz comprend de la spontanéité, est de contenir les

²²⁸ [GVI 305-306 (T III:319)]

²²⁹ [GIV 428-429 (DM III)]

²³⁰ [GVI 305-306 (T III:319)]

²³¹ Chez Leibniz, quant à Dieu; la création, le mouvement et la pensée signifient le même. Selon Leibniz, la création ou le mouvement de Dieu ne consiste qu'à la pensée de Dieu. Voir [JR 30]

²³² DR 115]

²³³ [GVI 615/L647 (M48)]; [GVI 106 (T I:7)]

²³⁴ [GIV 428-429 (DM III)]

²³⁵ [GVI 616/L648 (M55)]; [GVI 106 (T I:7)]

principes de l'action en soi-même sans avoir besoin à une intervention extérieure.²³⁶ Il explicite la raison en tant qu'avoir le savoir distinct des objets de la pensée et la contingence en tant que le contraire de la nécessité logique et métaphysique.

« Il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, ..., consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération ; dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons ; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter : et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots... »²³⁷

Selon Leibniz, Dieu fournit toutes ces trois conditions, car le fondement d'après laquelle Dieu agit est donnée par sa nature et non par une extériorité. En outre, Dieu possède clairement et distinctement le savoir de toute série possible qui se trouve dans son entendement. Dieu agit non d'après une nécessité logique et métaphysique, mais d'après une nécessité morale. Pourtant, si d'agir d'après un fondement signifie la détermination, Leibniz indiquerait que Dieu se détermine par soi-même.²³⁸ Il faut ici questionner ce qu'est le fondement d'après laquelle Dieu se détermine.

Leibniz explicite le fondement par laquelle Dieu agit par rapport au bien.²³⁹ Comme l'indique Spinoza, Leibniz ne considère pas que le bien concerne seulement les êtres humains et pas Dieu.²⁴⁰ Pourtant, Leibniz ne considère pas les œuvres de Dieu comme bien seulement pour cause que c'est Dieu qui les a créés.²⁴¹ Leibniz indique qu'il y a le bien aussi dans la nature des choses concernant la création.²⁴² En

²³⁶ [DR 69/YB 69]

²³⁷ [GVI 288(T III:288)]

²³⁸ [GVI 422-424]

²³⁹ « Je réponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer ; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à la créer le meilleur : cela comprend toute la suite, l'effet et les voyes. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir... » [GVI 253-254 (T II:228)]

²⁴⁰ [GVI 217 (T II:173)]

²⁴¹ [GIV 427-428 (DM: II)]

²⁴² [GIV 427-428 (DM: II)]; [PR 45-46]

« PR » : G.W. Leibniz, *The Political Writings of Leibniz*, intr., tr., not. et éd. par Patrick Riley, Cambridge University Press, 1972

outre, chez Leibniz être bien et être en harmonie sont la même chose.²⁴³ C'est pourquoi, il indique que comme les choses sont bien par rapport à leur nature et comme être bien et être en harmonie sont la même chose, les choses se différencient d'après le niveau de l'harmonie. En outre, Leibniz explique vouloir comme être satisfait de la présence de ce qu'on veut.²⁴⁴ En conséquence; Dieu, qui a l'inclination de créer par le bien, choisit le monde meilleur ou le plus harmonieux dont la présence lui satisfera parmi le nombre infini de séries possibles.

A mentionner d'une détermination qui se déroule quand Dieu choisit d'après le bien parmi les possibles, une telle détermination n'aura pas son origine dans une nécessité métaphysique mais morale.²⁴⁵ Selon Leibniz, d'agir d'après le bien n'exige pas d'agir d'après une nécessité absolue. Dieu est forcé moralement de créer les possibles dont le savoir est en Dieu, dans la mesure de bien qu'ils possèdent. Dit en d'autres termes, avant la création, Dieu sait la nature possible de la chose qu'il va créer, et agit suivant ce savoir.²⁴⁶ Selon Leibniz, il est une nécessité morale que Dieu, qui a le savoir absolu de tout, crée ce qui lui satisfait le plus.²⁴⁷ Le fait qu'une chose est une nécessité métaphysique signifie que le contraire de cette chose est une contradiction, cependant d'agir d'après le bien ne rend pas impossible de penser le contraire.²⁴⁸ C'est pourquoi, quant à ce qui est fait par une nécessité morale il faut qu'on puisse penser le contraire; ceci ne fait pas surgir une contradiction. Donc, que Dieu crée le meilleur -ou dit en d'autres termes le plus harmonieux- est une nécessité morale. Si cela soit une nécessité métaphysique, il n'y aurait pas, comme l'indique Spinoza, la multitude des séries possibles.²⁴⁹

D'autre part, du fait que Dieu est un être nécessaire, est-ce qu'on peut prétendre que le monde rendu actuel par la décision de Dieu doit contenir la nécessité métaphysique? On a expliqué ci-dessus le fait que Dieu agit d'après le meilleur fondement est une nécessité morale et pas métaphysique. On explicite donc si l'actualité de la meilleure série implique une nécessité métaphysique. Cet étude est

²⁴³ « Or l'harmonie est précisément cela : une certaine simplicité dans la multitude, en quoi consistent aussi la beauté et le plaisir. Donc exister pour une chose est identique à : être conçu par Dieu comme le meilleur, c'est-à-dire comme le plus harmonique. » [JR 30]

²⁴⁴ [DR 67]

²⁴⁵ [GVI 182-183, 218-219, 254-255 (T II: 130, 175, 230)]

²⁴⁶ [GVI 232-233 (TII: 196)]

²⁴⁷ ²⁴⁷ [GVI 254-255 (TII: 230)]

²⁴⁸ [GVI 253-254 (TII: 228)]

²⁴⁹ [GVI 335-336 (TIII:371)]

examiné à partir de la question de ‘est-ce que le monde est nécessaire *per se* ou bien est-il contingent?’. Leibniz, qui définit la contingence comme celle dont le contraire n’est pas une contradiction, indique qu’il n’y a pas une contradiction à penser que le monde ne soit pas actuel. Dans ce cas, il indique que, le monde n’est pas une nécessité *per se* mais contingent.

Selon Leibniz, ceux qui considèrent que la création d’après un certain fondement fait disparaître la liberté de Dieu, considèrent la liberté comme un état de l’indifférence absolue.²⁵⁰ Pourtant chez Leibniz il n’y a pas de liberté comme l’indifférence.²⁵¹ L’indifférence n’est pas un état qui vaut apprécier, quant à Dieu.²⁵² En outre, que Dieu agit d’après le meilleur fondement n’est pas une détermination absolue, tout au contraire c’est la liberté par excellence²⁵³; car exiger de Dieu d’agir suivant le bien à un niveau inférieur signifierait de marquer Dieu finitude. Leibniz se réfère à une expression latine qui résume ce fait: “ *uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali* ”²⁵⁴. Un tel cas contredirait la perfection de Dieu.

Que Dieu agit d’après un certain fondement et que cette manière d’agir ne soit pas un obstacle à la liberté, est expliqué chez Leibniz par la distinction entre être certain et être nécessaire.²⁵⁵ Selon Leibniz ce qui est certain, contrairement à l’autre, n’est pas nécessaire absolument, il est nécessaire dépendant d’un choix.²⁵⁶ On essaie de comprendre cette indication par un exemple donné de géométrie par Leibniz;

*« Le meilleur chemin d’un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens et autres considerations accidentelles du milieu) est unique; c’est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d’un point à un autre. Il n’y a donc point de nécessité qui m’oblige d’aller par la ligne droite; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis déterminé à y aller ;... »*²⁵⁷

A considérer métaphysiquement, comme il y a le nombre infini de chemins il est possible de choisir l’une d’elles; car il n’y a pas de nécessité absolue qui nous

²⁵⁰ [GVI 334 (TIII:369)]

²⁵¹ [AG 194-195]; [GVI 128; 296-297 (TI: 46; TIII: 303)]

²⁵² [GVI 218-219 (TII: 175-176)]

²⁵³ [GIV 428-429 (DM III)]

²⁵⁴ « De même qu’un moindre mal comporte un élément de bien, ainsi un moindre bien comporte un élément de mal. » [GIV 428-429 (DM III)]

²⁵⁵ [GVI 284-285 (TIII:282)]

²⁵⁶ [GVI 284-285 (TIII:282)]

²⁵⁷ [GVI 256-257 (TII: 134)]

exige de suivre un certain chemin; mais à considérer moralement, c'est-à-dire à considérer d'après la correspondance, on décide à choisir le meilleur chemin et cette décision nous conduit à choisir le chemin le plus court.

On peut dire de tout ce qui se pose au-dessus ceci: Dieu fait un choix parmi le nombre infini de séries possibles quand il crée. Ce choix se réalise d'après un certain fondement. Ce fondement est le bien qui a son origine dans sa propre nature. A parler d'une manière métaphysique, Dieu a le droit de choisir l'une parmi le nombre infini de séries possibles; mais quand Dieu agit d'après le bon fondement, il faut que Dieu choisisse le meilleur parmi les séries possibles. Ce choix ne se rapporte pas à une nécessité métaphysique mais morale. Contrairement à la nécessité métaphysique, la nécessité morale n'empêche pas la liberté. C'est pourquoi Dieu agit librement quand il décide de rendre actuel la meilleure parmi le nombre infini de séries possibles.

On a déjà indiqué qu'on expliquerait la compréhension de la liberté divine chez Leibniz à partir de deux principes. L'un était cette question-ci: "est-ce Dieu a librement décidé de créer ce monde?" ; qu'on a essayé de répondre ci-dessus. L'autre question est ceci: "que serait la relation de Dieu aux événements du monde quand il a décidé de créer ce monde?". Cette deuxième question est importante car elle assurera de questionner si Dieu est libre seul concernant la décision parmi le nombre infini de séries possibles, ou bien, Dieu est aussi libre concernant la décision à propos de chacun des événements qui se dérouleront dans le monde.

Leibniz fait ressembler Dieu à une personne sage²⁵⁸ qui réfléchit ce qu'elle fait avant qu'elle le fait et qui agit en prévoyant les conséquences de son action, plutôt qu'à une personne ordinaire²⁵⁹ qui agit d'après un point de vue limité par le fait qui est train de se dérouler. C'est-à-dire quand Dieu choisit ce monde qui forme la plus harmonieuse série dans son entendement, il le choisit, pendant que le monde n'était que possible, en sachant ce qui se passerait quand il le rendra actuel. Il faut ici expliciter de quelle sorte est le savoir de Dieu concernant le possible (le simple) et l'actuel parce qu'on comprend la connexion entre la création et le savoir de Dieu. Le savoir de Dieu concernant le simple ou le possible se rapporte au savoir du nombre infini des séries possibles chez l'entendement de Dieu. Il n'y a pas de différence parmi les savoirs des séries possibles chez Dieu ; car ce savoir est le savoir simple de

²⁵⁸ [GII 23, 37]

²⁵⁹ [GII 18]

compréhension. Mais Dieu choisit par sa volonté l'un de ces séries possibles, et le savoir de Dieu concernant celui choisi est nommé chez Leibniz "le savoir de l'intuition". Selon Leibniz, le fondement du savoir du possible est l'identité, pourtant le fondement du savoir de l'intuition doit être "le meilleur" (ou le plus harmonieux ou bien le plus en ordre). Comme le savoir du possible se rapporte à l'entendement et comme il se trouve dans l'entendement les essences des choses, cette sorte du savoir est le savoir des essences. Le savoir de l'intuition est le savoir de ce qui est rendu actuel par la participation de la volonté au savoir du simple; c'est pourquoi il s'attache à l'existence des choses.²⁶⁰

Pour mieux comprendre l'énoncé de « Dieu sait par avance tout ce qui se va dérouler dans ce qui sera rendu actuel » de Leibniz, on suit notre étude à partir du monde choisi. Quand Dieu choisit de rendre actuel ce monde parmi les séries possibles, par exemple il choisit aussi Adam qui se trouve dans cette série harmonieuse. Quand Dieu choisit Adam, il choisit aussi tout l'être humain qui descend de son génération.²⁶¹ Ce choix se réalise en voyant tout dans un instant et en enseignant son savoir.²⁶² Donc, comme Dieu choisit ce monde ayant le savoir de tout ce qui se passera, tout ce qui se passera quand le monde se rend actuel est impliqué dans le choix de Dieu.

*« Il est vray que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du temps comme nous, pour passer d'une verité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les verités et toutes leur liaisons, il connoist toutes les consequences, et il renferme eminemment en luy tous les raisonnemens que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite. »*²⁶³

Leibniz essaie d'expliquer la relation entre Dieu et les événements qui vont se dérouler dans le monde qui est rendu actuel par le choix de Dieu, aussi à partir de la distinction entre la volonté générale et la volonté particulière.²⁶⁴ Selon lui, par exemple, la volonté particulière qui se rapporte à chacune des actions d'Adam et de

²⁶⁰ [JR 339]; [AG 74]; [GII 44]; [GVI 124 (TI: 39)]

²⁶¹ « ... les desseins de Dieu touchant tout cet univers, estant liée entre eux conformément à sa souveraine sagesse, il n'a pris aucune resolution à l'égard d'Adam, sans en prendre à l'égard de tout ce qui a quelque liaison avec luy. Ce n'est donc pas à cause de la resolution prise à l'égard d'Adam, mais à cause de la resolution prise en même temps à l'égard de tout le reste (...), que Dieu s'est déterminé sur tous les evenement humains... » [GII 48]; voir aussi [GII 18-19]

²⁶² [GII 18-19]; [GG 481-482]

²⁶³ [GVI 398-399] ; voir aussi [GVI 328-329 (TIII: 360)]

²⁶⁴ [GIV 432 (DM VII)]

ceux qui descendent de sa génération est virtuellement contenue dans la volonté générale de Dieu.²⁶⁵

Selon Leibniz, la multitude du vouloir suit une manière parallèle avec le savoir. Il s'agit, donc, que autant on est moins sage autant sera plus la diversité du vouloir. Cependant, autant on est plus sage autant sera moins la diversité du vouloir; car dans le vouloir antécédent, les états suivants seront pris en considération.²⁶⁶ C'est pourquoi, comme Dieu sait dans un instant tout ce qui se passera dans le monde, la volonté de laquelle Dieu se sert à choisir ce monde contient virtuellement toutes les choses qui concernent la volonté particulière. C'est pourquoi la distinction, que Leibniz fait par rapport à Dieu, entre la volonté générale et la volonté particulière, est une distinction à rendre clair le sujet. En fait, Dieu a pris une seule décision dans laquelle chaque décision particulière est virtuellement contenue.

« Mais il faut considérer que › Dieu ‹ agissant en sage parfait › ne forme aucun decret sans avoir en vue toutes les causes et toutes les suites dans tout l'univers, à cause de la connexion de toutes choses. De sorte que le meilleur seroit de dire que Dieu ne forme qu'un seul decret, qui est celui de choisir cet univers parmy les autres possibles, et dans ce decret tout est compris... »²⁶⁷

Leibniz essaie d'expliquer le fait que la volonté générale contient la volonté particulière par l'exemple du Prince et du commandant qu'il va choisir. Quand un Prince choisit le commandant qui va commander à l'armée dans la guerre, il fait son choix ayant le savoir des degrés dessous que le commandant va choisir. Dans ce choix, que les autres commandants sont choisis spécialement un à un, est aussi virtuellement contenu. Comme le Prince choisit en prenant en considération tous les choix, ça ne fait pas dommage à son état de Prince et il fait librement son choix concernant les autres commandants.²⁶⁸ Pareillement à cet exemple, que Dieu a décidé de créer le monde quand il était l'un des possibles, ayant le savoir de tout ce qui se passera, ne fait pas dommage à sa liberté.

Au point où nous en sommes, on peut faire une telle conclusion des explications concernant la liberté divine: Selon Leibniz, Dieu ne choisit pas parmi le nombre infini de séries possibles par une nécessité métaphysique, mais par une

²⁶⁵ [GII 18-19]

²⁶⁶ [GII 19-20]

²⁶⁷ [GG 482]

²⁶⁸ [GII 19]

nécessité morale. Par cette nécessité morale, Dieu choisit le meilleur et le plus harmonieux. Comme la pensée de ne pas créer le monde choisi ne fait pas une contradiction, son existence n'est pas une nécessité absolue. En outre la décision prise concernant ce choix contient virtuellement les décisions particulières par rapport à tout ce qui se passera au monde devenu actuel. On peut dire à partir de ces indications: Dieu est libre à la fois à sa décision de créer et à sa relation avec les événements qui se déroulent dans le monde créé.

Que Dieu a décidé, quand le monde n'était qu'une possibilité, savant tout ce qui se passerait dans le monde devenu actuel est-elle le fondement pour que tout ce qui se trouve dans le monde soit une nécessité absolue? Une telle question nous permet de demander si l'être humaine est libre.

3.2. La liberté humaine

A élucider *la liberté humaine*, on suit l'analyse de Leibniz par rapport à la nature de la liberté. Leibniz explique, comme on a déjà indiqué, la nature de la liberté par la spontanéité, par la raison et par la contingence.²⁶⁹ On suit, donc, notre étude à propos de ces trois critères. On va faire notre élucidation à partir de l'analyse de substance qui signifie chez Leibniz les êtres véritables, car à la liberté humaine il faut qu'un questionnement de la liberté par rapport au monde accompagne. Du fait que le monde est celui de la substance, un questionnement de la liberté par rapport au monde doit commencer par l'analyse de la liberté propre aux substances qui sont le fondement du monde et qui sont les êtres véritables.

Dans l'élucidation de la compréhension de substance chez Leibniz, on avait indiqué que l'action de la substance provient de sa nature.²⁷⁰ Chaque substance, donc, est spontanée du fait qu'il contient en soi-même le principe de mouvement et que tout provient de sa nature. En outre, selon Leibniz, toutes les substances sont égales par rapport au fait qu'on contient l'harmonie, mais elles se différencient par rapport au degré de clarté à exposer cette harmonie.²⁷¹ Leibniz nomme les substances qui se différencient par rapport aux manières mentionnées, en tant que l'entéléchie, l'âme et l'esprit. L'entéléchie signifie les substances qui, ayant la perception, ne peut

²⁶⁹ Voir 243.apostille

²⁷⁰ Voir 8.apostille

²⁷¹ [GVI 616-617/L 648-649 (M 60)]

pas l'exposer distinctement.²⁷² La substance, quand elle fait explicite plus distinctement les perceptions qu'elle contient et unifie avec la mémoire, est nommée l'âme.²⁷³ La mémoire fournit à l'âme une succession qui imite la raison.²⁷⁴ La substance qui, ayant la raison, atteint la faculté de connaître les vérités éternelles est nommée l'esprit.²⁷⁵ Comme Leibniz n'accepte que les perceptions et l'appétit dans chacune des substances²⁷⁶, les différentes nominations au-dessus concernant la substance se rapportent au degré de clarté dans les perceptions.²⁷⁷

Chez Leibniz, la spontanéité d'une substance qui est au niveau de l'entéléchie est mentionnée, pourtant, la liberté, comme l'entéléchie n'a pas la raison, ne se fait pas thématique; quant à l'âme, bien qu'elle soit spontanée elle a, au lieu de la raison, une mémoire qui imite la raison, et donc, elle n'est pas libre. Pourtant les substances au niveau de l'esprit sont libres car elles ont la raison et leurs actions procèdent de leurs natures elles-mêmes. Selon Leibniz, la substance au niveau de l'âme, contrairement à celle au niveau de l'esprit, ne connaît pas les vérités éternelles. A mentionner de la liberté par rapport aux substances créées, il est clair que celle qui est au niveau de l'esprit est libre. A prendre en compte les critères de la spontanéité et de la raison, on énonce que ces substances sont libres, car les substances au niveau de l'esprit réalisent ces deux critères. Leibniz indique que la seule chose qui a les critères de la liberté chez le monde de la substance, est l'être humaine ; car ce que la substance au niveau de l'esprit rend distinct du monde formé par le fait que cette substance exprime l'harmonie contenu chez elle, et est approprié en tant que son corps, que l'on l'appelle l'être humain, donc c'est seulement l'être humaine qui a la raison dans le monde.²⁷⁸

Selon Leibniz, chaque personne a une notion complète qui contient tout ce qui se passera chez soi-même.²⁷⁹ Cette notion complète est contenue chez l'entendement

²⁷² [GVI 609-611/L 644-645 (M 18, M19, M24)]

²⁷³ [GVI 610/L 644-645 (M19, M20, M21)]

²⁷⁴ [GVI 611/L 645 (M26, M28)]

²⁷⁵ [GVI 611-612/L 645-646 (M29, M30)]

²⁷⁶ « ...Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples. » [GVI609/L 644 (M17)]

²⁷⁷ « ...Elles (les Mondes) vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont l'imitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. » [GVI 616-617/L 648-649 (M60)]

²⁷⁸ [GVI611-612/L635-646 (M25-30)]

²⁷⁹ [GIV 436-439 (DM XIII)]

de Dieu, avant que la personne soit créée, tout ce qui se passera chez elle au moment de sa création en tant que possible.²⁸⁰ En fait, tout ce que la personne fera est prédéterminé.²⁸¹ En outre, le fait que tout ce qui arrive surgit de sa nature rend chaque personne indépendante de l'autre. L'indépendance des autres personnes, les rend, d'une part, libre; et de l'autre, dans le fait que tout ce qui arrive chez la personne est prédéterminé réside la question de détermination chez la personne. C'est-à-dire il faut questionner si la personne est absolument déterminée ou non. Dans le débat de la liberté humaine, on se trouve, inévitablement, en présence de cette question-ci: "Est-ce que le fait que tout ce qui va arriver chez l'être humaine, avant qu'il ne soit créé, est certain dans sa notion en tant que possible, donne lieu au fatalisme²⁸²?" Cette question rend manifeste que la liberté humaine se rapporte immédiatement à la création de Dieu. On peut donc reconstituer notre question: Que Dieu crée l'être humaine en sachant tout ce qu'il va faire n'empêche-t-il pas la liberté humaine? A partir de cette question, selon Leibniz, on va rechercher la réponse à la question de contingence qui est le troisième critère de la liberté. L'argument qui assure la réponse à notre question est indiqué chez Leibniz comme ceci:

*« Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves a priori de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre, mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter. »*²⁸³

Que la notion de chacune des personnes contient, en tant que possible, les actions que la personne va faire indique que la personne est déterminée, en outre le fait que la succession de ces actions est déterminée indique que les actions impliquent un ordre. Selon Leibniz, cette détermination n'est pas un fatalisme -c'est-à-dire une détermination qui fait disparaître la liberté humaine- ni l'ordre parmi les actions est un ordre auquel accompagne une nécessité absolue. A la fois la création de Dieu et l'action de l'être humaine dépendent de leurs choix; mais ce choix n'est pas arbitraire, il implique un certain fondement. Ce fondement est d'agir

²⁸⁰ [GIV 436-439 (DM XIII)]

²⁸¹ [GVI 308 (TIII:323)]

²⁸² Selon Leibniz, le fatalisme est celui qui doit se manifester par la nécessité absolue. Voir [DR 3]

²⁸³ [GIV 436-439 (DM XIII)]

conformément au bien. On essaie d'élucider plus clairement la référence citée de Leibniz au-dessus, à partir des similarités entre Dieu et l'être humaine.

Leibniz attribue à Dieu l'entendement, la volonté et la puissance; pareillement il les attribue, dans une certaine limite, à l'être humaine qui imite Dieu.²⁸⁴ De la même manière que Dieu agit conformément à un certain fondement, l'être humaine agit conformément à un certain fondement. Dieu agit moralement conformément au bien²⁸⁵, cependant comme la volonté de l'être humaine est inclinée toujours au bien conçu en apparence, il agit conformément à ce bien²⁸⁶. Que Dieu et l'être humaine agissent selon un certain fondement indique qu'ils n'agissent pas par une indifférence absolue.²⁸⁷ L'être humaine ne fait pas ce qu'il fait, par une décision prise aux conditions égales, qu'il le reconnaisse ou non.²⁸⁸ En fait, selon Leibniz il n'est pas possible de parler de la condition égale en tant que telle.²⁸⁹ Pourtant d'agir conformément à un certain fondement n'implique pas une nécessité absolue; car, la situation qui se produit dans le cas où il ne fait pas ce qu'il fait selon le fondement mentionnée, ne donne pas lieu à une contradiction.

Que Dieu sait, par la notion, ce que l'être humaine va faire et donc ce qu'il va se passer, fait surgir quelques difficultés. L'une de ces difficultés concerne cet objection-ci: puisque tout est certain, ce qu'il va dérouler va dérouler, qu'on le fait ou non. Leibniz nomme cette objection "le sophisme paresseux" ou "la raison paresseuse".²⁹⁰ La faute concernant cette objection est le fait qu'il se méprend la prédétermination de l'être humaine chez Dieu pour une nécessité absolue. Pourtant, selon Leibniz, la prédétermination se rapporte au fait que tout ce qui est connu chez nous par le processus historique, est connu par Dieu dans l'instant. Selon Leibniz, il est certain que les événements à se dérouler vont se dérouler comme Dieu le connaît; mais le fondement de cette certitude est l'attribut mentionné de Dieu. Quant à nous, comme on ne sait pas ce qui est à se dérouler, les événements qui vont se dérouler n'est pas certain à nous, bien qu'ils soient certains pour Dieu. Ceci ne signifie pas que l'être humaine fait ce qu'il fait comme Dieu le connaît en avance. Dieu connaît

²⁸⁴ [GVI 615/L 647 (M48)]

²⁸⁵ GVI 253-254 (TII:228)]

²⁸⁶ [DR 115, 123];[GIV 454-456 (DM XXX)]

²⁸⁷ [GVI 183-184, 218-219; 334 (TII: 132,175; TIII: 369)]; [GG 480];[AG 194-195]

²⁸⁸ [GVI 183-184, 218-219; 334 (TII: 132,175; TIII: 369)]; [GG 480];[AG 194-195]

²⁸⁹ [GVI 183-184, 218-219; 334 (TII: 132,175; TIII: 369)]; [GG 480];[AG 194-195]

²⁹⁰ [GVI 37; 132-133 (préface; TI: 55)]; [GG 481]

ce que l'être humaine va faire par sa volonté car Dieu connaît tout quand il n'était qu'une possibilité.²⁹¹ D'une part, l'être humaine agit d'après ce que Dieu connaît en avance, ce qui se passera est donc certain; de l'autre l'être humaine agit d'après sa volonté. C'est exactement en contradiction. Dans la première, il s'agit d'une nécessité absolue, et dans le suivant il ne s'agit pas du tout d'une nécessité.

Une autre difficulté qui surgit du fait que ce que l'être humaine va faire est prédéterminé, est l'insignifiance de prier car ce qui va se dérouler ne change pas avec les prières.²⁹² Ce qui cause cette compréhension est de ne pas se rendre compte la différence mentionnée ci-dessus. A répéter, que ce que l'être humaine va faire est certain se rapporte au fait que Dieu sait à l'avance, en voyant tout dans l'instant, ce que l'être humaine va faire par sa volonté. C'est pourquoi Dieu savait nos prières quand il choisissait.²⁹³ On a déjà indiqué que Dieu agit selon un fondement et que ce fondement est le bien. Selon Leibniz, être le fondement pour exister d'une chose signifie que tous les besoins requis pour qu'elles existent, y soient prêts.²⁹⁴ Donc; si la prière de l'être humaine ne serait pas contenue dans la série que Dieu choisirait, en tant que possible, ce monde ne serait pas tel, car il manquerait l'une des besoins nécessaires à rendre actuel ce monde.

Leibniz qui indique que la prédétermination chez l'être humaine ne donne pas lieu au fatalisme et au sophisme paresseux, indique aussi que toutes les personnes ne sont pas libres au même degré. Ce qui distingue chaque personne, se rapporte à la clarté du savoir –ou de l'harmonie ou de l'ordre- contenu. Selon Leibniz, les êtres humaines sont libres ou esclaves par rapport à leur savoir distinct. Les savoirs distincts, du fait que ils indiquent les détails de ce qu'ils concernent²⁹⁵, rendent les actions dépendants de la raison et en même temps les éloignent des passions, pourtant les savoirs confuses, du fait que ils ne peuvent pas indiquer les détails de ce

²⁹¹ [GVI 123-124; 328-329 (TI: 37-38; TIII: 360)]

²⁹² [GVI 132 (TI: 54)]; [DR 121]; [GG 485]

²⁹³ [DR 121-123]; [GG 485]

²⁹⁴ « ...Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta sunt ratio existendi sufficiens ; ergo quicquid existit, habet rationem <existendi> sufficientem. »[YB 34]

« ...La chose, quelle quelle soit, qui existe, aura assurément tous les réquisits pour exister ; or tous les réquisits pour exister pris ensemble sont la raison suffisante d'exister ; donc tout ce qui existe a une raison suffisante d'exister. »[YB35] ; voir aussi [JR 30]

« YB »: G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi*, texte, traduction et notes par Yvon Belaval, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993

²⁹⁵ [GIV449-450 (DM XXIV)]]

qu'ils concernent, rendent les actions dépendant des passions.²⁹⁶ Le savoir distinct ne peut être valid que concernant les esprits. C'est pourquoi Leibniz indique que les autres substances imitent l'harmonie pendant que les esprits imitent Dieu²⁹⁷ et qu'ils sont donc plus libres. Pourtant, quant à l'être humain, on ne peut pas mentionner d'une clarté complète. Si c'était le cas, chacune des êtres humains serait un Dieu.²⁹⁸ Selon Leibniz le savoir de l'être humain est en général confus.²⁹⁹ C'est à cause de l'imperfection originale propre aux êtres créés.³⁰⁰ Selon Leibniz cette imperfection est l'origine du mal dans le monde.³⁰¹ Comme le problème du mal concerne à la fois la perfection et la liberté de Dieu, et la perfection et la liberté de l'être humain, il faut qu'on l'étudie dans le débat de liberté. Avant le débat du mal, on peut dire en bref ce qu'on a indiqué par rapport à la liberté humaine: Même qu'il est connu par Dieu ce que l'être humain va faire, l'être humaine est libre; car prévoir se rapporte au fait que Dieu voit dans l'instant les actions que l'être humaine va réaliser par sa volonté dans le processus historique. Dit en d'autres termes; ce n'est pas parce que Dieu sait, l'être humaine agit. Tout au contraire Dieu sait à l'avance que l'être humaine agira par sa volonté. C'est pourquoi l'être humaine agit librement.

3.3. Le problème du mal

Le problème du mal, comme on a indiqué au-dessus, est nécessaire à élucider pour qu'on comprenne à la fois la perfection et la liberté de Dieu, et la perfection et la liberté de l'être humain. A réaliser ce but, il faut rechercher les réponses à ces questions-ci: Si c'est Dieu qui est le fondement de toute réalité et si Dieu se décide toujours pour les réalités positives, d'où vient-il le mal? Si le fondement du mal est l'être humain, pourquoi Dieu, qui sait tout à l'avance, ne lui a-t-il pas empêché? Ou bien, pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé les êtres humains tels qu'ils ne pêchent pas?

Selon Leibniz, Dieu n'est le fondement que de la réalité positive et l'objet de sa volonté est toujours les réalités positives.³⁰² Dieu ne se décide pas pour le mal.³⁰³ Il faut rechercher l'origine du mal dans un fondement autre que celui de Dieu. Selon

²⁹⁶ [GVI 289-290 (TIII: 289)]

²⁹⁷ [GVI 621/ L 651 (M 83)]

²⁹⁸ [GVI 137 (TI: 64)]

²⁹⁹ [GIV 450 (DM XXIV)]

³⁰⁰ [GVI 383-384]

³⁰¹ [GG 364]; [DR 110-112]; [GVI 114-115; 201-203(TI:20; TII: 153, 156)]

³⁰² [GG 486]; [JR 338]

³⁰³ [JR 338]

Leibniz ce fondement est le *néant*³⁰⁴. La plupart des attributs de Dieu est attribué négativement au néant.³⁰⁵ Donc l'origine du mal est le néant, c'est-à-dire, l'imperfection que chaque être créé contient essentiellement. Même si c'est le cas, il faut questionner pourquoi Dieu le permet.

Selon Leibniz l'espace de l'imperfection que les êtres contiennent essentiellement en leur-même est l'entendement de Dieu et non sa volonté³⁰⁶; car ce qui est rendu actuel, en tant que possible, a une réalité dans l'entendement de Dieu. Comme Dieu veut par l'orientation de son entendement, est-ce Dieu pouvait-il ne pas se décider à une série qui contient du mal? En outre, comment un monde qui contient du mal peut-il être le meilleur des mondes?

Chez Dieu, "être le meilleur" n'est pas dans les parties mais dans la totalité.³⁰⁷ Dit en d'autres termes, Dieu, quand il fait son choix, concerne pour l'harmonie contenue dans la totalité plutôt que pour l'imperfection contenue essentiellement dans chaque être créé.³⁰⁸ Donc, la série choisie, malgré l'imperfection qu'elle contient essentiellement, est choisie comme elle est à un niveau supérieur que les autres par rapport à l'harmonie.

« Je complète donc ma pensée. Pourquoi Dieu veut-il les choses ? Ce n'est pas sa volonté qui est en cause ..., mais la nature de ces choses elles-mêmes, entendez celle qui se trouve contenue dans leurs Idées elles-mêmes, c'est-à-dire dans l'essence de Dieu... Or les péchés n'entrent point parmi les actions que Dieu veut ou fait, puisque, bien sûr, lorsqu'il les considère un à un, c'est-à-dire par soi, il ne les trouve pas bons ; mais ils entrent parmi les actions dont Dieu découvre qu'elles interviennent comme conséquence dans le tout de la meilleure harmonie qu'il a

³⁰⁴ Chez Leibniz, le positif se rapporte à la perfection (voir JR338), et la négatif se rapporte à la limitation et à la négation (voir GG 364, 486).

³⁰⁵ « A-...Il reste toujours la grande difficulté de l'origine du mal...pour parler plus généralement d'où vient le péché dans le monde, puisque Dieu créateur du monde est infiniment bon et infiniment puissant? Pour rendre raison du péché, il faudrait une autre cause infinie capable de contrebalancer l'influence de la bonté divine »

...

« B-c'est Néant. »

« Le Néant ? Mais le Néant est il infini ? »

« Il l'est sans doute, il est infini, il est éternel, il a bien des attributs communs avec Dieu. Il comprend une infinité de choses, car toutes celles qui ne sont point sont comprises dans le Néant, et celles qui ne sont plus sont rentrées dans le néant. »

... [GG 363-364]

³⁰⁶ [GVI 422-424]

³⁰⁷ [GVI 181-182, 195-196, 245-246 (TII: 128, 145, 212-213)]; [YB 63]

³⁰⁸ [GII 18]; [YB 63]

choisie, et parce que dans la série totale de l'harmonie, leur existence est compensée par de plus grands biens : aussi tolère-t-il, admet-il les péchés encore qu'il les eût éliminés pourvu qu'il eût été possible, absolument, de le faire, c'est-à-dire de choisir une autre série de choses meilleure sans eux. Et il faut dire, non point qu'il permet, mais qu'il veut la série entière, et, du même coup, les péchés en tant qu'on les considère non point eux-mêmes, à part, mais pris dans la série entière. Car l'harmonie universelle, la seule qui par sa seule existence réjouit Dieu absolument, est ce qui advient non aux parties mais à la totalité de la série ; tout le reste, sauf les péchés, ne laisse pas de réjouir Dieu par parties en soi distinctives. Aussi bien, cependant, la série universelle ne le réjouirait-elle pas davantage si les péchés en étaient absents, bien mieux, elle le réjouirait moins, parce que cette harmonie elle-même du tout est rendue délectable, justement par les dissonances interposées en elle et que compense une admirable proportion. »³⁰⁹

Selon Leibniz, l'origine du mal est l'imperfection que les êtres possibles, dont le fondement est Dieu, contiennent essentiellement et le mal n'est pas immédiatement l'objet de la volonté de Dieu.³¹⁰ C'est pourquoi ce n'est pas Dieu qui crée le mal. Dieu ne se sert du mal ni comme fin ni comme moyen; mais Dieu le permet comme *condition sine qua non*.³¹¹ Comme la volonté agit d'après le fondement de bien et comme elle ne voudrait que ce que lui satisferait, elle ne peut pas vouloir le mal. Comme "permettre", selon Leibniz, n'est pas de juger le pour et le contre³¹², Dieu ne peut que permettre au péché. Comme il est indiqué dans la référence au-dessus, ce qui est important est la perfection contenue dans la totalité plutôt que les êtres singuliers, le mal que réalisent les êtres singuliers n'est que permis. Pour expliciter ceci, Leibniz donne l'exemple de musique et de peinture.

³⁰⁹ « ...Ajo igitur cur Deus res velit, non Voluntatem eius in causa esse...sed iprarum rerum naturam, quae scilicet in ipsis earum ideis, id est Essentia Dei continetur... Peccata autem non sunt ex iis quae Deus aut vult aut facit, quia scilicet ipsa sigillatim seu per se considerata bona non reperit ; sed sunt ex iis, quae Deus in tota rerum harmonia optima a se electa per consequentiam intercurrere deprehendit, et quia in tota harmoniae serie eorum existentia majoribus bonis compensatur, ideo ea tolerat seu admittit, etsi, modo absolute id fieri seu alia melior sine ipsis rerum series eligi posset, esset eliminaturus. Totam autem seriem, non permittere sed velle dicendus est, et peccata quoque quatenus non ipsa distinct, sed toti seriei confuse spectantur. Harmonia enim universalis cuius solius Existentia Deus absolute delectatur, non partium, sed totius seriei affectio est, caeteris omnibus praeterquam peccatis Deus delectatur etiam per partes in se spectatas. Nec tamen ideo magis delectaretur serie universali, si peccata abessent, imo minus, quia ipsa harmonia illa totius ex dissonantiis illis interpositis, et mira ratione compensatis, reddita est delectabilis. » [YB 49]

³¹⁰ [GVI 203-204 (TII: 158)]

³¹¹ [YB 63, 65]; [DR 129]; [JR 333, 338]; [GVI 108-109, 115, 117 (TII: 11, 21, 25)]

³¹² [YB 65]

Pareil à la musique dans laquelle le désaccord sert à une harmonie plus en accord, et aussi pareil à la peinture dans lequel l'ombre sert à la beauté, le manque dans le part, c'est-à-dire le péché, sert à l'harmonie dans la totalité.³¹³ Donc chez Leibniz le mal, le péché, la douleur sont les éléments qui rendent meilleur la série choisie par Dieu; mais ils ne sont pas les éléments originaires, ils sont accidentels³¹⁴.

Il est possible de demander ceci: "Dieu ne pouvait-il pas créer les êtres plus parfait en empêchant le péché au lieu de le permettre?". Selon Leibniz, Dieu a créé les choses dans une totale perfection.³¹⁵ Donc, une série possible dans laquelle le mal, le péché, la douleur, etc. sont absents n'est pas le meilleur des séries possibles. Si un monde mieux que celui choisi était possible, Dieu le choisirait.³¹⁶ Déclarer que Dieu n'a pas choisi un monde mieux que celui choisi, c'est attribuer à Dieu, moralement, l'imperfection.

Que l'origine du mal est l'imperfection originare chez les êtres créés, et que Dieu se décide toujours pour la réalité positive, est explicité chez Leibniz à partir de la lenteur et de la rapidité du bateau qui suit dans le fleuve. Selon lui, le fleuve est l'origine de la rapidité du bateau, mais l'origine de la lenteur du bateau se rapporte à la charge qu'elle porte.³¹⁷ Le péché de l'être humain, à partir de l'analogie de bateau-fleuve, se rapporte à la clarté à expliciter la charge, c'est-à-dire, l'harmonie que

³¹³ [GVI 181-182, 195-196; 336-337 (TII: 128, 145)]

³¹⁴ Leibniz explicite, à partir de l'exemple de géométrie, que le péché est une chose accidentelle. Selon lui, les géomètres font une distinction entre la ligne commensurable et incommensurable. Ils appellent commensurable celles qu'on peut expliquer par des nombres, c'est-à-dire par des mesures ou par les parties de la mesure. Mais, lorsqu'on ne savait trouver un nombre entier ni rompu pour les exprimer, elles sont incommensurables. Par exemple s'il y avait deux lignes dont l'une était de neuf pieds, et l'autre de dix pieds, elles seraient commensurables car il y a une mesure commune, qui est le pied. Cependant s'il y avait deux lignes dont l'une était la racine carrée de 2, et l'autre 1, elles seraient incommensurables car il n'y a pas une mesure commune. La ligne qui répond à la racine carrée de 2, c'est la diagonale du carré parfait dont les cotés sont 1. Soit le carré parfait ABCD, dont les cotés sont égaux. La diagonal AC est incommensurable avec le côté, par exemple avec AB; car AC est la racine carrée de 2 tandis qu'AB est 1. Pourtant, quand on trace le carré ACEF dont le côté est le diagonal du carré parfait, c'est-à-dire AC, il est visible que ce second carré est exactement double du précédent, ABCD, car le carré ABCD contient deux triangles ABC et ADC, au lieu que le carré ABCD contient quatre de ces triangles, savoir ADC, CDE, EDF, FDA, et tous ces triangles sont égaux entre eux. Et ce qui contient une même grandeur quatre fois est double sans doute de ce qui ne la contient que deux fois. Le côté du petit carré ABCD, savoir la ligne AB, est d'un pied, cependant le côté du grand carré ACEF, savoir AC, sera la racine carrée de 2. Dans ce cas, les espaces de deux carrés peuvent être mesurés tandis que leurs côtés ne peuvent pas être expliqués par une mesure commune. Ce que Leibniz indique de tout ce qui se pose ici, est la manière par laquelle des lignes qui ne peuvent être expliqués l'une avec l'autre, participent à la réalisation d'un grand espace. Selon Leibniz, pareil à l'exemple de géométrie, le péché participe au bien de tout malgré la négative qu'il implique. Voir [GG366-368]

³¹⁵ [GG 365-366]

³¹⁶ [GVI 252-253 (TII: 226)]

³¹⁷ [GVI 383-384]

chaque personne porte. Plus la clarté du savoir plus on est loin du péché.³¹⁸ Mais, comme on a indiqué, étant donné l'imperfection originare, le savoir humaine n'est pas totalement distinct. C'est pourquoi l'être humaine va pécher.

A déterminer l'origine du mal plus convenablement, Leibniz distingue le mal en trois: le mal métaphysique, le mal moral, le mal physique.³¹⁹ Le mal métaphysique s'attache à l'imperfection originare des êtres créés. Le mal moral s'attache au péché et le mal physique à la douleur.³²⁰ Même si Dieu soit le fondement des péchés, c'est-à-dire du mal métaphysique, Dieu n'est pas le fondement du mal moral, car le mal n'est pas immédiatement l'objet de sa volonté.³²¹ Dieu veut moralement toujours le bien. Quant au mal physique, Dieu veut la douleur comme le moyen au bien.³²² Donc, Dieu ne veut pas le mal physique au sens absolu. Dieu le veut en tant que la punition du mal moral.

Que l'origine du mal est l'être humain est démontré par Leibniz aussi à partir du monde: les êtres humains choisissent en générale la manière de punir à compenser le mal qui ait lieu, ce qui est attendu de la punition est d'orienter celui qui fait mal au bien. Dans le cas où les êtres humains n'acceptaient pas la responsabilité de faire le mal ou le bien, ils ne se serviraient pas des manières de punition, de prix et pareillement ils n'attendraient pas leurs effets.³²³

Une autre question qui s'attache au problème du mal concerne la justice de Dieu, car les personnes ne suivent pas une vie du même degré. A partir de ceci, il est indiqué que Dieu est sans justice ou que Dieu a une conception de justice différente du notre. Pourtant, Selon Leibniz, la conception de justice chez Dieu et chez nous ne se diffèrent pas par rapport à l'essence, mais par rapport au degré.³²⁴ En outre, la justice de Dieu n'est pas arbitraire. Dieu prend en considération toujours la justice.³²⁵ Comme Dieu agit d'après le fondement de bien, il concernera la justice aussi d'après ce fondement. Et cette justice est toujours la justice qu'on connaît. Un cas contraire

³¹⁸ [GVI 288-289 (TIII: 289)]

³¹⁹ [GVI 115-116 (TI:21)]

³²⁰ [GVI 115-116 (TI:21)]

³²¹ [YB 43]

³²² [GVI 116-117; 261 (TI: 23; TIII: 241)]

³²³ [GG 483];[GVI 116-117; 162, 180-181 (TI: 23; TII: 107, 126)]

³²⁴ [PR 48]

³²⁵ [GVI 71-72; 219-220 (-; TII: 176-177)]

supprime notre amour de Dieu et ne retient pas de rendre Dieu un tyran³²⁶, car Dieu, qui a le pouvoir absolu, se servirait de ce pouvoir arbitrairement et ce ne serait que la tyrannie. Ceci signifierait de déclarer que Dieu est satisfait des cas qu'on appelle le mal et qu'on ne plaît pas. Donc, la justice de Dieu n'est pas arbitraire mais fixe et Dieu le concerne toujours dans le fondement de bien.

A partir de ce qu'on a tout indiqué, concernant à la fois *la liberté divine* et *la liberté humaine*, Leibniz indique que l'être humain n'est pas libre au sens absolu. Pareil à un cercle qui n'est pas infini du fait d'être limité par une circonférence, tous les créés sont finis à cause de leur imperfection originaire. Dit en d'autres termes, comme l'être humain ne peut pas rapporter toujours ses actions à la raison qui est l'enchaînement des vérités³²⁷ et les rapporte aux passions, il ne peut pas être libre au sens absolu. Mais la passion n'est pas le cas chez Dieu, il n'y aurait rien à empêcher sa liberté. En conséquence; tandis que Dieu, qui est totalement indépendant, est libre absolument, l'être humain est libre d'après sa finitude.³²⁸

³²⁶ Selon Leibniz, la volonté et la puissance de Dieu dépend toujours de son entendement, c'est-à-dire de son savoir. La volonté de Dieu dépend son entendement. Si le contraire était le cas, il n'y aurait pas de fondement de distinguer Dieu du tyran. Rien n'empêcherait la volonté de celui qui a la puissance absolue. Dans ce cas, la justice de Dieu serait explicitée par rapport au pouvoir. Mais Leibniz indique que la justice a son origine dans le savoir de Dieu, et que Dieu traite conformément. C'est pourquoi, l'origine de la justice de Dieu n'est pas le pouvoir mais le savoir qui accompagne le bien. Dieu qui agit en conformité avec le savoir qui accompagne le bien, sera toujours juste. Selon Leibniz, cette justice de Dieu ne diffère pas de la justice comprise chez les êtres humains par l'essence mais par degré. Voir [PR 46-50]; [GVI 231 (TII: 193)]

³²⁷ Chez Leibniz, la raison est l'enchaînement des vérités. Voir [GVI 64, 84, 86-87]

³²⁸ « Il faut avouer que nous ne sommes point tout à fait libres, il n'y a que Dieu qui le soit, puisqu'il est seul indépendant. Notre liberté est bornée de plusieurs manières, il ne m'est point libre de voler comme un aigle ny de nager comme un dauphin, parce que mon corps manque d'instrumens nécessaires. On peut dire quelque chose d'approchant de nostre esprit. Nous avouons quelques fois de n'avoir pas eu l'esprit libre. Et à parler à la rigueur, nous n'avons jamais une parfaite liberté d'esprit. Mais cela n'empêche pas que nous nous n'ayions un certain degré de liberté, qui n'appartient pas aux betes, c'est que nous avons la faculté de raisonner, et de choisir suivant ce qui nous paroist... » [GG 362]

CONCLUSION

Dans cette étude on a élucidé comment Leibniz, à partir de la conception de la substance qui contient dans sa notion tout ce qui lui arrive, se délibère du labyrinthe « de la liberté et de la nécessité » qui est considéré chez lui en tant que l'un de deux labyrinthes occupant généralement le genre humain. En réfléchissant, à partir de la liberté et de la nécessité, sur le fait que tout ce qui arrive à la substance est contenu dans sa notion avant que la substance est créée, on a arrivé à certains résultats concernant comment Leibniz résous le sujet. Après qu'on manifeste ces résultats en suivant la voie qu'on poursuit, on examinera brièvement si les élucidations de Leibniz concernant la liberté correspondent à ses fondamentales thèses métaphysiques.

Dans L'Introduction, dans la recherche de liberté, on a exprimé que la connaissance de ce qui ou ce quoi est libre est en priorité que la connaissance du comment de la liberté. A déterminer ce qui ou ce quoi est concerné par la liberté, on a exprimé qu'il faut analyser le sens de l'être de ceux qui sont dans le monde. Selon Leibniz, comme ceux qui sont dans le monde sont corps et divisibles, ils ne sont pas l'être véritable. L'être véritable est seulement l'âme. Comme le corps n'est pas le fondement de lui-même, il faut chercher ce fondement dans une autre chose, et que c'est l'âme. Selon Leibniz, Dieu ne crée pas les substances une à une, mais il crée la plus harmonique parmi les séries possibles, et l'être de chaque substance peut être expliqué par rapport à cette harmonie. Chacune des substances inclut cette harmonie, elle l'exprime par son point de vue. Ce qu'on nomme le monde est aussi que la substance exprime l'harmonie qui est en elle.

L'étude concernant la différence parmi ceux qui se trouvent dans le monde et concernant lesquels parmi eux peuvent être libres est fait dans le premier chapitre intitulé « Explication du monde chez la philosophie leibnizienne par la problème de l'inclusion ».

On a étudié comment Leibniz explique la substance et comment il détermine la nature de la substance, dans le chapitre intitulé « La substance chez l'ontologie

leibnizienne ». Selon Leibniz, la substance est l'unité véritable qui ne se compose pas des parties, n'a pas de l'étendu et n'a aucune figure. En résumé, elle est simple. Comme la substance est créée et peut être annihilée par Dieu, elle n'a besoin que de Dieu pour exister. Il y a le nombre infini de substances qui ne se différencient pas l'une de l'autre par rapport à leur quantité, mais par rapport à leur qualité. La qualité de la substance n'est que les perceptions qu'elle contient et le principe d'appétit qui fournit le passage d'une perception à une autre. Chacune des substances se différencie des autres par le degré distinct de ses perceptions.

Les perceptions, selon Leibniz, sont la portion que la substance prend de « l'harmonie préétablie » et l'harmonie mentionnée est l'harmonie de la série la plus en ordre parmi le nombre infini de séries possibles. C'est de la création de la série mentionnée qu'il s'agit plutôt que la création des substances une à une. La création des substances se rapporte au fait qu'on rend cette série actuelle, et la perception est que chaque substance contient l'harmonie par son point de vue. Puisque chacune des substances contient la même harmonie et les perceptions dans la substance sont en même temps les représentations des autres substances, la différence parmi les substances se rapporte au degré qu'elles expriment distinctement l'harmonie. D'après qu'elles rendent l'harmonie distinct, elles sont nommées en tant que l'entéléchie, l'âme et l'esprit. Mais, du fait que chaque substance dans les niveaux mentionnés possède la perception et l'appétit par sa création, elle est active en vertu de sa nature. Et comme l'harmonie est l'ordre et les perceptions contiennent cet ordre, les substances exécutent ses activités d'après cet ordre.

On a essayé d'élucider comment la conception de la substance de Leibniz est pareil à sa conception de Dieu dans le chapitre intitulé « La connexion de Dieu-substance dans l'ontologie leibnizienne ». Selon Leibniz, Dieu est la substance incréée dont le fondement de l'existence est lui-même. Du fait que son entendement contient la connaissance de toutes les choses, il mène sa volonté à choisir la série la plus harmonique et sa puissance rend actuelle la série choisie par sa volonté. Comme sa volonté est soumise à son entendement Dieu crée au début tout telle qu'il faut, et il n'intervient pas dans les choses après leur création. Une intervention par la suite dans ce qui est créé, marquera que ce qui est intervenu n'est pas créé au début dans la perfection qu'il devrait être. Une telle conception de Dieu se contredit, selon Leibniz, la perfection. C'est pourquoi, Dieu crée ce qu'il a créé tel qu'il devrait être et la

substance est créée au début tel qu'elle devrait être. Dit en d'autres termes, Dieu crée la substance de telle sorte qu'elle exécute toutes ses actions par sa nature, et puisque ce qui est créé n'est pas intervenu par la suite, après sa création la substance est indépendante de Dieu.

Après que la connexion entre la substance et Dieu est étudiée, on a élucidé s'il y a une connexion parmi les substances comme il y a le nombre infini de substances. Dans le cas où on ne résout pas cette question, une ambiguïté importante sur l'investigation de la substance apparaît. On a donc examiné le sujet mentionné dans le chapitre intitulé « La connexion parmi les substances dans l'ontologie leibnizienne ».

Selon Leibniz, pendant la création des substances, chaque substance est créée de telle sorte qu'elle agit indépendamment des autres substances. Il n'y a pas donc une connexion actuelle parmi les substances quoiqu'il y ait le nombre infini d'elles. C'est pourquoi, elles n'ont pas besoin de l'une l'autre pour exister. Comme les substances possèdent, par leur création, la perception et le principe de l'appétit qui fournit le passage d'une perception à une autre perception, leurs activités sont aussi indépendantes des autres substances. Mais, puisque chaque substance contient la même harmonie -dit en d'autres termes puisque la perception dans chaque substance est les représentations des autres substances-, leurs actions sont compatibles les unes avec les autres. C'est ce qu'on dénomme « agir sur » ou « pâtir de ». Dans ce cas, il y a une connexion idéale, pas actuelle, parmi les substances ; car, bien que chacune d'elles contienne l'harmonie par son point de vue, la conformité de leurs actions résulte de l'harmonie préétablie.

Comme ceux que Dieu a créés, selon Leibniz, sont les substances, il faut expliquer le monde et les corps à partir des substances. Dans le chapitre dénommé « Le corps en tant qu'un phénomène bien fondé » on a manifesté ce que le corps est et comment ceux qui sont dans le monde se différencient l'un de l'autre. Comme le corps se compose des parties et a de l'étendue, le fondement de son existence n'est pas lui-même. Le fondement mentionné doit se trouver dans ce qui a les propriétés du fondement, c'est-à-dire dans la substance. Selon Leibniz, comme le monde et les corps peuvent être expliqués par le fait que la substance exprime l'harmonie contenue chez elle, il ne faut pas considérer le corps en tant qu'une illusion. Le corps est « la phénomène bien fondé » dont le fondement se trouve dans la substance.

Puisque le monde et les corps, selon Leibniz, sont expliqués à partir des perceptions contenues chez la substance, il n'est pas possible qu'on mentionne un monde en dehors de la substance. Le monde est celui de la substance.

Déterminer lequel de ceux qui sont dans le monde peut être libre est la cause de notre analyse sur la substance et le monde dont le fondement se trouve dans la substance. On a arrivé, ainsi, à la fin de l'étude au résultat que c'est seulement l'esprit qui peut être libre parmi ceux qui sont créés et que l'être humain est libre dans la mesure où il est l'esprit. On a examiné comment l'être humain est libre, en profitant de l'analyse de substance. Dans cette étude, la question la plus importante qu'on rencontre, est que les actions que la substance exécute sont contenues d'abord dans son idée. Avant qu'on commence à étudier la liberté, il faut expliquer ce que l'inclusion est. Et du fait que chez Leibniz l'inclusion se rapporte à la vérité, on a étudié, dans le chapitre intitulé « La vérité chez la philosophie leibnizienne », l'inclusion mentionnée et les manières de cette inclusion.

La vérité est, chez Leibniz, en disant brièvement, que le prédicat est contenu dans le sujet. Selon lui, bien que la vérité soit unique on peut mentionner deux genres de la vérité d'après la manière de l'inclusion. Si l'inclusion est dans la manière de la nécessité absolue, la vérité est nécessaire ; si l'inclusion est dans la manière de la nécessité hypothétique, la vérité est contingente. Dans le chapitre intitulé « La nécessité absolue et la vérité nécessaire », on a étudié le fait que le prédicat est contenu dans le sujet est à la manière de la nécessité absolue. Et on a aussi étudié la manière de la vérité qui appartient à une telle inclusion. La nécessité absolue est celle dont le contraire contient la contradiction, et la vérité nécessaire est aussi celle dont le contraire contient la contradiction. C'est pourquoi, le fondement de la vérité nécessaire est le principe de la contradiction ou de l'identité. Il y a deux manières de la vérité nécessaire; l'une est les vérités originaires, l'autre est les vérités dérivées qui peuvent être analysées aux vérités originaires. Les vérités originaires ne nécessitent pas une analyse montrant que le prédicat est contenu dans le sujet ; mais les vérités dérivées le nécessitent. Du fait que la source des vérités absolues est l'entendement de Dieu, les vérités absolues ne sont pas créées. Et ces vérités sont valables pour toutes les séries possibles, elles sont même le fondement de leur possibilité.

On a étudié la vérité contingente dont le contraire ne contient pas la contradiction et dans laquelle le prédicat est contenu dans le sujet à la manière de la

nécessité hypothétique, dans le chapitre intitulé « La nécessité hypothétique et la vérité contingente ». Du fait que la nécessité hypothétique découle du choix de Dieu, ceux qui sont rendus actuels par le choix de Dieu sont contingents. Dit en d'autres termes, il est possible qu'ils ne soient pas rendus actuels. Comme il s'agit du choix, le fondement de telles vérités n'est pas seulement le principe de contradiction, mais aussi le principe de perfection. La vérité contingente, selon Leibniz, ne se rapporte pas aux essences, mais à l'existence, c'est-à-dire à ceux qui sont rendus actuels. Tout ce qui est actuel, excepté Dieu, est inclus dans cette manière de la vérité. Que Dieu, au contraire des autres qui sont actuels, est la vérité nécessaire a pour cause que son essence contient son existence. Du fait qu'on ne peut pas montrer par l'analyse que dans la vérité contingente le prédicat est contenu dans le sujet, les êtres humains ne connaissent le prédicat qui est contenu dans le sujet que par l'expérience. C'est seulement Dieu qui ne connaît pas dans le temps, mais en dehors de temps. De cette manière, il connaît aussi dans la vérité contingente ce qui est contenu dans le sujet. Comme Dieu n'a pas besoin de l'analyse, le fait que Dieu connaît tout n'advient pas par analyse.

Après qu'on a étudié l'inclusion et ses manières, on a recherché comment l'être humain peut être libre. Du fait que chez Leibniz la conception de l'être humain est pareille à la conception de Dieu, on a discuté en priorité la liberté de Dieu. On a étudié à la fois la liberté de Dieu et de l'être humain dans le chapitre intitulé « La liberté chez philosophie leibnizienne ».

On a examiné la liberté de Dieu dans le chapitre intitulé « La liberté divine » autour de ces deux questions : « Dieu, a-t-il créé le monde comme nécessaire ou par sa décision libre ? » et « après que ce qui est dans le monde est créé, Dieu, a-t-il une relation libre avec l'action de chacun de ceux qui sont dans le monde ? ». Dans cette étude, on a déterminé que dans l'entendement de Dieu il y a le nombre infini de séries possible dont la possibilité se trouve dans le principe de la contradiction et de l'identité, et que ces séries se différencient l'une de l'autre d'après le degré de l'harmonie qu'elles ont, et que la plus harmonique et la plus en ordre parmi ces séries est rendu actuel par le choix de Dieu, et que, puisque il s'agit du choix, Dieu a créé ce monde par sa décision libre. Il paraît ainsi obligatoire de questionner s'il s'agit d'une nécessité dans le fait que Dieu choisit la plus harmonique parmi les séries. A élucider cette question, on prend comme point de départ les conditions qui se

rappellent chez Leibniz à la nature de la liberté. Ces conditions sont désignées comme ceci : « avoir la raison », « être lui-même la source de son mouvement » et « avoir les actions contingentes ».

Selon Leibniz, Dieu agit d'après « le fondement de meilleur » et ce fondement découle de sa nature. Donc, le principe de son mouvement est lui-même. Du fait que le fondement de la possibilité de tout est l'entendement de Dieu, Dieu possède la connaissance de tout ce qui est possible et actuel. Cela implique que Dieu fait consciemment tout ce qu'il fait. Comme agir telle n'est possible que pour l'être qui a la raison, on indique que Dieu a la raison. Du fait que Dieu choisit le monde parmi le nombre infini de séries possible, et qu'il n'y a pas une cause quelconque qui rend ce choix absolument nécessaire, les actions de Dieu sont contingentes. Dieu, ayant les propriétés mentionnées, est libre. Pour ce qui est de la question de « Dieu, a-t-il la relation libre avec l'action de chacun de ceux qui est créé, après leur création ? » ; selon Leibniz, du fait que Dieu crée ce qui est créé en connaissant les actions qu'il exécutera, Dieu connaît chaque action de ceux qui sont créés avant l'exécution de l'action. Dit en d'autres termes, en choisissant ce monde parmi le nombre infini de séries possibles qui se trouvent dans son entendement, Dieu connaît, même avant de choisir, tout ce qui va arriver dans le monde étant choisi et rendu actuel. Cette connaissance rend libre la relation de Dieu avec les actions des créatures.

Le fait que Dieu connaît au début tout ce qui va arriver dans le monde, fait surgir la question de « est-ce que tout ce qui se passe dans le monde implique une nécessité ? ». Il faut donc questionner si l'être humain est libre, que le chapitre intitulé « La liberté humain » se donne pour objet à partir des trois conditions mentionnées concernant la nature de liberté.

On a déterminé que seul l'esprit parmi ceux qui sont créés, peut être libre, et que l'être humain peut être libre dans la mesure où il est l'esprit. De plus, comme la source des actions de ceux qui sont créés est, selon Leibniz, eux-mêmes, l'être humain accomplit deux conditions de la liberté. Quant à déterminer si les actions de l'être humain sont contingentes, il faut indiquer que c'est un sujet difficile qu'on doit répondre ; car, selon Leibniz, puisque tout ce qui arrive à l'être humain est déterminé d'avance dans sa notion, et que Dieu connaît d'avance toutes les actions que l'être humain fera, cette question-ci se manifeste : « faut-il que ce soit avec une nécessité que l'être humain fait ce qu'il fait ? ». On a déterminé que le fait que Dieu connaît

d'avance les actions de l'être humain, selon Leibniz, se rapporte à la perfection de Dieu. Dit en d'autres termes, « cette prescience » implique que Dieu connaît d'avance, à cause de sa perfection, ce que l'être humain fera par sa volonté. Ce n'est pas pour la raison que Dieu connaît d'avance, l'être humain agit ; bien au contraire, c'est pour la raison que Dieu connaît d'avance que l'être humain agira par sa volonté, l'être humain agit librement.

Ceux qui sont créés, comme ils sont créés, impliquent l'imperfection. « Le problème du mal » auquel cette imperfection donne lieu, se rapporte directement à la liberté, qu'on a en dernier étudié dans l'élucidation de la liberté. La question fondamentale qui se rapporte à ce sujet est comme ceci : « est-ce que la source du mal chez le monde est Dieu ou l'être humain ? ». Selon Leibniz, Dieu choisit celle la plus en ordre parmi le nombre infini de séries qui se trouvent dans son entendement. Le fait que celle la plus en ordre est choisie indique que le fondement de la création de Dieu est le bien. Selon Leibniz, le bien est l'ordre.³²⁹ Donc, l'objet de la volonté de Dieu est le meilleur. Du fait que Dieu ne choisit pas un à un ceux qui composent la série, mais qu'il choisit la série, la création de ceux qui se trouvent dans la série avec leur imperfection, n'est pas l'objet direct de la volonté de Dieu. Dans ce cas, la source du mal n'est pas Dieu. Aucune de ceux qui sont créés, en raison de la limitation qui découle de la nature d'être créé, n'est justement parfait. Cette limitation est le fondement que ceux qui sont créés font du mal.

Après qu'on a exprimé brièvement ci-dessus ce qu'on a indiqué concernant les sujets examinés depuis le début de cette étude et concernant les expressions de Leibniz au sujet de la liberté, il faut étudier si les elucidations de Leibniz à propos de la liberté correspondent à ses fondamentales thèses métaphysiques. Selon Leibniz, les conditions requises pour être libres, comme on les a exprimées, sont comme ceci : « avoir la raison », « être lui-même la source de son mouvement » et « avoir des actions contingentes ». En effet, ces trois conditions se complètent mutuellement. A exprimer par l'analogie, comme Leibniz le fait, la raison est comme l'âme de la liberté et les autres sont comme le corps de la liberté³³⁰ ; car, sans la raison, bien qu'on accomplisse la condition d'« être lui-même la source de son mouvement », la possibilité de la possession de la connaissance des actions et de la contingence des

³²⁹ Voir 94.apostille

³³⁰ Voir 237.apostille

actions disparaissent. On met cela en lumière dans le contexte des explications de Leibniz au sujet de la liberté de Dieu et de l'être humain.

Le fait que la volonté de Dieu se soumet à son entendement implique qu'il possède la connaissance de ceux qu'il crée. Qu'il y a le nombre infini de séries possibles qui ont la possibilité d'être créés est une preuve importante de la liberté de Dieu ; car, la contingence de l'action de Dieu est fournie seulement par le fait qu'il exécute son action en la connaissant, et qu'il y a les possibilités différentes à rendre actuel. Possédant le nombre infini de séries, il y a des possibilités différentes chez Dieu à créer. Autrement, il faudrait que Dieu ait créé nécessairement la seule série ayant la possibilité d'être créé, malgré sa connaissance de ce qu'il créera. La création, selon Leibniz, est de choisir la meilleure, celle la plus en ordre, parmi le nombre infini de séries et de la rendre actuel. Le fondement du choix mentionné, selon Leibniz, est la nature de Dieu lui-même ; car, selon lui, puisqu'il n'y a rien autre que le créateur et la créature, et que le fondement de la créature est Dieu, le fondement de la création de Dieu n'est rien autre que lui-même. Il devient ainsi manifeste qu'en raison des propriétés que Dieu possède, c'est-à-dire avoir le fondement de son mouvement dans lui-même, choisir en possédant la connaissance du nombre infini de possibilités et avoir des actions contingentes -celles qui surgissent du fait du nombre infini de séries avec la possibilité de se rendre actuel-, on peut énoncer que chez Dieu les conditions désignées par Leibniz d'être libre sont accomplies.

En ce qui concerne les élucidations de Leibniz au sujet de la liberté humaine, on a déterminé que sa conception de substance est importante concernant ce sujet. Dieu crée la substance de telle sorte que la source de ses actions est elle-même. Cela implique que la substance exécute indépendamment ses actions. L'indication de Leibniz concernant l'absence d'une connexion actuelle parmi les substances, est le résultat de l'action indépendante de la substance. De plus, Leibniz ne considère pas que le monde est indépendante de la substance et en dehors d'elle, bien au contraire qu'il dit que le monde est celui de la substance. Ceci résulte de l'action indépendante de la substance.

Que Leibniz n'explique pas la différence parmi les substances à partir de la quantité, mais à partir de la qualité, correspond au fait que l'action de la substance est elle-même ; car, l'explication qui dépend de la quantité lie l'action de la substance,

comme la substance n'a pas la qualité qui lui fournit l'action, à des facteurs au dehors d'elle. Donc, ceux qui expliquent la différence parmi les substances à partir de la quantité, élucident l'action de la substance ou par l'interaction actuelle ou par l'intervention de Dieu. L'explication qui dépend de la qualité, puisqu'on accepte la qualité en tant que la nature de substance, accepte la substance comme active en vertu sa nature. Le fait que la substance exécute indépendamment ses actions requiert une telle conception de la substance. C'est pourquoi, selon Leibniz, que la nature de la substance est l'activité est inévitable pour l'action indépendante de la substance. Son action, selon Leibniz, est indépendante et en même temps spontanée. C'est seulement les esprits, parmi les substances, qui possèdent la connaissance de leurs actions. Par la raison qu'elles possèdent, ces substances ont non seulement la connaissance de leurs actions, mais aussi la connaissance des possibilités.

Que les actions des substances soient contingentes se rapporte au fait qu'elles possèdent aussi la connaissance de la possibilité. Posséder la connaissance de la possibilité donne la connaissance de cela : ce qui est rendu actuel ne surgit pas d'une nécessité. Cela n'implique pas que la substance cède ses propres actions et qu'elle exécute des actions autres que celles qu'elle exécutera; car, avant que la substance soit rendue actuelle, les actions qu'elle exécutera sont contenues dans son idée. La connaissance de la possibilité indique qu'il y a les possibilités différentes qui peuvent être rendus actuels.

La connaissance du fait que l'action de la substance est contenue dans son idée en tant que possible est connue par Dieu, et qu'on rend actuel ce qui est contenu en tant que possible est, pour lui, certain. C'est au contraire quant à la substance, la connaissance de l'inclusion est, pour la substance, connue par la soumission au temps, c'est-à-dire pendant l'exécution. Etre certain chez Dieu n'implique pas le même avec être nécessaire chez la substance. Du fait que l'esprit a la connaissance de la possibilité, il connaît que ce qui est certain pour Dieu n'est pas nécessaire pour la substance. Que la substance a aussi la connaissance de la possibilité n'embarrasse pas que les actions prévues par Dieu soient exécutées, mais différencie son regard à l'action qu'elle a exécuté, et indique que la source de son action est elle-même.

La préséance ou être prédéterminé, comme on l'a exprimé, se rapporte en effet plutôt à la perfection de Dieu qu'à la liberté de la substance ; car, la série rendue actuelle est choisie parmi le nombre infini de séries qui ont la possibilité d'être créées.

Comme le choix est fait dans le fondement le plus en ordre, il faut déterminer laquelle parmi elles a un tel ordre. Cela requiert qu'on sache ce qui sera dans chacune des séries possibles en la rendant actuelle. Mais le fait qu'on connaît ce qui sera dans la série entière, et que l'action de chaque individu de la série est connue avant qu'elle est rendue actuelle, n'implique pas que l'action mentionnée sera exécutée nécessairement. En résumé, Dieu connaît d'avance l'action que la substance exécutera, en vertu de sa perfection. Toutes ces élucidations indiquent que les propriétés que l'esprit et l'être humain possèdent dans la mesure où il est l'esprit, accomplissent les conditions que Leibniz a manifesté pour être libre. Ces conditions sont comme ceci : « posséder la raison », « être lui-même la source de son mouvement » et « avoir des actions contingentes ». C'est pourquoi, ces études montrent que les explications que Leibniz fait concernant la liberté à la fois de Dieu et de l'être humain correspondent à ses fondamentales thèses métaphysiques.

BIBLIOGRAPHIE

A- OEUVRES CITES DE LEIBNIZ

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éd. C.I. Gerhardt, 7 vols, Berlin, 1875-1890, Hildesheim, Georg Olms, 1978.
2. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *Philosophical Papers and Letters*, tr. et éd. L.E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989
3. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *Philosophical Essays*, tr. et éd. Roger Ariew et Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1989
4. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie*, préf., prés. et not. de Laurence Bouquiaux, Gallimard, 1995
5. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, éd. par Louis Couturat, Paris, 1903
6. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, introductions et notes par Jean-Baptiste Rauzy, tr. Cattin et les autres, Presses Universitaires De France, Paris, 1998
7. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, pub. Et anno. par Gaston Grua, 2 Vols., Presses Universitaires De France, Paris, 1998
8. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*, chr., bibl., intr. et not. par Jacques Brunschwig, GF Flammarion, Paris, 1990
9. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *New Essays on Human Understanding*, tr. Peter Remnant et Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996
10. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*, intr. et éd. par A.Foucher de Careil, Paris, 1857
11. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *Philosophical Writings*, éd. G.H. R. Parkinson, tr. Mary Morris et G.H. R. Parkinson, The Everyman Library, 1997.
12. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *Parpers Concerning the Problem of Evil 1671-1678*, généraIs editors Daniel Garber et Jr. Robert C. Sleigh, tr., éd. et intr. Jr. Robert C. Sleigh, New Haven ve London: Yale University Press, 2005
13. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Confessio Philosophi*, tr. et not. par Yvon Belaval, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1993
14. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origine of Evil*, éd. par Austin Farrer, tr. par E.M. Huggard, La Salle, Il, Open Court, 1985
15. Leibniz, Gottfried Wilhelm, G.W. Leibniz: *The Political Writings of Leibniz*, intr., tr., not. et éd. par Patrick Riley, Cambridge University Press, 1972

16. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Réfutation Inédite de Spinoza*, ed. A.Foucher de Careil, Paris, 1854

17. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours De Métaphysique et Correspondance Avec Arnauld*, intr., tex. Et comm. par Georges Le Roy, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1993

18. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discourse On Metaphysics, Correspondence With Arnauld, Monadology*, intr. par Paul Janet, tr. par George Montgomery, La Salle, IL, Open Court

B-AUTRES OEUVRES CITES

1. Descartes, René, *Œuvre et Lettres*, publié par André Bridoux, Gallimard, 1952