# Commentaire de Leibniz

N'y a-t-il pas quelque scandale à voir de pauvres enfants innocents mourir de la faim ou de quelque horrible affliction tandis que se vautrent dans le luxe, le stupre et l'opulence les tyrans cruels et les bourreaux de toutes sortes ? Ne devrions-nous pas nous indigner que des saints meurent en martyrs quand des hommes abjects reçoivent les éloges en martyrs quand des hommes abjects reçoivent les éloges funèbres ? Ces révoltes sont elles purement morales ou ne s'accompagnent elles pas d'une certaine déception de la raison, incapable de justifier alors les efforts que le bien et la bonté exigent ? Si l'on en croit *L'Ancien Testament* et le *Livre de Job* le personnage éponyme est mis à l'épreuve dans sa croyance en Dieu et souffre mille maux, lui qui a servi avec soin son Seigneur, lui, qui a rendu grâce par ses prières et son dévouement. Peut-il, peut-on ne pas trouver injuste d'être ainsi torturé par le sort, privé d'abord de tous ses biens, puis des siens et enfin de lui-même dans le supplice de la maladie ? Comment un dieu omnipotent et omniscient ne faisant qu'un avec le Bien dont il assure la réalisation pourrait il tolérer une telle injustice ? Comment Dieu peut il permettre que le mal soit impuni ? Ces interrogations conduisent toutes à celles que nous venons de formuler et qui, d'une certaine manière, est la question soulevée par toute théodicée, c'est-à-dire, entreprise rationnelle de theos - diké rendre compte de la justice profonde de la création et de l'action divines Ce à quoi se livre Gottfried Wilhelm Leibniz dans cet extrait de *Méditation sur la notion commune de justice* me semble être précisément cela, si les hommes, entre eux, ne parviennent pas à la co- ment cela, si les hommes, entre eux, ne parviennent pas à la coïncidence entre la justice et la puissance, cela explique alors qu'il y ait chez les hommes des justes mal traités et impuissant à exercer le juste et au contraire des méchants qui par leur puissance fassent fleurir l'injustice. Mais dans le monde crée et mis en ordre par Dieu dont le monde des hommes n'est qu'une parcelle, lui en qui justice et puissance coïncident, est-il possible que l'injustice apparaisse ? Comment concilier l'omniscience et l'omnipotence divine avec l'apparente impunité dont semblent parfois jouir les pires des hommes dans leur chance insolante ? Ces limites de la puissance humaine peuvent rendre compte de ces situations absurdes où le méchant l'emporte par le seul exercice de sa force. Mais pourquoi ne voit-on pas la Providence divine intervenir en un éclair ou quelque acte théophanique pour empêcher l'iniquité ? C'est à ce problème difficile et ce long questionnement que l'auteur entreprend de répondre ici dans une proposition théorique qui entreprend de répondre ici dans une proposition théorique qui n'est pas sans rappeler certains éléments développés par ailleurs dans ses *Essais de Théodicée* publiés au *XVIIème* siècle. Sa réflexion, proposée par l'auteur dans cet extrait, participe de cette entre- -prise générale de théodicée, de rendre raison de la justice divine dont témoigne le monde. D'une certaine manière, il s'agit de rendre justice à Dieu et à son œuvre en montrant les principes rigoureux qui sont les siens dans la création et l'ordre du monde. Il s'agit de résorber ce qui semble être absurde et par là, privé de sens. Ce projet, lorsqu'il est mené à bien doit être total et complet, aucun point du monde ne doit pouvoir constituer une exception ou une anomalie qui contredirait alors la théorie générale. Cette argumentation peut avoir pour effet une certaine forme de réconciliation pour ceux qui s'étaient éloignés de Dieu faute d'en comprendre les desseins. Elle s'oppose très nettement par ailleurs à une con- les desseins. Elle s'oppose très nettement par ailleurs à une conception irrationnaliste qui affirmerait que "Les voies du Seigneur sont impénétrables" ou "Credo quia absurdum". La raison humaine procédant par participation de la raison divine en est la trace et constitue la piste par laquelle les chrétiens dont Leibniz fait évidemment partie, peuvent suivre leur Dieu et s'unir à lui dans la compréhension de son œuvre. Pour mener à bien cette démonstration, l'auteur commence par montrer, *dans un premier paragraphe*, que si l'on rencontre chez les hommes des lois injustes, il ne peut en être de même en ce qui concerne les lois divines parce que celles-ci ne souffrent ni de nos limites intellectuelles ni de la finitude de notre puissance. Dans un second temps, il entreprend "de déterminer notre puissance. Dans un second temps, il entreprend «de déterminer enfin la raison formelle de la justice» ce qui, au fond, n'est rien autre chose, que dire ce qu'est la justice indépendamment des cas. particuliers dans lesquels elle est rencontrée mais par la formulation et d'un principe abstrait universel. Puisqu'il apparaît au terme de cette deuxième partie que la justice poursuit la réalisation du bien, il apparaît nécessaire dans le troisième paragraphe de définir ce qui est le bien en montrant que la puissance est tout à fait indifférente au bien essentiel puisqu'elle n'est qu'un bien naturel. Cela permet à l'auteur de rendre compte des incohérences ou des scandales à l'origine de notre réflexion tout en montrant comment Dieu parvient à rétablir la justice malgré les injustices ponctuelles auxquelles nous croyons parfois être confrontés, ce que montre Leibniz dans ce quatrième et dernier paragraphe. La justice peut-elle dépendre de la puissance ? Une action, commise par un homme pauvre éloigné du pouvoir, prenons l'exemple du vol d'un bien, pourrait elle apparaître injuste quand celle d'un homme puissant, strictement identique apparaîtrait juste ? Un tel relativisme semble absolument terrifiant puisque la justice dépendrait alors uniquement de la personnage engagée et non plus de critères objectifs qui sont autant de repères pour la conduite de l'action humaine. Si la fable des *Animaux malades de la peste* témoigne d'une iniquité semblable en graciant le lion coupable de fautes lourdes et en condamnant l'âne pour une faute infîme, c'est parce que Jean de la Fontaine a voulu dénoncer par là l'injustice quotidienne dont il était le témoin en vivant à la Cour. Blaise Pascal, lui-même, dans les *Pensées* n'affirme-t-il pas que c'est parce que << les hommes n'ont pu faire que le juste soit fort qu'ils ont fait que le fort soit juste. >> C'est, précisément, contre de telles affirmations que Leibniz s'élève. Leibniz en affirmant que ceux qui "font dépendre la justice de la puissance" commettent une faute. et l'erreur de confusion qui assimile le droit à la loi s'ajoute une dimension morale de culpabilité parce que la volonté se complaisant dans l'erreur de l'entendement s'y maintient et contribue par les moyens qui sont les siens à l'entretenir. Si l'on en croit l'auteur, le << droit ne saurait être injuste >> parce qu'ainsi il se contredirait. Mais que faut-il entendre par là ? Pour quelle raison ne pourrait il pas l'être ? Il faut le définir comme l'ensemble des principes formels par lesquels la justice peut être poursuivie et accomplie. Ces principes ne sauraient être injustes sans que les moyens entrent en contradiction flagrante avec la sans que les moyens entreraient en contradiction flagrante avec la fin visée. Mais les lois, en tant qu'applications concrètes et particulières des principes abstraits du droit peuvent tout à fait, dans l'interprétation de ceux-ci se tromper. Précisément, ceux qui sont en charge de l'élaboration de ces lois le sont en vertu du pouvoir qu'ils ont déjà qu'ils ont à coeur de preserver voire du pouvoir qu'ils ont déjà qu'ils ont a coeur de preserver voire de le faire fructifier et de le voir s'accroitre." << La puissance qui donne et maintient la loi >> est Humaine, bien trop humaine, et en tant que telle est sujette à tous les désirs et toutes les passions qui animent l'âme. humaine. Comme telle, il n'est guère étonnant de la voir manquer <de sagesse ou de bonne volonté", qualités qui, loin d'être des normes chez les Hommes sont plutôt des joyaux moraux aussi rares que précieux et bien souvent mis à mal dans l'entreprise de conquête de pouvoir. Ils sont ainsi d'autant plus rares là où ils seraient le plus nécessaires. De mauvais arbres produisant de mauvais fruits, il n'est pas surprenant que tant qu'il y aura des Hommes mauvais au pouvoir, il y aura de << méchantes lois >>? Seulement l'univers n'est pas régi, comme nos états, de main d'Homme, mais bien plutôt par une intelligence divine, préservée de toutes les limites et de toutes les aliénations qui frappent l'esprit humain. La distance qui sépare le *droit*, en tant qu'idéal de la raison pour la poursuite de la justice, et les lois en tant que fabrications concrètes en vue d'organiser la vie humaine selon la justice, n'existe pas pour Dieu qui ne connait aucun décalage entre sa raison, sa volonté et son action. Aucune dégradation n'intervient dans le passage du droit aux lois et la médiation s'opère parfaitement et sans perte. Voilà pourquoi l'univers jouit de lois infiniment meilleures que celles Voilà pourquoi l'univers jouit de lois infiniment meilleures que celles que nous rencontrons dans nos cités et dans nos états, en proportion ce que sont leurs créateurs respectifs. Voilà pourquoi << les lois de Dieu sont toujours justes". Elles le sont parce qu'ayant été conçues par un être omniscient et omnipotent et voulant le bien, elles sont pleinement conformes à leur essence, conformité inatteignable pour les hommes si limités, mais qui peut néanmoins être poursuivie par ceux qui mériteront alors d'être qualifiés de "bons législateurs". Elles sont non seulement faites justes mais elles sont maintenues comme telles par la puissance di- vine qui les prévient de l'érosion qui frappe même les meilleures loi humaines Si ces lois sont si parfaites, comment expliquer que l'enfant innocent ait à souffrir, n'y a t'il pas là une injustice si flagrante qu'elle rend impossible l'idée même de Dieu ? Voltaire, dans le poème qu'il consacre au tremblement de terre de Lisbonne attaque sur ce point le penseur que nous avons la charge d'étudier. Leibniz y voit un paradoxe penseur que nous avons la charge d'étudier. Leibniz y voit un paradoxe peut être mais pas une contradiction. Et première vue, évidemment, l'existence de Dieu et la perfection de la création peuvent être interrogées par de telles cataclysmes cependant Leibniz affirme dans son texte très explicitement que le maintien des lois justes de Dieu ne se fait pas toujours visiblement et sur-le-champ » qu'il faut donc ménager une herméneutique de l'action divine sur le temps long et à grande échelle et ne pas enfermer dans le carcan de nos finitudes ses plans qui nous dépassent infiniment mais que nous ne devons pas desespérer de comprendre Si la justice peut dépendre de la puissance chez les Hommes à cause d'une confusion (signe de l'imperfection humaine) cela ne saurait être le cas pour Dieu chez qui la puissance de maintenir les lois est tout aussi infinie que la correspondance avec les principes abstraits du droit. Si nous ne le voyons pas toujours cela ne témoigne pas de l'injustice mais de notre finitude et de notre incapacité à voir avec assez de recul et assez d'acuité. et de notre incapacité à voir avec assez de recul et assez d'acuité.

Il convient maintenant d'examiner plus précisément ce en quoi consiste *la raison formelle de la justice*” pour mieux voir comment elle s'accomplit dans les lois divines et ainsi mieux interpréter le dessein et moins souffrir de ce qui semblait auparavant des incohérences. La raison, du latin ratio, est le rapport entre deux éléments distincts. Quelles proportions doit il y avoir entre ces différentes choses pour permettre la mise en relation de l'un et de l'autre ? Ce rapport est il toujours singulier ou existe-t-il une forme universelle et abstraite de ce rapport? Dans la première hypothèse (singularité irréductible du rapport) alors Dans la première Hypothèse (singularité irréductible du rapport) alors la justice n'est qu'une infinie casuistique enfermée dans la considération de cas particuliers sans principe d'unification. Dans la seconde hypothèse, retenue par Leibniz, la justice est un principe commun à toutes les situations juste et forme un critère précis pour le distinguer de son contraire, l'injustice. Il semble indispensable pour poursuivre le raisonnement, de définir ce qu'est la justice en commençant par dire de quoi celle ci est composée. Si Leibniz laisse entendre que nous pouvons, par ce qu'il a déjà dit, avoir une petite idée de ce qu'elle est, il n'est sans doute pas inutile de se montrer plus explicite s'agissant d'un des concepts essentiels du texte. « Justice n'est autre chose que ce qui est conforme à bonté et sagesse jointes ensemble » Encore faut-il comprendre ce que sont bonté et sagesse jointes ensemble. » Encore faut-il comprendre ce que sont bonté et sagesse. L'auteur ajoute immédiatement ce qu'est « le but de la bonté » c'est le plus grand bien. La bonté est donc l'orientation particulière : de la volonté vers le plus grand bien. Mais comment viser le plus grand bien sans même le connaitre ? C'est précisément en cela que consiste la sagesse "qui n'est autre chose que la connaissance du bien" qui est une espèce d'intelligence attachée à la connaissance d'un objet spécifique qui est le bien. Mais ne peut on pas penser qu'il suffit de connaitre le bien pour vouloir le faire ? En effet, comment celui qui connaissant le bien et vouloir le faire ? En effet, comment celui qui connaissant le bien et comprenant en quoi il consiste véritablement pourrait vouloir faire autre chose ? La bonté n'est pas autre chose que la sagesse mais se déployant dans une autre faculté, l'une étant dans la volonté et l'autre étant dans l'entendement, elles participent toutes deux de la justice, chacune selon leur mode propre. La raison formelle de la justice est donc bien le plus grand bien et ce vers quoi on le ~~saurait~~ pas bien le plus grand bien et ce par quoi on le poursuit par l'entendement et par la volonté est sagesse et bonté. Le texte manifeste stylistiquement et thématiquement la rupture très nette avec la question de la puissance abordée au début du texte : "La puissance est autre chose" que tout ce qui vient d'être évoqué, mais si dans les affaires humaines elle s'ajoute aux deux vertus évoquées précédemment, alors les hommes auront de solides raisons de se réjouir car << le droit devient fait >> et ce qui devait être est enfin réalisé. L'auteur adjoint cependant une. condition "autant que la nature des choses le permet" ce qui veut dire que le droit ne saurait aller contre la nature des choses mais qu'il ne fait qu'en suivre l'expression. Le paroxysme de cette union entre le droit et le fait est atteint dans l'acte divin que Leibniz formule ainsi et qui clôt cette deuxième partie : "C'est ce que Dieu fait dans le monde." L'homme vertueux tend à imiter son action mais la *finitude humaine* interdit l'atteinte d'une coïncidence si parfaite entre le droit et le fait.

Et pourtant, si les hommes nourrissent des conceptions diverses et variées de la justice en considérant en un point du globe que la violence est injuste et en d'autres qu'elle ne l'est qu'en certaines conditions, n'y a t'il pas différentes conceptions de la justice ? conditions, n'y a t'il pas différentes conceptions de la justice ? Est ce à dire qu'il y aurait plusieurs biens correspondant à ces diverses idées de justice ? Au contraire Leibniz affirme ici qu'il ne saurait y avoir qu'un seul bien qu'il appelle "le vrai bien." Et comment le reconnaitre lui qui se distingue de tous les autres parce qu'il est le vrai et non secondaire, non factice et non illusoire ? L'auteur souligne l'importance et la pertinence de cette question en la formulant ainsi "on demandera ce qu'est le vrai bien ?"" Ce qui sert à la perfection des substances intelligentes" est sa réponse. Le bien peut à la perfection des substances intelligentes" est sa réponse. Le bien peut donc être entendu comme le moyen par lequel "les substances intelligentes" c'est à dire les animaux doués de raison que sont les Hommes parviennent à leur perfection, c'est-à-dire un état où parvenant à ne plus manquer de rien, ils se rendent semblables à leur créateur dans l'excellence de leur essence. Si cet idéal est inatteignable, il est, en pratique, un horizon qui permet aux Hommes de s'améliorer et d' améliorer leur condition. En poursuivant le bien véritable, les hommes voient s'épanouir en eux les biens "essentiels" c'est à dire ceux qui lui appartiennent en propre, qui sont la marque de son être et de son identité et non des choses étrangères ou des possessions aliénantes. « Ordre, contentement, joie, sagesse, bonté, vertus » sont les biens que l'homme peut poursuivre. La « puissance » quant à elle n'est qu'un bien naturel dont la possession n'améliore pas intrinsèquement mon être, un bien que Cicéron, fidèle aux stoïciens, aurait appelé « préférable » parce qu'il faut mieux en disposer qu'en manquer, mais dont l'absence ne serait pas à craindre. D'une certaine manière, être puissant, pourrait ne serait pas à craindre. D'une certaine manière, être puissant, pourrait même être *un désavantage* dans la mesure où, privé de sagesse et de bonté, l'homme puissant amplifie ses vices et accélère sa chute, l'humilité préservant l'homme d'une certaine forme d'hubrys. Le « vrai bien », le « plus grand bien » est donc ce par quoi l'homme se perfectionne en tant que substance intelligente, ce par quoi il participe de la divinité et se rend semblable à elle étant donné qu'elle est ce qu'il y a de meilleur en lui. La poursuite du Bien est, d'une certaine manière, à elle même sa propre récompense et nulle autre gratification n'est nécessaire à celui qui a compris cela. Mais pour ceux qui, ignorants ce qu'est le bien véritable ne cherchent guère à l'atteindre, il semble opportun de leur rappeler la punition qu'ils risquent si, jouissant de la puissance, ils s'en contentent pour nuire sur la terre comme des marins en permission, et s'écarter durablement. du droit chemin. Puisque rien n'échappe à "la pénétration infinie" ni à "la souveraine puissance", les injustices des hommes seront punies par la justice divine quoique celle ci soit parfois différée dans le temps et pas toujours visible comme l'auteur nous le disait déjà plus tôt. Les puissances humaines sont aussi nombreuses que dérisoires face à l'unique pouvoir (monos: unique; archos: pouvoir) qui compte, celui du monarque de l'univers" ». La réflexion de l'auteur n'est pas sans rappeler ici la condamnation du tyran Archélaos par Socrate dans le dialogue platonicien. Parvenu au pouvoir de façon cruelle et sanguinaire, il se réjouissait de son impunité ignorant même qu'il allait devoir, dans l'au delà, devant les juges des Enfers, Éaque, Rhadamante et Minos, rendre compte. La puissance qui était la sienne, loin de garantir sa réussite était le moyen même par lequel il compromettait sa vie et amplifiait sa déchéance. Mutando mutandis, les dieux juges des enfers ont été remplacés par un Dieu unique ô combien plus perspicace et doué d'un pouvoir de salut et de damnation proportionnels à sa puissance, c'est à dire infinis. Il apparaît alors que la puissance plus qu'une chance c'est à dire infinis. Il apparaît alors que la puissance plus qu'une chance est plutôt un risque pour celui qui ne serait pas pleinement convaincu de poursuivre le vrai bien. L'auteur entreprend, dans cette quatrième partie, qui constitue le dernier paragraphe de notre extrait de rendre compte des paradoxes que nous pouvons rencontrer dans le cours de notre existence ou dans les fictions racontées par les mythes qui nous présentent des "méchants heureux" et "Beaucoup de bons malheureux". Comment ces situations, intenables pour la morale, peuvent elles exister ? En effet quoi de plus contrariant que de voir le méchant cruel l'emporter sur l'homme juste et bon ? Quoi de plus triste que de voir Antón Chigurh, tueur à gage sans pitié, tuer le protagoniste de bonne volonté, au deuxième tiers du film des frères Coen *No country for old men* ? Une telle iniquité est insup- frères Coen *No country for old men* ? Une telle iniquité est insupportable, tant pour la raison humaine incapable de la justifier, que pour la pratique parce qu'elle décourage toute conduite morale. et elle seule, cette observation pourrait réduire à : néant bien des discours moraux, mais pas celui de G.W. Leibniz que nous étudions aujourd'hui. Pour l'auteur, si Dieu laisse de telles injustices avoir lieu c'est qu'elles n'en sont pas parce qu'étant infiniment juste et infiniment puissant, il pourrait tout à fait faire en sorte que elles n'adviennent même pas à l'existence, mais s'il le faisait, alors il priverait l'Humanité de toute espèce de liberté avant même qu'elle n'en ait mal usé. Priver l'Homme de liberté au motif qu'il pourrait mal en user serait excessif et tout à fait injuste à l'égard de ceux qui usent bien de leur liberté. Peut être s'agit-il d'une des raisons inconnues ou plus ou moins cachées qui conduisent Dieu à permettre le mal. Quoi qu'il en soit, il semble à l'auteur que *quelque soit notre ingéniosité* et notre intelligence, nous ne pouvons vraisemblablement des raisons et notre intelligence, nous ne pouvons vraisemblablement des raisons qui rendent le mal nécessaire. Mais de cet aveu de relative incompétence naît un constat qui s'appuie, lui, sur ce que nous pouvons savoir des « règles d'un parfait gouvernement » qui est que la justice divine sachant tout de nos fautes par sa « pénétration infinie » et ayant tout pouvoir pour les punir par sa "souveraine puissance" ne laisse aucune faute impunie ni aucun mérite sans récompense elle ne peut laisser sans rétribution les uns et les autres. Si cette rétribution n'apparaît dans cette vie, c'est-à-dire, la vie que les hommes connaissent sur cette terre c'est qu'elle doit "nécessairement" apparaître dans "une autre vie" que celle ci se joue, selon la théologie chrétienne en Enfer ou au Paradis. Puisque notre corps est soumis à la corruption et à en Enfer ou au Paradis. Puisque notre corps est soumis à la corruption et à la putréfaction, c'est nécessairement autre chose que lui qui survit et sur quoi s'exerce récompense et châtiment. Pour que la justice s'exerce conformément, elle s'exerce sur la seule partie de ce qui survit, c'est à dire sur l'âme. Voilà pourquoi la justice divine s'exerce sur les âmes et non sur les corps et les effets du *jugement divin* en sont considérablement renforcés puisqu'ils s'exercent non plus sur un corps fini et à l'existence limitée dans le temps mais à une âme qui portera éternellement le poids du péché ou sera illuminée par une joie infinie acquise dans la vertu et dans la grâce. Leibniz ne présuppose pas la survie de l'âme, il la conclut de l'examen même de la notion de justice et en cela, sa réponse, en tant que penseur chrétien me semble singulière. Il n'y a donc, ni en tant que penseur chrétien me semble singulière. Il n'y a donc, ni crime impuni, ni bonne action sans récompense dans ce monde ordonné qui est le nôtre. Il n'y a donc aucun scandale moral parce que l. Dieu ne permettrait aucun désordre puisqu'il sait l'empêcher, étant omniscient, parce qu'il peut l'empêcher parce qu'il est omnipotent et parce qu'il veut l'empêcher, parce qu'il veut le bien et que l'ordre participe du vrai bien. Il me semble qu'un examen superficiel du mal moral dont le monde nous offre quotidiennement des exemples pourrait nous conduire à désespérer du bien et à abandonner sa poursuite, non parce qu'il ne serait pas assez clairement conçu mais parce que tout effort paraîtrait vain. L'Hypothèse de Dieu ou la croyance en un dieu semblable à celui que Leibniz présente dans ce texte présente a minima (et les autres celui que Leibniz présente dans ce texte présente a minima (et les autres avantages seraient à étudier en un autre moment) un intérêt pratique : celui de considérer qu'au delà de la conviction de bien agir, récompense et punition peuvent comme des horizons ou des points cardinaux soutenir l'action humaine et lui donner du sens. Refuser cette hypothèse, c'est faire face, comme Camus l'explique, à l'absurdité du monde. c'est faire face, comme Camus l'explique, à l'absurdité du monde. Faut il prendre ce risque ou faire le pari de l'existence de ce Dieu rétributeur ?