

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

LA PROBLÉMATIQUE DE LA VOLONTÉ CHEZ LEIBNIZ

THESE DE MASTER RECHERCHE

Riza Hakan KILIÇCIOĞLU

Directrice de Recherche : Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

AOÛT 2020

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

LA PROBLÉMATIQUE DE LA VOLONTÉ CHEZ LEIBNIZ

THESE DE MASTER RECHERCHE

Riza Hakan KILIÇCIOĞLU

Directrice de Recherche : Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

AOÛT 2020

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier dans un premier temps, ma directrice de ma thèse et mon professeur Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya, pour sa patience, et ses judicieux conseils, qui ont contribué à alimenter ma réflexion.

Je désire aussi remercier Doç. Dr. S. Atakan Altınors, qui m'a suggéré d'étudier la philosophie de Leibniz pour la thèse.

Je tiens à remercier les professeurs de l'université de Galatasaray, qui m'ont fourni les outils nécessaires à la réussite de mes études.

Je remercie mon ami Murat Terzihan qui a relu et corrigé ma thèse. Son soutien inconditionnel et son encouragement ont été un grand aide.

Enfin, j'aimerais exprimer ma gratitude à ma famille pour leur soutien inestimable.

TABLES DES MATIÈRES

	Sayfa No
REMERCIEMENTS	ii
TABLES DES MATIÈRES	iii
RESUMÉ	v
ABSTRACT	ix
ÖZET	xiii
INTRODUCTION	1
 PREMIÈRE PARTIE SUR LA RAISON ET L'OBJECTIF DE LA CRÉATION DU MONDE ACTUEL	 6
1.1. Dieu et ses trois attributs principaux, le possible et la contingence sous l'effet de ces attributs	 6
1.2. La sagesse de Dieu concerne les choses aussi bien que leurs connexions	9
1.3. La question de la volonté sous la bonté de Dieu par rapport à la liberté et à la nécessité	 11
1.4. La raison de l'existence du monde actuel et la raison dernière	13
1.5. Quelle sorte de nécessité a un rôle dans la création du monde actuel ?	15
1.6. La création du monde selon le meilleur plan et les futurs contingents	18
1.7. Un petit désordre est l'un de l'apparent dans le tout et la succession	23
 DEUXIÈME PARTIE LES VÉRITABLES ATOMES DE LA NATURE: LES MONADES	 25
2.1. Le sens de la monade et ses propriétés	25
2.1.1. Rien ne peut arriver sans pensée et perception	28
2.2. En raison de la connexion parfaite, la substance exprime l'univers à sa manière	 34
2.2.1. L'âme a besoin d'un corps organique pour représenter l'univers	35
2.2.2. Il y a des substances simples dans la moindre partie de la matière à l'infini	 37
2.3. Deux métaphores: la relation locale de l'âme et du corps et l'harmonie globale	 40
 TROISIÈME PARTIE LA RELATION ENTRE LA VOLONTÉ ET LE MAL EST EN HARMONIE AVEC L'UNIVERS	 43
3.1. L'individualité de la substance et ses événements ceux qui arrivent en vertu de l'harmonie préétablie	 43
3.2. Le meilleur contient non seulement le bien, mais aussi le mal. Et quelle est la fonction du mal par rapport à la volonté ?	 47
3.3. La relation de détermination humaine et de liberté, sous le choix de Dieu, faite par nécessité morale	 56
3.4. L'exemple de la racine carrée de deux et l'imperfection de la créature	60
3.5. Sous quel règne peut-on réaliser la véritable liberté humaine ?	63

CONCLUSION	69
BIBLIOGRAPHIE	82

RESUMÉ

Lorsque nous examinons la philosophie de Leibniz, nous voyons que le concept de la volonté a un rôle important. En particulier, grâce à l'attribut de la volonté, nous comprenons comment Dieu a créé le monde actuel, ainsi que la façon dont les créatures agissent dans ce monde. Pour examiner le concept de volonté, ainsi que les concepts de liberté et de nécessité dans la philosophie de Leibniz, nous devons d'abord connaître le dessein de Dieu en ce qui concerne la création du monde actuel.

Les trois principaux attributs de Dieu occupent une place importante dans la philosophie de Leibniz. Ce sont les attributs de la puissance, de la sagesse et de la bonté. Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. Donc nous comprenons que le meilleur qui signifie le monde actuel produit par sa puissance et aussi même que sa sagesse fait connaître à lui-même et la fonction de la bonté sert à le choisir. Et quand nous disons que Dieu choisit le meilleur monde parmi d'autres possibles, ce choix est réalisé en vertu de vérités contingentes qui dépendent de sa volonté. Ainsi on voit qu'il y a une convenance en Dieu pour choisir le meilleur monde possible où il est produit dans un ordre, c'est-à-dire, qu'il y a l'harmonie dans ce monde actuel, et ce qui fait sa décision, c'est sa volonté. Donc le troisième attribut principal, à savoir, la bonté, qui tend au bien, celle qui est la perfection de la volonté de Dieu fait son choix bien et vrai à la fois, à cause de sa sagesse, qui contient la connaissance du vrai, celle qui est la perfection de son entendement. Leibniz explique la raison de l'existence du monde actuel ou meilleur, en disant que comme cette raison doit se trouver dans les degrés de perfection, ou dans la convenance que contiennent tous les mondes, chaque monde a donc raison de revendiquer l'existence proportionnellement à sa perfection.

On voit que Dieu est libre dans son choix, qui exclut la nécessité, mais par rapport à la raison. À savoir, c'est le choix qui est non seulement vrai, mais aussi quelle est l'inclinaison du bien. Puisque la volonté de Dieu requise la liberté, donc il doit avoir plus d'un choix pour l'objet de sa volonté. Sinon, s'il n'y avait qu'un seul objet possible de sa volonté, il serait inutile de parler de sa volonté et de sa sagesse. Donc il ne doit pas parler de la nécessité métaphysique, dont l'opposé implique contradiction, pour l'action volontaire spontanée et délibérée. C'est la nécessité morale dans l'action volontaire celle qui dirige au bien ou qui permet cette action à l'égard du principe de la convenance. L'opposé de la nécessité morale est contre la convenance, mais n'implique pas contradiction. De plus, dans la préface de *Théodicée*, Leibniz dit que Dieu lui-même, bien qu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue. Il fait son choix selon les lois de la nature fondées sur la convenance. Et ces lois tiennent le milieu entre les vérités absolument nécessaires et les décrets arbitraires. En tout cas Leibniz exprime qu'il y a toujours un but dans le décret de Dieu soit moralement soit par la raison, comme ses attributs sont joints ensemble. C'est pourquoi Dieu fait son choix toujours ce qui est plus convenable, et cela ne nuit pas à sa liberté.

Le monde est un assemblage de choses contingentes, c'est-à-dire qu'elles sont proportionnelles en elles-mêmes et qu'elles ne sont pas uniformes. Si les choses contingentes étaient indifférentes à tout, en d'autres termes, elles étaient uniformes ; il était inutile de parler de l'intelligence de Dieu ou de sa volonté, car il n'y avait rien à considérer et à choisir tant qu'ils étaient uniformes et indifférents, selon Leibniz. Et comme la cause de l'existence du monde est intelligente, il doit aussi y avoir une infinité d'autres mondes possibles, en plus de ce monde qui existe étant contingent. De plus, comme ces mondes possibles prétendent également exister, la cause de ce monde doit être liée à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et comme tout est lié, un seul monde devrait suffire. On doit dire que comme Dieu l'a créé une fois toute par avance, et tout est lié même jusqu'à moindre partie infiniment, dans l'univers, il y en a une détermination. Comme il y a la détermination jusqu'à moindre partie de l'univers, c'est aussi dire qu'il y a une succession dans les événements, à savoir le passé, le présent et le futur sont liés, et comme il y a la liaison de la cause et de l'effet aussi dans cette succession.

Il doit avoir une raison suffisante, car dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, la résolution va dans un détail sans limites pour des raisons particulières, et aussi à cause de la variété infinie des choses dans la nature, et de la division infinie du corps. Et chaque partie de la matière est actuellement subdivisée à l'infini. Chacune a son propre mouvement spécifique, qui peut exprimer tout l'univers. Le composé qui est l'assemblage de substances simples est une multitude étant un corps. Il n'y a point deux monades dans la nature qui soient identiques. On peut donc les discerner par ses qualités et ses actions internes, à savoir ses perceptions celles qui sont les représentations du composé ou de ce qui est extérieur, et ses appétits ceux qui sont les tendances d'une perception à l'autre. La matière n'est pas elle-même est la cause d'existence, c'est à cause des créatures, des vivants, des animaux, des entéléchies, des âmes dans la moindre partie de la matière.

La monade est aussi appelée entéléchie ou âme selon Leibniz. Mais il y a une grande différence ce qui nous distingue des bêtes, qui ont aussi des âmes, c'est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles. Ce sont les vérités qui nous permettent la raison et la science, et à travers elles, nous pouvons avoir une connaissance de nous-mêmes et nous élever à la connaissance de Dieu. Par conséquent, ce niveau est appelé âme raisonnable ou esprit, pour Leibniz. Mais en nous, comme nous pensons en vertu de la relation de cause à effet, et donc, nous ne pouvons penser qu'avec l'aide de l'objet qui représente son idée qui est gravée en nous par Dieu. En raison de l'objet qui concerne la perception, il y aurait des changements dans les états de notre âme. Et à cause de la pluralité des affections et des relations qui résultent de notre pensée qui enveloppe une variété dans l'objet, et cela nous aide à expérimenter une multitude en substance simple. Donc rien ne peut nous arriver sans pensée et perception, toutes nos pensées et perceptions futures sont le résultat de nos pensées et perceptions précédentes. Ces actes réflexifs constituent les principaux objets de notre raisonnement, ceux qui reposent sur deux principes. L'un est celui de la contradiction. Avec ce principe, nous jugeons faux ce qui est contradictoire, et ce qui est opposé ou contradictoire du faux est vrai. Et l'autre, est celui de la raison suffisante. Nous pouvons considérer qu'aucun fait ne sera réalisé, ou qu'aucune énonciation véritable n'est vraie sans qu'il y ait la raison suffisante. Nous comprenons également pourquoi il en est ainsi et non autrement, en utilisant ce principe. Et nous pouvons nous élever à des actes réflexifs en connaissant les vérités nécessaires et en faisant leurs abstractions,

et que ces réflexions nous amènent à penser à *moi* et à Dieu. La réflexion est donc un acte qui nous assure de penser à reconnaître les idées qui sont déjà en nous.

Leibniz l'exprime, dans son livre intitulé *Discours de Métaphysique*, que toute monade créée imite son créateur autant qu'elle a la perfection, et qu'elle possède en quelque sorte le caractère de sa sagesse et de sa puissance de Dieu. Parce que chaque substance étant un miroir de Dieu ou bien de l'univers tout entier, s'exprime à sa manière, comme la même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde.

Dans *Correspondance avec Arnauld*, Leibniz explique la question de la nécessité des événements enfermés dans la notion individuelle à travers l'exemple d'Adam. Et il est entendu qu'un tel Adam déterminé ait choisi, par Dieu, selon ses circonstances qui conviennent à celles de toutes les autres substances individuelles, parmi une infinité d'Adams possibles. C'est-à-dire qu'un tel Adam est choisi celui qui a péché au lieu d'un autre Adam qui n'est pas péché. Et dire que la notion individuelle d'Adam signifie que tout ce qu'il lui arrivera à jamais, c'est la même chose que de dire que le prédicat est enfermé par le sujet d'une proposition vraie, dont le fait d'être actuel, selon Leibniz. Malgré la notion individuelle d'une personne même s'il enveloppe tout ce qui doit lui arriver à jamais, et comme Dieu prévoit les contingents futurs dans la suite qui sont assurés, Leibniz explique aussi comment ils ne seront pas nécessaires, mais seront certains, par la connexion ou par la consécution. La connexion ce qui appartient aux vérités éternelles est absolument nécessaire et son contraire implique contradiction. Sinon, comme son contraire n'implique pas de contradiction, la consécution est contingente, on peut dire qu'elle est nécessaire, mais comme *ex hypothesi* et par accident. Car elle est assurée comme elle arrive d'une manière conforme à ces avances, mais pas nécessaire. Nous voulons dire que Dieu fait le meilleur de ce qui contient non seulement le bien, mais aussi le mal. Lorsque l'on considère que le mal est la privation du bien, et donc qu'il n'y a ni bien pur ni mal dans la nature, le meilleur inclut également le mal à des degrés divers. Le sens du mal pour Leibniz ne vient pas seulement de l'ignorance, mais aussi de l'erreur qui souffre de privation. Et considérant le sujet du mal surtout par rapport à l'âme de l'homme; comme Leibniz nous explique que notre âme immortelle subsiste, ce qui en fait la même personne. Cette personnalité, que nous avons, garde les qualités morales tout en conservant la conscience. Il s'agit d'une action envers le bien autant qu'il est raisonnable, c'est dire qu'il s'agit d'enlever les obstacles sur son chemin en essayant d'imiter le chemin de Dieu.

Quant à notre liberté, on ne peut pas parler d'une liberté indéterminée ou une liberté dans une indifférence d'équilibre. À savoir, en cas de plusieurs choix qui sont équilibrés, comment peut-on faire une décision sans raisonnement ? C'est aussi contraire à l'expérience, comme il n'y a pas de possibilité de les discerner pour faire une vraie décision. Car on a toujours certaines raisons dans différents degrés qui nous incline vers un choix. Et cela nous montre qu'il y a une liberté de contingence dans nos actions, dans nos décisions, mais seulement dépend de nos inclinations à cause de nos perceptions. Il y a toujours une raison prévalente qui nous fait la décision sans nécessiter et dont elle conserve notre liberté en faisant notre choix.

Puisque Dieu a choisi un homme parmi les possibilités dès qu'il a prévu ce qu'il est, l'homme obtient également son malheur. Car il se rencontre avec le mal aussi inévitablement, c'est à cause du meilleur plan qui le demandait. L'homme a besoin certains maux pour connaître mieux le bien, et faire le mieux. Et aussi, Leibniz indique que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, ce qui signifie le choix

suprême de Dieu. Sous la dépendance de nécessité morale, la nécessité physique règle l'ordre de la nature, et se trouve dans les lois du mouvement en conséquence. En ce qui concerne la relation entre Dieu et ses créatures, la liberté de l'homme qui est au milieu du franc arbitre et de la contrainte, dont elle est effectuée en conformité avec la décision de Dieu liée à sa nécessité de morale.

Les esprits peuvent connaître le système de l'univers et l'imiter autant que possible, car ils ont un privilège en Dieu, comme ils ont la connaissance d'eux-mêmes. Puis il nous explique que l'assemblage de tous les esprits compose la Cité de Dieu, celle qui est le monde moral. Et ce monde moral est dans le monde naturel, et celui qu'il est plus élevé dans les œuvres de Dieu. Comme l'indique Leibniz, l'homme est comme un petit monde ou un *microcosme*, il peut réaliser ce qu'il recherche par son intelligence. Donc, en soi-même on revient à Dieu par réflexion. Et lorsque nous reconnaissons que notre essence en provient, nous comprenons également que nous sommes des créatures dirigées vers le bien. Et nous comprenons également le dessein de Dieu qu'il produit le mieux en fonction de ses trois principaux attributs. C'est la véritable liberté de l'homme.

ABSTRACT

When we examine Leibniz's philosophy, we see that the concept of the will has an important role. In particular, thanks to the attribute of the will, we understand how God created the world today, as well as how the creatures act in this world. To examine the concept of will, as well as the concepts of freedom and necessity in Leibniz's philosophy, we must understand know God's purpose for the creation of the world today.

The three main attributes of God occupy an important place in Leibniz's philosophy. These are the attributes of power, wisdom and kindness. God is infinitely powerful; however, its power is indeterminate, combined goodness and wisdom determines that it to produce the best. Therefore, we understand that the best, meaning the « the actual world » was produced by power, it was made known to itself by wisdom, and finally chosen by the application of goodness. And when we say that God chooses the best version of the world among others possible, this choice is made by virtue of contingent truths which depend on his will. Thus, we see that there is a convenience in God to choose the best possible version of the world where it is produced in an order, that is to say, that there is harmony in this actual world, and what makes his decision in his choice, it is his will. So the third main attribute, namely, goodness, which tends to good, that which is the perfection of the will of God makes its choice both good and true, because of its wisdom, which contains the knowledge of the truth, the one who is the perfection of his understanding. Leibniz explains the reason for the existence of the actual or best world, saying that as this reason must be found in the degrees of perfection, or in the convenience that all the world's contain, each world is therefore right to claim its existence in proportion with its perfection.

We see that God has freedom of choice, which excludes necessity, however, it is based upon reason. Namely, it is the choice which is not solely right but at the same time also inclined to good. Since the will of God required freedom, so he must have more than one choice for the object of his will. Should there be only one possible object of his will, it would be meaningless to speak of his will and his wisdom. So we should not mention the metaphysical necessity, the opposite of which implies contradiction, for spontaneous and deliberate voluntary action. It is the moral necessity in voluntary action that which directs to the good or which allows this action with regard to the principle of convenience. The opposite of moral necessity is against convenience, but does not imply contradiction. Furthermore, in the preface to *Theodicy*, Leibniz tells that God himself, although he always chooses the best, does not act by an absolute necessity. He makes his choice according to the laws of nature based on convenience. And these laws strike the balance between absolutely necessary truths and arbitrary decrees. In any case Leibniz expresses that there is always a goal in the decree of God either by reason or by morality, as its attributes are joined together. That is why God always chooses what is most suitable, and it does not interfere with his freedom.

The world is an assembly of contingent things, that is, they are proportional in themselves and not uniform. If contingent things were indifferent to everything, in other words, they were uniform; there would be no point in talking about God's intelligence or His will, because there would be nothing to consider and choose as long as they were uniform and indifferent, according to Leibniz. And as the cause of the existence of the world is intelligent, there must also be an infinity of other possible worlds, in addition to this world which exists being contingent. Furthermore, as these possible worlds also claim to exist, the cause of this world must be linked to all these possible worlds, to determine one. And since everything is linked, one world should suffice. So, we must say that as God created it once all in advance, and everything is linked even to the smallest extent infinitely, in the universe, there is a determination. So, as there is the determination to the smallest part of the universe, it is also to say that there is a succession in the events, namely the past, the present and the future are linked, and as it there is also the connection of cause and effect in this succession.

There must be a sufficient reason, because in the continuation of the things spread by the universe of nature creatures, the resolution goes in a detail without limits for particular reasons, and also because of the infinite variety of the things in nature, and of the infinite division of the body. And each part of the matter is actually subdivided to infinity. Each has its own specific movement, which can express the whole universe. The compound which is the assembly of simple substances is a multitude being a body. No two monads in nature are identical. We can therefore discern them by its qualities and its internal actions, namely its perceptions those which are the representations of the compound or of what is external, and its appetites those which are the tendencies from one perception to another. Matter is not itself is the cause of existence, it is because of creatures, living beings, animals, entelechy, souls in the least part of matter.

The monad is also called entelechy or soul according to Leibniz. But there is a big difference that what distinguishes us from the animals who also have souls, and that is the knowledge of necessary and eternal truths. Understanding the eternal truths enables us to reason and make us of the science, with the assistance of these abilities we can have knowledge of ourselves and rise to the knowledge of God. Therefore, this level is called reasonable soul or spirit, for Leibniz. As we think by virtue of the cause and effect relationship, and therefore, we can only think with the help of the object which represents his idea which is engraved in us by God. Because of the object that concerns perception, there would be changes in the states of our soul. And because of the plurality of affections and relationships that result from our thinking that envelops a variety in the object, and this helps us to experience a multitude in simple substance. So, nothing can happen to us without thought and perception, all our future thoughts and perceptions are the result of our previous thoughts and perceptions. These reflexive acts constitute the main objects of our reasoning, those which are based on two principles. One is that of contradiction. With this principle, we judge false what is contradictory, and what is opposite or contradictory of the false is true. And the other is that of sufficient reason. We can assume that no fact will be realized, or that no real statement is true without sufficient reason. We also understand why this is so and not otherwise, using this principle. And we can elevate ourselves to reflexive acts by knowing the necessary truths and making their abstractions, and that these reflections lead us to think of *myself* and God. Reflection is therefore an act that assures us to think of recognizing the ideas that they already have in us.

Leibniz expresses, in his book entitled *Metaphysical Discourse*, that any created monad imitates its creator as much as it has perfection, and that it has in a way the character of its wisdom and of its power of God. Because each substance, mirror of God or of the whole universe, is expressed in its own way, as the same city is variously represented according to the different situations of the one who looks at it.

In *Correspondence with Arnauld*, Leibniz explains the question of the necessity of events enclosed in the individual notion through the example of Adam. And it is understood that such a determined Adam chose, by God, according to his circumstances which suit those of all the other individual substances, among an infinity of possible Adams. That is, such an Adam is chosen the one who sinned instead of another Adam who is not sinned. And to say that the individual notion of Adam means that everything that will happen to him forever is the same as saying that the predicate is locked up by the subject of a true proposition, including being actual, according to Leibniz. Despite the individual notion of a person even if he envelops everything that must happen to him forever, and as God foresees the future contingents in the continuation which are assured, Leibniz also explains how they will not be necessary, but will be certain, by connection or by consecution. The connection which belongs to the eternal truths is absolutely necessary and its opposite implies contradiction. Otherwise, as its opposite does not imply a contradiction, the consecution is contingent, we can say that it is necessary, but as *ex hypothesi* and by accident. Because he is insured as it happens in a manner consistent with these advances, but not necessary. We mean that God does the best of what contains not only good, but also evil. When we consider that evil is the deprivation of good, and therefore that there is neither pure good nor evil in nature, the best also includes evil in varying degrees. The sense of evil for Leibniz comes not only from ignorance, but also from the error which suffers from deprivation. And considering the subject of evil especially in relation to the soul of man; as Leibniz explains to us that our immortal soul subsists, making it the same person. This personality, which we have, keeps moral qualities while retaining consciousness. It is an action towards the good as much as it is reasonable, that is to say that it is a question of removing the obstacles in its path by trying to imitate the path of God.

As for our freedom, we cannot speak of an indeterminate freedom or a freedom in an indifference of balance. Namely, in case of several choices which are balanced, how can one make a decision without reasoning? It is also contrary to experience, as there is no possibility of discerning them to make a real decision. Because there are always certain reasons in different degrees which inclines us towards a choice. And this shows us that there is a freedom of contingency in our actions, in our decisions, but only depends on our inclinations because of our perceptions. There is always a prevalent reason which causes us the decision without requiring and of which it preserves our freedom by making our choice.

Since God chose a man from the possibilities as soon as he planned what he is, man also obtains his misfortune. Because he meets with evil so inevitably, it is because of the best plan that required it. Man needs certain evils to know the good, and to do the better. And also, Leibniz indicates that physical necessity is based on moral necessity, which means the supreme choice of God. Under the dependence of moral necessity, physical necessity regulates the order of nature, and is found in the laws of movement accordingly. Regarding the relationship between God and his creatures, the freedom of man who is in the midst of free will and constraint, which it is carried out in accordance with the decision of God related to his moral necessity.

Spirits can know the system of the universe and imitate it as much as possible, because they have a privilege in God, as they have knowledge of themselves. Then Leibniz explains to us that the assembly of all spirits composes the City of God, that which is the moral world. And this moral world is in the natural world, and the one that it is higher in the works of God. As Leibniz indicates, man is like a small world or a *microcosm*, he can achieve what he seeks by his intelligence. So in oneself one returns to God by reflection. And when we recognize that our essence comes from it, we also understand that we are creatures directed towards the good. And we also understand the purpose of God which he best produces according to his three main attributes. It's the true human freedom.

ÖZET

Leibniz'in felsefesini incelediğimizde, irade konusunun önemli bir rolü olduğunu görüyoruz. Özellikle, irade sıfatını inceleyerek Tanrının aktüel dünyayı nasıl yarattığını ve aynı şekilde yaratılmışların bu dünyada nasıl etki ettiklerini anlayabiliyoruz. Leibniz'in felsefesinde irade kavramıyla birlikte özgürlük ve zorunluluk kavramlarını da incelemek için ilk olarak Tanrının aktüel dünyayı yaratmadaki amacını ele almak gerekmektedir.

Tanrı'nın üç ana sıfatı Leibniz felsefesinde önemli yer tutmaktadır. Bunlar güç, bilgelik ve iyilik (lütuf)' dir. İyilik ve bilgelik beraberce Tanrı'nın sonsuz ama kararsız (indéterminé) olan gücünün mükemmeli üretmesi için kararlı olmasını sağlarlar. Böylelikle gücünün aktüel dünyaya işaret eden mükemmeli üretmesiyle, aynı zamanda bilgeliğinin kendisinin bilinmesini ve iyiliğinin onu seçmeye hizmet ettiğini anlıyoruz. Tanrı'nın mümkün olan en iyi dünyayı seçtiğini söylediğimizde, bu seçim iradesine bağlı olan olumsal hakikatler sayesinde olur. Dolayısıyla, bir düzene göre yaratılan mümkün olan en iyi dünyanın seçiminde uygunluk vardır, yani Tanrı iradesi sonucu aldığı kararda ahenk esastır. Tanrı'nın üçüncü ana sıfatı, iradesinin yetkinliği olan iyiye yönelik iyiliği, müdrikesinin yetkinliği olan bilgeliği sayesinde seçimini hem iyi hem de doğru kılar. Leibniz her mümkün dünyanın mükemmellik derecesine göre aktüel olmada hak iddia ettiğini, ancak aktüel ya da mükemmel dünyanın varlığının nedeninin bütün dünyaların içerdiği uygunlukta veya mükemmellik derecelerinde bulunması gerektiğini ifade eder.

Tanrı'nın zorunluluğu dışlayan ancak akılla ilişkili olarak seçiminde özgür olduğunu görüyoruz. Yani bu, sadece doğru değil, aynı zamanda iyiliğin eğilimi de olan seçimdir. Tanrı'nın iradesi özgürlük gerektirdiğinden, iradesinin nesnesi için birden fazla seçeneğe sahip olması gerekir. Aksi takdirde, iradesinin sadece bir mümkün nesnesi olsaydı, iradesinden ve bilgeliğinden bahsedilemezdi. Bu nedenle, kendiliğinden ve kararlı olan iradi eylem için tersi çelişki içeren metafizik zorunluluk söz konusu değildir. İradi eylemde, iyiye yön veren veya bu eyleme uygunluk ilkesi açısından izin veren ahlaki zorunluluktur. Ahlaki zorunluluğun karşısı uygunluktur, ancak bu çelişki anlamına gelmez. Dahası, *Teodise*'nin önsözünde Leibniz Tanrı'nın kendisinin, her zaman en iyisini seçmesine rağmen, mutlak bir zorunlulukla hareket etmediğini söyler. Seçimini uygunluk temelinde doğa yasalarına göre yapar. Ve bu yasalar mutlak zorunlu hakikatler ve keyfi kararlar arasındaki dengeyi kurar. Her halükârda Leibniz, Tanrı'nın kararnamesinde, sıfatlarının birbirine bağlı olması sebebiyle, her zaman hem akla hem de ahlaka dayalı bir amaç olduğunu ifade eder. Bu yüzden Tanrı her zaman en uygun olanı seçer ve bu onun özgürlüğüne zarar vermez.

Dünya, olumsal şeylerin bir araya gelmesidir, yani kendi içlerinde orantılı ve tek tip olmayanlardır. Eğer olumsal şeyler her şeye kayıtsız olsaydı, başka bir deyişle, tekdüze olsaydılar; Leibniz'e göre Tanrı'nın akıllı veya iradesinden bahsetmenin bir anlamı yoktu, çünkü şeyler tek tip ve kayıtsız oldukları sürece düşünülecek ve seçilecek bir şey olmazdı. Ve dünyanın varlığının nedeni akıl olduğu için, olumsal olan

bu dünyaya ek olarak, diğer sonsuz mümkün dünyalar da olmalıdır. Dahası, tüm bu mümkün dünyalar da var olmayı iddia ettiğinden, bu dünyanın sebebi; bir dünyayı belirlemek için tüm bu mümkün dünyalarla bağlantılı olmalıdır. Ve her şey birbirine bağlı olduğundan, bir dünya yeterli olmalıdır. Öyleyse, Tanrı onu bir kez önceden yarattığında ve her şeyin en küçük parçasına kadar bile sonsuz olarak bağlantılı olduğunu söylemeliyiz ki, bu da evrende bir kararlılık olduğunu bize gösterir. Yani, evrenin en küçük kısmında bile kararlılık olduğu için, olaylarda geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda bir ardıllık olduğunu söylemek gerekir ve bu ardıllıkta neden-sonuç ilişkisi de vardır.

Yaratıklar doğasının evreni tarafından yayılan şeylerin sürekliliğinde, çözüm belirli nedenlerle sınırsız olarak ve ayrıca doğadaki şeylerin sonsuz çeşitliliği nedeniyle ayrıntılı bir şekilde ilerler, bunların ve aynı şekilde cismin sonsuzca bölünmesinin bir yeterli nedeni olmalıdır. Ve maddenin her bir kısmı da aktüel olarak alt bölümlere ayrılmıştır. Her birinin, tüm evreni ifade edebilen kendine özgü bir hareketi vardır. Basit cevherlerin bir araya gelmesi olan bileşik, bir çokluktur. Doğada hiçbir monad aynı değildir. Bu nedenle onları nitelikleri ve içsel eylemleri, yani bileşiğin veya dışsal olanın temsili olan algıları ve bir algıdan diğerine eğilimler olan iştahaları ile ayırt edebiliriz. Madde, bizzat varoluş sebebi değildir, varoluşun sebebi maddenin en küçük kısmında bile yaratıklar, canlılar, hayvanlar, entelektiyalar ve ruhlar olmasındandır.

Leibniz'e göre monada entelektya veya ruh da denir. Ancak bizi ruhları olan hayvanlardan ayıran büyük bir fark vardır ki bu da zorunlu ve ebedi hakikatlerin bilgisidir. Bize akıl ve bilime izin veren hakikatlerdir ve onlar aracılığıyla kendimiz hakkında bilgi sahibi olabilir ve Tanrı'nın bilgisine yükselebiliriz. Bu nedenle, bu seviyeye Leibniz akıllı ruh veya zihin (esprit) der. Sebep-sonuç ilişkisine göre düşündüğümüz için, böylece Tanrı tarafından bize kazanmış olan ideayı temsil eden nesnenin yardımıyla düşünebiliriz. Nesnenin algımıza bağlanması nedeniyle, ruhumuzun durumlarında değişiklikler olacaktır. Ve bu da, nesnede çeşitliliği saran düşüncemizden kaynaklanan ilişkiler ve duygulanımlar çokluğu nedeniyle, basit maddede çokluğu deneyimlememize yardımcı olur. Dolayısıyla düşünce ve algı olmadan bize hiçbir şey ulaşamaz, gelecekteki tüm düşüncelerimiz ve algılarımız önceki düşünce ve algılarımızın sonucudur. Bu refleksif eylemler, muhakememizin nesnelerini oluşturan iki ilkeye dayanır. Bir tanesi çelişki ilkesidir. Bu ilke ile neyin çelişkili olduğunu ve neyin tersi veya çelişğinin doğru olduğunu yargılarız. Diğerisi ise yeterli nedendir. Yeterli bir neden olmadan hiçbir gerçeğin gerçekleşmeyeceğini veya hiçbir gerçek ifadenin doğru olmadığını varsayabiliriz. Bu prensibi kullanarak bunun neden böyle olduğunu ve başka türlü olmadığını da anlarız. Zorunlu hakikatleri bilerek ve onlardan soyutlamalar yaparak kendimizi refleksif eylemlere yükseltiriz, ve bu refleksif eylemler *beni* ve Tanrı'yı düşünmemizi sağlar. Sonuç olarak refleksiyon, zaten içimizde sahip olduğumuz ideaları tanımayı sağlayan bir düşünce eylemidir.

Leibniz, *Discours de Métaphysique* adlı kitabında, yaratılan herhangi bir monad yaratıcısını kendi mükemmelliği nispetinde taklit ettiğini ve bir şekilde Tanrı'nın bilgeliğinin ve gücünün karakterine sahip olduğunu ifade eder. Tanrı'nın ya da tüm evrenin aynası olan her eleman, evreni kendi tarzında ifade eder; yani aynı şehre bakan kişinin onu farklı durumlarına göre çeşitli şekillerde baktığı gibi temsil edilir.

Arnauld ile yazışmalarda, Leibniz, Adem örneğiyle bireysel mefhumun içerdiği olayların zorunluluğu sorununu açıklar. Ve diğer tüm bireysel cevherlerin durumlarına

uygun sonsuz mümkün Adem arasından Tanrı tarafından böyle kararlı bir Adem'in seçildiği anlaşılmaktadır. Yani günah işlemeyen başka bir Adem yerine günah işleyen böyle bir Adem seçilmiştir. Leibniz'e göre Adem'in bireysel mefhumunun sonsuza dek başına gelecek her şeye işaret ettiğini söylemek, yüklemnin aktüel olan bir doğru önermenin öznesi tarafından içerildiğini söylemekle aynı şeydir. Bir kişinin bireysel mefhumundan dolayı başına gelmesi gereken her şeyi sonsuza dek kuşatmış olsa da ve Tanrı devam eden gelecekteki olayların güvence altına alınmasını öngörmesini, Leibniz bunların consécution (mantıksal bağlantı) ve connexion yoluyla nasıl zorunlu olmadıklarını, ama kesin olduklarını açıklar. Ebedi hakikatlere ait olan connexion kesinlikle gereklidir ve bunun tersi çelişki anlamına gelir. Öbür türlü, tersi bir çelişki içermediğinden dolayı, consécution olumsaldır, bunun da zorunlu olduğunu söyleyebiliriz, ancak *ex hypothesi* ve ilineksel olarak. Çünkü o bu ilerlemelerle uygun bir şekilde olduğu için teminat altına alınmıştır, ancak zorunlu değildir. Tanrı'nın sadece iyi değil, aynı zamanda kötüyü de içeren mükemmeli yaptığını belirtmek isteriz. Kötülüğün iyiliğin yoksunluğu olduğunu ve bu nedenle doğada ne saf iyiliğin ne de kötülüğün olmadığını, mükemmelin kötüyü değişen derecelerde içerdiğini düşünüyoruz. Leibniz için kötülük duygusu sadece cehaletten değil, aynı zamanda yoksunluktan kaynaklanan hatadan da gelir. Ve özellikle insan ruhu bağlamında kötülük konusunu göz önünde bulundurarak; Leibniz'in bize açıkladığı gibi, ölümsüz ruhumuzun varlığı bizi bir kişi yapar. Sahip olduğumuz bu kişilik, bilinci korurken ahlaki nitelikleri de korur. Bu, akla olduğu kadar iyiliğe de uygun bir eylemdir, yani söz konusu olan kişinin yolundaki engelleri ortadan kaldırarak Tanrı yolunu taklit etmesidir.

Özgürlüğümüze gelince, belirsiz bir özgürlükten veya eşitliğin kayıtsızlığındaki bir özgürlükten söz edemeyiz. Yani, eşit birkaç seçenek olması durumunda, akıl yürütme olmadan nasıl karar verilebilir? Gerçek bir karar vermek için onları ayırt etme imkanı olmadığından, deneyime aykırıdır. Çünkü her zaman farklı derecelerde bizi bir seçime yöneltten belirli nedenler vardır. Ve bu bize eylemlerimizde, kararlarımızda olumsal bir özgürlük olduğunu gösterir, bu durum algılarımız nedeniyle eğilimlerimize bağlı olmasından kaynaklanır. Her zaman bize karar verdiren ve seçimimizi yaparak özgürlüğümüzü koruyan baskın bir sebep vardır.

Tanrı, olduğu gibi gördüğü bir adamı olasılıklardan seçtiğinde, insan talihsizliğini de elde eder. İnsanın kötülükle bu kadar kaçınılmaz olarak karşılaşması, onu öyle olmasını gerektiren mükemmel plandan kaynaklanmaktadır. Öte yandan, insanın iyiyi daha iyi tanıması ve en iyisini yapması için bazı kötülüklere ihtiyacı vardır. Ve ayrıca, Leibniz fiziksel zorunluluğun Tanrı'nın yüce seçimi olan ahlaki zorunluluğa dayandığını belirtir. Ahlaki zorunluluğa bağlı olarak, fiziksel zorunluluk doğanın düzenini düzenler ve buna göre hareket yasalarında bulunur. Tanrı ve yaratıkları arasındaki ilişkiye gelince, özgür iradenin ve zorlamanın ortasında olan insanın özgürlüğü, Tanrı'nın ahlaki zorunluluğu ile ilgili kararına uygun olarak yürütülür.

Akıllı ruhlar evrenin sistemini bilebilir ve mümkün olduğu kadar taklit edebilir, çünkü kendileri hakkında bilgi sahibi oldukları için Tanrı'da bir ayrıcalığa sahiptirler. Sonra Leibniz bize tüm ruhların toplanmasının, ahlaki dünya olan Tanrı Şehrini oluşturduğunu açıklar. Bu ahlaki dünya doğal dünyadadır ve Tanrı'nın eserlerinde en yüksek olandır. Leibniz'in belirttiği gibi, insan küçük bir dünya ya da bir *mikrokozmos* gibidir, aklıyla aradığı şeyi başarabilir. Bizler refleksiyon ile Tanrı'ya dönebiliriz. Ve özümüzün ondan geldiğini fark ettiğimizde, iyiye yönelik yaratıklar olduğumuzu da

fark ederiz. Ayrıca, üç ana sıfatına göre mükemmeli üreten Tanrı'nın amacını da kavrarız. İşte bu kavrayış hakiki insan özgürlüğüdür.

INTRODUCTION

Selon Leibniz, il existe un système dans la création de l'univers. Ce système est le dessein de Dieu qui l'a établie lui-même par son décret. Dans ce dessein, il y a des créatures dont certaines sont des âmes et d'autres sont des âmes raisonnables. En d'autres termes, certaines de ces âmes sont capables de penser et cela fait de chacune d'elles une personne. Chacune de ces personnalités a une responsabilité envers Dieu.

Chacune peut prendre des décisions de sa propre volonté. Par conséquent, l'attribut de la volonté concerne les créatures aussi bien que leur créateur. Et comme le sujet de cette thèse est sur la question de la volonté, nous examinerons créatures et Dieu en parallèle. Mais, avant d'aborder la question de la volonté, nous devons préciser un argument de base pour cette thèse, de sorte que nous puissions mieux comprendre la question. Cet argument concerne l'objectif de la création du monde actuel. Puisque l'univers a été créé selon le plan de Dieu, il doit donc y avoir une raison pour cette création, et de même pour son plan. Et cet argument nous a amené aux attributs principaux de Dieu, qui sont la puissance, la sagesse et la bonté. Nous savons que ces attributs principaux sont importants dans la philosophie de Leibniz afin qu'il puisse exprimer sa compréhension de Dieu et de ses attributs. Et nous pouvons décrire Dieu sur ces trois attributs en raison de notre compréhension limitée.

Il nous semble que le concept de volonté devient problématique car la compréhension de Dieu chez Leibniz est au milieu de celle de Descartes et de celle de Spinoza. Comme il y a la préordination¹ de Dieu dans la création du monde actuel, et qu'il y a toujours une prédétermination² dans l'état précédent de l'homme, le terme de la volonté dans la philosophie de Leibniz devient aussi problématique en

¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, les *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et, l'origine du mal*, il a été écrit en 1710, publié par Marc- Michel Bousquet en 1710. Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Flammarion publiée en 1990 sous le nom d'*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et, l'origine du mal*, int. par Jacques Brunschwig, Garnier - Flammarion, Paris, 1969, la cause de Dieu, article 43, page 433.

² *ibid.*, article 323, page 309.

considérant la nécessité et la liberté dans sa théorie. Car, cette problématique nous mène à la considération qu'il a fait à l'égard de toutes les possibilités des actions réalisées par ses créatures. De plus, bien que la volonté de la créature incline vers le bien par sa nature provenant la nature de Dieu, il est également question qu'il y a du mal du monde meilleur. Nous allons donc essayer de montrer comment Leibniz a résolu cette problématique dans sa philosophie.

Dans le premier chapitre, nous examinerons d'abord les principaux attributs de Dieu afin de les associer à notre argument. C'est pour cette raison que, nous traiterons deux questions posées par Leibniz, afin de trouver une solution à notre argumentation. Ces questions se forment en deux temps. Le premier : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Et le second : si nous supposons que les choses doivent exister, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non pas autrement ? Ainsi, nous essaierons de comprendre quel type de relation entre la volonté de Dieu et le monde actuel. Dans ce contexte, nous traiterons également de la volonté de Dieu et de sa fonction par rapport à ses principaux attributs. Au-delà de la volonté, nous examinerons les concepts de nécessité et de liberté ayant rapport à Dieu. Aussi, nous examinerons les types de nécessités et de libertés, et en particulier celles de Dieu. Nous allons donc voir quel genre de nécessité de Dieu a un rôle dans la création du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes. Et avec l'aide de toutes ces études, nous allons essayer de prouver que Dieu est la raison du monde actuel, et qu'il est la dernière raison. Par conséquent, nous examinerons le meilleur plan de Dieu et le rôle des futurs contingents avec lesquels ils sont réglés, selon un ordre, dans le monde. À ce stade, nous verrons également pourquoi toutes les choses dans ce monde sont réglées successivement. Enfin, nous allons essayer de démontrer la relation entre l'ordre et le désordre puisque tous deux coexistent dans l'univers.

Nous parlerons des monades immatérielles de Leibniz qui sont les véritables atomes de la nature et qui existent même dans les plus petites parties de l'univers. D'autre part, chaque monade est aussi comme un univers en-soi. En d'autres termes, comme la monade contient l'univers commun par sa perception en vertu de son point de vue, nous observerons ce sujet dans le deuxième chapitre. Leibniz l'appelle aussi l'âme et l'âme raisonnable ou l'esprit qui a la capacité de penser. Par conséquent, nous avons la connaissance des sciences et des vérités éternelles qui nous permettent la raison et la science. Nous pouvons donc avoir la connaissance de nous-mêmes et nous

élever à la connaissance de Dieu. À ce stade, nous examinerons deux vérités exprimées par Leibniz : l'une est celles de raisonnement qui sont nécessaires, donc leur opposé implique une contradiction. Et l'autre, celles de fait qui sont contingents, et leur opposé est possible. Et nous verrons aussi qu'il y a une succession dans nos pensées. Puis nous examinerons les monades composées selon la théorie leibnizienne. Dans ce contexte, nous discuterons pourquoi l'âme a besoin d'un corps selon la philosophie de Leibniz. Et il y aura une autre question à se poser : quelle est la relation entre le corps et l'âme ? Cette question nous dirigera une fois de plus à la monade représentative de l'univers. Et comme il existe des substances simples dans la moindre partie à l'infini dans la nature, nous traiterons également du sens de l'infini pour nous. Nous verrons le concept de matière et comment Leibniz le considère en vertu de sa philosophie. Enfin, nous verrons la relation de l'âme et du corps ainsi que la relation des substances entre elles à l'aide de deux métaphores. Toutes ces études nous amèneront à la question de la volonté humaine.

Après avoir traité la relation locale de l'âme et du corps, et de l'harmonie globale qui constitue toutes les substances ; nous verrons d'abord dans le dernier chapitre qu'une substance enferme tous ses prédicats dans sa notion. Et donc nous examinerons également l'individualité de la substance et ses événements ceux qui arrivent selon l'harmonie préétablie. Ensuite, nous devons examiner la spontanéité de cette substance dans la relation tout ce qui lui arrivera. Et grâce à cet examen, nous verrons aussi que l'âme ou la substance a aussi une responsabilité envers Dieu à cause de sa spontanéité. Cette propriété de substance nous amènera à la question du bien et du mal dans la théorie leibnizienne. Comme le meilleur contient non seulement le bien mais aussi le mal, nous examinerons donc la fonction du mal par rapport à la volonté. Et en traitant la source du mal, nous verrons également dans quelles conditions Dieu concours au mal fait par une personne. Et nous verrons que le mal a aussi une relation avec la volonté de l'homme et même avec sa liberté en conséquence. Dans ce contexte, nous traiterons du terme liberté humaine et nous verrons que la liberté ne doit pas être sans but. Peut-il avoir une relation avec le but de l'homme libre et celui de Dieu ? En ce sens que le devoir de la créature a la volonté ce qui est conforme à la volonté de son créateur. Et pour y parvenir, il doit survivre avec ses actions et en suivant ses décisions dans la vie du bien et du mal qui résulte de l'existence. Et c'est tous les efforts de l'homme qui peuvent atteindre la vertu avec la connaissance, car sa volonté incline au

bien de par sa nature qui vient de la nature de Dieu. Et aussi, il y a une forte liaison entre la connaissance et la volonté et aussi bien la force. C'est en tout cas le développement de la vertu qui suscite la liberté, comme quelqu'un qui connaît plus, c'est-à-dire, celui qui a des perceptions distinctes, il serait plus libre dans ses décisions ou dans ses choix, et aussi bien qu'il s'ensuit à la suite des événements tombant sur moins obstacles ce qui résulte de perceptions confuses.

En examinant la problématique de la volonté chez Leibniz, on peut également avoir un avantage à s'attaquer aux causes qui donnent lieu à la volonté, autrement dit aux conditions de la volonté, de manière à mieux comprendre ou mieux révéler cette question. Dans la philosophie de Leibniz, peut-être la question la plus importante à poser est que l'être humain est prédestiné à venir à l'existence dans la consécution de la suite actuelle, et il est prédéterminé étant dans une disposition et dans un temps, pour qu'il se termine à ce qu'il lui arrive. Peut-on dire qu'il est libre, ou comment peut-il être libre dans cette situation prédéterminée ? Et également, comment peut-on parler d'une volonté qui suscite à l'homme de lui faire un choix ou une décision quoiqu'il y ait la prédétermination faite par Dieu avant de cet homme venir à l'existence ? La question de la volonté peut-elle être traitée comme une sorte de relation entre Dieu et sa créature, dans la mesure où elle a un but à s'apercevoir ou à atteindre, et qui est conforme au but de Dieu ? Et que cette relation lui permette une liberté ou pas ? Puis, l'objectif de notre thèse n'est pas seulement traité la volonté de Dieu et la volonté de l'homme, nous allons tâcher d'exprimer la volonté elle-même d'après Leibniz sur laquelle il a écrit, et au moins nous allons essayer de montrer son importance dans le monde actuel aussi. Par conséquent, nous allons essayer de traiter la liberté dans quel sens nous la considérons, en d'autres termes, à partir de quel point de vue nous pouvons considérer l'homme comme ayant une volonté libre ou non. Finalement, nous verrons comment le mal ne nuit pas à l'harmonie préétablie à l'aide des nombres incommensurables dans les mathématiques dont Leibniz les a utilisés dans ses travaux. Enfin, nous verrons comment une parfaite harmonie s'est établie entre le monde moral et le monde naturel. Et nous examinerons la liberté de l'homme dans ces deux règnes sous la philosophie de Leibniz.

Dans la partie de la conclusion, nous essaierons également de montrer pourquoi le concept de volonté est problématique à l'aide de quelques cas exemplaires. Parce que nous allons essayer de faire quelques interprétations en utilisant ces cas

exemplaires afin d'approcher la question de la volonté de Leibniz pour la montrer plus clairement. Mais au moins nous aurons la chance de remettre en question ce problème de qualité de la volonté de l'homme. C'est-à-dire dans le contexte de cette problématique concernée et attachée à la compréhension de Leibniz, dont la relation de la volonté avec la nécessité et la liberté du fond. Et peut-être, la volonté peut-elle être considérée comme une force variée au milieu de la liberté et de la nécessité ? C'est pourquoi nous avons choisi la problématique de la volonté chez Leibniz afin d'y traiter dans la liberté de l'homme en se trouvant quelques réponses le plus possible. Car on ne doit pas parler de volonté celle qui s'attache purement avec la nécessité ou avec la liberté pour l'homme chez Leibniz. On agit en vertu des raisons sans nuire à notre liberté, de même, à notre spontanéité. Comme il n'y a aucune d'influence physique parmi les substances, notre spontanéité ne perd point sa liberté. Leibniz dit que la liberté possède deux conditions : la spontanéité et l'intelligence, dont elles ont un rôle dans la délibération.³ D'autre part, on peut faire une mauvaise décision au lieu une bonne à cause de l'imperfection de la liberté. Ce sont les apparences du mal ou du bien qui nous trompe vu qu'on a une existence bornée. C'est pourquoi, on peut s'approcher au concept de liberté et de nécessité concernant la volonté de l'homme, quand on considère le concept de la connaissance, qui en théorie et naturellement doit nous diriger ou nous rappeler notre but. Peut-être, cet état de fait nous aura aussi permis de considérer l'importance du « point de vue » qui a un rôle très important dans la philosophie de Leibniz.

³ Théodicée , la cause de Dieu, article 20, page 428.

PREMIÈRE PARTIE

SUR LA RAISON ET L'OBJECTIF DE LA CRÉATION DU MONDE ACTUEL

Dans ce chapitre, comme le sujet de notre thèse est « la problématique de la volonté chez Leibniz », nous allons traiter la raison et l'objectif de la création du monde actuel dans sa philosophie. C'est pourquoi nous examinerons d'abord l'approche de Leibniz à Dieu sur les trois attributs du créateur. Nous traiterons les conceptions de contingence et du possible sous l'effet de ces attributs. Et nous allons essayer de montrer comment Dieu choisit le monde actuel, entre autres mondes possibles, pour traiter la question de la volonté liée à la liberté et à la nécessité. Toutes ces études nous amènent à examiner la raison de l'existence du monde actuel et la relation de nécessité avec ce monde. Par conséquent, nous examinerons le meilleur plan de Dieu et le rôle des futurs contingents avec lesquels ils sont réglés selon un ordre, dans le monde.

1.1. Dieu et ses trois attributs principaux, le possible et la contingence sous l'effet de ces attributs .

Le sujet de trois attributs principaux de Dieu occupent une place importante dans la philosophie de Leibniz. Ce sont les attributs de la puissance, de la sagesse et de la bonté. Et il est évident que ces attributs principaux sont indispensables et se complètent, ou bien, nous pouvons dire que chacun est un attribut de Dieu ayant des aspects différents mais qui complète les autres. Comme Leibniz l'a dit, « Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. »⁴ Et nous remarquons deux choses importantes dans cette proposition, l'une dont la bonté se rapporte à la volonté qu'on fera l'explication plus détaillée au troisième chapitre de notre thèse. Et concernant l'autre, dans la même proposition, nous voyons que la puissance de Dieu

⁴ Théodicée, article 130, page 185.

est indéterminée. Il y a donc une autre question qui s'avère nous intéresser. Quel est l'intérêt de revendiquer une puissance infinie mais indéterminée ? Dans son livre intitulé *Monadologie*, il est également question d'une explication théologique concernant ce genre de pouvoir qui appartient à Dieu. « Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. »⁵ Donc nous comprenons que le meilleur qui signifie le monde actuel produit par sa puissance et aussi même que sa sagesse fait connaître à lui-même et la fonction de la bonté sert à le choisir. C'est-à-dire qu'en raison de la sagesse et de la bonté, sa puissance produit le monde actuel ce qui est le meilleur, à savoir, cette puissance est déterminée en raison de ces deux attributs principaux.

Dans le chapitre de *la Cause de Dieu* de *Théodicée*, on comprend que la puissance et la sagesse de Dieu nous montrent sa grandeur.⁶ Et aussi nous remarquons qu'il y a une délicate balance entre la grandeur et la bonté de Dieu, parce que Leibniz fait une distinction entre les théories des théologiens rigides ce qu'ils prennent en considération plus de Sa Grandeur que de sa bonté et les relâchés ce qu'ils soutiennent l'opposé :

« ...la véritable orthodoxie a également à cœur ces deux perfections. L'erreur qui abaisse la grandeur divine pourrait être appelée *anthropomorphisme*, et *despotisme* celle qui enlève à Dieu sa bonté »⁷

Leibniz exprime la grandeur de Dieu sur deux chefs principaux, l'une est *l'omnipotence*⁸ qui signifie l'indépendance de Dieu, l'autre est *l'omniscience*⁹ qui signifie sa sagesse. Par son indépendance on entend que Dieu est parfaitement libre dans son existence et dans ses actions et nécessairement existant par soi.¹⁰ À ce stade, les choses dépendent de Dieu par rapport à son *omnipotence*. Et ces choses concernent

⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, écrite en français par Leibniz en 1714, la première édition en 1720, la première édition du texte originale en 1840, publiée par Johann Erdmann. Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Pinhan publiée en 2011 sous le nom de *Monadoloji*, trad. par Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, première éd., İstanbul, article 55, page 40

⁶ *Théodicée*, la cause de Dieu, article 1, page 425.

⁷ *ibid.*, la cause de Dieu, article 2, page 425.

⁸ *ibid.*, la cause de Dieu, article 4, page 426.

⁹ *ibid.*, la cause de Dieu, article 13, page 427.

¹⁰ *ibid.*, la cause de Dieu, article 5, page 426.

tous les possibles, ainsi que toutes les actuelles.¹¹ Ainsi, c'est l'entendement de sa sagesse en ce qui contient toutes les vérités nécessaires et éternelles, et les possibles, ainsi que leurs essences par rapport au réel dans leurs possibilités.¹² « Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celles des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. »¹³ La possibilité des choses même si elles ne sont pas en acte, dépend de l'existence de Dieu. Et ceux qui sont en acte, c'est-à-dire, les actuels et leurs actions dépendent aussi de l'existence de Dieu. Donc il est évident qu'il est la première raison de toutes les choses possibles et actuelles. En expliquant *son omnipotence*, Leibniz parle également du concours de Dieu, à la fois immédiate et spéciale, et qui est la voie de Dieu avec ses créatures, sous l'effet et la cause :

«car l'effet ne dépend pas de Dieu seulement parce que la cause a son origine en Dieu, mais aussi parce que Dieu concourt aussi bien et d'aussi près à la production de l'effet lui-même qu'à la production de sa cause. »¹⁴

En ce qui concerne l'effet et la cause, il faut parler de deux sortes de vérités importantes qui sont impliquées. La première sorte sont les vérités de raisonnement et la deuxième sont les vérités de fait. « Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. »¹⁵ L'aide de Dieu avec ses créatures dans la nature est principalement obtenue grâce à ces deux vérités, car l'effet et la cause les suivent.

Et au chapitre XVII *de la raison* dans *Nouveaux Essais*, il donne la définition de la raison et de la cause, dont elles contiennent en quelque sorte le même sens. La raison signifie qu'il existe un lien entre une vérité connue et une autre moins connue que nous donnons notre assentiment à la seconde. Et si cette raison n'est pas seulement la cause de notre jugement, mais aussi de la vérité elle-même, l'appelle raison *a priori*. La cause des choses est donc celle qui répond à la raison dans les vérités. Pour cette raison,

¹¹ Théodicée, la cause de Dieu, article 7, page 426.

¹² Ibid., la cause de Dieu, article 8, page 426.

¹³ Monadoloji, article 43, page 34.

¹⁴ Théodicée, la cause de Dieu, article 11, page 427.

¹⁵ Monadoloji, article 33, page 28.

Leibniz indique également que la cause même est souvent appelée raison, mais en particulier elle est appelée cause finale.¹⁶

Quant à la sagesse de Dieu, étant l'un de ses principaux attributs, Leibniz l'appelle également l'omniscience car il possède une science immense. Comme il la définit dans son ouvrage :

« ...elle embrasse toute idée et toute vérité, c'est-à-dire toutes choses, tant incomplexes que complexes, qui peuvent être l'objet de l'entendement, et elle s'applique à son tour au possible comme à l'actuel. »¹⁷

1.2. La sagesse de Dieu concerne les choses aussi bien que leurs connexions .

Et la sagesse de Dieu est, celle qui concerne les choses possibles et leurs connexions qu'elles constituent de plusieurs mondes possibles, y compris ces mondes qui contiennent à la fois le nécessaire et le contingent.¹⁸ Bien qu'il y ait des possibles contingents infiniment, dans son entendement, et par rapport à leurs connexions que Dieu les connut parfaitement, et il s'agit d'un seul monde actuel parmi ces mondes possibles en nombre infini, et porté à l'existence par le choix de lui.¹⁹ Par conséquent tout est réglé successivement dans l'ordre de passé, de présent et de futur par sa science de sa sagesse immense.²⁰

Par suite, il vaudra mieux de définir, dans ce contexte, la distinction entre le possible et le contingent par rapport à la théorie leibnizienne afin de mieux comprendre la distinction entre les mondes possibles et le monde actuel. Le possible ce qui n'est pas contradictoire, c'est-à-dire, son opposé n'implique pas contradiction. Et le contingent dont on peut concevoir comme la deuxième étape du possible en considérant (ou incluant) les connexions. Leibniz le définit comme, quelque chose

¹⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, écrit en 1704 et publié pour la première fois par Raspe en 1765. Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Flammarion publiée en 1990 sous le nom de *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ch.,bib., int. et notes par Jacques Brunschwig, GF - Flammarion, Paris, chapitre 17, article 1, page 375.

¹⁷ Théodicée, la cause de Dieu, article 13, page 427.

¹⁸ *ibid.*, la cause de Dieu, article 14, page 427.

¹⁹ *ibid.*, la cause de Dieu, article 15, page 427.

²⁰ *ibid.*, la cause de Dieu, article 16, page 427.

est contingent quand son contraire est possible.²¹ Ainsi, ces possibles contingents²² sont séparés, mais ils sont également proportionnés. En d'autres termes, ils sont tous différents et ils sont coordonnés en même temps. Et toutes ces possibles contingents sont dans des mondes entiers en nombre infini. Et il exprime qu' un seul monde actuel suffit au lieu de plusieurs mondes actuels. «... puisqu'un seul pour nous embrasse l'universalité des créatures, de tout temps et de tout lieu, et ce sens qu'on prend ici le mot *monde*. »²³

Tous ces mondes possibles en nombre infini sont représentés dans la région des vérités éternelles, autrement dit dans l'objet de l'intelligence divine, où les futurs conditionnels sont compris.²⁴ Et les futurs contingents, ou événements futurs sont représentés tels qu'ils sont, dans la région des possibles. Et les événements futurs, qui résultent des actions libres des créatures libres, sont indépendants des décrets de Dieu. Autrement dit, Dieu ne les produit pas, car il les prévoit tels qu'ils sont dans la région des possibles. Et il fait son choix de les admettre à l'existence. Par conséquent, comme nous l'avons vu, tous les mondes possibles et futurs contingents résultent de l'entendement divin de la sagesse, et ne dépendent pas de la volonté de sa bonté. Mais, c'est sa volonté jointe à sa sagesse de prendre ses décrets. En revanche, puisque les essences ou possibilités sont représentées dans l'objet de l'intelligence divine, ils doivent avoir une réalité, donc cette réalité est fondée sur l'existence de l'Être nécessaire, « ...dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour actuel. »²⁵ C'est une preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu pour Leibniz. «...puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même. »²⁶

Et quand nous disons que Dieu choisit le meilleur monde parmi d'autres possibles, ce choix est réalisé en vertu des vérités contingentes qui dépendent de sa volonté.²⁷ Ainsi on voit qu'il y a une convenance en Dieu pour choisir le meilleur

²¹ Théodicée, article 282, page 285.

²² *ibid.*, la cause de Dieu, article 15, page 427.

²³ *ibid.*, la cause de Dieu, article 15, page 427.

²⁴ *ibid.*, article 42, page 127.

²⁵ Monadoloji, article 44, page 34.

²⁶ *ibid.*, article 45, page 34.

²⁷ *ibid.*, article 46, page 34.

monde possible où il est produit dans un ordre, c'est-à-dire, qu'il y a l'harmonie dans ce monde actuel, et ce qui fait sa décision en son choix, c'est sa volonté. Donc le troisième attribut principal, à savoir, la bonté, qui tend au bien, celle qui est la perfection de la volonté de Dieu fait son choix bien et vrai à la fois, à cause de sa sagesse, qui contient la connaissance du vrai, celle qui est la perfection de son entendement.²⁸ On voit que Dieu est libre dans son choix, ce qui exclut la nécessité, mais par rapport à la raison. À savoir, c'est le choix qui est non seulement vrai, mais aussi quelle est l'inclinaison du bien. Et quand on dit-il tend au bien, on entend que l'objet de sa volonté aussi est le mal en outre du bien. Et cet objet fournit la raison de vouloir et de ne pas vouloir pour la volonté.²⁹

1.3. La question de la volonté sous la bonté de Dieu par rapport à la liberté et à la nécessité .

Puisque la volonté de Dieu requise la liberté, donc il doit avoir plus d'un choix pour l'objet de sa volonté. Sinon, s'il n'y avait qu'un seul objet possible de sa volonté, il serait inutile de parler de sa volonté et de sa sagesse. Dans ce contexte, Leibniz exprime la nature de la volonté de Dieu :

« Pour la nature de la volonté est requise la liberté, qui consiste en cela que l'action volontaire est spontanée et délibérée, au point que la nécessité , qui supprime la délibération, en soi exclue³⁰. »

Donc il ne doit pas parler de la nécessité métaphysique, dont l'opposé implique contradiction, pour l'action volontaire spontanée et délibérée. C'est la nécessité morale dans l'action volontaire celle qui dirige au bien ou qui permet cette action à l'égard du principe de la convenance. L'opposé de la nécessité morale est contre la convenance, mais n'implique pas contradiction. De plus, dans la préface de *Théodicée*, Leibniz dit que Dieu lui-même, bien qu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue. Il fait son choix selon les lois de la nature fondées sur la convenance.

²⁸ *Théodicée*, la cause de Dieu, article 18, page 428.

²⁹ *ibid.*, la cause de Dieu, article 19, page 428.

³⁰ *ibid.*, la cause de Dieu, article 20, page 428.

Et ces lois tiennent le milieu entre les vérités absolument nécessaires et les décrets arbitraires.³¹

En tout cas Leibniz exprime qu'il y a toujours un but dans le décret de Dieu soit moralement soit par la raison, comme ses attributs sont joints ensemble. C'est pourquoi Dieu fait son choix toujours le plus convenable, et cela ne nuit pas à sa liberté.³²

Donc il est évident que Dieu est un être tout parfait qui fait toujours le meilleur choix par sa puissance, sa sagesse et sa bonté. Dans son livre intitulé *Discours de la Métaphysique*, Leibniz décrit que Dieu possède toutes les différentes perfections de la nature. Et il agit de la manière la plus parfaite, au sens métaphysique et moralement.³³

Après avoir expliqué la nature de Dieu, Leibniz traite la volonté antérieure et la volonté conséquente de Dieu. Dans la première partie de *Théodicée*, il indique que:

« D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antécédemment*, qu'il veut le meilleur *conséquemment* comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen, mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre de *sine qua non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la *volonté conséquente* de Dieu, qui a le péché pour objet, n'est que permissive. »³⁴

La première est inclinatoire³⁵, c'est-à-dire, inclinée à tout bien, à proportion de son degré qui appartient en particulier à la bonté. Et la deuxième considérant l'ensemble, elle est absolue et décrotoire³⁶, c'est-à-dire, elle est la détermination dernière la volonté de Dieu. La *volonté conséquente* est aussi appelée le *décret*, car elle se réalise grâce à sa sagesse et à sa puissance, qu'en résultant de toutes les *volontés*

³¹ Théodicée, préface, page 38.

³² *ibid.*, la cause de Dieu, article 21, page 428.

³³ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld* (1686 - 1690), Œuvres philosophiques de Leibniz, texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900 ; le *Discours de métaphysique*, écrit par Leibniz, livre paru en 1686. Dans notre thèse nous les utiliserons pour les références, l'édition de Librairie Philosophique Vrin sous le nom *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, int., tex., et com., par Georges Le Roy, sixième éd., Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1993., article 1, page 37.

³⁴ Théodicée, article 25, page 119.

³⁵ *ibid.*, la cause de Dieu, article 24, page 429.

³⁶ *ibid.*, la cause de Dieu, article 24, page 429.

*antécédentes*³⁷ À savoir, la volonté conséquente de Dieu est le concours de toutes ses autres volontés relatives. Quand on dit que Dieu toujours choisit le meilleur, cela ne signifie pas que moins parfait n'existe plus, à savoir, demeure en lui-même, lors même qu'il n'arrivera jamais, car ce n'est pas à cause de son impossibilité, c'est à cause de son imperfection qui le fait rejeter. De plus, les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais ils ne sont pas nécessaires. Si on donne un exemple propre à César, comme Leibniz l'a fait dans ses œuvres ;

«... il ferait voir, en effet, que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon que de s'y arrêter, et pourquoi il a plutôt gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât, mais non pas qu'il est nécessaire en soi-même, ni que le contraire implique contradiction. »³⁸

1.4. La raison de l'existence du monde actuel et la raison dernière .

Après avoir fait toute l'explication nécessaire de ces trois attributs principaux, il serait préférable d'inclure la question importante de Leibniz, afin de trouver une explication à l'une de nos assertions principales concernant la raison de l'existence du monde actuel. Il faut considérer la question de Leibniz, concernant le sujet, qui se forme en deux temps. Le premier : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Et le second : si nous supposons que les choses doivent exister, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non pas autrement ?³⁹

Nous trouvons une explication en *Théodicée*, comme Leibniz l'a dit, Dieu est la première raison de toutes les choses. Il nous dit que toutes les choses limitées n'ont rien en elles qui rend leur existence nécessaire.

³⁷ Théodicée, la cause de Dieu, article 26, page 430.

³⁸ Discours de la Métaphysique, article 13, page 48.

³⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (L'Europe savante, 1718, nov. art.VI), œuvres philosophiques de Leibniz, texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900, tome premier (p. 723 - 731) ; Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Presses Universitaires de France publiée en 1986 sous le nom de *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison - Principe de la philosophie ou Monadologie.*, par André Robinet, troisième éd., Paris, article 7, page 45.

« il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente ;... »⁴⁰

Ici, comme il l'a dit, le monde est un assemblage de choses contingentes, c'est-à-dire qu'elles sont proportionnelles en elles-mêmes et qu'elles ne sont pas uniformes. Si les choses contingentes étaient indifférentes à tout, en d'autres termes, elles étaient uniformes; il était inutile de parler de l'intelligence de Dieu ou de sa volonté, car il n'y avait rien à considérer et à choisir tant qu'ils étaient uniformes et indifférents, selon Leibniz. Et comme la cause de l'existence du monde est intelligente, il doit aussi y avoir une infinité d'autres mondes possibles, en plus de ce monde qui existe étant contingent. De plus, comme ces mondes possibles prétendent également exister, la cause de ce monde doit être liée à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et comme tout est lié, un seul monde devrait suffire.

« Et cet égard ou rapport d'une substance existante à des simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. »⁴¹

Par conséquent, dans ce monde (actuel), il doit y avoir une raison pour laquelle quelque chose existe plutôt que rien. Parce que rien ne se fait sans raison. Et il doit également y avoir une raison pour laquelle il existe plutôt que quelque chose d'autre.

« (2) Cette raison doit se trouver dans un être réel, c'est-à-dire dans une cause. Car la CAUSE n'est pas autre chose que la raison réelle, et les vérités portant sur les possibilités ou les NÉCESSITÉS (C 534) (c'est-à-dire sur les possibilités niées dans leur opposé) ne seraient d'aucun effet si les possibilités n'étaient pas fondées dans une chose qui existe en acte. »⁴²

⁴⁰ Théodicée, article 7, page 107.

⁴¹ *ibid.*, article 7, page 107.

⁴² Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités : 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques*, publiées pour la première fois en français en 1686 ; Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Presses Universitaires de France publiée

Cet Être nécessaire, que nous appelons Dieu, est donc aussi la dernière raison de toute existence. En d'autres termes, il doit y avoir une raison suffisante pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non autrement. Parce que Dieu possède les mondes possibles à l'infini dans ses idées, mais comme un seul monde doit exister,

« ...il faut qu'il y ait une raison suffisante pour le choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. »⁴³

Et nous comprenons que la création du monde actuel a un rôle à l'égard des principaux attributs de Dieu. En raison de la sagesse et de la bonté, sa puissance produit le monde actuel ce qui est le meilleur, à savoir, cette puissance est déterminée grâce à ces deux attributs principaux.

1.5. Quelle sorte de nécessité a un rôle dans la création du monde actuel ?

Leibniz explique la raison de l'existence du monde actuel ou meilleur, en disant que comme cette raison doit se trouver dans les degrés de perfection, ou dans la convenance que contiennent tous les mondes, chaque monde a donc raison de revendiquer l'existence proportionnellement à sa perfection. Et il nous dirige encore une fois aux attributs principaux de l'Être nécessaire afin de révéler de leur importance à l'égard de la création du monde actuel. « Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. »⁴⁴

Dans ce contexte, un autre sujet se pose, à savoir quelle sorte de nécessité a un rôle dans la création du monde actuel, car il existe des idées différentes de certains philosophes comme M. Bayle. Donc en réponse à la théorie de M. Bayle écrite en Théodicée, nous voyons que Leibniz s'interroge également sur la façon dont ce monde serait fait s'il avait été créé par une nécessité métaphysique. Premièrement, cela montre que Dieu l'a produit par nécessité morale. Car s'il était produit par la nécessité

en 1998 sous le nom de *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités : 24 thèses métaphysiques et autres thèses logiques et métaphysiques*, int. et notes par Jean - Baptiste Rauzy, Épiméthée, première éd., < 24 Thèses Métaphysiques >, article 2, pages 467.

⁴³ Monadoloji, article 53, page 40.

⁴⁴ i.b.i.d., article 55, page 40.

métaphysique ce qu'il fait, il produirait tous les possibles ou rien.⁴⁵ Mais, quand on prend en compte tous les possibles, il sera manifeste qu'ils seront ne point compatibles entre eux, donc ils ne seraient pas tous produits pour le même univers ou le monde à cause de la convenance ou de l'harmonie. C'est pour cette raison que Dieu ne l'a pas produit par nécessité métaphysique. En d'autres termes, tous prétendent exister de manière égale, mais seuls ceux qui peuvent s'unir portent le plus de réalité, c'est-à-dire le plus de perfection. Dieu a fait son choix à l'égard de cette perfection que ce monde en a, selon Leibniz. Donc cette nécessité est la nécessité morale, non pas métaphysique.⁴⁶

Peut-être il sera mieux aussi de montrer ci-dessous, concernant la liberté ou la nécessité dans l'ouvrage de Dieu, l'un des syllogismes de M. Bayle dont il tâche de démontrer, si Dieu est libre dans l'ouvrage de sa décision, particulièrement, en ce qui concerne le péché de l'homme, en tant qu'étant un différent point de vue concernant sur ce sujet :

« L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entre autres choses le péché de de tous les hommes.

Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus digne de sa sagesse.

Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui comprend entre autres le péché de tous les hommes, et la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes. »⁴⁷

Leibniz accepte la prémisse majeure en niant la prémisse mineure, et en disant que Dieu est toujours libre dans ses décisions, bien que Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien. « ...car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. »⁴⁸ Donc cette nécessité, pour Leibniz, n'est point nécessité métaphysique ce qu'elle oppose à la liberté. D'autre part, en nécessité morale il y en a des choix infiniment entre ces deux actes, comme il y a une graduation infinie

⁴⁵ Théodicée, article 201, page 237.

⁴⁶ *ibid.*, article 201, page 237.

⁴⁷ *ibid.*, article 237, page 259.

⁴⁸ *ibid.*, article 237, page 260.

qui porte les possibles incompatibles, mais on omettant ses deux extrémités . C'est-à-dire, Dieu fait son choix, dans un ordre, pour la création du monde entre ces possibles incompatibles, mais en les considérant compatibles par leur degré de perfection, afin de déterminer le meilleur, c'est-à-dire, le monde qui porte le plus de réalité, autrement dit, plus de perfection.

Concernant Dieu, Leibniz indique qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui a créé toutes les choses, celui qui est l'Être unique universel et éternel, et comme il y a que lui qui soit indépendant, «...et étant une suite simple de l'être possible; doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible. »⁴⁹ Il en déduit donc que Dieu est absolument parfait, là, où il n'y a pas de limites, et que sa perfection doit être absolument infinie. Et aussi il nous décrit sa perfection: «... la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. »⁵⁰

Lorsque nous parlons de sa grandeur, nous entendons l'infinité de sa puissance et de sa sagesse. Et en particulier, l'entendement de sa sagesse, où il y a les vérités éternelles qui incluent les structures logiques et mathématiques, les essences des choses et ainsi que les valeurs éthiques. Comme on a déjà exprimé, l'objet de la volonté est le mal et le bien, quoiqu'elle soit inclinée vers le bien. Et cet objet fournit la raison de vouloir et de ne pas vouloir pour la volonté, dont il l'assure parmi des choix infinis.

Ici, une autre question apparaît pour la thèse, la distinction entre le créateur et la créature. C'est, comme Leibniz indique en *Monadologie*, la perfection de la créature procède de Dieu, mais son imperfection procède de sa nature propre, comme elle est bornée.⁵¹ Et il est évident que c'est notre imperfection qui nous influence moralement, lorsque nous faisons un choix. C'est-à-dire, il y a une importante relation entre l'imperfection et la moralité, comme on va voir dans les autres chapitres suivants.

⁴⁹ *Monadoloji*, article 40, page 32.

⁵⁰ *ibid.*, article 41, page 32.

⁵¹ *ibid.*, article 42, page 32.

1.6. La création du monde selon le meilleur plan et les futurs contingents .

Dans le premier chapitre de la *Théodicée*, Leibniz définit le monde comme :

«... toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. »⁵²

Comme l'indique Leibniz, la matière est indifférente en elle-même au mouvement et au repos, on n'y trouve pas la raison du mouvement. Il doit y avoir une raison suffisante, qui n'a plus besoin d'une autre raison. Et il doit être exempt de la suite des choses contingentes. C'est Dieu, qui est la dernière raison de tous ainsi que du monde, qui est l'être nécessaire dont il porte la raison pour sa propre existence.⁵³ Et comme ses attributs mentionnés sont parfaits, Dieu contient les perfections que les créatures possèdent. À ce stade, Leibniz explique également qu'il doit y avoir une justice souveraine en Dieu, comme la bonté est conforme à la sagesse.⁵⁴ Dans *Théodicée*, Leibniz décrit Dieu comme un océan et que nos âmes ne sont que des gouttes. C'est-à-dire que nos âmes ont puissance, connaissance et bonté, mais elles ne sont pas infinies comme celles de Dieu. Ainsi, c'est Dieu qui est tout ordre, qu'il conserve toujours la justesse des proportions, et par conséquent, il fait l'harmonie universelle.⁵⁵ On voit donc partout la relation de l'entendement et de la volonté de l'être universel en régulant l'univers et toutes les choses qui s'y trouvent, et aussi sa puissance en les créant en vertu de son plan.

Dieu a choisi le meilleur plan, celui qu'il y ait la plus grande variété possible avec le plus grand ordre possible, à savoir, où le terrain, le lieu et le temps sont bien réglés. Et il y a aussi plus de puissance, de connaissance, de bonheur et de bonté chez les créatures que l'univers pourrait admettre. Comme tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement divin à proportion de leurs perfections, «...le résultat de toutes ces prétensions doit être le Monde actuel le plus parfait qui soit possible. »⁵⁶

⁵² *Théodicée*, article 8, page 108.

⁵³ Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison, article 8, page 47.

⁵⁴ *ibid.*, article 9, page 48.

⁵⁵ *Théodicée*, préface, page 27.

⁵⁶ Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison, article 10, page 49.

Et il faut savoir que tout est lié dans l'univers, (comme l'a dit Leibniz), même un moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, même si cet effet est moins sensible à mesure de la distance. Dieu a ordonné tout par avance dans cet univers, ayant prévu les bonnes et les mauvaises actions. Rien ne peut pas changer dans l'univers après avoir été réglé par Dieu. «...et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. »⁵⁷ Donc, on doit dire que comme Dieu l'a créé une fois tout au début, et tout est lié même jusqu'à moindre partie infiniment, dans l'univers, il y en a une détermination. Donc, comme il y a la détermination jusqu'à moindre partie de l'univers, c'est aussi dire qu'il y a une succession dans les événements, à savoir le passé, le présent et le futur sont liés, et comme il y a la liaison de la cause et de l'effet aussi dans cette succession. Leibniz nous donne un bon exemple à ce sujet dans son livre : « il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui, comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. »⁵⁸ Leibniz indique que la vérité des futurs contingents est déterminée, étant que les futures contingents sont futurs. Ici la détermination est la certitude à cause de la succession. Et c'est pourquoi Dieu les prévoit sans avoir besoin du temps. Ainsi Leibniz dit que la détermination est la certitude objective.⁵⁹

Il appert une autre chose en ce qui concerne la différence entre le créateur et sa créature. Dieu peut prévoir tout à l'infini à cause de la détermination, et par sa sagesse immense, mais nous étant créature bornée et mortelle, nous faisons notre choix par notre volonté parmi des choix infinis dont ils nous sont inconnus à cause de cette limitation, et le résultat ne sera pas certain à mesure de ce de Dieu qui s'ensuit infiniment. À ce stade, Leibniz défend la liberté contre certains philosophes prétendant être inévitables ou nécessaires les événements dont ils étaient prévus, et que cela porterait atteinte à la liberté. Comme la vérité nécessaire dont l'opposé implique contradiction. Mais à l'égard de Dieu qui la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive, autrement dit, la conséquence est nécessaire, comme il est infallible. C'est ce qu'on appelle la nécessité hypothétique.⁶⁰

⁵⁷ Théodicée, article 9, page 109.

⁵⁸ *ibid.*, article 36, page 124.

⁵⁹ *ibid.*, article 36, page 124.

⁶⁰ *ibid.*, article 37, page 125.

« ...l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée; elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue: et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent. »⁶¹

D'un autre côté, les futurs contingents qui se composent dans les actions libres des créatures sont indépendants de décret de Dieu et des causes externes. C'est parce que Dieu les prévoit tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant de les admettre à l'existence.⁶² Selon Leibniz; la prescience de Dieu n'a rien de commun avec nos actions libres qui sont indépendantes ou non, mais ce cas est différent dans la préordination de Dieu par laquelle il y a une contribution de ses décrets et la continuation des causes, à la détermination de la volonté.⁶³

« En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. »⁶⁴

C'est-à-dire, il y a toujours la contingence dans la relation de l'effet et de la cause, ce qui ne résulte point de la nécessité, comme il peut y avoir différent effet à travers de la même cause. Car Leibniz attire nos attentions à deux principes de nos raisonnements celles qui sont le principe de la contradiction et la raison déterminante, et qui concernent en l'un l'autre.⁶⁵ Selon le premier principe, il n'y a que deux propositions; l'une est vraie, et l'autre est fausse. Mais selon la deuxième, jamais rien n'arrive sans avoir une cause ou une raison déterminante. Mais il y a des règles générales aussi, qui concernent tout ce qui arrive, et qui se limitent entre elles. Et il ne faut pas penser que les futurs contingents libres soient exempts de ces règles générales de la nature, comme les scolastiques l'avouent. D'après Leibniz, « il y a toujours une raison prévalente qui porte à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter. »⁶⁶

⁶¹ Théodicée, article 38, page 125.

⁶² *ibid.*, article 42, page 127.

⁶³ *ibid.*, article 43, page 128.

⁶⁴ *ibid.*, article 43, page 128.

⁶⁵ *ibid.*, article 44, page 129.

⁶⁶ *ibid.*, article 45. page 129.

Contrairement à quelques scolastiques, il avoue aussi que la volonté est portée à agir seulement par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. Et ce n'est donc pas dire qu'elle est opposée à la liberté, bien qu'elle soit portée à agir au bien. Dans ce contexte, quand on parle des lois générales, il faut donner le lieu aux attributs principaux encore une fois, duquel la puissance se rapporte à l'être, la sagesse se rapporte au vrai, et la volonté se rapporte au bien.⁶⁷ Ça ne nous semble qu'avec les deux autres principaux qui sont la contradiction et la raison déterminante⁶⁸, la suite des choses ou d'événements ont été réglés sous ces attributs principaux de Dieu, où Dieu a prévu et a choisi en conséquence le système ce qui est plus parfait possible selon ses propriétés. Et la volonté de la créature incline au bien quoiqu'elle soit imparfaite par son essence, et elle tâche d'accomplir elle-même le plus parfait autant que possible. Il est évident que la créature ne doit pas s'accomplir en inclinant au mal qui manque, si sa nature tend vers le bien. D'un autre côté, il y aura une autre question qui se poserait, qui est celle de savoir comment une créature inclinée au bien peut l'accomplir en se dirigeant vers le défaut, parce que Leibniz admet également que le mal est un défaut, comme les Platoniciens.

« ...Les Platoniciens et Saint Augustin même ont déjà fait voir que la cause de bien est positive, mais que le mal est un défaut, c'est-à-dire une privation ou négation, et par conséquent vient du néant ou non-être. »⁶⁹

Mais on doit ajouter que le néant n'est pas un principe pour Leibniz. Donc il est la racine du mal, et il se sert à penser pour la limitation. Le néant est une *cause déficiente*⁷⁰, et nous proposons que le néant ne soit pas capable de posséder toutes les possibilités, comme c'est le non-être⁷¹. Autrement dit, c'est Dieu qui les possède. Il s'agit donc d'une prévalence dans la volonté par principe du bien, mais nous traiterons cette question plus détaillée, dans le troisième chapitre, pour le moment nous pouvons

⁶⁷ Théodicée, article 8, page 108.

⁶⁸ *ibid.*, article 44, page 129 (Leibniz appelle ce principe la raison déterminante plutôt que la raison suffisante.) « c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire, quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. »

⁶⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, écrit par Leibniz et il a donné au journal des Savants en 1695; Dans notre thèse nous utiliserons pour les références, l'édition de Flammarion publiée en 1994 sous le nom de *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, prés. et notes de Christiane Frémont, GF - Flammarion, Paris, pages 52.

⁷⁰ *ibid.*, notes du texte 4, page 59.

⁷¹ *ibid.*, pages 52.

dire qu'il y aurait une relation de ce bien avec le vrai afin que la créature s'accomplit. Et aussi cette prévalence ne nuit pas à la liberté, car on ne saurait parvenir aux lois générales, c'est-à-dire, il ne s'agit pas de la nécessité dans nos décisions propres en raison de contenir des choix infinis. Mais ce n'est pas de dire que nous avons la liberté infinie, comme celle de Dieu, car notre liberté est bornée de plusieurs manières. Comme l'exemple de Leibniz dans son œuvre nommé *Système Nouveau de la Nature*, je ne suis point libre de voler comme un aigle, étant donné que mon corps ne possède pas les organes nécessaires pour voler. Donc on a un certain degré de liberté, ce n'est que la faculté de raisonner, et de choisir selon qui nous paraît bien.

« Et pour ce qui est de la prescience divine, Dieu prévoit les choses telles qu'elles sont, et n'en change point la nature. Les événements fortuits contingents en eux-mêmes le demeurent, nonobstant que Dieu les a prévus. Ainsi ils sont assurés, mais ils ne sont point nécessaires. »⁷²

Dans ce contexte, Leibniz fait la distinction entre assurés et infaillibles. Comme dans les mathématiques, trois fois trois font neuf que ce résultat ne dépend d'aucune condition, et de même que Dieu ne peut le changer. D'autre part, comme Leibniz l'a dit, si un homme fait son devoir, quoique Dieu prévoie que cet homme ne fera pas son devoir. Comme Dieu l'a prévu, ce péché est nécessaire, et si Dieu l'a prévu que parce qu'il sera. Alors, Leibniz l'appelle cette sorte de nécessité comme nécessité hypothétique⁷³, c'est parce qu'il suppose nécessairement qu'il sera.

Au fait, il sera mieux donner à lieu aux définitions de nécessaire et nécessaire hypothétique, faites par Leibniz dans le note du même article :

«...est nécessaire par soi ce qui possède en soi la raison de son existence et de sa vérité, et dont le contraire implique contradiction; nécessaire hypothétiquement et par soi contingent tout ce qui suit la série des choses une fois posée. »⁷⁴

⁷² *Système Nouveau de la Nature*, page 50.

⁷³ *ibid.*, page 51.

⁷⁴ *ibid.*, Notes du texte; citation de la *Confessio Philosophi* de 1673 (préparée par Von der Allmacht, 1671), pages 58

Il faut dire que Dieu possède le dessein infini qui convient à ses principes soit métaphysique, soit naturel, soit moralement. Comme l'a dit Leibniz ci-dessous, il y a plusieurs possibilités dans la série des événements.

« ...que la chose sera prévue se fera quoique je fasse. S'il est prévu que je la ferai, il est prévu aussi que je ferai ce qu'il faut pour cela, et si elle ne se fera pas à cause de ma paresse, ma paresse même aura été aussi prévue. »⁷⁵

Concernant la liberté de contingence,⁷⁶ Leibniz l'appelle aussi l'indifférence qui est entièrement différente de l'indifférence d'équilibre. C'est-à-dire, rien ne nous nécessite pour l'un ou l'autre parti. Mais, quand il s'agit de l'indifférence d'équilibre, ces deux partis seront parfaitement égaux sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Notre volonté fait son choix de ses deux côtés en vertu de notre inclination qui nous tire vers l'un. Il y aura donc toujours beaucoup de choses à l'intérieur et à l'extérieur de nous, quoiqu'elles soient inconnues pour nous, et qui nous déterminent à aller d'un côté plutôt que de l'autre, comme Leibniz l'a donné dans l'exemple du *cas de l'âne de Buridan*.⁷⁷ Brièvement, il écrit que l'âne de Buridan entre deux près, ne peut pas également porter à l'un côté ou à l'autre. Parce que ce genre d'inclinaison est impossible à cause de l'ordre de la nature. Car il y aura toujours une inclinaison prévalente vers l'un de ses côtés.

1.7. Un petit désordre est l'un de l'apparent dans le tout et la succession .

À la lumière de toutes ces informations ci-dessus fournies par Leibniz, on a bien compris les principaux attributs de Dieu et ses principes à partir desquels le monde actuel a été créé en conséquence. Et, il faut dire que toutes choses dans le monde actuel se règlent successivement. Comme Leibniz l'a dit dans sa *correspondance à Bayle*, tout ce qui est actif dans la nature est dans un état de passage ou de succession, car il y a toujours le changement.⁷⁸ C'est, parce que Dieu fait ses décrets en fonction du temps, de la logique et de l'ordre de la nature en même temps. Et après avoir comparé tous les mondes possibles, il a choisi le meilleur, il l'a soudainement créé, car il est

⁷⁵ Système Nouveau de la Nature, page 51.

⁷⁶ Théodicée, article 46, page 129.

⁷⁷ *ibid.*, article 49, page 131.

⁷⁸ Monadoloji, Correspondance à Bayle, (G 3, 66-72), decembre 1702, page 81, (traduction.)

tout-puissant, avec le mot Fiat (quel qu'il soit). C'est-à-dire, il n'a pas changé après l'avoir attribué à l'existence. Car toutes leurs essences ou leurs natures, et ses accidents ont déjà été représentés dans l'idée de ce monde actuel.⁷⁹ Et comme les idées de toutes les choses sont contenues dans l'entendement de Dieu, toutes ces idées le représentent infiniment par leurs degrés de perfection entre deux extrêmes radicaux autant que possible. Car il ne faut pas parler d'une chose pure dans la vie naturelle, à savoir, il y a la différence en degrés à l'infini entre ceux-ci, par exemple ; il y a un peu de bien dans le mal, et un peu de mal dans le bien. S'il n'y avait pas de gradation entre le bien et le mal, ou entre le vrai et le faux, etc. ; il n'y aurait pas de changement de nature. Et donc le monde actuel n'existerait pas. Comme nous l'avons déjà dit, les idées de toutes les choses sont contenues dans l'entendement de Dieu. C'est pourquoi tous ces idées lui représentent : «...le bien et le mal, la perfection et l'imparfait, l'ordre et le désordre, la congruité et l'incongruité des possibles ; et sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. »⁸⁰ Et sa volonté, qui est active grâce à la bonté, mais l'entendement rempli de sagesse la dirige en précisant dans son choix. Donc son décret le plus avantageux se détermine en lui-même.⁸¹ Mais quand on voit ce qui est le plus avantageux, c'est-à-dire ce monde actuel, dont il est constitué dans un ordre, et par conséquent, contient l'harmonie en raison de la richesse de ses propres possibilités, il est inévitable qu'il y ait des petits désordres, mais il y a toujours un ordre dans le tout. Dans ce contexte, Leibniz l'indique aussi avec la parole de Saint Bernard (ep. 276, ad Eugen. 3) dans son livre: « *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fuisse aliquid.* »⁸² Et pour Leibniz un petit désordre est l'un de l'apparent dans le tout.⁸³ Car si on pouvait voir qu'il y a aussi un ordre dans ce petit désordre, on ne parlait pas de désordre.

⁷⁹ Théodicée, article 52, page 132.

⁸⁰ *ibid.*, article 21, page 409.

⁸¹ *ibid.*, article 21, page 410.

⁸² *ibid.*, article 243, page 263, «Parfois, il n'est pas en parfait état d'être ordonné.»

⁸³ *ibid.*, article 243, page 263.

DEUXIÈME PARTIE

LES VÉRITABLES ATOMES DE LA NATURE: LES MONADES

Dans le deuxième chapitre, nous allons d'abord examiner les propriétés de la monade. Selon Leibniz, la monade correspond également à l'âme et à l'esprit qui est l'âme raisonnable. Ainsi nous verrons également comment l'âme et l'esprit représentent l'univers à leur manière. Et dans la philosophie de Leibniz, comme l'âme a besoin d'un corps, nous examinerons donc l'harmonie entre eux et l'harmonie de toutes les substances qui représentent l'univers de leurs propres points de vue. Et toutes ces études nous apporteront le lien de la volonté et du bien et du mal de l'homme qui est l'âme raisonnable dont nous le verrons dans le chapitre suivant. Par conséquent, nous verrons aussi la relation entre liberté et responsabilité liée au degré de perfection d'une créature dans le chapitre suivant.

2.1. Le sens de la monade et ses propriétés .

Selon Leibniz, le mot monade vient à l'origine du mot grec appelé *Monas*. Le mot *Monas* signifie l'unité ou ce qui est un.⁸⁴ Et étant une substance, c'est un être capable d'action. Il peut être soit simple, soit composé. Premièrement, selon Leibniz, le mot monade vient à l'origine du mot grec appelé *Monas*. Le mot *Monas* signifie l'unité ou ce qui est un. La substance simple, comme elle est sans parties, est l'âme, l'esprit étant l'unité. Mais la substance composée qui est l'assemblage de substances simples, c'est une multitude étant un corps.⁸⁵ Il l'explique dans le troisième article qu'il n'y a pas d'étendue, ni de figure ni de divisibilité possible dans la monade, car c'est une substance simple, c'est-à-dire sans parties.⁸⁶ La monade n'a donc pas à être l'atome physique, car elle n'a pas de parties, et elle est simple donc elle ne contient aucune étendue ou figure, en d'autres termes, est indivisible. Et comme il existe des composés

⁸⁴ les Principes de la nature, article 1, page 27.

⁸⁵ Ibid., article 1, page 27.

⁸⁶ Monadoloji, article 1, page 8.

dans la nature, dont les monades simples les constituent, sont des agrégats ou des amas composées de ces simples.⁸⁷ Par conséquent, comme les monades ne sont pas composées, ne périssent pas naturellement, il s'agit donc pour elles d'être soumises à la création et à l'extinction. Mais les composés commencent à se produire ou finissent par parties.⁸⁸ Et comme la simple monade ne contient aucune partie, il n'y a pas de mouvement interne qui puisse être modifié par autres, donc il ne peut y avoir ni diminution ni augmentation, et dirigé quelque part là-dedans, comme cela est possible dans les composés où il y a des changements entre les parties. Et elle n'a pas de fenêtre où les choses peuvent entrer. C'est pourquoi aucune substance ou accident ne peut pénétrer dans la monade de l'extérieur.⁸⁹ Leibniz fait ici son explication contre la philosophie scolastique⁹⁰, dont la perception peut se réaliser selon leur théorie, lorsque les qualités sensibles, qui s'étendent des objets, atteignent les sens. Ce type de perception dépendante de l'extérieur est inacceptable pour les monades. Sinon, s'ils dépendaient de l'extérieur, cela nous conduirait à penser qu'il s'agit d'avoir leurs changements quantitatifs dont il serait impossible de les distinguer.

Par conséquent, s'il n'y a pas de changements quantitatifs ou physiques dans les monades, dans quel sens peut-on parler de changements en eux, si elles les ont ? En d'autres termes, comment pouvons-nous les discerner les unes des autres ? S'il y a des changements entre les parties des composés, et de même, s'ils sont des agrégats⁹¹ de monades simples, il est évident que ces substances simples sont également au sujet de changement, «...et par conséquent le plein étant supposé, chaque ne recevrait toujours, dans le mouvement, que l'Équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable de l'autre. »⁹² Ainsi, la monade concerne également le changement comme tout ce qui est créé, et ce changement est continu dans chacun.⁹³ Et comme Leibniz l'a dit, on n'a pas de chance de les discerner sur les quantités⁹⁴, comme celles qui sont indiscernables, dont elles sont uniformes. Chaque monade doit donc être différente les unes des autres par rapport à sa propre qualité⁹⁵, et cette différence

⁸⁷ Monadoloji, article 2, page 8.

⁸⁸ ibid., article 5, page 12.

⁸⁹ ibid., article 7, page 12.

⁹⁰ système de la philosophie dominant dans l'Europe médiévale, basé sur Aristote et les Pères de l'Église, <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Scolastique/fr-fr/>.

⁹¹ Monadoloji, article 2, page 8.

⁹² ibid., article 8, page 12.

⁹³ ibid., article 10, page 12.

⁹⁴ ibid., article 8, page 12.

⁹⁵ ibid., article 8, page 12.

correspond à une différence interne. Ici Leibniz nous donne également une autre explication, en disant que cette différence est fondée sur une dénomination intrinsèque⁹⁶ pour chaque monade. On peut dire qu'il spécifie sa différence avec les autres monades simples, c'est pourquoi il n'y a point deux êtres dans la nature qui soient identiques. On peut donc la discerner par sa qualité et ses actions internes, à savoir ses perceptions celles qui sont les représentations du composé ou de ce qui est extérieur, et ses appétits⁹⁷ ceux qui sont les tendances d'une perception à l'autre. Par conséquent, la perception et l'appétit sont les principes du changement d'une monade. Il y a aussi un détail qui change dans les monades simples, ce qui rend la spécification et la variété.⁹⁸ Et ce détail enveloppe une multitude dans le simple, à cause du changement naturel par degré, dont quelque chose change ou reste. Il existe donc une pluralité d'affections et de rapports répondant à ces changements naturels dans cette substance simple.⁹⁹ C'est donc la perception qui est l'état passager, qui enveloppe la multitude dans l'unité, ou dans le simple¹⁰⁰ Ici, il vaudra mieux étayer par une autre explication de la perception faite par Leibniz celle qui est dans son livre intitulé *Principe de la Nature*.

« ...et par conséquent une monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses PERCEPTIONS, (c'est-à-dire les représentations du composé, >ou de ce qui est dehors< dans le simple), et ses APPETITIONS (c'est-à-dire [ses passages ou] ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. »¹⁰¹

Et l'appétit qui fait le passage d'une perception à l'autre, n'arrive pas toujours entièrement à une perception, mais il en obtient toujours quelque chose, avant d'arriver à une perception nouvelle.¹⁰²

⁹⁶ Monadoloji., article 9, page 12.

⁹⁷ ibid., article 15, page 16.

⁹⁸ ibid., article 12, page 13.

⁹⁹ ibid., article 13, page 13.

¹⁰⁰ ibid., article 14, page 16.

¹⁰¹ Principe de la Nature, article 2, page 29.

¹⁰² Monadoloji, article 15, page 16.

2.1.1. Rien ne peut arriver sans pensée et perception .

Seul Dieu n'a pas besoin de l'objet pour penser, car il n'y a pas de succession dans son acte, c'est-à-dire que Dieu ne pense pas de la manière de cause à effet. Nous savons que toutes les idées sont en lui éminemment. Dans ce contexte, dans *Recherche Générale*, Leibniz nous donne un exemple sur l'idée du cercle. En disant que :

« C'est pourquoi il n'y a pas en nous une *idée* du cercle comme elle est en Dieu, qui pense tout ensemble. ...Nous avons des pensées qui portent sur le cercle, nous donnons des démonstrations à propos du cercle, nous connaissons le cercle, nous tenons son essence pour connue, mais par parties. Si nous pensions conjointement toute l'essence du cercle, nous aurions une idée du cercle. Il revient en Dieu seul d'avoir les idées des choses composées. Cependant nous connaissons l'essence du cercle en pensant ses réquisits par parties. »¹⁰³

Mais en nous, comme nous pensons en vertu de la relation de cause à effet, et donc, nous ne pouvons penser qu'avec l'aide de l'objet qui représente son idée qui est gravée en nous par Dieu.

Par conséquent, comme Leibniz l'a dit, « Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet. »¹⁰⁴

En raison de l'objet qui concerne la perception, il y aurait des changements dans les états de notre âme. Et à cause de la pluralité des affections et des relations qui résultent de notre pensée qui enveloppe une variété dans l'objet, et cela nous aide à expérimenter une multitude en substance simple.¹⁰⁵ Donc rien ne peut nous arriver sans pensée et perception¹⁰⁶, toutes nos pensées et perceptions futures sont le résultat de nos pensées et perceptions précédentes. Et bien qu'elles soient contingentes, de celles qui ont précédé, «...tellement que si j'étais capable de considérer distinctement tout ce qui m'arrive ou paraît à cette heure, j'y pourrais voir tout ce qui m'arrivera ou

¹⁰³ Recherche Générale, < Sur l'esprit, L'univers et Dieu >, page 17.

¹⁰⁴ Monadoloji, article 16, page 18.

¹⁰⁵ ibid., article 13, page 14.

¹⁰⁶ Discours de Métaphysique, article 14, page 50.

me paraîtra à tout jamais, »¹⁰⁷ Cela nous montre qu'il n'y a que la perception et ses changements dans la monade simple, et que les actions internes de cette substance simple ne consistent qu'en elles.¹⁰⁸

Leibniz nomme la monade aussi substance simple et âme.¹⁰⁹ Comme les monades créées ou les substances simples ont une certaine perfection, autrement dit, comme elles contiennent une suffisance qui permet d'avoir la source de leurs actions internes, Leibniz les appelle entéléchies.¹¹⁰ Mais, Leibniz indique également qu'il existe une différence entre l'entéléchie et l'âme, car le sentiment¹¹¹ est quelque chose de plus que la simple perception. Cela indique qu'il suffit de dire la monade ou l'entéléchie pour ceux qui n'ont que des perceptions simples. Et pour dire l'âme, c'est pour ceux qui ont des perceptions plus distinctes et accompagnés de mémoire.¹¹² Il nous montre avec un exemple dans l'article suivant comment nous n'avons pas de perception distincte ou nous ne souvenons de rien lorsque nous dormons profondément; c'est exactement l'état d'une simple monade. Mais il est évident que cela ne se fait pas pour une âme, car c'est quelque chose de plus, quand elle sort de cet état.¹¹³

À ce stade, Leibniz attire notre attention comme il y a la différence entre la perception et la conscience ou l'aperception qui est également prise en compte par les perceptions que nous n'apercevons pas. D'un autre côté, s'il n'y a pas de différence entre eux, cela signifie que les bêtes ou autres entéléchies n'existent plus, car les cartésiens croyaient que les seuls esprits étaient des monades.¹¹⁴ Dans son livre *Nouveaux Essais*, comme il l'a dit, les bêtes ont une perception, mais cela ne signifie pas qu'elles ont nécessairement aussi la pensée, ou qu'elles ont une réflexion¹¹⁵ ou ce qui peut en être le sujet. De notre côté, nous avons nous-mêmes de petites perceptions que nous ne nous apercevons jamais dans l'état présent, car nous sommes détournés par leur multitude, qui existe dans l'esprit, ou alors que ces petites perceptions sont

¹⁰⁷ Discours de Métaphysique, article 14, page 51.

¹⁰⁸ Monadoloji, article 17, page 18.

¹⁰⁹ *ibid.*, article 16, page 18.

¹¹⁰ *ibid.*, article 18, page 20.

¹¹¹ *ibid.*, article 19, page 20.

¹¹² *ibid.*, article 19, page 20.

¹¹³ *ibid.*, article 20, page 20.

¹¹⁴ *ibid.*, article 14, page 16.

¹¹⁵ *Nouveaux Essais*, Chapitre 9, page 105.

effacées ou plutôt obscurcies par de plus grandes. Et il nous explique cet état avec des exemples également dans son livre que :

« La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient aperceptible par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y ferait rien encore et le tout ne ferait rien non plus. » ¹¹⁶

D'un autre côté, si nous n'avions agi que conformément aux consécutions de nos perceptions dépendantes de la mémoire, nous aurions agi comme les bêtes. Mais il y a une grande différence celle qui nous distingue des bêtes, qui est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles. Ce sont les vérités qui nous permettent la raison et la science, et à travers elles, nous pouvons avoir la connaissance de nous-mêmes et nous élever à la connaissance de Dieu. Par conséquent, ce niveau est appelé âme raisonnable ou esprit, pour Leibniz.¹¹⁷ Grâce à la connaissance des vérités nécessaires et aux abstractions faites par cette connaissance, nous permettent de nous élever à des actes réflexifs. Et à l'aide de ces actes, nous pouvons penser à ce que nous disons *moi*, et quand nous pensons à *moi*, cela nous permet également de savoir ce qui se passe en nous. Et par conséquent, ce genre de réflexion nous dirige aussi à penser «...à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même ; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. »¹¹⁸

De plus, ces actes réflexifs constituent les principaux objets de notre raisonnement, ceux qui reposent sur deux principes. L'un est celui de la contradiction. Avec ce principe, nous jugeons faux ce qui est contradictoire, et ce qui est opposé ou contradictoire du faux est vrai. Et l'autre, comme nous l'avons déjà dit, est celui de la raison suffisante. Avec ce principe, nous pouvons considérer qu'aucun fait ne sera réalisé, ou qu'aucune énonciation véritable n'est vraie sans qu'il y ait la raison

¹¹⁶ Nouveaux Essais, chapitre 9, page 105.

¹¹⁷ Monadoloji, article 29, page 26.

¹¹⁸ *ibid.*, article 30, page 26.

suffisante. Et nous pouvons également comprendre pourquoi il en est ainsi et non autrement, en utilisant ce principe.¹¹⁹

Et Leibniz exprime également qu'il existe deux sortes de vérités : l'une est celles de raisonnement qui sont nécessaires, donc leur opposé implique la contradiction, et que nous pouvons atteindre son fondement en utilisant l'analyse en résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à atteindre des vérités primitives. Et l'autre, celles de fait qui sont contingentes, et leur opposé est possible.¹²⁰

Et dans *Nouveaux Essais*, Leibniz nous explique la fonction de la raison de l'homme en le comparant aux bêtes :

« Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions; et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites. De sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires distingue encore l'homme de la bête. »¹²¹

Et nous pouvons nous élever à des actes réflexifs en connaissant ces vérités nécessaires et en faisant leurs abstractions, et que ces réflexions nous amènent à penser à *moi* et à Dieu.¹²² La réflexion est donc un acte qui nous assure de penser à reconnaître les idées qui sont déjà en nous.

«...or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés, à nous-mêmes pour ainsi dire, et qu'il y a en nous: Être, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et milles autres objets de nos idées intellectuelles ? »¹²³

¹¹⁹ Monadoloji, article 31-32, page 28.

¹²⁰ ibid., article 33, page 28.

¹²¹ Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, Préface, 39.

¹²² Monadoloji, article 30, page 28.

¹²³ Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, Préface, page 40.

Donc, ces vérités nécessaires ou les idées les plus simples arrivées à travers ces vérités, sont innées en nous. Enfin, nous arrivons à des vérités primitives, après avoir parvenu aux idées simples, dont la définition ne peut être définie, qui sont des énoncés identiques.¹²⁴ L'expérience n'est donc pas un véritable moyen d'obtenir des vérités éternelles, et elle peut aussi nous tromper en les recherchant.

Quant aux vérités contingentes ou de fait, il doit y avoir une raison suffisante, car dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures nature, la résolution va dans un détail sans limites pour des raisons particulières, et aussi à cause de la variété infinie des choses dans la nature, et de la division infinie du corps.¹²⁵ Il est évident que cette immense variété des choses et l'infinité de la division des corps résultent d'une cause qui surgit successivement dans les événements ou dans les inclinations de l'âme. Comme dans l'exemple de Leibniz ci-dessous :

« Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente; il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale. »¹²⁶

Ainsi, nous voyons dans cet exemple, il est impossible d'avancer davantage car ce détail enveloppe d'autres contingents plus détaillés, car il faut nécessairement expliquer chacun avec le même mode d'analyse. Par conséquent, la raison suffisante ou la dernière raison doit être hors des séries de ce détail qui contient tous ces contingents infinis.¹²⁷ Ainsi, la raison des choses ou des séries de ce détail doit être dans une substance nécessaire qui est seulement Dieu.¹²⁸ Et comme toutes choses en dépendent, cette substance suprême nécessaire doit être exemptée des limites, c'est-à-dire qu'elle doit contenir autant de réalité que possible.¹²⁹ Donc après avoir fait toutes ces explications concernant la substance créée, disons que c'est l'âme. À savoir, nous avons une grande différence en nous comparant à Dieu, c'est que nous sommes des créatures limitées. Notre perfection vient donc de l'influence de cette substance

¹²⁴ Monadoloji, article 35, page 30.

¹²⁵ ibid., article 36, page 30.

¹²⁶ ibid., article 36, page 30.

¹²⁷ ibid., article 37, page 30.

¹²⁸ ibid., article 38, page 32.

¹²⁹ ibid., article 40, page 32.

suprême, mais notre imperfection vient de notre propre nature, pas de Dieu.¹³⁰ Et une monade créée obtient sa perfection par Dieu dans la mesure de sa réceptivité. Autant qu'il est évident que les facultés d'une monade créée avec laquelle détermine son degré de perfection proviennent aussi de cet être suprême. Dans les monades créées auxquelles répondent les principaux attributs de Dieu, ce sont la faculté perceptive¹³¹ et la faculté appétitive qui font le sujet de ces monades. Et la perfection d'une monade créée comprise autant qu'elle agit à l'extérieur, et elle est imparfaite autant qu'elle souffre d'une autre. Nous l'attribuons, donc également à la substance créée, l'action ou la passion selon le niveau de la perfection de sa perception. C'est-à-dire que si elle a des perceptions distinctes, on l'attribue à l'action, mais si elle a des perceptions confuses, c'est la passion.¹³² Comme l'on voit, il y a la relation entre l'action ou la passion et la perception distincte ou confuse. Tout d'abord comme toutes les idées en nous, il vaudra mieux donner la définition de l'idée, qui est l'objet de la pensée, écrite dans un de ses livres. « ...c'est un objet immédiat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou de la qualité des choses. »¹³³ Selon le système de Leibniz, l'acte de penser pour les monades créées est de se sentir.¹³⁴ « La seule idée de l'existence que nous possédions est que nous concevons que les choses sont senties. »¹³⁵ Cela signifie aussi qu'il n'y aurait rien sans avoir eu d'être sentant. D'autre part, si Dieu n'étant pas sentant premier¹³⁶ ce qui est la cause des choses, rien ne serait senti. Ainsi les idées que nous avons, nous les sentons à travers des représentations des choses. En y pensant, nous agissons nous-même selon le degré de notre perfection. Donc ce processus nous amène à nous sentir.

« Il y a en lui des idées de ce qu'il a senti et fait, tout comme en Dieu, si ce n'est qu'en Dieu les idées portent sur toutes les choses et sont conjointes. L'esprit n'oublie jamais rien, car les idées dans l'esprit sont indélébiles. Un mouvement donné une fois est nécessairement continué. La pensée, c'est-à-dire le sens de soi-même, ou encore l'action en soi même, est nécessairement continué; mais je ne vois pas à présent que l'action d'un agent (qui agit en soi-même) sur un corps soit nécessairement continué.

¹³⁰ Monadoloji, article 42, page 34.

¹³¹ *ibid.*, article 48, page 36.

¹³² *ibid.*, article 49, page 38.

¹³³ Nouveaux Essais, chapitre 1, article 1, page 87.

¹³⁴ Recherches Générales, (A 6 iii 587), < Sur L'existence >, page 30.

¹³⁵ *ibid.*, (A 6 iii 588), page 30.

¹³⁶ *ibid.*, (A 6 iii 588), page 30.

Or ce qui est continué procède de l'harmonie des choses, c'est-à-dire de la volonté de Dieu. »¹³⁷

Dans *Discours de Métaphysique*, Leibniz explique la nature des idées, notamment en indiquant une connaissance claire ou obscure, distincte ou confuse. Lorsque nous reconnaissons une chose parmi d'autres sans remarquer ses propriétés ou ses différences, cette connaissance est confuse.¹³⁸ Mais si vous savez quelque chose sans avoir en aucun cas soupçonné qu'il est bien ou mal fait, c'est-à-dire le savoir clairement. De plus, si nous pouvons expliquer les marques que nous avons, c'est une connaissance distincte.¹³⁹ À savoir, si nous pouvons discerner le vrai ou le faux en utilisant les marques, alors nous pouvons donner la définition de la chose que nous connaissons.¹⁴⁰ Donc, si une monade est plus parfaite qu'une autre, c'est-à-dire, si elle a des perceptions plus distinctes, cela signifie qu'elle donne a priori raison de ce qui se passe dans une autre.¹⁴¹ Mais Leibniz indique qu'une monade agit au dehors, c'est-à-dire que l'influence sur une autre ne doit être qu'une influence idéale, donc elle ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu. Les actions et les passions sont mutuelles dans les monades pour des raisons qui proviennent de Dieu. Parce qu'en comparant les deux monades, Dieu a toujours une raison pour les réconcilier. Ce qui est un autre sujet important dans ce contexte, une monade active à certains égards, pourrait être aussi passif selon une autre considération, c'est-à-dire que la raison de ce qui se passe en lui réside dans une autre qui connaît cette raison distinctement.¹⁴²

2.2. En raison de la connexion parfaite, la substance exprime l'univers à sa manière .

Comme Dieu voit tout d'un coup la continuation de ce qui se passe dans l'univers, bien qu'il n'ait pas besoin de la liaison de cause à effet pour le prévoir, il voit la part de la continuation dans l'autre. Selon Leibniz, c'est l'une des règles de l'harmonie générale ce qui représente le présent est gros pour l'avenir. C'est-à-dire qu'en raison de la parfaite connexion des choses, il voit l'univers entier dans chaque partie de

¹³⁷ Recherches Générales, (A 6 iii 588), < Sur L'existence >, page 30.

¹³⁸ Discours de Métaphysique, article 24, page 62.

¹³⁹ ibid., article 24, page 62.

¹⁴⁰ ibid., article 24, page 62.

¹⁴¹ Monadoloji, article 50, page 38.

¹⁴² Théodicée, article 66, page 140.

l'univers.¹⁴³ Et aussi à cause de ce lien que chaque monade créée exprime toutes les autres, en d'autres termes, «... qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. »¹⁴⁴ Leibniz exprime, dans son livre intitulé *Discours de Métaphysique*, que toute monade créée imite son créateur dans la mesure qu'elle a la perfection, et qu'elle possède en quelque sorte le caractère de la sagesse et de la puissance de Dieu. Parce que chaque substance étant un miroir de Dieu ou bien de l'univers tout entier, s'exprime à sa manière, «...à peu près comme une 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 de substances. »¹⁴⁵ Et la substance exprime tout ce qui se passe dans l'univers, passé, présent et futur, malgré son expression confuse qui ressemble à une connaissance ou une perception infinie. Par conséquent, les autres substances l'expriment aussi à leur manière, notamment du fait de leurs points de vue ou de leurs perspectives et degrés de leurs perfections, elles s'accommodent elles-mêmes les unes par rapport aux autres. Si nous suivons le même exemple de Leibniz à ce sujet, car il y a une multitude de perspectives dans la même ville dont les substances la regardent de différents côtés qui suscite une apparence assez différente, il semble qu'il y a comme autant d'univers différents. En vérité, il n'y a qu'un seul univers et les substances le regardent de différents points de vue.¹⁴⁶

« 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. »¹⁴⁷

2.2.1. L'âme a besoin d'un corps organique pour représenter l'univers .

D'un autre côté, la nature d'une monade est représentative, et elle n'est pas limitée en représentant même si elle fait une partie des choses dans l'univers. Mais quand nous considérons le détail de l'univers entier¹⁴⁸, sa représentation ne serait pas distinctement représentative dans la petite partie des choses. Et aussi en considérant que chaque monade est représentative du même univers, elle ne peut représenter distinctement que

¹⁴³ Théodicée, article 360, page 329.

¹⁴⁴ Monadoloji, article 56, page 40.

¹⁴⁵ Discours de Métaphysique, article 9, page 44.

¹⁴⁶ Monadoloji, article 57, page 40.

¹⁴⁷ ibid., article 58, page 42.

¹⁴⁸ ibid., article 60, page 44.

des choses plus proches ou plus grandes par rapport à elle, et le reste confusément. Si ce n'était pas cela, tout le monde serait comme Dieu. Même s'il n'y a pas de limitation dans la représentation de la monade, la limitation d'une monade réside dans la modification de la connaissance de l'objet. Chacun s'étend donc confusément à l'infini dans sa représentation de l'univers, mais tous séparés les uns des autres par rapport à leurs degrés des perceptions distinctes.¹⁴⁹ Quant aux composés, comme tout est lié et fait dans un ordre dans l'univers, ils symbolisent aussi leur constitution au même titre que ceux des simples. Toute la matière est liée, et cela signifie également que tout est plein. Ainsi chaque mouvement en plénitude fait certains mouvements sur des corps éloignés, en fonction de leur distance.

«...de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent encore de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement: il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. »¹⁵⁰

Ainsi, chaque corps ressent tout ce qui se passe dans l'univers, de sorte qu'un corps voit tout dans l'univers; pourrait voir tout ce qui se passe partout, et même ce qui arrivera ou est arrivé. Comme Leibniz a déjà dit :

« Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini. »¹⁵¹ Lorsque nous disons qu'une monade représente l'univers entier, cette représentation n'est distincte que pour le corps, dont la monade constitue son entéléchie. Parce que le corps est lié à toutes les matières en plénitude, et représente donc l'univers entier. Ainsi la monade représente aussi l'univers en représentant ce corps qu'elle possède d'une façon particulière.¹⁵²

Comme nous l'avons déjà exprimé, l'âme représente le corps plus distinctement, et par conséquent l'âme ou la substance a besoin d'un corps organique comme Leibniz l'a expliqué à *Fardella* dans sa correspondance¹⁵³. Et le corps contient nécessairement

¹⁴⁹ Monadoloji, article 60, page 44.

¹⁵⁰ *ibid.*, article 61, page 46.

¹⁵¹ *ibid.*, article 61, page 46.

¹⁵² *ibid.*, article 62, page 46.

¹⁵³ Monadoloji, Correspondance à Fardella, (329-2), page 105, Mars 1690, (traduction).

une multitude infinie, c'est-à-dire qu'il contient les corps infinis, et chacun de ce corps lui-même abrite les substances en nombre infini.¹⁵⁴ Au vrai sens, ce qui est un et indivisible, et ce qui fait l'objet de l'action et de la passion, c'est la substance. Cette substance est donc quelque chose exactement quand je pense à ce que je dis *moi*. Et cela indique également que *moi* subsiste même lorsque mon corps décompose en parties, car mon corps est toujours en état de changement. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas nécessairement quoi que ce soit dans mon corps pour que je puisse survivre, *moi* a besoin d'un corps organique qui est un être vivant.¹⁵⁵ Comme l'univers est établi dans un ordre parfait, les perceptions de l'âme doivent également être réglées en conséquence avec cet ordre, celui-ci étant le représentant de l'univers, et donc il doit aussi y avoir de l'ordre dans le corps aussi, selon lequel l'univers est représenté.¹⁵⁶

2.2.2. Il y a des substances simples dans la moindre partie de la matière à l'infini .

Et Leibniz indique en *Monadologie* qu'un corps organique d'un être vivant est comme la machine divine ou un automate naturel, et qu'il est encore la machine dans leur moindre partie, jusqu'à l'infini.¹⁵⁷ En conséquence, il existe des substances simples infiniment même dans la moindre partie de la matière, c'est pourquoi la matière n'est pas seulement divisée à l'infini, mais elle est aussi actuellement subdivisée sans fin.¹⁵⁸ À savoir, ces substances simples constituent la matière, mais elles sont comme les éléments constitutifs, pas comme ses parties. Et ces éléments sont des réquisits immédiats qui appartiennent à l'essence du continu, mais qui ne sont pas comme ses parties. Leibniz dit à ce sujet que nous ne pouvons parler que d'une chose qui est la partie, dont elle est uniforme avec le tout. Ainsi la substance n'est pas uniforme même avec la matière ou le corps, comme le point qui n'est pas uniforme avec la ligne.¹⁵⁹ Autrement, il n'y aurait pas la liaison de cause et d'effet dans les événements en nature, et aussi bien que dans la pensée. Et de même il n'y aurait pas la détermination dans la nature. Mais il n'y a que la force primitive ou la nature en substance, dans laquelle naît

¹⁵⁴ *Monadoloji*, Correspondance à Fardella, (329-1), page 99, (traduction).

¹⁵⁵ *ibid.*, (329-2), page 105, (traduction).

¹⁵⁶ *ibid.*, article 63, page 48.

¹⁵⁷ *ibid.*, article 64, page 48.

¹⁵⁸ *ibid.*, Correspondance à Fardella, Mars 1690, [329-1], (traduction), page 103.

¹⁵⁹ *ibid.*, [329-2], (traduction), page 105.

la suite des actions internes¹⁶⁰. C'est donc en considérant un état ou la nature de la substance, que l'on peut lire sa suite, c'est-à-dire tous ses états du passé et du futur. La différence entre la ligne qui est formée des points et la matière qui est formée des substances : le nombre de points n'est pas défini, mais le nombre de substances est constant et déterminé bien qu'il soit infini, car ce nombre est formé à partir de la matière de ce qui est actuellement divisé, mais pas d'une division possible. Donc la ligne n'est pas la somme des points, mais la matière est la somme des substances.¹⁶¹

En fait, il vaudrait mieux parler du terme d'infini. Cet infini a pour notre raisonnement limité de quel résultat d'analyses ou d'induction, inférer les choses en les comparant, et provenir des expériences des sens. Mais quand nous parlons de l'infini véritable, ce qui est antérieur à toute composition, en d'autres termes, n'est pas formé par l'addition des parties. On peut donc dire que cet infini, qui n'est pas absolu, est une modification. Comme le disait Leibniz, dès que l'on modifie, on se limite, on forme un fini. Bien que nous ne puissions pas envelopper l'infini absolu, mais nous pouvons le percevoir à l'aide de notre entendement, en le renfermant dans le tout, où tout est lié et proportionné, c'est-à-dire, établie dans un ordre. Donc on peut dire que cet infini est comme l'infini limité pour nous. D'autre part, l'origine de l'infini absolu est la même avec celle des vérités nécessaires, qui ne sont pas prouvées par l'induction et par les sens. Et l'idée d'absolu est innée en nous, ce qui est l'attribut de Dieu comme les autres.¹⁶²

Lorsque nous revenons au sujet de la matière sous la connaissance de l'infini écrit ci-dessus, la matière ne peut pas être divisée arbitrairement, elle ne peut être divisée que si elle est compatible avec certaines proportions, comme celle de l'étang.

« Chaque portion de la matière peut être conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang. »¹⁶³

¹⁶⁰ Monadoloji, Correspondance à Fardella, [329-2], (traduction), page 105.

¹⁶¹ *ibid.*, [329-3], (traduction), page 106.

¹⁶² Nouveaux Essais, chapitre 17, page 124-125.

¹⁶³ Monadoloji, article 67, page 50.

Et comme il y a de la plénitude partout, il ne devrait y avoir que chaos ou confusion d'apparence. C'est comme le voir à distance, ou comme il y a des créatures même dans la moindre partie jusqu'à l'infini, nous ne sommes pas en mesure de les discerner.¹⁶⁴ On voit par là qu'il y a comme une hiérarchie dans les corps vivants qui subsiste jusqu'à la moindre partie à l'infini, car chaque corps vivant a une entéléchie dominante et ses membres ont aussi les autres corps vivants dont chacun a une entéléchie dominante ou l'âme dominante qui est pour l'animal.¹⁶⁵

« Mais l'amas de ces substances corporelles organisées animées qui constitue notre corps, n'est uni avec notre Âme que par ce rapport qui suit de l'ordre des phénomènes naturels à chaque substance à part. Et tout cela fait voir, comment on peut dire d'un côté que l'âme et le corps sont indépendants l'un de l'autre, et de l'autre côté que l'un est incomplet sans l'autre, puisque naturellement l'un n'est jamais sans l'autre. »¹⁶⁶

Bien que l'âme dépende de ses propres lois et le corps aussi des siennes, ils se rencontrent grâce à l'harmonie préétablie entre toutes les autres.¹⁶⁷ Et ce sont leurs représentations du même univers, mais par les différents points de vue de chaque substance. « Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. »¹⁶⁸ Et il est évident que ces deux lois sont également harmoniques l'une avec l'autre.

«... nous en entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps pour en faire une seule personne. Car quoique je ne tiens point que l'âme change les lois du corps ni que le corps change les lois de l'âme, et que j'aie introduit l'harmonie préétablie pour éviter ce dérangement, je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un supposé. »¹⁶⁹

Quand Leibniz parle de l'union de l'âme et du corps comme d'un supposé. Il nous dit que cette union est une communication métaphysique. Autrement dit, il n'y a

¹⁶⁴ Monadoloji, article 69, page 50.

¹⁶⁵ ibid., article 70, page 52.

¹⁶⁶ Système Nouveau de la Nature, chapitre 9, page 150.

¹⁶⁷ Monadoloji, article 78, page 56.

¹⁶⁸ ibid., article 79, page 56.

¹⁶⁹ Théodicée, article 55, page 82.

aucune communication physique. Car il n'y a aucune liaison entre la pensée et la masse étendue.¹⁷⁰ Et pour mieux comprendre cette union de l'âme et du corps, ou leurs relations métaphysiques, Leibniz l'explique sur la métaphore de l'harmonie de deux horloges préétablie.

2.3. Deux métaphores: la relation locale de l'âme et du corps et l'harmonie globale .

Dans *Système Nouveau de la Nature*, il parle de l'union ou de l'accord entre l'âme et le corps avec l'exemple de deux horloges qui s'accordent parfaitement, dont il peut y avoir trois voies. La première représente une manière dont l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre. Peut-être vaudra-t-il mieux l'expliquer de cette façon avec les mots originaux de Leibniz :

« Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois; les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois, mais ces tremblements divers ne pouvant bien subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson. »¹⁷¹

La seconde, appelé *la voie de l'assistance*¹⁷², correspond à une sorte de deux horloges, bien que mauvaises, auxquelles elles sont toujours accordées. C'est-à-dire qu'ils doivent être pris en charge par quelqu'un afin de les régler à tout moment. Et la dernière ce qui correspond au système de Leibniz, appelé l'harmonie préétablie. Selon ce système, ces deux horloges se peuvent assurer leur accord continuellement avec la justesse.

Lorsque nous mettons l'âme et le corps à la place de ces deux horloges, nous voyons alors que ces trois manières d'accord sont similaires à celles de l'âme et du corps. La première qui est celle de la philosophie vulgaire. C'est *la voie de*

¹⁷⁰ Théodicée, article 59, page 137.

¹⁷¹ *Système Nouveau de la Nature*, chapitre 4, page 84.

¹⁷² *ibid.*, chapitre 4, page 84.

l'influence.¹⁷³ Comme les substances créées n'ont pas de fenêtres, il est impossible d'être influencé entre elles, et de même subir les particules matérielles à l'immatériel par la voie d'influence, donc cette voie fait l'objet d'un abandon pour Leibniz. La seconde s'appelle *la voie de l'assistance* qui est celle du système des causes occasionnelles. « ...mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. »¹⁷⁴ De cette façon, ce système peut continuer comme ceux des horloges qui sont sous la garde d'une personne qui en prend soin en permanence. Et la troisième voie, l'hypothèse de Leibniz, est appelée *une harmonie préétablie* faite par Dieu. C'est-à-dire que dès le début, Dieu a établi toutes les substances si parfaitement et arrangé avec beaucoup de précision par ses propres lois qui s'accommodent avec ses lois de la nature. Par conséquent, Dieu n'a pas besoin d'intervenir, car tout est préétabli par lui.

Comme l'a dit Christiane Frémont dans la préface écrite de l'une des œuvres de Leibniz intitulée *Système Nouveau de la Nature*,¹⁷⁵ il y a deux métaphores exprimées concernant l'harmonie préétablie. La première est celle de deux horloges qui expriment la relation locale de l'âme et du corps. Et la seconde est celui de l'orchestre qui exprime l'harmonie globale qui contient toutes les substances.¹⁷⁶ Donc la deuxième est métaphore de l'orchestre. qui correspond à l'harmonie générale de toutes les substances, est qu'il y a plusieurs groupes de musiciens différents qui jouent leurs rôles séparément, ainsi qu'ils sont placés de manière à ne pas se voir et à ne pas s'entendre. Ils ne peuvent pas cependant s'entendre en suivant leurs notes, chacun à part. Malgré tout cela, quelqu'un qui les écoute tous, y trouve une parfaite harmonie, et lui semble qu'il y ait un lien entre eux.¹⁷⁷ Dans cette métaphore, il n'y a pas de communication immédiate entre les groupes de musiciens, s'il y avait communication, il est évident qu'ils s'empêcheraient, c'est-à-dire qu'il y aurait une cacophonie qui est le multiple sans unité. Il n'y aurait donc pas de distinction dans les notes de chaque groupe même s'ils jouaient la même chanson. Et nous ne pouvons parler ni de la proportion ni de la spontanéité de chacun, par conséquent d'un ordre qui règle l'harmonie préétablie. Malgré chaque groupe de musiciens qui jouent à leur manière, si quelqu'un qui les

¹⁷³ *Système Nouveau de la Nature* chapitre 4, page 82.

¹⁷⁴ *ibid.*, chapitre 4, page 85.

¹⁷⁵ *ibid.*, préface, page 13.

¹⁷⁶ *ibid.*, (commentaire par Christiane Frémont), préface, page 13.

¹⁷⁷ Correspondance avec Arnould, chapitre 20 , (30 avril 1687), page 163.

écoute, trouve une harmonie parfaite, surtout Dieu, comme il est tout-parfait , il voit cette harmonie bien qu'il y ait infiniment moins de distinction dans la même musique jouée par les différentes bandes, car il y a de petits désordres dans l'ordre. Donc, ce que nous comprenons pour cela, c'est que chacun suit ses notes en jouant la même chanson, c'est comme si chaque groupe de musiciens étant l'unité, représente la même chanson à sa manière, donc les autres groupes seraient multiplicité par rapport à cette unité. C'est-à-dire, comme un corps vivant qui a une entéléchie dominante et ses membres qui ont aussi les autres corps vivants dont chacun a une entéléchie dominante ou l'âme dominante.

« Mais l'harmonie se tient à égale distance de la cacophonie (le multiple sans unité), et de l'unisson - on voudrait dire mono-phonie (l'unité sans multiplicité), parce qu'elle maintient les différences : l'unité dans et grâce à la multiplicité, qui se fonde sur l'essentielle discernabilité de toute chose réelle. La nature et la communication des substances sont donc fonction l'une de l'autre :... »¹⁷⁸

D'ailleurs, s'ils communiquaient en jouant la même chanson, ils n'auraient pas pu la jouer à leur manière ce qui serait plus ou moins à l'origine de la distinction bien qu'elle ne soit pas entendue. C'est donc de dire que se réalise comme l'unisson de ce qui est un ensemble de voix ou d'instruments de musique exécutant ensemble des sons de la même hauteur.

¹⁷⁸ Système Nouveau de la Nature, comm. par Christiane Frémont, Préface, page 14.

TROISIÈME PARTIE

LA RELATION ENTRE LA VOLONTÉ ET LE MAL EST EN HARMONIE AVEC L'UNIVERS.

Après avoir traité la relation locale de l'âme et du corps, et de l'harmonie globale qui constitue toutes les substances ; nous verrons d'abord dans ce chapitre qu'une substance enferme tous ses prédicats dans sa notion. Et donc nous examinerons également l'individualité de la substance et ses événements ceux qui arrivent selon l'harmonie préétablie. Ensuite, nous devons examiner la spontanéité de cette substance dans la relation tout ce qui lui arrivera. Et grâce à cet examen, nous verrons aussi que l'âme ou la substance a aussi une responsabilité envers Dieu à cause de sa spontanéité. Cette propriété de substance nous amènera à la question du bien et du mal dans la théorie leibnizienne. Et en traitant la source du mal, nous verrons également dans quelles conditions Dieu concourt au mal ce qui est fait par une personne. Et nous verrons que le mal a aussi une relation avec la volonté de l'homme et même avec sa liberté en conséquence. Et pour mieux entendre, nous verrons comment le mal ne nuit pas à l'harmonie préétablie à l'aide des nombres incommensurables dans les mathématiques dont Leibniz les a utilisés dans ses travaux. Enfin, nous verrons comment une parfaite harmonie s'est établie entre le monde moral et le monde naturel. Et nous examinerons la liberté de l'homme dans ces deux règnes sous la philosophie de Leibniz.

3.1. L'individualité de la substance et ses événements ceux qui arrivent en vertu de l'harmonie préétablie .

Dans son livre intitulé *Discours de métaphysique*, Leibniz donne une explication sur ce sujet, à commencer par le sens d'une substance individuelle. La substance, qui contient des actions et des passions, lorsque plusieurs prédicats attribuent au même sujet, d'ailleurs, ce sujet aussi n'attribue à aucun sujet, c'est la substance individuelle. Mais, pour que ce sens ne soit pas nominal, il se doit comme «...toute prédication

véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique...»¹⁷⁹, donc puisque le prédicat n'est pas expressément enfermé dans le sujet, il doit y exister virtuellement. C'est de dire *in esse* comme les philosophes l'appellent. Ainsi, considérant soit la relation locale de l'âme et du corps, soit l'harmonie globale qui constitue de toutes les substances ; tous les prédicats enfermés par le sujet, ou la série d'événements qui appartiennent au même sujet, et toutes les substances qui constituent l'harmonie dans l'univers, dont elles doivent être proportionnelles ou relatives les unes aux autres, c'est-à-dire en un moyen de relier l'effet et la cause qui subsistent à l'infini. Par conséquent, une personne capable de bien comprendre la notion de sujet pourra également juger le prédicat. La nature de la substance individuelle, ayant une notion accomplie, est capable de comprendre ou d'en déduire tous les prédicats de son sujet. D'autre part, l'accident est un être dont la notion ne comprend pas tout ce qui peut être attribué au sujet auquel on attribue cette notion. Dans le même article, Leibniz montre un exemple à travers Alexandre le Grand concernant les prédicats et les accidents dont la substance possède.

« Ainsi la qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce prince comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou heccéité d'Alexandre , y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à connaître a priori (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous pouvons savoir que par l'histoire. »¹⁸⁰

Il y a donc deux choses importantes, dans son explication, par rapport à notre sujet. La première est que Leibniz considère comme similaire la notion individuelle à l'haeccéité dont c'est un principe scolastique qui veut dire ce qui fait l'individu ce qu'il est, ou ce qui fait une chose particulière. Et cela nous montre que l'essence constitue par elle-même une individualité. C'est par là que l'individualité qui réside dans son essence nous justifie non seulement d'avoir sa propre perfection, mais aussi sa propre imperfection ou privation. Et la seconde est que «...la substance individuelle relève de

¹⁷⁹ Discours de Métaphysique, article 8, page 43.

¹⁸⁰ *ibid.*, article 8, page 43.

l'ordre de la nature et se développe comme une série mathématique:...»¹⁸¹ écrite dans la note de cinq du même article . C'est-à-dire que tous les prédicats qui enferment dans une notion individuelle ou tous les événements qui arrivent à l'individu, sont réglés en vertu de l'ordre de la nature. Cela signifie que cet ordre établi logiquement, mathématiquement et physiquement même en raison de la considération de la nature, et dont toutes ces voies de Dieu conviennent ensemble.

« Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes. »¹⁸²

Dans *Correspondance avec Arnauld*, Leibniz explique la question de la nécessité des événements enfermés dans la notion individuelle à travers l'exemple d'Adam. Et il est entendu qu'un tel Adam déterminé ait choisi, par Dieu, selon ses circonstances qui conviennent à celles de toutes les autres substances individuelles, parmi une infinité d'Adams possibles.¹⁸³ C'est-à-dire qu'un tel Adam est choisi celui qui a péché au lieu d'un autre Adam qui n'est pas péché. Et dire que la notion individuelle d'Adam signifie que tout ce qu'il lui arrivera à jamais, c'est la même chose que de dire que le prédicat est enfermé par le sujet d'une proposition vraie, dont le fait d'être actuel, selon Leibniz. « *praedicatum inesse subjecto verae propositionis.* »¹⁸⁴ Ainsi, une substance est un sujet qui renferme tous les prédicats virtuels qui seront présents à tout moment. Ses prédicats actuels sont réalisés à travers son inclinaison intrinsèque comme la spontanéité et le développement personnel, sinon elle ne pourrait pas avoir la capacité de passer d'un état à un autre, c'est-à-dire qu'elle devrait résider dans le même sujet. Par conséquent, il faut dire que tous les événements d'une substance individuelle sont assurés, mais pas nécessaires. Bien que Dieu les ait vus ou les ait prévus, cette substance déterminée ne pourrait jamais savoir ce qu'il ferait pour l'état suivant, alors en considérant cela, nous pouvons dire que la suite des événements ou chaque prédicat enfermé dans sa notion, n'est pas nécessaire. Quand on parle de la nécessité à l'égard de Dieu, bien qu'il soit libre de choisir parmi un tel Adam, mais il doit en choisir un

¹⁸¹ Discours de Métaphysique, article 8, notes 5, page 218.

¹⁸² *ibid.*, article 8, page 44.

¹⁸³ *Correspondance avec Arnauld*, article 9, page 108.

¹⁸⁴ *ibid.*, article 9, p.110 «*se trouvent contenus dans le même sujet*».

parmi une infinité d'Adams possibles nécessairement à cause de ses trois attributs principaux, notamment pour la détermination de sa puissance.

Malgré la notion individuelle d'une personne même s'il enveloppe tout ce qui doit lui arriver à jamais, et comme Dieu prévoit les contingents futurs dans la suite qui sont assurés, Leibniz explique aussi comment ils ne seront pas nécessaires, mais seront certains, par la connexion ou par la consécution.¹⁸⁵ La connexion ce qui appartient aux vérités éternelles est absolument nécessaire et son contraire implique contradiction. Sinon, comme son contraire n'implique pas de contradiction, la consécution est contingente, on peut dire qu'elle est nécessaire, mais comme *ex hypothesi* et par accident, et elle est fondée sur le premier décret libre de Dieu afin de toujours faire ce qui est plus parfait compte tenu de la nature humaine. Car Il est assuré comme il arrive d'une manière conforme à ces avances, mais pas nécessaire. Ainsi, Leibniz explique aussi dans le même article que toutes les propositions contingentes ont des raisons d'être plutôt qu'autrement, et c'est de dire aussi «...qu'elles ont des preuves a priori de leur vérité qui les rendent certaines, et qui montre que la connexion du sujet et du prédicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre ;... »¹⁸⁶

La connexion de ces propositions celle qui appartient au sujet et au prédicat, est fondée sur la nature de ces deux éléments. Et comme elle est fondée aussi sur l'existence des choses, sur ce qui paraît le meilleur parmi d'autres également possibles. Et dans *Discours de Métaphysique* il dit que la notion de Dieu dont elle est la plus significative¹⁸⁷ et la plus reçue que nous ayons, et d'ailleurs qu'il existe dans la nature plusieurs perfections différentes, que Dieu les a toutes réunies. Par conséquent, puisque Dieu est un être suprême, il agit de la manière la plus parfaite, métaphysiquement ou moralement.¹⁸⁸ À savoir, il agit à la manière d'une perfection métaphysique qui répond à avoir plus d'existant qui est possible, et d'une perfection morale qui répond à avoir plus de bien possible.

«...que Dieu fait le meilleur, qui soit possible: autrement ce serait borner l'exercice de sa bonté, ce qui serait borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portait

¹⁸⁵ Discours de Métaphysique, article 13, page 48.

¹⁸⁶ *ibid.*, article 13, page 49.

¹⁸⁷ *ibid.*, article 1, page 37.

¹⁸⁸ *ibid.*, article 1, page 37.

pas, s'il manquait de bonne volonté; ou bien ce serait borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquait de la connaissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquait des forces nécessaires pour employer ces moyens. »¹⁸⁹

3.2. Le meilleur contient non seulement le bien, mais aussi le mal. Et quelle est la fonction du mal par rapport à la volonté ?

Selon à l'explication de Leibniz ci-dessus, nous voulons dire que Dieu fait le meilleur de ce qui contient non seulement le bien, mais aussi le mal. Lorsque l'on considère que le mal est la privation du bien, et donc qu'il n'y a ni bien pur ni mal dans la nature, le meilleur inclut également le mal à des degrés divers. Et il s'agit aussi du mal qui manque de bien par degré, en un sens, donc il s'agit du degré infini entre ces deux opposés. « Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal,... »¹⁹⁰ Donc, comme nous l'avons déjà dit, une substance individuelle qui est l'une des perfections de Dieu, et qui provient de la nature en se développant comme une série mathématique, c'est dire que comme dans les mathématiques contiennent le maximum et le minimum, Dieu a produit une telle substance ou un meilleur monde parmi une infinité d'autres. En revanche, s'il n'y avait pas de différence dans les mondes possibles, comme s'il n'y avait pas de maximum et de minimum en mathématiques, il y aurait tout égal ou uniforme.¹⁹¹ En un mot, Dieu n'aurait pas pu le choisir par sa volonté jointe à sa sagesse, par conséquent sa puissance serait indéterminée. Et en ce qui concerne la volonté de la substance individuelle serait la même. Mais la raison du monde actuel demeure à cause de n'en pas être dans l'indifférence des possibilités, car il y a des divisions ou multitudes effectives,

«...dont les résultats sont les phénomènes qui se présentent et qui sont variés dans les moindres parties, néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité et toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. »¹⁹²

¹⁸⁹ Théodicée, article 117, page 169.

¹⁹⁰ *ibid.*, article 8, page 108.

¹⁹¹ *ibid.*, article 8, page 108.

¹⁹² Système Nouveau de la Nature, chapitre 13, page 208.

Et chaque substance est comme un monde à part, qui dépend seulement de Dieu, on reconnaît la vérité des choses hors de nous par la liaison des phénomènes.¹⁹³ Ces phénomènes, ceux qui nous arrivent, sont des suites de notre être. Et comme elles sont réglées dans un ordre conforme à notre nature, comme Leibniz l'a dit, au monde qui est en nous, on peut juger de l'avenir par le passé sans nous tromper, afin de réguler notre conduite à l'aide de ces phénomènes futurs. « ...il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entre-répondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées,... »¹⁹⁴ Il faut donc dire qu'il y a du mal dans la nature humaine, tout comme les événements dans la nature, « ...dont le système de l'harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal. »¹⁹⁵ Ainsi, il y a du bien et du mal à différents degrés dans l'univers qui reste en harmonie, c'est-à-dire que tout ce qui s'y passe à l'infini qui contient le bien ou le mal, ne peut pas violer l'ordre qui constitue l'univers. Il nous faut maintenant nous demander quelle est la fonction du mal par rapport à la volonté ? Mais, comme l'a dit Leibniz, nous devons d'abord demander d'où vient le mal, en le considérant comme la cause du mal. Comme cette question concerne également les anciens, il la pose avec une déclaration latine qui relate l'existence de Dieu et du mal. « *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum ?* »¹⁹⁶ Cette question a été proposée selon les opinions des anciens car ils attribuaient la cause du mal à la matière qui était indépendante de Dieu. Mais à cause de la matière seulement une chose idéale car elle est uniforme, ou n'est qu'un amas de substances infiniment divisées qui la constituent. Donc il est impossible d'associer le mal à la matière. Alors Leibniz en changeant la question, dans le même article, il propose où nous pouvons trouver la cause du mal puisque nous dérivons tout être de Dieu. « ...cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. »¹⁹⁷ Comme on le voit dans ses mots ci-dessus, la réponse pour Leibniz est de devoir être recherchée dans la nature idéale de la créature. Parce que cette nature est contenue dans les vérités éternelles de l'entendement de Dieu, et indépendamment de sa volonté. En d'autres termes, c'est, comme l'essence de la créature ce qui est imparfait, se trouve dans les vérités éternelles de l'entendement de Dieu.

¹⁹³ Théodicée, article 5, page 391.

¹⁹⁴ Discours de Métaphysique, article 14, page 50.

¹⁹⁵ Théodicée, article 10, page 57.

¹⁹⁶ ibid., article 20, p. 116 « *Si Dieu existe d'où vient le mal? S'il n'existe pas, d'où vient le bien?* ».

¹⁹⁷ ibid., article 380, page 342.

Mais, il faut dire que la nature de la créature dans ce contexte, pour Leibniz, signifie l'individu qui enveloppe tous les accidents.¹⁹⁸ Par conséquent, nous pensons que Dieu considère toutes les possibilités de chaque possible dès qu'il est essence dans les vérités éternelles qui sont dans son entendement, comme il l'exprime dans son livre intitulé *Monadologie* que nous avons déjà indiqué à la page 8, (voir référence:13). Comme on a aussi déjà indiqué à la page 24, (voir référence : 79), le décret de Dieu ne change rien du tout dans le monde, « ...c'est-à-dire qu'il ne change rien ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. »¹⁹⁹ Et il ajoute également à ce sujet qu'il y a l'imperfection originelle dans la nature de la créature. Et en considérant l'imperfection originelle et la nature et les accidents de la créature, donc nous pensons que toute cette circonstance lui donne la responsabilité, qu'en retour est récompensé ou puni, quoi qu'il fasse dans la vie. Car, pouvoir faire un choix entre le bien et le mal, c'est la liberté d'une créature qui a l'esprit, et par conséquent qui a l'intelligence et la spontanéité. Et cette liberté de la créature est de dire qu'une propriété de pouvoir faire le meilleur possible est la responsabilité envers Dieu. Puisque le retour de cette responsabilité est une punition et une récompense, il y a une autre question à se poser, c'est la relation entre la responsabilité d'une personne et le péché.

Dans ce cas, il faut indiquer que Dieu est exempt de toute privation ou défaut car il est tout parfait, et il a connaissance de toutes sortes de privations, et même du néant. C'est de dire que quand on parle du néant en qu'étant la source de la privation dans les créatures, dont on ne doit point le considérer comme un attribut de Dieu. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit sur le sujet du néant qui est la cause du mal déficient, car le mal formel consiste en la privation. Cet argument est né en demandant d'où vient le péché dans le monde, puisque Dieu est tout-parfait. Dans ce cas, Leibniz explique le néant, en attribuant les platoniciens et saint Augustin dont ils mentionnent même que le bien est le positif, mais le néant est un défaut, en d'autres termes, c'est une privation ou une

¹⁹⁸ www.books.google.com/ La notion de nature chez Leibniz, note de bas de page 22, page 151, (Dans le brouillon. f.35) Le texte se trouve en [GP 4, 577-590], mais sans cette note, qu'on trouvera dans l'ouvrage déjà cité d'A. Robinet, pp. 364-374. « *je prends la nature non pas comme on la prend ordinairement pour ce qui exprime plus les essences que les individus, prenant chaque chose comme détachée de toutes les autres, mais pour la nature individuelle qui enveloppe tous les accidents comme la nature de l'espèce enveloppe toutes les propriétés avec cette distinction pourtant que la connexion dans les espèces est nécessaire.* »

¹⁹⁹ Théodicée, article 52, page 132.

négarion. Et c'est pour cette raison que le mal vient du néant ou du non-être.²⁰⁰ La raison de remettre en question la relation entre le mal et le néant pour notre thèse vient de la relation entre le péché et la volonté de la créature. Nous savons que Dieu a permis certains péchés dans le monde. Donc, quand une personne commet un péché, comment peut-elle être considérée comme son choix du mal lié à la liberté de sa volonté ? Et il y a une explication de Leibniz pour un état similaire à travers une question, qui parle d'où vient qu'un homme va assurément pécher.

« La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre. »²⁰¹

Et la dernière question qui reste dans le même texte, y compris un tel Judas, le traître qui n'est possible que dans l'idée de Dieu, pourquoi il existe actuellement. Selon Leibniz, c'est parce qu'il a une raison de tirer un plus grand bien de ce mal qui s'est récompensé avec l'usure dans l'univers, malgré que Dieu ait prévu ce péché. «..et qu'il se trouvera en somme que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles. »²⁰²

Par conséquent, sur ce sujet, peut-être vaudra-t-il mieux ajouter le commentaire de George Leroy qui a recueilli *Discours de Métaphysique*, car son point de vue nous montre comment notre effort entre effectivement dans la série des effets et des causes, bien qu'il y ait des péchés dans certains actes, et ceux qui sont permissifs de la part de Dieu, et notamment comment il y a certains désordres dans l'ordre comme nous le verrons dans les pages suivantes.

«... il fait valoir que ce qui est déterminé, c'est moins tel événement ou tel acte pris en lui-même à l'état isolé, qu'un ordre de causes et d'effets liés ensemble et formant un tout, il explique qu'en effet, à la création, Dieu a posé d'un seul coup dans l'existence le système universel des êtres et des choses, sans jamais procéder par initiatives indépendantes ou par opérations fragmentaires; de ce point de vue, déclare-t-il, nous pouvons être assurés que notre effort entre effectivement dans la suite de causes et

²⁰⁰ Système Nouveau de la Nature, chapitre 3, page 52.

²⁰¹ Discours de Métaphysique, article 30, page 67.

²⁰² ibid., article 30, page 68.

d'effets dont dépend l'événement futur, et que par la même notre responsabilité se trouve inévitablement engagée, puisque nous contribuons à ce qui arrive; bref, conclut-il, l'effort est légitime, et par conséquent obligatoire, parce qu'il est en fait un élément essentiel de la détermination elle-même. »²⁰³

Ainsi, après avoir entendu que le mal formel est déficient, ce qu'il consiste en la privation à cause de nos êtres limités, nous devons traiter de la raison de vouloir ce qui est bien et mal. Chacun de deux est triple: métaphysique, physique, et moral.²⁰⁴ La métaphysique consiste dans la perfection ou l'imperfection de toutes choses, y compris les créatures qui ne sont pas intelligentes.²⁰⁵ La physique consiste en particulier au bien-être et à la souffrance de substances intelligentes, et elle inclut le mal de peine.²⁰⁶ Et la morale indique les actions vertueuses et vicieuses des mêmes créatures intelligentes, et elle inclut le mal de culpabilité, et le mal physique dérive du mal moral.²⁰⁷ Et il faut dire que le mal moral qui est dans le péché n'est pas nécessaire et aussi le mal physique, ils sont possibles à cause des vérités éternelles.

« Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal. »²⁰⁸

Il est donc évident que le mal est inévitable dans le monde selon la théorie de Leibniz. On voit ainsi à nouveau le résultat de sa puissance déterminée grâce à sa bonté jointe à sa sagesse, dans son décret.

Ce qui est final et décisif dans le décret de Dieu est le résultat de sa volonté conséquente dont il résulte de toutes ses volontés antérieures, comme cela a été déjà dit. En ce sens, Dieu veut d'abord le bien par sa volonté antécédente, et veut conséquemment le meilleur. Et si nous parlons de la permission de Dieu pour le mal moral, il n'en veut pas du tout, mais pour le mal physique, il veut seulement qu'il

²⁰³ Discours de Métaphysique (George Leroy commentaire), article 30, texte note 10, page 258.

²⁰⁴ Théodicée, la cause de Dieu, article 29, p.430.

²⁰⁵ *ibid.*, la cause de Dieu, article 30, page 430.

²⁰⁶ *ibid.*, la cause de Dieu, article 31, page 430.

²⁰⁷ *ibid.*, la cause de Dieu, article 32, page 431.

²⁰⁸ *ibid.*, article 21, page 117.

empêche un plus grand mal ou obtienne un plus grand bien. Comme il l'a dit dans le même article: « ...et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien. »²⁰⁹ Quant au péché ou au mal moral, Leibniz indique que ce type de mal, qui est l'objet légitime de la volonté créée, doit être accepté comme le résultat d'un certain devoir indispensable.²¹⁰ Et dans l'article suivant, il exprime également que Dieu veut parfois le mal physique comme un moyen, mais il autorise le mal moral comme une condition *sine qua non* ou une nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur.

« C'est pourquoi la volonté conséquente de Dieu, qui a le péché pour objet, n'est que permissive. »²¹¹ Leibniz dit également que le mal moral est permis selon le principe de convenance, car il doit y avoir une raison pour laquelle Dieu permet le mal plutôt que ne le permet pas.²¹²

Comme il existe une relation similaire entre telle ou telle action de Dieu et telle passion ou réception de la créature, ce qui n'est perfectionnée que dans le cours ordinaire des choses proportionnellement à sa réceptivité. C'est parce qu'il ne fait pas de lui un Dieu, donc il y a différents degrés de perfection dans les choses et les limitations de toutes sortes. Et donc, la créature a des imperfections et des défauts qui proviennent de la limitation d'origine par les raisons idéales qui la limitent.²¹³ C'est Dieu qui fait l'action pure et sans faute et sans erreur. La créature fait également l'action mais avec des variations, c'est-à-dire que la modification de sa substance qui coule par nature. Ainsi, le sens du mal pour Leibniz ne vient pas seulement de l'ignorance, mais aussi de l'erreur qui souffre de privation. Il nous en donne un exemple pour cet état, dans son livre :

« Je vois une tour qui paraît ronde de loin, quoiqu'elle soit carrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paraît coule naturellement de ce que je vois ; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement; mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. »²¹⁴

²⁰⁹ Théodicée, article 23, page 118.

²¹⁰ *ibid.*, article 24, page 118.

²¹¹ *ibid.*, article 25, page 119.

²¹² *ibid.*, la cause de Dieu, article 36, page 431.

²¹³ *ibid.*, article 31, page 122.

²¹⁴ *ibid.*, article 32, page 123.

Après toutes les explications concernant le mal ci-dessus, il vaudra mieux expliquer la raison de la récompense et le châtement qu'ils sont les décrets de Dieu. Il a permis le mal physique ce qui résulte de la cause du mal moral. Et dans la relation entre l'homme raisonnable et le mal, il doit être valorisé la récompense et le châtement, c'est l'âme qui les est responsable à cause d'avoir la capacité de faire un choix ou une décision, étant un être raisonnable. Comme l'a dit Leibniz, si les biens et les maux étaient nécessaires sans moyens, c'est-à-dire sans récompense ni châtement, ils seraient inutiles. Vu qu'ils arrivent par des moyens qui sont une partie des causes qui les donnent nécessaires, puisque la récompense ce qui est cause d'espérance, ou le châtement ce qui est cause de la crainte²¹⁵, empêche le mal ou avance le bien. Dieu concourt au moral mal et au mal physique, sans en être complice, et l'homme aussi concourt au mal moral et au mal physique étant actif et libre, c'est pourquoi, il serait dans un état punissable à cause de sa liberté sous ce concours.²¹⁶ Donc nous voyons ici que Dieu est métaphysiquement indépendant car il est tout-puissant, mais il dépend de lui-même moralement et contribue au mal à cause de sa sagesse jointe à sa bonté, en créant la créature.

En ce qui concerne on peut facilement trouver une relation entre l'action et le bien ou le mal. Premièrement, selon la théorie leibnizienne, on ne peut point parler de bien pur ou de mal lui-même, dans ce monde, comme on l'a déjà dit. Car le bien contient plus ou moins le mal à cause du défaut, et le mal contient aussi un élément de bien. Comme il énonce clairement ce principe en dédiant un proverbe aux anciens :

« Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali. »²¹⁷

Et après avoir donné lieu à son explication sur le sujet dans *Essais de Théodicée*, il nous faut donc révéler pourquoi il n'y a pas de purement bon ou mauvais dans la nature.

²¹⁵ Théodicée, article 71, page 142.

²¹⁶ *ibid.*, article 107, page 164.

²¹⁷ Discours de Métaphysique, article 3, page 38. « De même qu'on moindre mal comporte un élément de bien, de même un moindre bien comporte un élément de mal. »

« ...l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan ; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance ; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste ; et chaque chose a contribué *idéalement* avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. »²¹⁸

En considérant le bien pur attribué uniquement à Dieu qui est tout-parfait, et le mal pur attribué au néant, car il fait purement défaut. Nous n'avons pas ces deux propriétés à l'état pur, car nous sommes limités, métaphysiquement, physiquement ou moralement. Nous sommes d'abord des créatures mortelles et imparfaites, et nous ne pouvons pas savoir infiniment, comme Dieu, ce qui se passe dans l'univers même si notre notion enferme tout. Parce que chacun de nous représente l'univers de notre propre point de vue et selon notre individualité qui vient de notre essence telle qu'elle est. Et nous n'avons pas la capacité de s'étendre dans l'univers à l'infini à cause de nos perceptions confuses. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas savoir comment l'interpréter comme Dieu l'a fait qui n'a qu'une connaissance distincte de tout puisque c'est sa source.

Et aussi « ...tout ce qui doit arriver à quelque personne dont est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion... »²¹⁹, dont les séries ou la suite des événements ou des choses se réalisent grâce à la connexion et la consécution. Et la consécution est nécessaire mais ex hypothesi, donc elle est contingente en soi, ce qui fait la continuité successive des événements. Et nous supposons donc que la seconde peut être réalisée selon la première qui est la connexion, qui se déroule dans les vérités éternelles, comme elle est absolument nécessaire. Même Dieu doit tenir compte de ce principe lorsqu'il établit l'ordre dans la nature et produit le meilleur.

« ...au lieu que les vérités nécessaires sont fondées sur le principe de contradiction et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes, sans avoir égard en cela à la volonté libre de Dieu ou des créatures. »²²⁰

²¹⁸ Théodicée, article 9, page 108.

²¹⁹ Discours de la Métaphysique, article 13, page 47.

²²⁰ *ibid.*, article 13, page 49.

Grâce à l'aide de ces deux liaisons, étant l'un des moyens du créateur, Dieu a créé l'univers, qui continue successivement et aussi ce qui est en ordre. C'est-à-dire, «...cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur les décrets libres, et sur la suite de l'univers. »²²¹ D'autre part, et comme le mal est le défaut ou la privation du bien à différents degrés, cela nous montre qu'il y a une infinité de degrés entre le mal et le bien. Ainsi, une créature peut faire son action et faire sa décision en fonction de cette infinité de degrés entre ces deux opposés. Il vaudra mieux l'expliquer, sur l'exemple de la ville que Leibniz nous montre, d'un autre état concernant ce sujet, puisque chacun représente la même ville par son point de vue, chacun prend aussi une décision différente, quelqu'un en disant que la ville est belle ou imparfaite, un autre peut dire le contraire. D'autre part, comme c'est une considération d'un seul point de vue, il ne peut pas voir l'ordre dans toute la ville, bien qu'il y ait des désordres dans certaines parties de cette ville. Comme l'ordre donc a été établi vers le bien par Dieu, comme la nature des créatures, il est inévitable d'avoir du mal à différents degrés pour faire le meilleur du système. « Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est l'ordre dans le tout. »²²² En d'autres termes, il n'y aurait pas un tel monde, s'il n'y avait même pas un moindre mal.²²³

Et considérant le sujet du mal surtout par rapport à l'âme de l'homme ; comme Leibniz explique que notre âme immortelle subsiste, ce qui en fait la même personne. Cette personnalité, que nous avons, garde les qualités morales tout en conservant la conscience. «...ce qui la rend capable de châtement et de récompense. »²²⁴ Nous avons donc une responsabilité envers Dieu et c'est-à-dire que nous sommes libres dans nos actions ou dans nos décisions, que Dieu nous fasse son décret soit pour récompenser soit pour punir, en vertu de notre choix bon ou mauvais.

On ne peut pas parler d'une action sans défaut, comme les choses dans la nature sont bornées. D'après Leibniz, le mal se rapporte au défaut dans l'action, et le bien est de faire le meilleur ou plus d'un mouvement possible. C'est pour cela, il dit qu'agir imparfaitement est d'agir avec moins de perfection qu'on aurait pu. Et seul Dieu est

²²¹ Discours de la Métaphysique, article 13, page 48.

²²² Théodicée, article 128, page 184.

²²³ *ibid.*, article 9, page 108.

²²⁴ *ibid.*, article 89, page 153.

excepté qu'il n'y a aucune imperfection ou degré dans ses décrets, comme il agit en vertu de sa sagesse suprême. Et même aussi, c'est le bien ou le mal et l'action qui s'attache au raisonnement, que Dieu nous demande une droite intention, c'est-à-dire, nous devons faire le plus d'actions possible, avec une droite intention fondée en raisonnement. Autrement dit, comme les anciens appellent logon aergon *raison paresseuse*²²⁵, on ne doit pas attendre seulement ce qui nous arrivera. Et il continue à ce sujet dans l'article de cinquième de *Discours de Métaphysique* en disant que: « Or les plus parfaits de tous les êtres, et qui occupent le moins de volume, c'est-à-dire qui s'empêchent le moins, ce sont les esprits, dont les perfections sont les vertus. »²²⁶ Il s'agit d'une action envers le bien autant qu'il est raisonnable, c'est dire qu'il s'agit d'enlever les obstacles sur son chemin en essayant d'imiter le chemin de Dieu. La simplicité des voies s'équilibre avec la richesse des effets résultant des règles de perfection de la conduite divine. Ainsi, Dieu fait des marques générales²²⁷ dans les choses gouvernées qui permettent aux créatures capables d'agir parfaitement de trouver la meilleure solution dans ses actions.

3.3. La relation de détermination humaine et de liberté, sous le choix de Dieu, faite par nécessité morale .

En ce sens, quant à notre liberté, on ne peut pas parler d'une liberté indéterminée ou une liberté dans une indifférence d'équilibre²²⁸. À savoir, en cas de plusieurs choix qui sont équilibres, comment peut-on faire une décision sans raisonnement ? C'est aussi contraire à l'expérience, comme il n'y a pas de possibilité de les discerner pour faire une vraie décision. Car on a toujours certaines raisons dans différents degrés qui nous incline vers un choix. Il y a des mouvements infiniment externes et internes qui contribuent à notre décision, et qui nous assurent par l'indifférence à incliner au choix qu'on est décidé, c'est-à-dire, il n'y a aucune nécessité dans notre choix. Et cela nous montre qu'il y a une liberté de contingence dans nos actions, dans nos décisions, mais seulement dépend de nos inclinations à cause de nos perceptions. Il y a toujours une raison prévalente²²⁹ qui nous fait la décision sans nécessiter et dont elle conserve notre liberté en faisant notre choix. De même, il ya toujours une prédétermination dans l'état

²²⁵ Discours de Métaphysique, article 4, page 40.

²²⁶ *ibid.*, article 5, page 40.

²²⁷ *ibid.*, article 8, page 44.

²²⁸ Théodicée, article 46, page 130.

²²⁹ *ibid.*, article 45, page 129.

précédent de l'homme libre ce qui sert à se déterminer, mais ce n'est pas dans une façon de nécessiter.

Leibniz explicite que le terme de liberté est ambigu, et il l'examine en deux sortes : liberté de droit et liberté de fait²³⁰. Et le premier n'est point libre selon lui, en indiquant un pauvre aussi libre qu'un riche. La seconde est la puissance de faire ce qu'on veut, et aussi est la puissance de vouloir comme il faut. Comme la liberté de fait a ses degrés et ses variétés, elle a plus de moyens, elle est donc plus libre de faire ce qu'elle veut. C'est à propos d'utiliser des choses et du corps. Leibniz montre l'exemple de la prison et de la maladie pour ce sens, dont on ne peut pas utiliser le corps et les membres comme on veut, et qui cause de déroger à la liberté. Et il indique qu'il y a deux sortes de la liberté de vouloir. Le premier est contrainte qui vient des passions lorsque l'oppose à l'esprit, et que les stoïciens disent que le sage seul est libre. Car, l'esprit de l'homme ne peut être libre qu'à mesure qu'il est le maître de ses passions, mais la grande difficulté pour l'homme est de vouloir ce qu'il faut, malgré ses passions qui lui pervertissent. Donc, Dieu seul est parfaitement libre. D'après Leibniz, cette espèce de liberté regarde proprement l'entendement. Mais le second se distingue de l'entendement comme il est opposé à la nécessité. C'est la liberté d'esprit qui s'appelle aussi le franc-arbitre²³¹. Et c'est une sorte de la liberté de vouloir, que les plus fortes impressions permettent l'acte de volonté d'être contingent grâce à l'entendement qui les présente à la volonté, et que ces impressions ne lui donnent aucune nécessité absolue, c'est-à-dire métaphysique. Après avoir fait cette explication détaillée à propos la liberté, Leibniz exprime la liaison entre l'entendement et la volonté comme :

« Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter. »²³²

En d'autres termes, sa philosophie montre qu'il existe une voie médiane qui contient la nécessité morale et entre laquelle fatum est une nécessité géométrique et la liberté indifférente dont elle ne contient aucune nécessité. En utilisant ce design, la liberté serait un design conforme à la raison et ne contenant aucune obligation. À ce

²³⁰ Nouveaux Essais, livre 2, chapitre 21, article 8, page 137.

²³¹ *ibid.*, livre 2, chapitre 21, article 8, page 137.

²³² *ibid.*, livre 2, chapitre 21, article 8, page 137.

stade, on peut dire que la rationalité est le sujet de la connaissance distincte de la liberté. Par conséquent, la spontanéité est une faculté de faire de l'action étant le principe de soi et l'indépendance des effets physiques.

La détermination dans la vie sert à faire l'action sans cesse dans la relation de cause à effet. Comme Leibniz l'a dit: «...l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. »²³³ C'est pourquoi, Leibniz indique que le principe de détermination est contraire à ne faire aucune action au lieu de le faire à cause d'un événement qui se produit. Et il est également contraire d'accepter ce qui se passe sans faire quelque chose. Donc la détermination détruit la fatalité. Pour cet état de la détermination contre la fatalité, Leibniz utilise un proverbe Latin dans son livre associant au mal : *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*.²³⁴ Cet énoncé m'évoque que je dois faire mes décisions constamment pendant toute la vie, et faire l'action en vertu de ces décisions, mais toujours en considérant mon but qui vient de la nature prédéterminée par Dieu de mon existence. Puisque Dieu a choisi un homme parmi les possibilités dès qu'il a prévu ce qu'il est, l'homme obtient également son malheur. Car il se rencontre avec le mal aussi inévitablement, c'est à cause du meilleur plan qui le demandait. C'est, comme on a déjà dit, l'homme a besoin certains maux pour connaître mieux le bien, et faire le mieux.

En ce qui concerne la théologie, comme l'homme tombé et non régénéré est sous la domination du péché, il sera également un esclave volontaire à cause de sa concupiscence. C'est pourquoi le franc arbitre et le serf arbitre sont la même chose pour Leibniz.²³⁵ Quand on dit le libre arbitre, c'est-à-dire prendre ses décisions en n'agissant que par sa volonté, est ce qui est la cause du mal de coulpe, puis du mal de peine.²³⁶ Donc, d'être esclave du plaisir de la chair est également la même chose d'être agi seulement avec la volonté qui ne donne pas lieu de raisonner dans ses décisions. À ce stade, il est important d'éclaircir la nature de la liberté, comme Leibniz a mentionné :

²³³ Théodicée, article 55, page 134.

²³⁴ *ibid.*, article 55, page 134. « *Si tu n'est pas prédestiné, fais en sorte que tu sois prédestiné.* »

²³⁵ *ibid.*, article 277, page 283.

²³⁶ *ibid.*, article 288, page 289.

« Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on le demande dans les écoles théologiques, 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 le base. »²³⁷

Puisque la nécessité morale, dont l'opposé est contraire à la convenance, Dieu fait son choix en vertu de la nécessité morale, car il y a plus d'un objet possible de sa volonté, de sorte que son choix est toujours absolument approprié face aux possibilités des choses.²³⁸ C'est Dieu qui nous donne la volonté qui sert à produire nos actions bonnes ou mauvaises. Et on agit en vertu des raisons sans nuire à notre liberté, de même, à notre spontanéité. Comme notre existence et nos actions ne dépendent que de Dieu, notre spontanéité ne perd pas sa liberté. Leibniz dit que la liberté possède deux conditions : la spontanéité et l'intelligence, dont elles ont un rôle dans la délibération.²³⁹ D'autre part, on peut faire une décision mal au lieu du bien à cause de l'imperfection de la liberté. Ce sont les apparences du mal ou du bien qui nous trompent vu qu'on a une existence bornée. Cependant, la prévalence de nos inclinations ne fait pas obstacle à utiliser notre pouvoir grâce à la raison. De l'autre côté, comme le mal devait être enveloppé dans le meilleur, Dieu l'a permis comme condition. La liberté n'est pas seulement exempte de la nécessité, mais aussi de la crainte. Car, quand on considère que l'origine de la crainte qui vient de la privation de la connaissance, et aussi bien que du peu de perception celle qui est attachée avec la connaissance aussi, elle serait la raison de la limitation de la liberté. D'autre part, l'homme peut pécher, mais il ne commet pas de péché nécessairement.

Cela nous montre aussi que la nature de la substance est limitée à mesure de la perfection de son expression. C'est pourquoi les substances agissent les unes sur les autres en empêchant ou en limitant. Donc chaque changement entre eux cause d'augmenter l'expression de l'une en diminuant celle de l'autre. Et agir d'une substance, c'est exercer sa puissance ou sa vertu. C'est-à-dire, quand elle exerce une action, elle s'étend et change en mieux. On peut dire que l'action est d'avoir un plus grand degré

²³⁷ Théodicée, article 288, page 290.

²³⁸ *ibid.*, la cause de Dieu, article 21, page 428

²³⁹ *ibid.*, article 302, page 297

de perfection à condition qu'elle n'utilise pas sa puissance pour pécher. Et l'autre substance qui est affectée, comme elle serait passive, passe à un moindre degré qui montre sa faiblesse. Leibniz indique que l'action porte un certain plaisir à la substance et la substance passive importe une certaine douleur, et vice-versa.

Selon lui, les lois de la nature qui organisent les mouvements ne sont pas absolument nécessaires ou complètement arbitraires. Et aussi, il indique que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, ce qui signifie le choix suprême de Dieu. Donc, sous la dépendance de nécessité morale, la nécessité physique règle l'ordre de la nature, et se trouve dans les lois du mouvement en conséquence. Donc, en ce qui concerne la relation entre Dieu et ses créatures, la liberté de l'homme qui est au milieu du franc arbitre et de la contrainte, dont elle est effectuée en conformité avec la décision de Dieu liée à sa nécessité de morale. L'actuelle suite des choses ont atteint l'existence afin du décret unique de Dieu, celui qui résulte d'après l'examen de tout ce qui existe dans cette suite.²⁴⁰ De ce point de vue, son décret unique qui vient de la nécessité de conséquence, qui est une nécessité hypothétique quand même. Comme il exprime :

«...comme découlant d'une prévision et d'une préordination posées au principe; il ne s'en tire aucune nécessité absolue ou du conséquent, parce qu'un autre ordre des choses était possible aussi, et dans les parties et dans le tout, et que Dieu, choisissant une suite des choses contingentes, n'a pas, par son choix, changé leur contingence. »²⁴¹

3.4. L'exemple de la racine carrée de deux et l'imperfection de la créature .

Quand on revient au sujet de l'imperfection duquel on confond avec le mal à cause des perfections bornées, comme Leibniz l'a déjà dit, on doit voir la suite des choses ou des séries dans un sens plus qu'en croire. Ainsi on a la chance de connaître les événements a priori par les causes, en plus de juger par les effets de même, et cette connaissance nous assure la foi fondée sur la raison de même que comment Dieu a fait le meilleur. Mais, comme Leibniz l'explique dans *Théodicée*, cela ne veut pas dire qu'une partie du meilleur est aussi le meilleur, comme le tout, nécessairement.

²⁴⁰ *Théodicée*, la cause de Dieu, article 42, page 433.

²⁴¹ *ibid.*, la cause de Dieu, article 43, page 433.

« Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolue et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout ; mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. »²⁴²

À savoir, comme Dieu a établi l'univers dans un ordre, c'est-à-dire par la raison ; toutes choses sont liées et sont donc relatives. Par conséquent, il ne peut pas parler de l'uniformité des choses dans la nature. Il serait peut-être préférable d'utiliser l'un de son exemple qui est la racine carrée de deux dont le nombre souvent montré dans ses textes. Car ce nombre est incommensurable avec l'unité, et il continue à l'infini avec ses chiffres après la virgule. Et quand on voit la formule et les séries du nombre concerné, on s'aperçoit peut-être la relation entre la perfection ou l'ordre et l'imperfection ou désordre à l'aide des numéros de séquence dans la suite de ce nombre.

La formule de la racine carrée de deux :

$$\sqrt{2} = \frac{1}{2} \left(1 + \frac{3}{4} + \frac{3.5}{4.8} + \frac{3.5.7}{4.8.12} + \dots \right) \quad 243$$

Ainsi, quand on examine le développement de la formule de ce nombre irrégulier, on voit que les chiffres du dénominateur sont proportionnels dont s'ensuivent dans un ordre, et aussi bien que les nombres divisés ont le même caractère. En revanche, lorsque nous traitons la valeur de ce nombre, cela :

La série de la racine carrée de deux :

$$\sqrt{2} = 1.414213562373095048801688724...$$

Comme Leibniz l'indique c'est un nombre sourd et incommensurable. Et c'est pour cette raison, il va à l'infini dans un état de désordre, aussi bien que dans la suite des événements qui nous apparaît souvent. En effet, quand on regarde le

²⁴² Théodicée, article 213, page 247.

²⁴³ <http://villemin.gerard.free.fr/Wwwgymm/Nombre/Rac2Val.htm>.

développement de la valeur de ce nombre incommensurable, on constate un ordre propre entre les chiffres, proportionnés qui assurent la causalité, quoiqu'il nous apparaisse comme un désordre ou imparfait. Peut-on dire un désordre dans l'ordre ou l'ordre dans le désordre qui s'ensuit infiniment, mais qui est contenu dans l'ordre final, d'où résulte l'harmonie préétablie? Comme Leibniz l'a dit :

« Car si nous étions capables d'entendre l'harmonie préétablie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer est lié avec le plan le plus digne d'être choisi ;... »²⁴⁴

Et de même, il parle de la clef du chiffre qui peut exprimer le désordre ou l'irrégularité dans une suite de nombres qui va à l'infini, et qui saurait inconnu pour les créatures bornées.

« On peut proposer une suite ou séries de nombres tout à fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la série tout à fait régulière, et qu'elle a même des belles propriétés . »²⁴⁵

Donc il y aura toujours des hauts et des bas ou des points d'inflexion ou d'autres variétés dans une telle ligne de nombres, et qu'il n'y a aucun support raisonnable en apparence pour nous.

Alors, quand on traite la série de racine carrée de deux ci-dessus, soit une suite des événements ou des séries qui vont à l'infini dans la notion du sujet, soit les rapports des sujets ou des monades; peut-on dire qu'il n'y a aucune chose uniforme ou tout de même dans le monde actuel ou l'univers, mais il y a une relation proportionnée ou par degré entre toutes ces choses créées, en comparant ces rapports avec les nombres irréguliers ou les nombres fractionnaires qui suivent à l'infini, mais dans un ordre proportionné, c'est-à-dire, dans une relation, non pas par hasard. Ce que Leibniz essaie

²⁴⁴ Théodicée, article 44, page 76.

²⁴⁵ *ibid.*, article 242, page 263.

de montrer, c'est que tout est lié dans l'existence et qu'il n'y a pas de saut à cause des relations proportionnelles. Car à cause de la continuité à l'infini, les choses, les états ou les événements doivent montrer une différence dans ses actions, de sorte qu'il existe un rapport entre l'effet et la cause, de sorte qu'un état présent peut passer à l'état suivant, connecté en vertu du principe de raison suffisante, sans avoir le saut en passages de la suite infinie.

3.5. Sous quel règne peut-on réaliser la véritable liberté humaine ?

Comme nous l'avons déjà indiqué, il y a du bien et du mal à différents degrés dans l'univers qui reste en harmonie, c'est-à-dire que tout ce qui s'y passe contient infiniment bien ou mal. Et nous avons constaté que rien ne peut violer l'ordre qui constitue l'univers en considérant la relation de désordre et d'ordre. Et selon Leibniz, « ...il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme entrant la suite des choses, de laquelle le choix était demandé par la plus grande de perfection de l'univers,... »²⁴⁶ de sorte que les défauts et les péchés ne sont pas seulement pour la punition, plutôt pour les réparer afin qu'ils contribuent au plus grand bien. Lorsque nous parlons de l'homme ce qui est l'âme raisonnable ou l'esprit, il y a encore une autre différence entre l'âme ordinaire et l'esprit, selon Leibniz. C'est que les esprits sont comme des images de divinité, mais les âmes ordinaires sont comme des miroirs ou des images de l'univers. Et les esprits peuvent donc connaître le système de l'univers et l'imiter autant que possible,²⁴⁷ car ils ont un privilège en Dieu, comme ils ont la connaissance d'eux-mêmes. Puis il explique que l'assemblage de tous les esprits compose la Cité de Dieu, celle qui est le monde moral.²⁴⁸ Et ce monde moral est dans le monde naturel, et il est plus élevé dans les œuvres de Dieu. La bonté de Dieu se manifeste par rapport à ce monde moral, et ses deux autres attributs principaux, ceux qui sont la sagesse et la puissance, sont partout.²⁴⁹ Ainsi, le monde moral appartient aux âmes qui agissent selon les lois des causes finales, et les corps agissent selon les lois des causes efficientes où ils se trouvent dans le monde naturel. Et il y a une harmonie entre ces deux lois, ainsi qu'une harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la Grâce.²⁵⁰ Mais dans la relation de ces deux règnes, il y a

²⁴⁶ Théodicée, article 350, page 323.

²⁴⁷ Monadoloji, article 83, page 60.

²⁴⁸ *ibid.*, article 85, page 61.

²⁴⁹ *ibid.*, article 86, page 61.

²⁵⁰ *ibid.*, article 87, page 62.

priorité en faveur du règne de la grâce. D'un autre côté, le règne de la grâce est accommodé également au règne de la nature dans quelque manière, car tout est lié dans le grand plan de Dieu.²⁵¹ Donc, après toutes ces explications faites par Leibniz, nous comprenons que l'âme correspond au règne moral, et Dieu l'a créé en premier «...qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps ;...»²⁵² Et en retour le corps correspond au règne de la nature qu'il doit faire de lui-même ce que l'âme ordonne.

Il nous faut donc examiner ce qui permet de parvenir à une véritable liberté par rapport à ces deux règnes. Quand on dit que le règne naturel, c'est donc la région la série ou la suite des choses ou des événements ceux qui se produisent à l'infini. Et nous avons des représentations des choses au moyen du corps qu'appartient à ce règne. Parce que nous avons besoin de ces représentations pour nos pensées. Car, c'est Dieu seul qui n'a pas besoin d'un objet pour y penser, car toutes les idées sont en lui éminemment. Mais quand nous disons l'objet, c'est la représentation de l'objet qui contribue à la détermination de la substance, puisqu'aucune ne vient de l'extérieur à la substance,²⁵³ « ...ou plutôt la substance agit sur elle-même autant qu'elle est disposée et affectée par cette représentation. »²⁵⁴ Notre esprit exprime Dieu, l'univers et toutes les existences, car nous avons continuellement toutes ces formes. Et cela signifie que l'esprit pense déjà confusément à tout ce qu'il pensera distinctement, le moment venu.²⁵⁵ Et selon Leibniz, nous savons que nous avons les idées de toutes choses dans notre âme, cela en vertu de l'action continue de Dieu sur nous.²⁵⁶ C'est donc Dieu qui fait des traces pour nous, dans la série des événements de la nature, qui nous assure que nous y pensons le moment venu. Cependant, les expressions que nous avons dans notre âme, qui ne viennent pas de l'extérieur (les sens). Parce que les notions de moi, d'être, d'identité, de Dieu et des autres viennent de l'expérience interne.²⁵⁷ Et cette décision de Dieu donne également à chaque âme un point de vue ou une perspective dans la vie commune de la nature. Cela nous fait penser que le règne naturel sert à chaque âme à faire connaître son imperfection qui vient de son essence. D'autre part, chaque

²⁵¹ Théodicée, article 118, page 170.

²⁵² *ibid.*, article 62, page 138.

²⁵³ Théodicée, article 20, page 408.

²⁵⁴ *ibid.*, article 21, page 409.

²⁵⁵ Discours de Métaphysique, article 26, page 64.

²⁵⁶ *ibid.*, article 28, page 65.

²⁵⁷ *ibid.*, article 27, page 65.

changement est établi soit mentalement, soit corporellement, dans la nature, ayant sa propre place (*sedes*) dans l'ordre temporel, son propre emplacement (*locus*) dans l'ordre des coexistences. Et bien que les monades n'aient pas d'extension, elles ont un certain lieu (*situs*) dans l'étendue, en d'autres termes, elles ont un lien de coexistence avec les autres.²⁵⁸ En considérant que tout est lié dans la nature même, on peut dire que tous les changements, qui visent à penser par l'âme, sont prédéterminés selon l'imperfection de l'âme proprement dite. Et comme il y a l'harmonie préétablie entre ces deux règnes, « ...l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. »²⁵⁹ Ou nous pouvons dire, l'essence de l'âme ou de l'homme que tout ce qui lui arrivera à jamais est prédéterminé par Dieu, mais pas de manière nécessaire. Car Dieu y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement. Et aussi « ...tous les décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non seulement par rapport au temps, en quoi tout le monde convient, mais encore *in signo rationis* (logiquement), ou dans l'ordre de la nature. »²⁶⁰

Mais nous pouvons accroître nos connaissances à l'aide de ce règne naturel. Ainsi nous nous efforçons de découvrir l'immense science de Dieu dans la nature. Et cela nous impute tout le temps la question de l'éthique. Parce que nous devons considérer qu'autant plus de connaissances exigent autant plus d'éthique. Lorsqu'on se souvient de la métaphore de *Pharmakon*²⁶¹ qui est aussi le remède et le poison ; par conséquent, nous pouvons l'utiliser pour anéantir la nature et toutes les créatures, ou nous pouvons nous efforcer de connaître l'univers de Dieu. Mais, comme le chemin dans ce règne avance à l'infini, nous ne pouvons pas nous déterminer, puisque nous sommes dans la série des événements. C'est comme être inclus dans l'ensemble en mathématiques, car il n'y a aucune possibilité de connaître un tout entièrement à moins d'être en dehors de cet ensemble. De même, nous n'avons pas la chance de connaître Dieu, ce qui est la dernière raison des choses, sous ce règne. Nous pouvons donc considérer que le règne naturel est une étape pour le passer, pour l'homme qui est l'âme raisonnable. Car Leibniz fait une explication sur le sujet de définition dans *Nouveaux Essais*, celui qui paraît supporter notre proposition.

²⁵⁸ Correspondence à De Volver, [G 2, 248-253] [deuxième lettre] , 20 Juin 1703, Monadoloji, page 97, (traduction).

²⁵⁹ Théodicée, article 323, page 309.

²⁶⁰ *ibid.*, article 84, page 149.

²⁶¹ [www.play.google.com/Platon:Œuvres complètes, Phèdre, page 2000-2001, \(274e-275a \)](http://www.play.google.com/Platon:Œuvres complètes, Phèdre, page 2000-2001, (274e-275a)).

«...mais il y a une autre qui dépend des expériences et se rapporte aux tempéraments. Pour connaître les substances, la figure, la couleur, c'est-à-dire le visible, nous donnent les premières idées, parce que c'est par là qu'on connaît les choses de loin; mais elles sont ordinairement trop provisionnelles, et dans les choses qui nous importent, on tâche de connaître la substance de plus près. »²⁶²

Quand on parle de l'âme immortelle de l'homme, c'est pour dire que la même personne garde toujours ses qualités morales tout en conservant même sa conscience.²⁶³ Et aussi, l'âme, qui a la spontanéité en soi, ne dépend que de Dieu et d'elle-même. Par conséquent, elle a une responsabilité envers Dieu, dont la responsabilité lui donne la récompense et le châtiment pour ce qu'elle fait dans la vie. Mais ce qui est plus important, Dieu lui donne l'image de la divinité, c'est l'intelligence.²⁶⁴ Et comme tout l'avenir est déterminé, mais l'homme ne sait pas ce que c'est, Leibniz explique que l'homme doit faire son devoir selon la raison et selon les règles que Dieu lui a prescrites.²⁶⁵ Comme cela a déjà été dit, la connaissance des vérités nécessaires nous donne la raison et les sciences elles-mêmes, par conséquent, nous assurent d'élever la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et lorsque nous faisons l'abstraction par des vérités nécessaires, nous pensons à ce qui s'appelle moi, nous donc considérons que ceci ou cela est en nous.

La bonté de Dieu se réalise par rapport à la cité de Dieu. Et cette cité de Dieu est le monde moral qui est composé de l'assemblée de tous les esprits. Nous sommes les esprits, nous n'avons pas seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait de nous notre empire. Mais il y a aussi un ordre de perceptions ou de passions confuses qui nous asservit.²⁶⁶ L'homme qui porte le bien et le mal en lui, il serait l'empire ou l'esclave de lui-même en vertu de prendre une décision parmi les choix qui sont bons et mauvais. C'est comme accepter que l'univers soit en dehors de l'homme ou en lui. Si l'homme cherche la vérité et son but hors de lui-même, dans l'univers, il ne réussira pas à cause de l'ordre de ses perceptions confuses et de l'ordre des choses ou des événements qui vont vers l'infini. Si nous cherchons à trouver la vérité en dehors de nous, il y aura le risque de confondre les moyens avec le but qui nous est propre. Ainsi,

²⁶² Nouveaux Essais, livre 3, page 276.

²⁶³ Théodicée, article 89, page 153.

²⁶⁴ *ibid.*, article 147, page 199.

²⁶⁵ *ibid.*, article 58, page 136.

²⁶⁶ *ibid.*, article 63, page 139.

l'homme confondra son chemin avant de comprendre le but de son créateur. Il est évident qu'il y a une différence entre l'homme qui prend ses décisions en fonction des événements prédéterminés par Dieu, et l'homme (en vertu du degré de sa perfection) qui les prend en comprenant le dessein de Dieu. Comme déjà dit, le règne naturel, qui correspond à l'univers dans lequel se trouve l'homme, est une étape à franchir pour l'homme. Et on n'y trouve que les moyens de but. En revanche, comme l'indique Leibniz, l'homme est comme un petit monde ou un microcosme,²⁶⁷ il peut réaliser ce qu'il recherche par son intelligence. Donc, en soi-même on revient à Dieu par réflexion. Et lorsque nous reconnaissons que notre essence en provient, nous comprenons également que nous sommes des créatures dirigées vers le bien. Et nous comprenons également le dessein de Dieu qu'il produit le mieux en fonction de ses trois principaux attributs. C'est aussi que nous découvrons le meilleur de nous lorsque nous nous inclinons vers le bien autant que notre perfection ou notre réceptivité. Puisque chacun nous est un suppôt²⁶⁸ composé d'âme et de corps dans la communication métaphysique, nous réalisons également que nous avons un but. Et le meilleur objectif est d'être sur le chemin de notre créateur. Par conséquent, quand nous savons que nous contribuons librement à la série ou la suite infinie dans la vie, et quand nous savons ce que nous devons faire autant possible, volontairement ; nous réaliserons notre but véritable. Ainsi, c'est la volonté libre qui se réalise dans le règne de moral de la Grâce. Car nous sommes des suppôts dont le rôle est de déterminer la puissance de Dieu lui-même.

« ...non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur. »²⁶⁹

C'est pourquoi, on peut s'approcher à la conception de liberté et de nécessité concernant la volonté de l'homme, quand on considère la conception de la connaissance qui nous dirige ou rappelle notre but, et naturellement vers le bien. Peut-être, cet état nous aura permis à considérer aussi l'importance du point de vue ce qui a un rôle très important dans la philosophie de Leibniz comme il l'indique que :

²⁶⁷ Théodicée, article 147, page 199.

²⁶⁸ *ibid.*, article 59, page 137.

²⁶⁹ Monadoloji, article 90, page 64.

« ...et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter. »²⁷⁰

²⁷⁰ Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, Livre 2, chapitre 21, article 8, page 137.

CONCLUSION

Il est manifeste que la volonté n'est pas une faculté sans but, dont on prend la décision dans toute action à cause d'un but prédéterminé, selon Leibniz. Tout d'abord, il est entendu que Dieu lui-même a créé l'univers et les créatures en vertu de son dessein et que, par conséquent, sa volonté est absolument conforme à ce que Leibniz l'indique :

« A la vérité, Dieu, formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de pure possibilité pour former le projet le plus convenable. »²⁷¹

Et de même, nous savons que le but de Dieu pour la création est basée sur la pure raison, et « ...il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. »²⁷²

Dieu agit selon des règles morales et physiques. Sa volonté n'est donc pas indépendante de ces règles de sagesse. Mais son indépendance découle de son existence et ses actions sont marquées par le fait qu'il est libre et déterminé à se comporter seul et qu'il est moralement un Être suprême. Il n'y a rien derrière lui qui soit une substance suprême unique et illimitée. Par conséquent, on peut dire qu'il contient autant de réalité que possible. Toutes les créatures dépendent de lui. Il s'exprime bien dans son travail, auquel cas Dieu le rend dépendant de lui-même, en tant qu'être suprême indépendant. Il ne veut que du bien,

²⁷¹ Théodicée, article 78, page 146.

²⁷² *ibid.*, article 206, page 242.

c'est-à-dire que sa volonté agit selon sa sagesse. Comme sa bonté, jointe à la sagesse, le conduit à créer le meilleur, « Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. »²⁷³ Leibniz appelle cela le *fatum* qui est un sens non contraire à la liberté et qui signifie aussi le décret Dieu.²⁷⁴ Bien qu'il ait eu une inclination par sa grâce, il a permis le mal à plusieurs reprises, pour des raisons supérieures, afin de tirer le bien de ce mal.²⁷⁵ Chaque homme est choisi par Dieu selon son plan et existe dans les circonstances différentes selon le plan général de l'univers.²⁷⁶ À ce stade, la créature a abusé de sa liberté en se munissant son malheur dès qu'elle mérite d'exister en vertu de la demande du meilleur plan général. Car, selon Leibniz, elle rencontrera le mal et le péché, même si elle incline vers le bien, grâce à la nature de Dieu qu'il a établi. De la même manière, il a été compris que cet état est réalisé par Dieu dont il a choisi le monde actuel parmi les mondes possibles en raison du premier péché d'Adam et suivi de la série d'événements qui conviennent le mieux au plan général. À ce stade, lorsqu'il traite de la question de la liberté de Dieu, Leibniz exprime également à nouveau à cause de l'opinion de M. Bayle sur le sujet ce qu'il dit comme :

« ...la fatalité de toutes choses revient ; il n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une autre manière les événements, puisque le moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire était le seul qui fût convenable à sa sagesse. »²⁷⁷

Et Leibniz répond que cette fatalité ou nécessité, dont Bayle le prétend, est morale et ne concerne pas la liberté, en d'autres termes, elle en suppose le meilleur usage. Et contre la pensée de tout comme Dieu a nécessairement fait le plan unique, Leibniz indique que Dieu a choisi un Adam qui a pêché librement parmi les autres idées possibles, et il l'a admis à l'existence. Un autre point important est que son décret ne modifiera pas la nature des objets, c'est-à-dire que Dieu ne rend pas nécessaire ce qui est contingent en soi.²⁷⁸

²⁷³ Théodicée, article 228, page 255.

²⁷⁴ *ibid.*, article 228, page 255.

²⁷⁵ *ibid.*, article 99, page 160.

²⁷⁶ *ibid.*, article 105, page 162.

²⁷⁷ *ibid.*, article 231, page 256.

²⁷⁸ *ibid.*, article 231, page 256.

« Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles. »²⁷⁹

En ce sens, selon Leibniz Dieu est libre dans son décret de création. Il indique également que, puisque « Dieu est porté à tout bien ; le bien, et même le meilleur... », ²⁸⁰ il l'incline à agir, mais sans nécessairement le faire, c'est-à-dire, il est impossible de prendre pour lui une décision qui ne contient pas le meilleur, et de ne pas faire aussi un choix parmi plusieurs possibles.

« Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique ; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. »²⁸¹

Quant à la créature, elle dépend de Dieu dans la mesure où elle est, et dans la mesure où elle agit. C'est pourquoi elle est conservée²⁸² par Dieu continuellement. Et dans cette dépendance, il y a un rapport entre Dieu et la créature, dont la passion ou réception de la créature correspond à l'action de son créateur. Et Dieu rend la perfection à elle qu'à mesure de sa réceptivité. Leibniz indique que, si toutes les substances étaient absolument parfaites comme Dieu, elles seraient toutes semblables. Et cette création ne serait pas convenable et possible, compte tenu de l'ordre et de la suite des choses, et il n'y aurait pas eu de possibilité de les produire selon Leibniz.²⁸³ C'est pour cela, elles doivent être différentes les uns les autres jusqu'au moindre détail à l'infinie. C'est-à-dire, il faut qu'il y a des différents degrés de perfection pour les en faire, et il doit être certains limitations de toutes sortes pour la création. Donc, la source d'imperfection et des défauts de la créature viennent de cette limitation originale, celle qui réalise, au début de sa création, à cause des raisons idéales qui la bornent. Cette imperfection et les défauts déterminent aussi l'action de la créature. Comme l'action est une modification de la substance celle qui n'est pas seulement la variation dans les perfections transmises par Dieu à la créature, et aussi la créature la possède en elle dans les limitations, pour être ce qu'elle est. En ce qui concerne la créature, à notre avis, Leibniz nous fournit un résumé qui renferme toute la constitution, de la substance

²⁷⁹ Théodicée article 232, page 257.

²⁸⁰ *ibid.*, article 230, page 256.

²⁸¹ *ibid.*, article 230, page 256.

²⁸² *ibid.*, article 27, page 120.

²⁸³ *ibid.*, article 200, page 237.

simple à l'âme et au corps, chez Théodicée, que nous devons indiquer pour mieux comprendre les conditions de la liberté concernant l'homme que :

« J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les uns des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et, par son moyen, l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique de corps; comme le corps aussi, de son côté, s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois, et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ces lois le portent. D'où il s'ensuit que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions. »²⁸⁴

D'autre part, la liberté ne réside pas seulement dans l'intelligence qui inclut la connaissance distincte d'un objet de délibération, mais aussi dans la spontanéité qui nous permet de nous déterminer, ainsi que dans la contingence.²⁸⁵

« 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. »²⁸⁶

Quand on parle de la liberté dans la nature de l'existence, on doit aussi prendre en main la nature de la nécessité liée à la philosophie de Leibniz. Selon lui, les lois de la nature qui organisent les mouvements ne sont pas absolument nécessaires ou complètement arbitraires. Et aussi, cela indique que la nécessité physique est basée sur la nécessité morale, ce qui signifie le choix suprême de Dieu. Ainsi, sous la dépendance de la nécessité morale, la nécessité physique régit l'ordre de la nature et se trouve en conséquence dans les lois du mouvement. Donc, en ce qui concerne la relation entre Dieu et ses créatures, la liberté de l'homme qui est au milieu du franc arbitre et de la contrainte, dont elle est effectuée en conformité avec la décision de Dieu liée à sa nécessité de morale. L'actuelle suite des choses ont atteint l'existence à fin du décret unique de Dieu, celui qui résulte d'après l'examen de tout ce qui existe dans cette suite.

²⁸⁴ Théodicée, article 291, page 291.

²⁸⁵ *ibid.*, article 288, page 290.

²⁸⁶ *ibid.*, article 288, page 290.

De ce point de vue, son décret unique qui vient de la nécessité conséquence, est une nécessité hypothétique quand même, quoiqu'il soit immuable comme toutes les raisons ont été déjà prises en considération avant de le réaliser.

Ainsi, lorsque nous revenons à notre question, posée dans l'introduction, en ce qui concerne la question de la liberté d'existence prédéterminée à la suite d'événements ou de choses, en restant fidèle à la philosophie de Leibniz, nous pouvons tout d'abord dire que : Dieu a choisi librement une suite d'événements qui commence par le premier péché d'Adam parmi les autres possibilités infinies, même s'il ne voyait pas cette série d'événements à l'infini, il les prévoit comme chaque événement constituant une action dans une connexion entre l'effet et la cause. Ainsi, Dieu choisit avec le principe de la raison suffisante, qui se trouve dans les différents degrés de perfection contenus dans les mondes possibles et constitue le principe permettant d'obtenir l'existence du meilleur. Comme son choix est absolument le plus harmonieux, ses manières sont fécondes en ce sens qu'elles sont plus simples et que Dieu les produit de la manière la plus parfaite possible. Car la simplicité et la fécondité²⁸⁷ sont la raison au fond de ses règles pour choisir le meilleur. Pour cette raison, comme tout est lié dans l'univers, il n'y a pas de chose créée sans ordre. Il a donc choisi ce monde parmi les mondes possibles et a nommé toute la collection et toute la suite de toutes les choses existantes. Et tout est lié dans l'univers cela signifie qu'il existe un lien entre toutes les choses créées correctement les unes les autres. Comme il choisit parmi le possible, on peut dire que c'est à cause d'un choix librement. Ici, bien sûr, ce monde n'a pas été créé par hasard ou par nécessité. Cela dépend totalement de l'inclinaison qui mène au meilleur. Il voit tout d'un coup et qu'il prévoit la continuation infinie de ce monde actuel de ce que les contingents possibles y existent. C'est-à-dire qu'il voit tout, il prévoit ce qui sera. Cette règle est parfaitement liée à son principe d'harmonie en indiquant que le présent est gros de l'avenir.

Leibniz définit le certain et le déterminé comme étant la même chose. Le contingent est contingent dans le futur et même dans le passé, et sa détermination n'est pas incompatible avec la contingence. Leibniz indique donc que la détermination est une certitude objective. Et cette détermination qui vient de la vérité n'est pas incompatible avec la liberté. Car la nature de la vérité de faire quelque chose après n'est

²⁸⁷ Théodicée, article 208, page 242.

pas une vérité nécessaire, c'est-à-dire que son contraire n'implique pas une contradiction. En ce sens, quant à notre liberté, nous ne pouvons parler d'une liberté indéterminée ou d'une liberté dans une indifférence d'équilibre. À savoir, dans le cas où plusieurs choix sont équilibrés, comment peut-on prendre une décision parmi ces choix d'équilibres sans raisonner, s'il n'y a pas de différence entre eux ? C'est aussi contraire à l'expérience, car il n'y a aucune possibilité de les discerner pour prendre une décision réelle. Parce que nous avons toujours des raisons à des degrés divers qui nous garantissent de choisir. Il y a des mouvements infiniment externes et internes qui contribuent à notre décision et nous assurent par indifférence de nous incliner dans le choix qui nous est décidé, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune nécessité dans notre choix. Et cela nous montre qu'il y a une liberté de contingence dans nos actions, dans nos décisions, mais ne dépend que de nos inclinations à cause de nos perceptions. Il y a toujours une raison prévalente qui nous fait décider sans avoir de nécessité et la personne garde la liberté dans sa choix. De même, il y a toujours une prédétermination dans l'état antérieur de l'homme libre qui sert à se déterminer, mais elle ne le nécessite d'aucune façon.

Enfin, Dieu a choisi un tel monde d'existence dans lequel il y a un Adam pécheur, parmi d'autres mondes possibles, compatible avec son dessein, autrement dit, meilleur que possible. Et nous pouvons dire que cet Adam a péché librement dans ce monde, même s'il est prédéterminé comme il est choisi. Il est choisi parce qu'il a péché, sinon ce monde resterait autant que possible et non actuel. Car, Dieu n'a pas créé un Adam vague, Adam qui est créé est une personne déterminée à toutes les situations parmi d'autres Adams possibles. Et sa notion individuelle enferme tout ce qui lui arrivera à jamais, c'est-à-dire, ses prédicats enfermés dans son sujet, fait ce qu'on appelle *moi*, et le *moi* est le fondement de la liaison de tous ses états différents. Comme on a déjà dit, ces prédicats doivent se former des propositions vraies.

Et l'imperfection qui engendre le péché, elle ne se trouve que dans la spontanéité et dans les connaissances. Leibniz exprime que l'imperfection et la détermination qui est enveloppée dans la contingence, ne détruisent pas la liberté et ni la contingence. Et on ne peut pas parler d'une action sans défaut, car il n'y a pas de perfection dans toutes les choses dans la nature à cause des limitations. Selon Leibniz, le mal se réfère au défaut d'action et le bien consiste à faire le meilleur, voire plus d'un mouvement

possible. C'est pourquoi il dit qu'agir imparfaitement, c'est agir avec moins de perfection. La créature fait l'action qui contient la variation, c'est-à-dire la modification de sa substance qui s'incline sans nécessiter. Et cette action de la créature qui provoque cette variation et donne également lieu à la communication de Dieu dans ses perfections et ses limitations. Ainsi, le sens du mal pour Leibniz ne provient pas seulement de l'ignorance, mais aussi d'une erreur qui souffre de privation. D'autre part, le mal doit être dans la continuation de l'existence dans les événements, car son rôle est le résultat d'un plus grand bien. Parfois, il ne faut pas éviter le mal car il s'accompagne d'une plus grande faveur.

En même temps, c'est bien ou mal l'action est liée au raisonnement, que Dieu nous demande de faire avec bonne intention, c'est-à-dire nous devons faire autant d'actions que possible, avec une bonne intention basée sur raisonnement. Comme les anciens appellent *logon aergon* (raison paresseuse), c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'attendre à ce qui va nous arriver. Ce que nous comprenons, c'est qu'un être fait un mouvement vers le bien autant qu'il est raisonnable, que Dieu préfère, en éliminant les obstacles qu'il cherche à imiter. La voie de Dieu, c'est-à-dire que la simplicité des voies est en équilibre avec la richesse des effets résultant des règles de perfection de la conduite divine. Donc, Dieu fait des marques générales dans les choses gouvernées qui permettent aux créatures capables d'agir parfaitement pour trouver la meilleure solution dans ses actions. Donc, nous devons faire nos décisions constamment pendant toute la vie, et faire l'action en vertu de ces décisions, mais toujours en considérant notre but qui vient de la nature, prédéterminée par Dieu, de notre existence. Et l'on peut dire que cette prédestination faite par Dieu à nous dont elle permet nous incline au bien naturellement comme Dieu qu'il s'est. Quoique l'homme doit admettre à l'existence, puisque Dieu l'a choisi parmi les possibles dès qu'il a prévu ce qu'il est, il se procure son malheur. Car il se rencontre avec le mal aussi inévitablement, à cause du meilleur plan qui lui est demandé. C'est, comme on a déjà dit, l'homme a besoin certains maux pour connaître mieux le bien, et faire le mieux.

Après avoir examiné autant que possible la philosophie de Leibniz dans la thèse sous le titre de volonté, il vaudra mieux laisser place à ses révélations sur la volonté divine à l'égard de la volonté de l'homme à ce stade de conclusion. En effet, il nous explique comment la sagesse de Dieu est liée à sa bonté, en affirmant que « Comme la

sagesse ou connaissance du vrai est la perfection de l'entendement, ainsi la bonté ou tendance au bien est la perfection de la volonté ».²⁸⁸ Par conséquent, la volonté divine a pour objet le bien et le vrai à la fois absolus. Mais la volonté de l'homme est une faculté dont l'objet est le bien, au moins apparent, et qui sert à connaître le bien et le mal à travers l'existence, c'est-à-dire de faire l'action face aux événements dans la notion de l'individu, ce qui enferme ce qui se passerait, et qui fournit la raison de vouloir et de ne vouloir pas.²⁸⁹ Et comme cela a déjà été expliqué, la nature de la volonté se rapporte à la liberté résultant de la spontanéité et de l'intelligence chez Leibniz. En d'autres termes, quand on parle de la nature de la volonté d'une personne, c'est relatif au degré de perfection de cette personne. Et aussi, on ne peut pas parler d'une liberté indéterminée. Dieu a prévu nos actions dans ses idées, telles qu'elles sont, il nous donne la liberté dans ces actions. C'est pourquoi elles sont libres, mais pas d'une manière indéterminée. En ce qui concerne les actions de la volonté sont déterminées de deux manières : par les dispositions de la cause spécifique précédente et par la prescience de Dieu.²⁹⁰ On sait aussi que pour avoir une volonté qui convient à la volonté de Dieu, un homme doit avoir bien fait ses choix sous le décret de Dieu, donc il sera libre. Et de même, Dieu n'a point franc arbitre comme Leibniz l'indique. «...et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre ; ... »²⁹¹

À notre avis, le concept de la volonté peut également être psychologiquement comme un sujet problématique. Parce que quelqu'un se considère comme une personne qui prend ses décisions entièrement par sa volonté, ou au contraire, il se considère comme une personne qui n'a pas de volonté dans la vie. C'est pourquoi nous avons conçu les trois cas exemplaires afin de mieux examiner le concept de la volonté, de la liberté, et de la nécessité le plus profondément possible ci-dessous.

Cas 1: l'Échecs : Dieu et les créatures.

Imaginez un jeu d'échecs qui a une table infiniment allongée et qui représente le monde meilleur dont Dieu est établi parmi les mondes possibles. Ainsi, l'échiquier ici

²⁸⁸ Théodicée, la cause de Dieu, article 18, page 428.

²⁸⁹ *ibid.*, la cause de Dieu, article 19, page 428.

²⁹⁰ *ibid.*, article 365, page 332.

²⁹¹ *ibid.*, article 327, page 311.

serait l'espace ou l'étendue et les pions les créatures. Ces pions qui représentent les créatures sont compossibles, c'est-à-dire que chaque élément est lié aux autres et qu'il est impossible d'avoir une personne incompatible avec cet objectif prédéterminé. Chaque pion se déplace selon sa volonté et son point de vue. Chacun est différent l'un de l'autre en raison de sa différence interne ou de sa dénomination intrinsèque, et son état présent est la continuation de son état antérieur et le présent y est gros de l'avenir grâce à sa spontanéité qu'elle est la continuation de l'harmonie préétablie, et qui le rend indépendant de l'influence physique d'autres créatures dans ses solutions. Et un pion peut agir autant que possible par le degré de sa perfection, au contraire, peut souffrir à cause de ses perceptions confuses. On peut également considérer la relation entre le bien et le mal dans les actes accomplis, en considérant la partie adverse qui se produit dans ce jeu de Dieu. Et bien sûr, chacun fait ses actions selon sa propre nature, mais en respectant toujours l'ordre du jeu. En bref, ce jeu qui représente les vérités de fait dans lesquelles il y a une raison suffisante, en d'autres termes, qui se réalise «...dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures;...»²⁹².

Mais si les pions font leurs mouvements par hasard ou par nécessité, comment peut-il être un tel créateur qui les a établis ? C'est-à-dire un Dieu qui a conçu un monde dans lequel les créatures agissent sans raison ou pour des raisons mécaniques. Alors, pouvons-nous dire que Dieu lui-même est un créateur mécanique ? Et logiquement, nous aurons besoin d'un autre Dieu unique pour le créer, et que cet état peut avancer à l'infini, mais nous aurons toujours besoin inévitablement d'une dernière raison. Et une créature qui peut dire *moi* ne dépendra pas entièrement, dans ses actions ou dans ses décisions, du créateur. Car, il n'y a aucune chance pour une âme raisonnable de ne pas pouvoir exprimer ou percevoir tout ce qui se passe, et de ne pas faire ses décisions propres.

Cas 2 : Casque de réalité virtuelle

Imaginez que tout le monde possède un casque de réalité virtuelle qui représente la notion d'individu. Donc, toute la réalité de l'existence est un état enfermé dans le casque de cette personne. Par conséquent, chacun sera dans le monde contingent à l'aide de ces casques qui enferment le même monde. Et aussi pour tout le monde, tout

²⁹² Monadoloji, article 36, page 30.

ce qui lui arrive, se produit dans une connexion, consécutivement, et il n'y a aucune influence physique puisque cette connexion est établie dans le casque. Et chaque casque, comme la notion d'individu, enveloppe consécutivement tous les événements qui ne dépendent que des décrets libres de son créateur. Et nous ne pouvons parler de la réalité mutuelle de la série d'événements ou de choses enfermées dans chaque casque sans l'existence d'un créateur qui l'a créé. Ainsi, il y a des mondes possibles infinis dans les idées du créateur, et son choix serait déterminé parmi d'autres en fonction de son objectif. Et chacun ayant l'un de ces casques qui lui est propre, exprime cet univers par son degré de perfection autant que possible dans une relation avec les autres grâce à l'harmonie préétablie. Tout comme il l'exprime ou le projette de son point de vue comme un miroir vivant de l'univers. Et tous les événements consécutifs du scénario de ce jeu se réalisent dans l'espace qui est l'ordre de l'existence et dans le temps qui est l'ordre de succession dont ils sont des phénomènes bien fondés.

Comme ce jeu a une constitution algorithmique comme les autres, c'est-à-dire qu'il existe un ordre préétabli, on peut dire que cette constitution est similaire à l'harmonie préétablie de Leibniz. Et nous savons que tout est lié dans l'organisation de l'auteur, il n'y a donc pas de saut dans la série des choses ou des événements. D'autre part, nous pouvons faire ce que nous voulons, étant l'un des joueurs, à condition de tout en restant cohérent avec notre raisonnement et en évoluant vers un état de fécondité. Nous pouvons également poser les mêmes questions pour ce scénario.

Cas 3 : l'Aquarium

Imaginez qu'un aquarium regorge de plusieurs espèces de poissons qu'ils déplacent et survivent en fonction de leur nature. Et il y a des choses décoratives avec des plantes qui leur facilitent la vie. Et tous les corps vivants étant *les machines de la nature*²⁹³, que l'on trouve dans cet aquarium, sont toujours des machines dans leurs moindres parties, à l'infinie. Il y a donc même des âmes, des animaux et des entéléchies dans cette subdivision sans fin. Naturellement, cet aquarium est entouré du mur de glace qui le distingue de l'endroit où il se trouve. Et en ce qui concerne ses habitants de l'aquarium, ils n'auront aucune chance de s'apercevoir la pièce dans laquelle se trouve l'aquarium, la maison dans laquelle se trouve la pièce ou la rue dans laquelle se

²⁹³ Monadoloji, article 64, page 48.

trouve la maison, et qu'on peut l'avancer jusqu'à l'infini. Alors, dans quel sens peut-on dire que ce sont des vies libres ? Et nous pouvons facilement adapter leurs états d'existence aux nôtres, ce qui nous donne l'occasion d'examiner notre position face à Dieu.

Bien que nous soyons des âmes raisonnables, nous sommes aussi des êtres bornés, mais à des degrés différents parce que nous avons plus de capacités comme raisonner ou dire *moi*.

Enfin, ce que nous pensons en tant qu'individu qui a un certain degré de perfection, même ce problème de liberté, peut avoir un aspect psychologique. Car, il y a une harmonie dans l'univers dont elle est constituée de simplicité et de fécondité, comme Leibniz l'a dit. Et cette harmonie est préétablie par la volonté divine, qui a pour objet le bien et le vrai à la fois absolus. Et comme il y a harmonie et tout est lié dans l'univers, dont les parties ne sont pas uniformes et se rapprochent de plus en plus de l'infini. Et puisque tout est lié, il n'y a pas de saut dans la nature à cause du lien de cause à effet. Et cela nous donne une responsabilité supplémentaire, à savoir que nous ne sommes pas seulement responsables des actions ou des décisions, mais aussi des pensées à cause de l'ordre. Ainsi, la réponse de cette responsabilité, qui nous conduira ou non à notre liberté, est psychologiquement variable selon le point de vue de chaque personne.

À notre avis, l'harmonie préétablie est comme un ordre algorithmique infini fait du créateur dont elle nous est inconnue, puisque nous sommes des êtres limités et que nous ne pouvons pas la connaître. Nous pouvons également lier cet exemple d'aquarium à la racine carrée de deux. Et nous pouvons considérer le lien entre l'aquarium, la pièce, la maison et la rue, etc., les concevant comme des nombres incommensurables dans l'exemple de la racine carrée de deux. Ainsi, il y a un ordre dans la suite de ces choses à l'infini, quoique nous ne sommes pas capables de les comprendre. Donc une autre question se naît pour nous, c'est que tâcher de comprendre de ce qui se passe dans l'aquarium, ou de comprendre son effet, au moyen de la représentation de cet objet, dans l'état de notre âme. Parce que, nous savons que tout est lié dans l'univers, car il y a une causalité dans la série des choses. Par conséquent, il doit y avoir une raison pour l'existence d'un aquarium dans cette pièce à l'égard d'un

homme qui vit dans cette maison. La cause de cet objet est l'un des moyens dans la vie de l'homme pour qu'il puisse élever son âme. En d'autres termes, il s'agit de considérer la vie dans la nature comme une fin ou comme un moyen. C'est comme suivre la vie naturelle à travers le casque de réalité virtuelle, ou la regarder devant l'aquarium. C'est comme se voir comme une partie dans l'univers, ou considérer l'univers comme étant en lui, ou se considérer comme un univers. A savoir, ce que nous voulons dire, c'est chercher la vérité en lui-même, et essayer de nous connaître par la réflexion pour être dans la voie de celle de Dieu.

Il faut dire qu'on ne doit pas parler de la réalité du corps, sauf les monades qui les composent. Seules les monades sont réelles et tout le reste sont des phénomènes. Comme le disait Leibniz, si nous parlons de la réalité du corps, du temps, de l'espace et du mouvement; ce sont des phénomènes de Dieu.²⁹⁴ dans sa correspondance à Remond. Autrement dit, s'il n'y a pas de substances invisibles, les corps ne peuvent pas être réels. Tout ce qui existe en dehors des monades et des changements de monades, résulte d'une chose qui réalise le phénomène. Alors il faut que la substance doit être cherchée hors de la nature corporelle. Et aussi considérant notre deuxième exemple, la substance est une chose à laquelle je pense quand je dis « moi ». Et nous pouvons dire que l'univers est « moi » pour chacun.

Ainsi, dans la vie ou dans l'existence, ce qui inclut dans l'espace de notre compréhension, nous pouvons dire que nous sommes libres d'exister dans nos décisions ou dans nos choix, ou non. Mais finalement, c'est dire qu'une proposition aussi simple serait utilisée dans quel sens, dépend toujours du point de vue de chacun.

Lorsque nous revenons à notre concept de la volonté dans la philosophie de Leibniz, à notre avis, elle doit également être considérée avec les principaux attributs de Dieu. La sagesse dirige la bonté de Dieu afin d'exercer sur les créatures, « il suit que la providence divine se montre dans tout ensemble de l'univers,... »²⁹⁵. Et il a choisi le meilleur entre les suites possibles des choses. Le meilleur, qui est en acte, contient toutes les choses harmoniques entre eux dans l'univers. Par conséquent, la bonté et la sagesse jointes déterminent la puissance de Dieu. Donc la puissance produit

²⁹⁴ Correspondence à Des Bosses, [G 3, 433-439] [troisième lettre] , 5 Février 1712, Monadoloji, page 150, (traduction).

²⁹⁵ Théodicée, la cause de Dieu, article 44, page 433.

le meilleur (monde). Et les hommes qui sont des âmes raisonnables ont le rôle d'assurer la continuation de la suite des choses ou des événements dans le meilleur (monde). Il n'y a donc pas de nécessité métaphysique dans la création par Dieu et de même dans la continuation de l'ordre dans la nature au moyen des créatures. Mais il y a la nécessité physique qui fait l'ordre de la nature, et cette nécessité est fondée sur la nécessité morale. La Cité de Dieu, qui est l'assemblage de tous les esprits, contient le monde moral, dans le monde naturel. C'est le monde moral qui est en relation avec la bonté de Dieu. Et la liberté humaine ne doit pas seulement inclure la connaissance. Sa connaissance doit être attachée au bien. En d'autres termes, la connaissance doit avoir une valeur éthique. Ce niveau de connaissance est la vertu qui fait l'homme avoir l'aperception ou la conscience. À ce niveau l'homme peut atteindre à la connaissance à lui-même et de Dieu. Et Dieu fait des marques générales dans les choses gouvernées qui permettent aux créatures capables d'agir parfaitement pour trouver la meilleure solution dans ses actions. Donc, l'homme doit faire ses décisions constamment pendant toute la vie, et faire l'action en vertu de ces décisions, mais toujours en considérant son but qui vient de la nature, déterminée par Dieu, de son existence. Et il peut comprendre même le dessein de Dieu qui veut le meilleur. Et c'est la véritable responsabilité pour lui et qui lui fait libre. Finalement, nous comprenons que c'est la volonté libre de l'homme qui appartient au monde moral, selon la philosophie de Leibniz.

BIBLIOGRAPHIE

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, int., tex., et com., par Georges Le Roy, sixième éd., Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée*, int. par Jacques Brunschwig, Garnier - Flammarion, Paris, 1969.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, trad. par Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, première éd., İstanbul, 2011.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ch.,bib., int. et notes par Jacques Brunschwig, GF - Flammarion, Paris, 1990.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Principes de la philosophie ou Monadologie*, par André Robinet, Presses Universitaires de France, première éd., Paris, 1954.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, int. et notes par Jean - Baptiste Rauzy, Presses Universitaires de France, Épiméthée, première éd., 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, prés. et notes de Christiane Frémont, GF - Flammarion, Paris, 1994.

<http://villemin.gerard.free.fr/Wwwgvm/Nombre/Rac2Val.htm> (date d'accès : 15.03.2020)

www.books.google.com/ La notion de nature chez Leibniz, publié par Martine de Gaudemar. (date d'accès : 18.03.2020)

<http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Scolastique/fr-fr/> (date d'accès : 07.04.2020)

www.play.google.com/Platon:Œuvres complètes, Phèdre, page 2000-2001, (274e-275a) (date d'accès : 07.04.2020)

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	Galatasaray Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı	Hakan KILIÇCIOĞLU
Tez Başlığı	la Problématique de la Volonté chez Leibniz
Savunma Tarihi	12 Ağustos 2020
Danışmanı	Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Hakan İŞÖZEN

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Yaman ÖZTEK