

Histoire de la philosophie

40 Leibniz sur le mal

Par Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, pour conclure notre discussion sur Leibniz cet après-midi, nous allons tout d'abord aborder quelques points que nous n'avons pas eu le temps de développer la dernière fois concernant le problème de la liberté chez Leibniz, puis, puisque cela en est une condition préalable, nous nous pencherons sur le problème du mal. La Théodicée de Leibniz, dont vous trouverez un abrégé dans l'anthologie, est un classique de la pensée qui traite du problème du mal. C'est donc sur ce point que nous concentrerons l'essentiel de notre réflexion.

Mais il est clair que si Leibniz, en tant que penseur chrétien, aborde la question du mal, et plus particulièrement celle du mal moral, il est amené à recourir à l'argument du libre arbitre d'Augustin. Dès lors, la question de la liberté humaine devient primordiale. Or, nous avons déjà constaté, au cours de cette période du XVII^e siècle, que des figures comme Thomas Hobbes et Benoît Spinoza semblaient rejeter une conception réaliste du libre arbitre .

Si l'on distingue le réalisme de l'antiréalisme sur divers sujets, alors les deux sont antiréalistes quant à la liberté de la volonté . Bien que nous ayons l'impression de faire des choix libres, cette expérience de liberté de choix n'est qu'une illusion. Le choix lui-même est déterminé par les processus causaux qui régissent tout le reste.

À l'autre extrême, si l'on veut, se trouve l'indéterminisme de Descartes. En vertu du dualisme corps-esprit, qui considère l'esprit comme deux entités distinctes, il n'y a pas nécessité de l'esprit dans ses concepts, distincts des personnes, dans sa conceptualisation , son raisonnement, ni dans l'affirmation ou la négation que la volonté fait par rapport à ce qu'elle sait. La volonté humaine, selon Descartes, semble opérer dans une sorte de vide causal, une situation totalement indéterministe, possible uniquement parce que l'esprit, dont la volonté est une fonction, est une entité séparée, fonctionnant indépendamment, non soumise à une domination causale, bien que des liens de cause à effet entre l'esprit et le corps existent en réponse à des stimuli physiques produisant des réponses sensorielles, des sentiments émotionnels, etc.

Mais la volonté demeure libre. Dès lors, Leibniz, dans ce contexte, se trouve, pour ainsi dire, face à un dilemme cornélien. Quel chemin choisira-t-il ? N'oublions pas qu'il développe un système métaphysique d'un genre nouveau.

Son matérialisme n'est ni celui de Hobbes , ni un système indéterministe réduit à des causes efficientes et matérielles, comme chez Descartes. Il développe une

métaphysique téléologique. Il parle d'essences intrinsèques pour chaque monade, lui conférant une puissance préétablie, prête à être actualisée.

Et si l'on considère sa théorie des monades, on comprend que tout ce qu'une monade fait est dû à sa nature intrinsèque, qui est, pour ainsi dire, préprogrammée pour fonctionner ainsi. À première vue, cela semble impliquer une forme de déterminisme interne, une sorte d'autodétermination. Ce que je fais est déterminé par ma nature individuelle, et toutes les natures sont individuelles.

Déterminé par ma nature profonde. Mais la question se résume donc à ceci : mon choix est-il déterminé par qui je suis, par ma nature ?

Et si c'est le cas, puis-je modifier qui je suis, ma nature ? Je le répète : mon choix est-il déterminé par ma nature, par qui je suis ?

Ou encore, puis-je modifier ma nature, ce que je suis, dans certaines limites ? Autrement dit, suis-je libre d'agir sur ma nature même si je ne suis pas totalement libre de choisir ? Si l'on admet que mes choix sont contraints par l'essence, qui est mienne, ai-je le pouvoir de modifier, de quelque manière que ce soit, cette essence ? Telle semble être la formulation de la question. Or, on trouve initialement chez Leibniz des passages où il semble rejeter le nécessitarisme.

L'idée que les choix sont nécessaires. Une question de nécessité causale. Permettez-moi d'attirer votre attention sur deux points.

L'un d'eux se trouve dans l'anthologie, page 223, qui est l'abrégé dont nous disposons de la théodicée. Permettez-moi de lire ce qu'il dit dans la première colonne, environ au tiers de la page : « La prédétermination des événements par les causes est précisément ce qui contribue à la moralité au lieu de la détruire. »

Vous connaissez sans doute l'objection classique selon laquelle le déterminisme détruirait la morale en nous privant de toute responsabilité individuelle. Or, selon lui, la prédétermination des événements contribue précisément à la morale, loin de la détruire. Les causes orientent la volonté sans la contraindre.

D'accord, le sanctuaire est une forme de liberté résiduelle. Les causes inclinent la volonté sans la contraindre. C'est pourquoi la détermination en question n'est pas une nécessité.

Il est certain pour celui qui sait tout que l'effet suivra l'inclination. Or, cet effet implique une contradiction. C'est aussi par une inclination intérieure de cette nature que la volonté est déterminée sans nécessité.

Supposons que l'on éprouve la plus grande passion au monde, une soif intense par exemple. On admettra que l'âme peut trouver une raison de lui résister, ne serait-ce que pour démontrer sa capacité à le faire. Ainsi, même si l'on ne peut jamais atteindre un état d'indifférence parfaite, un équilibre subsiste.

Il existe ce vide causal. On n'est jamais en état d'équilibre. Il peut toujours y avoir une prépondérance d'inclination pour le camp choisi.

Cela ne rend jamais la résolution prise absolument nécessaire . Il semble maintenant dire qu'il existe toujours une certaine capacité de choix contraire, compte tenu de l'inclination. Même si la seule raison de résister à l'inclination est de montrer sa virilité.

Vous verrez. Le pouvoir du choix contraire existe toujours. On dirait qu'il plaide pour une certaine liberté.

La page 229 contient un passage similaire. Il s'agit de la section 30 du Discours sur la métaphysique. Section 30.

Là où il parle de la manière dont Dieu, en coopérant avec les actions ordinaires, ne fait qu'obéir aux lois qu'il a établies, et ce qu'il semble avoir dit dans l'autre passage également, c'est que Dieu, ayant établi des lois, possède aussi une prescience parfaite. Une prescience parfaite.

Et comme il sait ce qui va se passer, on peut dire que c'est prédéterminé. Cela ne signifie pas pour autant que c'est nécessaire. Théoriquement, il pourrait en être autrement.

C'est comme s'il y avait une raison suffisante, mais pas une raison nécessaire, ce qui justifie cette distinction. Revenons donc au passage 229 : il respecte les lois qu'il a établies.

Autrement dit, il préserve et produit continuellement notre être. N'oublions pas que le processus de création est continu. La fulguration est une transmission constante du pouvoir d'être.

Spontanément, il y a ce déterminisme intérieur. Ou encore, la liberté dans cet ordre que porte en soi le concept de notre substance individuelle. Ainsi, le processus de pensée et l'enchaînement particulier des idées sont une expression de la liberté d'être soi-même.

Et si cela peut être prévu pour toute éternité, en vertu du décret divin selon lequel la volonté recherchera toujours le bien apparent sous certains aspects particuliers , voilà la téléologie : Dieu, sans nullement exiger notre choix, le détermine par ce qui

paraît le plus désirable. Il semble donc que Dieu, en nous créant, nous crée avec un désir pour ce qui paraît le plus désirable, et c'est ce que nous faisons. Or, bien sûr, Dieu peut faire en sorte que certaines choses paraissent désirables.

Ainsi de suite. Car, à proprement parler, notre volonté, contrairement à la nécessité, est dans un état d'indifférence, pouvant agir autrement, voire suspendre totalement son action.

Les deux alternatives restent possibles. Il incombe donc à l'âme de se prémunir contre les apparences. Les apparences, oui, ce qui semble bon mais ne l'est pas vraiment.

Vous voyez. Par une volonté ferme. Et pour réfléchir.

Réfléchir. Refuser d'agir ou de décider dans certaines circonstances sans une mûre délibération. Il semble donc dire que nous pouvons être induits en erreur par les apparences, à moins – et cela rappelle Descartes et Spinoza – de nous assurer d'une compréhension claire grâce à la réflexion, à une mûre délibération.

D'accord. Dans ce cas, la clarté d'esprit dissiperait la confusion des apparences, et vous verriez qu'il s'agit d'une apparence trompeuse. Par conséquent, vous désireriez autre chose que ce que vous êtes parfaitement libre de faire.

Libre, c'est-à-dire détaché de votre inclination naturelle pour ce qui vous paraît bon à l'heure actuelle. Ce qui vous semble bon, ce vers quoi vous êtes naturellement enclin, peut changer d'apparence lorsque l'esprit acquiert suffisamment de réflexion et de maturité dans son jugement. Il y a un autre passage qu'il me semble pertinent de comparer avec celui-ci.

Retour à la page 208 de la Monadologie . 208, paragraphe 30. Il vient de dire que c'est la raison qui élève les êtres humains à la connaissance de soi.

Et de Dieu. Afin que, par la vertu de la raison, nous puissions mieux nous comprendre et connaître Dieu comme le bien. Par la vertu de la raison.

Passons maintenant au paragraphe 30. Par la connaissance des vérités nécessaires et leur abstraction, nous nous élevons à des actes de réflexion. C'est ce qu'il disait précédemment : nous en avons besoin.

Il nous faut réfléchir. Nous nous élevons vers des actes de réflexion qui nous amènent à penser à ce qui se nomme « je », à observer que ceci ou cela est en nous. C'est ainsi qu'en pensant à nous-mêmes, nous pensons à un être de substance, à l'immatériel, et à Dieu lui-même.

Nous concevons que ce qui est limité en nous est illimité en lui. Ainsi, la réflexion nous donne une idée de ce qui est infiniment supérieur à nous, et que nous devrions désirer. De ce fait, toute inclination naturelle est liée à la clarté de la pensée et à la règle de la raison.

Voilà donc les passages qui donnent l'impression qu'il défend le libre arbitre . Or, un problème surgit à la page 233.

Ce qui figure dans des extraits d'un ouvrage plus fragmentaire intitulé ici « Premières Vérités ». « Premières Vérités et Vérités Nécessaires ». D'accord.

Et tout en bas de la page 232, on trouve ce début de paragraphe en italique. Le concept parfait d'un individu. Voilà l'essence, la nature .

Inclut tous ses prédicats, passés, présents et futurs. Ainsi, tout ce qui concerne un individu est contenu dans sa nature. Prédicats futurs.

Autrement dit, les actions et les choix propres à un individu. Tout cela relève de sa nature même, une fois clairement comprise .

À présent, compte tenu de cela, en haut de la première colonne de 233, donc , dans le concept parfait de Pierre ou de Judas. D'accord, Pierre ou Judas. Considéré simplement comme un objet possible, abstrait du décret divin de sa création.

Ce concept, vu et connu de Dieu, englobe tout ce qui lui arrivera, nécessaire comme libre. Il est donc manifeste que Dieu choisit, parmi une infinité d'individus possibles, ceux qu'il juge les plus aptes à accomplir les desseins suprêmes et secrets de sa sagesse. Ainsi, bien d'autres individus auraient pu être créés que Pierre, qui l'aurait renié, et Judas, qui l'aurait trahi.

D'accord. D'autres mondes possibles. Ce n'est pas le seul monde possible.

Il existe d'autres mondes possibles où Pierre et Judas n'existeraient pas. D'accord. Donc, plus conforme à la sagesse divine.

Non pas qu'il décrète que Pierre doive pécher, ni que Judas soit damné, mais plutôt qu'il décrète, de préférence à d'autres individus possibles, que Pierre, qui péchera certainement, mais pas nécessairement, librement, et qu'il décrète de créer Judas, qui subira la damnation, qu'ils doivent exister. Voyez-vous, le décret concerne l'existence. Ou encore, qu'un concept possible devienne réalité.

Même si le salut futur de Pierre est inscrit dans la possibilité éternelle de son existence, cela n'exclut pas l'intervention de la grâce divine. Comment expliquer

alors que Pierre, qui l'a renié, soit sauvé ? Par la grâce divine, ce qui rend Dieu lui-même plus désirable que dans le cas du reniement. Vous voyez.

Ainsi, par la grâce de Dieu, par son action en l'occurrence, Pierre a pu être sauvé. L'aide de la grâce divine s'inscrit donc aussi dans la possibilité, c'est-à-dire dans la conception de Pierre qui englobe tous ses actes et ses choix. Il semble donc affirmer dans ce passage qu'il existe encore une liberté, non une nécessité, mais une liberté qui découle de l'œuvre de Dieu.

La liberté de trouver le salut. La liberté, si vous voulez, de modifier sa propre nature. À cet égard.

Voilà donc une ambiguïté. Opte-t-il pour une conception de la liberté comme indéterminisme ? Ou plutôt comme une forme de compatibilisme ? Il semble en tout cas affirmer que la liberté est compatible avec l'existence d'une nature préétablie, d'une nature préconçue.

Nature prédéterminée. C'est compatible avec cela. Il dit qu'il est possible de modifier notre nature, mais que cela fait partie de la prédétermination de la nature.

Il affirme que nous sommes libres de modifier l'orientation de nos désirs, de changer notre nature, lorsque, par la réflexion, nous comprenons ce qui est bon. Une conception claire de Dieu, et Pierre l'aime au lieu de le renier. Il était bouleversé par la trahison.

Alors, comment allez-vous interpréter cela ? Le seul élément manquant à ce puzzle, à mon avis, concerne la relation entre vérité contingente et vérité nécessaire. Lorsqu'il aborde l'épistémologie, comme nous l'avons constaté, il établit une distinction entre les deux. Les vérités contingentes dépendent de la réalisation de certains événements.

Logiquement, ce n'est pas forcément le cas. Or, il existe un passage, absent de l'anthologie, où il parle de la connaissance divine. Il semble affirmer que la connaissance divine constitue la totalité de la vérité nécessaire.

Vous voyez, de notre point de vue, le sort de Pierre dépend de certaines conditions. Il dépend de la grâce de Dieu qui atteint Pierre. De notre point de vue, c'est une question de condition.

Du point de vue de la préconnaissance divine, ce que nous considérons comme contingent est en réalité nécessaire à la perfection de l'ensemble. Dieu choisit en fonction de cette perfection. Il semble donc que le principe de perfection, lié à la nature et à la cohérence de la hiérarchie, exige l'existence de Pierre et de Judas.

Vous voyez. Et que Pierre soit celui qui renie, et Judas celui qui trahit. Or, est-ce là un compatibilisme qui se réduit au déterminisme ? Telle est la question.

Et un indéterministe, comme par exemple Bill Hasker, l'auteur du petit livre de métaphysique que certains d'entre vous ont peut-être lu dans la collection Indiversity, un indéterministe convaincu. Je l'ai eu comme étudiant en théologie. Et il était, je crois, l'arminien le plus farouchement anti-calviniste que j'aie jamais eu en cours.

Indéterministe convaincu sur le plan théologique, il l'est aussi sur le plan philosophique. Et il dirait : « Oui, tout compatibilisme se fond inexorablement dans le déterminisme. C'est un masque pour le déterminisme. »

Rien de plus. Je vous laisse donc vous poser la question. L'est-il ou non ? J'aurais tendance à penser que Leibniz n'entend pas être déterministe.

Mais il ne souhaite pas concevoir le libre arbitre en dehors du cadre cartésien. Il est trop calviniste pour cela. Cependant, il n'est pas assez calviniste pour être nécessitariste.

Pas assez calviniste ? Je ne crois pas non plus que Calvin fût nécessitariste. Bref. Voilà pour le déterminisme de la liberté.

Des questions ou des commentaires ? Je me demande à quel point la pensée de Leibniz est proche de celle de Pachelbel. Personnellement, je ne le crois pas ; en tout cas, je n'ai jamais imaginé que Leibniz ait suivi cette voie. Il me semble plutôt qu'il s'agit d'une approche développée à la fin du Moyen Âge et qui a été remise au goût du jour plus récemment.

Je ne sais pas si, dans le livre qui aborde la notion de connaissance moyenne, quelqu'un s'est inspiré de Leibniz sur ce sujet, je n'en sais rien. Ils parlent de son appartenance à notre être. Certains passages évoquent la pensée du XXe siècle, comme celle de Whitehead.

Oui, oui. Whitehead s'en est-il inspiré ? Vous savez, j'aurais tendance à dire : attendons de lire Whitehead. Il y a des similitudes.

Je ne vois rien chez Whitehead qui puisse séduire Leibniz. Il est bien plus influencé par les idéalistes du XIXe siècle comme Hegel et Bradley. Par ailleurs, Whitehead a longtemps collaboré avec Bertrand Russell.

Et l'un des premiers livres de Russell portait sur Whitehead. Enfin, non, il portait sur Leibniz. Donc, difficile à dire.

Pour Whitehead, les constituants ultimes de la réalité sont assez analogues aux monades de Leibniz. Et c'est une analogie qui peut paraître frappante. Or, je dois dire que je ne vois nulle part chez Whitehead une quelconque dette envers Leibniz.

Cela dit, il y a un passage de son œuvre majeure que je souhaiterais consulter. Il aborde peut-être certains sujets historiques. On y trouve des similitudes intéressantes.

David ? Eh bien, je crois que je vais commencer par là. Je ne me souviens pas avoir entendu ou lu Hasker critiquer Leibniz. En fait, ce qu'il dit, et il l'affirme dans son petit livre de métaphysique, est tout à fait exact.

Existe-t-il une forme de compatibilisme selon laquelle nos choix libres seraient déterminés par notre propre nature ? Mais quelle nature est elle-même déterminée ? Même si nos réactions, provoquées par des modifications de notre nature, ont un impact.

Toute forme de compatibilisme, selon laquelle la liberté serait due à notre propre nature, n'est en réalité rien d'autre que du déterminisme. Il s'agit simplement d'une causalité interne plutôt qu'externe.

Voilà le reproche. Il me semble que Leibniz cherche à préserver non seulement la liberté humaine, au sens strict du terme, mais aussi la liberté d'agir de Dieu.

Remarquez combien la conception de Leibniz diffère de l'idée déiste selon laquelle Dieu a créé l'être humain, et c'est tout.

Le Dieu de Leibniz est celui qui donne continuellement l'existence, celui qui, par sa grâce, attire le choix de l'individu. Il est donc théologiquement bien plus pertinent que la conception déiste.

Il me semble que Descartes nous a légué une conception déiste de la liberté humaine. Certes, il est antérieur au déisme, et je pense que c'est involontaire de sa part. Mais l'idée sous-jacente est la suivante : Dieu vous a donné le libre arbitre, à vous de jouer.

Vous savez, aucun calviniste ne s'en réjouira. Et je ne pense pas qu'un bon arminien devrait s'en réjouir non plus. Non, car Dieu continue d'agir, d'être présent dans nos vies.

Leibniz ne souhaite donc pas l'indéterminisme de Descartes. C'est très clair. Oui.

Oui, remarquez que pour Leibniz, puisqu'il n'existe pas de relation de cause à effet entre l'esprit et le corps, il existe des relations de cause à effet entre les corps, qui

sont des entités composées, mais pas entre l'esprit et le corps, l'âme et le corps. Il s'ensuit que l'esprit, la volonté, est donc libre de toute causalité physique. Vous voyez, il n'y a donc aucune cause extérieure qui puisse déterminer.

Tout ce qui est intérieur est déterminant. La question est de savoir si je peux modifier ma nature. Voyez-vous, Dieu le peut, par le biais du processus créateur continu et de la grâce qui est particulière et attirante.

Mais oui, je peux modifier ma propre nature si je réfléchis clairement à ce qui me paraît bon. Mais cette clarté de pensée est-elle prédéterminée ? C'est là que réside l'ambiguïté. En fait, Hasker veut dire que si l'indéterminisme – non, je retire ce que j'ai dit –, si le nécessitarisme est erroné, si le compatibilisme se réduit à une forme de nécessitarisme, alors la seule alternative est... vous voyez.

Et je suppose que je voudrais au moins tester l'hypothèse selon laquelle Leibniz propose une quatrième alternative. Vous savez, dès qu'on a un argument disjonctif, A ou B ou C, et que quelqu'un affirme que A est faux, B est faux, donc C, eh bien, seulement provisoirement, jusqu'à ce qu'un petit malin trouve D. Voyez-vous, et je pense que Leibniz a peut-être trouvé D. Bien, passons maintenant au document que nous avons, le plan que j'ai distribué sur le problème du mal. Est-ce que tout le monde en a reçu un ? Y en a-t-il encore ? Vous en avez un ? Tout le monde en a un ? Faites-en circuler un jusqu'à la fin.

Bien, j'ai rassemblé ici une série d'éléments qui replacent son traitement du problème du mal dans son contexte systémique plus large. Commençons par des éléments de la monadologie. Le principe de raison suffisante implique une cause finale extérieure à la séquence des événements contingents.

Un argument téléologique. Selon cet argument, la cause finale est un être nécessaire et parfait, entièrement bon et entièrement désirable. Or, dans la nature, il existe des imperfections.

Des imperfections inhérentes à la nature même des choses. Il y a des pommes qui pourrissent, et nos corps aussi sont recyclables. Des imperfections dans la nature.

D'autre part, il parle de vérités éternelles, de concepts englobant toute chose dans la nature. Dans l'esprit de Dieu, tout est préconçu. Il emploie le terme d'archétypes, selon la tradition augustinienne.

L'essence même de Dieu est d'exister. Il y a là un argument ontologique implicite que vous connaissez bien. Mais la nature, issue de la fulguration, puisque Dieu est la source de tout être, est harmonisée, et non pas une fois pour toutes à l'origine pour ensuite être désordonnée.

C'est presque une conception déiste. Mais la nature est constamment harmonisée par l'intervention et l'action incessantes de Dieu. Et il emploie à plusieurs reprises les mots « intervention » et « ajustement » .

Ainsi, celui-ci est le meilleur des mondes possibles. Dieu en a conçu d'autres, des mondes sans Judas ni Pedas.

Le meilleur des mondes possibles. Et cela semble être une vérité a priori. Il ne s'agit pas d'une démonstration empirique, mais d'une affirmation a priori.

Certes, les conceptions qu'il a élaborées ici concernant la hiérarchie des êtres... Or, c'est cette idée que ce monde serait le meilleur des mondes possibles qui a été la cible de la satire de Voltaire dans son *Candide*. Connaissez-vous cette œuvre ?
Candide de Voltaire.

Il y imaginait quelqu'un parcourant le monde et découvrant toutes ses horreurs. Et lors d'un tremblement de terre catastrophique à Lisbonne, il rencontrait... qui est-ce déjà ? Le professeur Pangloss, ce qui signifie « que des paroles ». Vous imaginez bien de qui il s'agit.

Le professeur Pangloss marmonne en parcourant les ruines : « C'est le meilleur des mondes possibles. La satire de la vie. Le meilleur des mondes possibles. »

On trouve à plusieurs reprises dans ce passage, notamment dans les sections 53 à 55 et 86, des passages expliquant que ce monde est le meilleur des mondes possibles car Dieu est infiniment sage, tout-puissant et infiniment bon. Ce thème revient sans cesse : Dieu est infiniment sage, tout-puissant et infiniment bon.

Si l'on considère ces trois propositions (une, deux, trois) et qu'on en ajoute une quatrième, on obtient la formulation classique du problème logique lié au mal. Ce problème repose sur l'affirmation que la quatrième proposition est logiquement incompatible avec les trois premières. Si Dieu est omniscient, il saurait comment y remédier.

S'il est tout-puissant, il pourrait le faire. S'il est fondamentalement bon, il voudrait le faire. Le mal existe, donc au moins une des autres prémisses est fausse.

L'amendement habituel consiste à affirmer, en s'appuyant sur l'argument du bien supérieur de Thomas d'Aquin (que l'on retrouve également chez Leibniz), que le mal est permis au service d'un bien supérieur. La réponse habituelle est donc de modifier le quatrième énoncé et de le reformuler ainsi : le mal gratuit existe. Le mal ne sert aucun bien supérieur.

Le mal gratuit existe. Et c'est précisément ce qu'affirme Leibniz : le mal gratuit n'existe pas, car ce monde idéal n'est pas celui que l'on observe en 170... lors du tremblement de terre de Lisbonne. Il ne s'agit pas de dénoncer le cours de l'histoire en disant : « Regardez, c'est le meilleur des mondes possibles. »

Non. Mais c'est le processus global qui actualise sa nature par la grâce de Dieu et par l'œuvre créatrice de la nature, par Dieu à l'œuvre dans la nature. Ainsi, l'union de la nature et de la grâce est présente dans le meilleur des mondes possibles.

Il faut donc affirmer que, dans son traitement du problème du mal, Leibniz n'adopte pas une conception statique de la nature, mais une conception dynamique, une eschatologie. Cela devient évident si l'on remarque que la phrase suivante dans les énoncés monadologiques fait référence à la cité de Dieu. C'est le telos.

Autrement dit, il conçoit l'ensemble du processus naturel et de la grâce comme culminant dans la cité de Dieu sur terre. C'est la conception augustinienne. Or, ne croyez pas qu'il s'agisse d'une bizarrerie au XVIIe siècle.

N'oublions pas que Francis Bacon, qui considérait le savoir comme un pouvoir et qui, s'appuyant sur le principe de la création pour mettre la science au service de l'amélioration de la condition humaine, évoque à maintes reprises le royaume de Dieu. Son utopie scientifique est sa vision de ce royaume. Il en va de même pour Thomas Hobbes.

Dans le *Léviathan*, il est question d'une société civile qui applique la loi divine par le biais du droit civil, et il conçoit cela comme le royaume de Dieu sur terre. L'idée d'un royaume de Dieu sur terre est donc très répandue au XVIIe siècle. Historiquement, la progression vers cet idéal est à l'origine de l'idée de progrès, qui devient l'une des idées les plus importantes des Lumières.

L'optimisme quant au cours de l'histoire, à un progrès vers une société idéale, un royaume de Dieu sur terre, et l'inévitabilité du progrès, tel qu'il apparaît parfois, suscitent un intérêt pour ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie de l'histoire. Ainsi, la philosophie de l'histoire, en tant que discipline à part entière, était autrefois considérée davantage comme une forme de belle-lettre, une écriture de qualité, une écriture intéressante.

Puis, l'intérêt s'est porté davantage sur le temps, le processus historique, d'où l'idée de progrès dans l'histoire. Cette idée s'est épanouie au XIXe siècle dans une perspective romantique, et nous l'explorerons plus en détail au cours du second semestre. Mais on en trouve les prémices dans la vision leibnizienne de la cité de Dieu comme telos, le but vers lequel convergent la nature et la grâce.

Eh bien, vous avez donc quelques remarques sur le péché et le châtement. Il est donc admis que, dans le cours naturel des choses, même le péché entraîne son propre châtement. Cela fait partie intégrante de l'ordre établi. Voilà pour le cadre général.

Et dans la théodicée, qu'y a-t-il ? Eh bien, la première section de la théodicée – et nous avons des sections numérotées dans le résumé – traite de l'argument du plus grand bien. Le mal fait simplement partie de cette téléologie inclusive plus vaste. Il contribue, comme toute autre chose et propriété des choses qui émergent au sein de la hiérarchie de l'être, à la perfection du tout.

Et, du point de vue de l'eschatologie, il faut parler de long terme. L'argument du bien supérieur. Chez Leibniz, il s'agit explicitement d'un argument du bien supérieur qui englobe la grâce de Dieu et la vision d'ensemble de son action dans le cours de l'histoire humaine.

La deuxième section en déduit, de façon évidente, que le mal est donc limité. Le mal est limité. Il n'est permis que lorsqu'il est intentionnel et, par conséquent, limité à ce qui peut servir cette intention.

Tandis que le bien est illimité. Oui, le mal est une privation du bien, comme nous le verrons plus loin. Il passe ensuite à l'argument du libre arbitre, où l'accent est mis sur l'inclination intrinsèque de la volonté et sa capacité à résister aux passions.

Voilà le passage que je vous ai lu, le premier. Ainsi, dans la quatrième section, il s'ensuit que la permission de la liberté humaine, ou le fait de permettre son exercice, et l'occurrence du mal, toutes deux autorisées, étaient inscrites dans la création préconçue pour le bien commun. Dans la cinquième section, le mal, oui, est une privation du bien, mais une privation du bien limitée et intentionnelle.

Six et sept, pour revenir à la nature de Dieu. Dieu est bon. Chapitre huit, section huit, pour revenir à la puissance de Dieu.

Dieu crée sans contrainte, librement, puisqu'il pourrait faire autrement, et il le fait. Il établit une distinction entre nécessité métaphysique et nécessité morale. Métaphysiquement, Dieu aurait pu créer bien d'autres mondes que celui-ci.

Pourquoi a-t-il créé celui-ci ? Eh bien, il était moralement nécessaire qu'il crée le meilleur des mondes possibles. Dieu agit donc par nécessité morale plutôt que par nécessité métaphysique. Et l'ambiguïté, me semble-t-il, chez Leibniz, réside dans le fait de savoir si, en Dieu, la nécessité morale se réduit réellement à la nécessité métaphysique de par la nature même de Dieu.

Dieu peut-il faire autre chose que ce qui est moralement le mieux ? Voilà donc la situation. Si Dieu possède une connaissance parfaite des vérités éternelles, il a une

parfaite précompréhension de toute chose. Et il agit dans le cours du temps et de la nature afin que toutes choses atteignent effectivement leur pleine réalisation.

Vous me suivez ? Une variante de cette approche, développée par certains auteurs contemporains, consiste à nier que celui-ci soit le meilleur des mondes possibles. Admettons qu'il existe d'autres mondes possibles, n'y en aurait-il pas d'autres qui soient tout aussi bons ? Vous voyez l'intérêt de cette affirmation. Dieu crée certes le meilleur des mondes possibles, mais il était parfaitement libre d'en créer d'autres, et même moralement libre de le faire.

Ainsi, soucieux de la liberté de Dieu, certains ont plaidé pour l'existence d'autres mondes possibles tout aussi parfaits, plutôt qu'un seul. Oui. Que répondre à quelqu'un qui dirait cela ? Eh bien, il en a tenu compte.

Vous voyez, Leibniz en tient compte, n'est-ce pas ? Car vous avez employé le verbe « créer » au passé. Leibniz veut parler de Dieu créant au présent. Ainsi, l'idée est que la création, telle qu'il la conçoit, est une relation continue entre Dieu et la nature.

Eh bien, il le prend au pied de la lettre. Quelle est la différence entre les deux ? Le fait que Dieu continue de donner l'existence à tout ce qui existe est exactement le même qu'avant. Dieu maintient l'existence et continue de donner l'existence aux créatures dont il a préconçu la nature, même si cette nature a été modifiée par leur chute.

Dieu permet, en quelque sorte, aux hommes de survivre malgré leurs péchés. Oui. Vous voyez ? Il peut donc englober dans cette perspective l'ensemble de l'orthodoxie biblique.

Il faut intégrer le contexte historique des événements pour y trouver une perspective biblique. Et il l'a fait. Vous savez, si l'on considère que le cadre classique de la pensée protestante réformée repose sur la création, la chute et la rédemption.

N'est-ce pas précisément de cela que parle Leibniz ? La création, la chute, la rédemption. Vous voyez ? Il aborde donc le problème du mal à travers ce cadre théologique, mais il a élaboré un système métaphysique qui le soutient. En quelque sorte, Leibniz cherchait à développer un schéma philosophique authentiquement et intrinsèquement chrétien, sur le modèle de certains schémas du Moyen Âge.

Mais une qui soit adaptée aux enjeux de son époque. Puisque c'est le dernier jour de cours, je suis tenté de dire : « Faites de même. » Autrement dit, efforcez-vous d'adopter une pensée profondément chrétienne.

Bon, nous avons cinq minutes pour les commentaires et les réactions. Était-il protestant, vraisemblablement ? Oui, oui, protestant, je crois. Non, je n'en dirai pas plus, mais certainement protestant .

Église très active. Votre commentaire sur les eaux tempérées. Quel est son effet ? Quel est l'effet de cela ? Oh, si ce n'est pas le seul monde possible, cela signifie que Dieu aurait pu créer d'autres mondes.

Mais il a choisi de ne pas le faire. Pourquoi ? Ce n'était certainement pas par obligation morale de choisir celui-ci et aucun autre. Il aurait pu choisir les autres.

Il n'était soumis à aucune contrainte métaphysique. Il aurait pu choisir les autres. Dieu a donc librement choisi celui-ci.

Cela rend possible l'accent mis également par nombre de théologiens et de philosophes catholiques : Dieu a aimé créer et aime sa création.

Il a fait ce choix. C'était un acte d'amour. Oui.

Oui. Non, cela ne signifie pas que Dieu se limite à lui-même. Cela signifie plutôt que, dans sa sagesse, sa puissance et sa bonté, Dieu comprend qu'en permettant à des êtres libres de faire le mal ou en laissant se produire les processus naturels de dégradation, il peut faire en sorte que ces choses contribuent à un bien bien plus grand qu'en les permettant.

Il vaut mieux avoir des êtres humains libres, comme on dit, qu'un monde sans êtres libres. C'est ce que cela implique. D'accord.

Remarquez à quel point une grande partie de ce qu'il dit s'inscrit dans le discours chrétien traditionnel sur le problème du mal. Cela fait partie de la tradition. D'accord.

Veuillez récupérer toutes vos affaires la semaine prochaine.