
Leibniz, lecteur du *Phédon*

Claire FAUVERGUE

La question de l'« optimisme » leibnizien sera envisagée à partir de la lecture d'un passage du Phédon, auquel Leibniz se réfère et dont il donne une traduction française. Ce passage, où Platon définit la science comme recherche des causes tirées de la raison du meilleur, est cité par Leibniz en réponse à ses contemporains, qualifiés de naturalistes parce qu'ils rejettent le recours aux causes finales dans l'explication des phénomènes. Le principe du meilleur constitue un argument contre la tendance matérialiste qui, selon Leibniz, menace le mécanisme cartésien. La distinction des causes efficientes et des causes finales précise celle effectuée par Platon entre les conditions et les causes véritables de l'action. A la définition d'un principe de choix et d'un principe de l'action s'ajoute la distinction du possible et du virtuel, ainsi que celle du nécessaire et du déterminé. Leibniz réalise l'accord recherché par Platon entre nature et meilleur, en inscrivant dans la substance le principe de ses actions.

On cite souvent le *Timée* comme « une des origines de l'optimisme leibnizien »¹ tel qu'il se présente dans *De rerum originatione radicali*². Leibniz y reformule l'idée que la genèse du monde résulte d'un mélange d'intelligence et de nécessité. Renouillant le geste platonicien, il se propose d'expliquer « pourquoi le monde existe plutôt que rien et pourquoi il existe ainsi plutôt qu'autrement » et énonce que « tout se fait non

1 Y. Belaval : « Note sur Leibniz et Platon », in : *Leibniz De l'âge classique aux lumières, Lectures Leibniziennes*, Paris, Beauchesne, (1995), p. 37. Sur l'« optimisme leibnizien », se référer à A. Heinekamp / A. Robinet (Hrsg.) : *Leibniz : Le meilleur des mondes, (Studia Leibnitiana, Sonderheft 21)*, Stuttgart, 1992. L'« optimisme » est un néologisme qui apparaît dans les *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts ou Journal de Trévoux*, (1747), et dans le *Supplément au Dictionnaire universel français et latin*, vulgairement appelé *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Compagnie des libraires associés, (1752), article OPTIMISME, p. 1746.

2 « De rerum originatione radicali », GP VII, 302–308 ; traduction de P. Schrecker, in : *Leibniz, Opusculs philosophiques choisis*, Paris, Vrin, (1959), pp. 169–191. Voir également, Platon, *Timée*, 48a et 29d, ainsi que les études de P. Schrecker, « Leibniz and the Timaeus », in : *Review of Metaphysics*, 4, (1951), et R. Bodéüs, *Leibniz — Thomastius : Correspondance, 1663–1672*, Paris, Vrin, CNRS, (1993), pp. 175–177.

seulement selon des nécessités matérielles mais encore selon des raisons formelles »³. L'axiome vaut autant pour le général que pour le particulier ou le détail des phénomènes. Or la question du « pourquoi », introduisant l'idée de cause universelle et de fin, de même que l'hypothèse tenant lieu de réponse, à savoir que les raisons formelles prévalent sur la nécessité matérielle parce qu'elles en fournissent un principe d'intelligibilité, sont platoniciennes dans l'esprit. La question de la raison du monde ou encore celle des lois de la nature amène Leibniz à faire l'hypothèse de principes dits « architectoniques », comme le principe du meilleur ou de perfection, considérant que les principes purement géométriques ou mathématiques s'avèrent insuffisants dans l'explication des phénomènes. La « cause finale », écrit-il, « sert dans la physique même à découvrir des vérités cachées »⁴. Elle a valeur de principe d'invention, car elle apporte une nouvelle intelligibilité à l'explication mécanique des phénomènes par les causes efficientes.

Nous proposons d'envisager ces questions à partir de la lecture d'un passage du *Phédon*⁵, auquel Leibniz se réfère dès 1670 dans sa correspondance avec Thomasius⁶, passage dont il donne un abrégé latin⁷ en 1676, puis une traduction française commentée⁸ en 1678–1680 qu'il insère dans le *Discours de Métaphysique*⁹. Le passage du *Phédon* qui a retenu son attention met en scène Socrate qui va mourir parce qu'il le doit, et ceci en vertu du principe du meilleur. Socrate affirme ainsi une forme de liberté, celle de la pensée, car s'il n'est pas libre de mourir ou de ne pas mourir, il est libre de penser la mort en philosophe, et lui seul sait pourquoi il meurt. Leibniz se souviendra de Socrate dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* et soulignera que la liberté ne dépend pas des conditions de son exercice : « Quand on raisonne sur la liberté de la volonté ou sur le Franc arbitre, on ne demande pas, si l'homme peut faire ce qu'il veut (...). On ne demande pas, s'il a les jambes libres, ou les coudées franches, mais s'il a l'esprit libre, et en quoi cela consiste »¹⁰.

La première question qui s'impose à Socrate, lorsqu'il s'agit à l'heure de sa mort de démontrer l'immortalité de l'âme, est celle de « la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption ». La recherche de cette cause, qui

3 « De rerum originatione radicali » : « [...] id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum rationes formales ; idque verum est non tantum generaliter in ea quam nunc explicavimus ratione Mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis [...] », GP VII, 305 ; Schrecker, p. 181.

4 « De Ipsa Natura » : « Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates », GP IV, 506 ; Schrecker, p. 201. F. Duschesneau explique que les « principes architectoniques » représentent des « postulats heuristiques » ou des « préceptes méthodologiques » : « Le principe de finalité et la science leibnizienne », in : *Revue philosophique de Louvain*, 94, 3, (août 1996), p. 387.

5 Platon, *Phédon*, 97b–99c ; traduction française, M. Dixsaut, Paris, Flammarion, (1991).

6 « Leibniz-Thomasius », 19/29 décembre 1670, GP I, 32 ; traduction R. Bodéüs, p. 277.

7 « Platonis Phaedo, vel de animi immortalitate, salvis sententiis, à Leibnizio contractus » ; traduction de Foucher de Careil, in : *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits*, Paris, (1857), pp. 44–97.

8 « Sentiments de Socrate contre les stoïciens et les épicuriens ... », GP VII, 335–336, et « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », GP VII, 333–335.

9 « Discours de Métaphysique », § 20, GP IV, 446.

10 « Nouveaux Essais sur l'entendement humain », GP V, 166–167.

intéresse la question du devenir de l'âme, est d'abord envisagée du point de vue de la « science de la nature ». Il s'agit, « à propos de quoi que ce soit, de savoir pourquoi cela advient, ou périt, ou encore pourquoi cela est »¹¹. Au début du passage du *Phédon* que traduit Leibniz, Socrate critique Anaxagore et reformule le principe de la *Physique*¹² de celui-ci, principe selon lequel « l'intelligence (...) est cause ordonnatrice et universelle ». Il en déduit que l'ordre de l'univers est tel que chaque chose est disposée « de la meilleure manière possible ». Le principe d'ordre suit en quelque sorte la règle du meilleur. Dès lors, l'objet de la science de la nature peut être assimilé à celui de « la science du meilleur et du pire » et devrait être de « découvrir quelle est la meilleure manière pour [une] chose d'être, ou de subir ou de produire quelque action que ce soit ». Nous passons de la question de la cause de l'ordre à la question du meilleur, entendu comme une manière d'être ou de devenir propre à chaque chose particulière. Ainsi s'agit-il pour la « science du meilleur et du pire » d'expliquer « en quoi consiste le meilleur particulier à chacun et le bien commun à tous », ou encore d'expliquer le devenir par la raison du meilleur.

Le deuxième moment du texte du *Phédon* effectue un parallèle entre l'ordre de la nature et les actions humaines en considérant quelles en sont les véritables causes. Il s'attache à la question du « meilleur particulier à chacun », en l'occurrence du meilleur particulier à Socrate, afin de prouver que l'intelligence n'est pas seulement la cause universelle de l'ordre mais qu'elle se distingue par un choix obéissant au principe du meilleur. Cela amène Socrate à distinguer les causes finales et les conditions sine qua non de ses actions, conditions sans lesquelles « la cause ne pourrait jamais être cause ». Ces conditions seront désignées par Leibniz comme des causes efficientes. La distinction de la cause et des conditions permet, dans le *Phédon*, de souligner que le choix de Socrate résulte d'une intelligence du meilleur et non d'une simple « opinion sur le meilleur » qui dépendrait de la sensation. Comme l'explique Socrate sous la forme de l'aveu, « je vous promets qu'il y a beau temps que ces muscles et ces os se trouveraient du côté de Mégare et de la Boétie, là où les aurait transportés une certaine opinion sur le meilleur, si je n'avais pas jugé plus juste et plus beau de préférer, à la fuite et à la désertion, la soumission à la Cité, quelle que soit la peine fixée par elle »¹³. Il est désormais possible de distinguer le devenir de l'âme du devenir sensible. L'âme n'aura « d'autre moyen de fuir tout ce qui est mauvais ni d'autre salut que de devenir la meilleure et la plus sensée possible »¹⁴, écrit Platon dans la suite du *Phédon*.

Enfin, le troisième moment du texte revient au discours scientifique et au général, en définissant le bien comme un « lien »¹⁵ qui maintient les choses dans le meilleur ordre possible. L'exemple de Socrate a permis de démontrer que si

11 *Phédon*, 96a et 97b.

12 Anaxagore, *Physique*. Diogène Laërce présente Anaxagore comme le « premier à ajouter l'intelligence à la matière », *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, I, livre deuxième, Paris, Garnier, (1965), p. 104.

13 *Phédon*, 97c-99a.

14 *Phédon*, 107d.

15 *Phédon*, 99c.

l'intelligence est cause universelle de l'ordre, celui-ci obéit au principe du meilleur, et que c'est là le véritable objet de la science de la nature.

La *Correspondance* de Leibniz avec Thomasius présente une première lecture du *Phédon*. A l'instar de Platon, Leibniz reconnaît un ordre dans la nature et introduit l'idée de cause finale afin d'en saisir le principe. Refusant d'admettre une finalité interne à la nature et l'axiome aristotélicien selon lequel « la nature ne fait rien en vain »¹⁶, Leibniz effectue un détour par la philosophie morale et par le *Phédon*. Il se réfère au passage que nous étudions, afin de préciser sa position concernant le rapport entre mécanisme et finalité. Si le projet platonicien n'est pas exposé en détail dans la *Correspondance*, Leibniz évoque l'espoir formulé par Socrate d'« apprendre les raisons vraiment rationnelles des choses, c'est à dire, leurs fins, ce à quoi elles servent, sont ordonnées »¹⁷. La science leibnizienne satisfera un tel espoir en posant la question de la raison de l'ordre matériel, ainsi qu'en concevant une physique mécaniste ne conduisant pas à l'athéisme.

La traduction française du passage étudié est précédée par une traduction latine abrégée de l'intégralité du *Phédon*. Le meilleur est désigné unilatéralement en latin comme « optimum », alors que la terminologie française est moins fixe. Leibniz reproduit la distinction opérée par Platon entre le meilleur, « optimum », concernant le particulier, et le bien, « bonum », concernant le général. Ici encore, la traduction française est moins rigoureuse. Enfin, à l'issue du passage traduit en latin, Leibniz définit la science projetée par Platon comme recherche des « causes des choses tirées de la raison du meilleur »¹⁸ ; une définition absente du texte original du *Phédon* et qui désigne le meilleur comme principe.

Si l'on se réfère à la traduction française du passage, on remarque que Leibniz traduit le meilleur différemment selon le contexte. Par exemple, il traduit « le meilleur et le mieux » par « le meilleur et le plus parfait », tandis que le meilleur et le pire deviennent sous la plume de Leibniz « le plus parfait » et l'« imparfait »¹⁹. Ainsi le principe du meilleur rejoint le principe de perfection, ou plus précisément « le principe de la plus grande perfection »²⁰. Toujours au niveau de la terminologie, alors que Platon distingue le meilleur et le bien comme intéressant l'un le particulier et l'autre le général, Leibniz préfère parler pour le particulier de « convenable », c'est à dire de « ce qui serait convenable à la perfection de chaque chose ». La science dont Platon forme le projet a donc pour objet « ce qui serait convenable à chaque chose en

16 « Leibniz-Thomasius », 30 avril 1669: « [...] Natura nihil facit frustra [...] », GP I, 25 ; Bodéüs, p. 113. Aristote, *De l'âme*, III, 12, 434a.

17 « Leibniz-Thomasius », 19/29 décembre 1670 : « Memini me in Platone legere, Socratem, cum comperisset nescio quem philosophum veterem, Anaxagoram credo, duo principia statuisse, materiam et mentem, scripta ejus maxima cum aviditate paene devorasse, ea spe, fore ut rerum rationes vere rationales, id est fines, usus, ordinem disceret », GP I, 32 ; Bodéüs, p. 277. Le terme de « matière » est absent des textes d'Anaxagore et de Platon. Voir sur ce point les notes et le « Commentaire à la Lettre XIII » ; Bodéüs, pp. 280–281 et pp. 286–288.

18 « Platonis Phaedo » : « Cum ergo causas rerum ex optimi electione sumptas, [...] » ; Foucher de Carcil, pp. 79–83.

19 « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », GP VII, 335.

20 « Tentamen Anagogicum, Essai Anagogique dans la recherche des causes », GP VII, 272.

particulier » et « ce qui serait le meilleur en général »²¹. La nuance est importante pour Leibniz, car si Socrate incarne ce qui est le meilleur pour le sage en général, il agit selon ce qui est convenable à sa propre perfection. Quant au péché, Leibniz l'expliquera également par le particulier, c'est à dire par la « substance individuelle » : « d'où vient que cet homme fera assurément ce péché ? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme »²². D'autre part, Leibniz traduit la distinction platonicienne entre cause et condition sine qua non, et évoque, à titre d'exemple de condition, l'idée de mouvement corporel, soulignant que le mouvement n'est ni un principe d'action ni un principe de choix. Cependant, il ne précise pas à quel type de savoir renvoient les causes et les conditions, et, s'il évoque l'idée de science, il ne traduit pas l'idée platonicienne d'opinion du meilleur. La distinction existe néanmoins dans le corpus leibnizien. Le meilleur, comme « principe de l'existence »²³ des choses, détermine le passage du possible à l'actuel, mais aussi l'ordre des phénomènes et des perceptions. Leibniz distingue par conséquent ce qui est le meilleur et ce qui le paraît seulement, c'est à dire « ce qui est ou qui paraît le meilleur parmi plusieurs choses également possibles ». L'homme règle sa conduite sur des apparences et le « bien apparent » détermine la volonté à choisir « ce qui paraît le meilleur ». Cependant, le rapport entre vérité et apparence chez Leibniz est tel que les phénomènes comme les pensées ou les perceptions sont pour l'homme sa seule vérité et une suite de sa nature. Ainsi, le « bien apparent a toujours quelque chose de véritable »²⁴, puisque la substance exprime l'univers. Enfin, « la faculté de raisonner, et de choisir suivant ce qui nous paraît », représente en elle-même « un certain degré de liberté »²⁵. L'ordre des apparences n'est donc jamais totalement dépourvu d'intelligibilité, et si l'absurde existe, il représente seulement un moindre degré de perfection.

Nous commenterons à présent le fragment intitulé « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », fragment qui introduit la traduction française du *Phédon*. Le principe du meilleur constitue pour Leibniz un argument majeur contre la tendance matérialiste du mécanisme cartésien. La critique vise les modernes, Hobbes, Spinoza et Descartes, qui renouvellent ou les sentiments d'Épicure ou ceux des stoïciens, en soutenant soit l'hypothèse de la nécessité absolue soit celle de l'indifférence ou de l'arbitraire. Ces deux courants contemporains de Leibniz ont en commun de rejeter la recherche des causes finales et de verser dans le matérialisme en cherchant à expliquer les phénomènes à partir des propriétés de la matière ; ce qui revient pour Leibniz à ignorer la Providence ou à refuser d'expliquer l'ordre des choses par des principes. En résumé, comme il le soulignera dans le *Discours de Métaphysique*, « il est déraisonnable d'introduire une intelligence souveraine ordonnatrice des choses, et puis au lieu

21 « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », GP VII, 335.

22 « Discours de Métaphysique », § 30, GP IV, 454–455.

23 « De rerum originatione radicali » : « Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae », GP VII, 304 ; Schrecker, p. 179.

24 « Discours de Métaphysique », § 13 et § 30, GP IV, 438 et 454.

25 « Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal », Grua, I, 362.

d'employer sa sagesse, ne se servir que des propriétés de la matière pour expliquer les phénomènes »²⁶. Ceux qui rejettent les causes finales dans l'explication des phénomènes physiques pensent ne pas avoir besoin de principes, comme celui « du bien qu'ils renvoient à la morale des hommes, comme si la perfection et le bien n'étaient qu'un effet particulier de nos pensées, sans se trouver dans la nature universelle »²⁷. Or la réponse de Leibniz à ses contemporains et à Descartes s'apparente à celle de Platon à Anaxagore. Elle en reprend les principaux arguments et renouvelle le geste de Platon qui « a dit dans le *Timée* », rappelle Leibniz dans les *Essais de Théodicée*, « que le monde avait son origine de l'entendement joint à la Nécessité ». Il s'agit pour Leibniz d'une nécessité morale, encore dite nécessité du meilleur, qu'il rapporte à la « Nature essentielle des choses » et à « l'entendement divin »²⁸. Dans le fragment que nous commentons, Leibniz relève à deux reprises l'affirmation attribuée à Descartes, selon laquelle « toutes les variétés possibles de la matière arrivent successivement les unes après les autres »²⁹. Leibniz ne reconnaît de possibles que dans l'entendement, ce qui explique que le possible puisse faire l'objet d'un choix. Lorsqu'il envisage le principe de nos actions selon les raisons du corps, il parle de « virtualités naturelles »³⁰ et non de possibles. La nature ne contient pas de possibles, mais un certain nombre de virtualités dont dépend la suite des phénomènes. Définie comme une « force d'agir et de pâtre »³¹ inhérente aux choses, la nature est gouvernée par les principes architectoniques d'ordre et de perfection, de telle sorte que des « demi-déterminations géométriques lui suffisent pour achever son ouvrage »³². Toujours dans le fragment « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », Leibniz définit le principe du meilleur comme un principe d'ordre et comme une fin, désignée comme « le bien général » et « le bonheur particulier ». Il répond aux naturalistes et nouveaux stoïciens que s'« ils savaient que toutes les choses sont ordonnées pour le bien général et pour le bonheur particulier de ceux qui savent s'en servir, ils ne mettraient pas la félicité dans la simple patience »³³. Le bonheur est donné à ceux qui connaissent le principe du meilleur et agissent en conséquence : ils en ont la connaissance pratique et « savent que vivre heureux c'est tendre en toutes choses à la perfection, c'est suivre pour guide la nature, c'est être le mieux disposé

26 « Discours de Métaphysique », § 19, GP IV, 446.

27 « Tentamen », GP VII, 271. Pour une étude de ces questions dans le stoïcisme, voir D. Sedley : « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de dieu », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, (oct. 2005), 461-487.

28 « Essais de Théodicée », GP VI, 115.

29 « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », GP VII, 334. Descartes, *Principia Philosophiae*, III, 47, A.T., VIII, 1ère partie, p. 103. Voir également, la « Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23. Journal des Savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes », où Leibniz se réfère au *Phédon* et compare le rapport de l'actuel au possible à celui de la vérité à la fiction, GP IV, 339-341.

30 « Nouveaux Essais », GP V, 45.

31 « De ipsa Natura » : « [...] naturam insitam non differe a vi agendi et patiendi [...] », GP IV, 509 ; Schrecker, p. 211.

32 « Tentamen », GP VII, 279.

33 « Il y a deux sectes de Naturalistes ... », GP VII, 334.

envers l'univers »³⁴.

Arrivés au terme de l'analyse textuelle proprement dite, nous envisagerons comment la lecture du *Phédon* met l'accent sur le meilleur comme une opinion qui regarde le sensible. Cette idée trouve une illustration dans le *Phédon*, lorsque Socrate libéré de ses chaînes éprouve le passage du pénible à l'agréable et commente ce qu'il ressent dans les termes suivants : « dans ma jambe, à cause de la chaîne, il y avait le douloureux et, à présent, c'est l'agréable qui semble venir à sa suite ». L'engendrement du plaisir et de la douleur, effet du mélange des contraires au niveau du sensible³⁵, détermine l'opinion que nous avons du meilleur. Leibniz fait explicitement référence à ce passage du *Phédon* lorsqu'il expose sa théorie des petites perceptions à Bayle. Il explique qu'à la différence de l'atome matériel la monade, et plus particulièrement l'âme, « doit être comparée avec l'univers (...) et même en quelque façon avec Dieu », parce qu'elle représente l'infinité dont elle a la perception confuse. Ainsi, si l'on faisait l'« Anatomie » de la « pensée du plaisir », on découvrirait qu'une telle pensée n'est jamais simple. « Au reste », ajoute-t-il, « comme Socrate a remarqué dans le *Phédon* de Platon, parlant d'un homme qui se gratte, souvent du plaisir à la douleur il n'y a qu'un pas ». Il va sans dire que pour Leibniz le passage du plaisir à la douleur obéit à des « raisons de mécanique qui sont développées dans les corps », le point étant, pour ne pas confondre l'atome et la monade, que nous en ayons la perception, même si celle-ci est confuse. Ainsi l'« Anatomie » de la « pensée du plaisir » n'est qu'un cas particulier de l'« Analyse des idées ». Enfin, la citation du texte du *Phédon* introduit l'hypothèse des petites perceptions : « il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune serait une douleur si elle était grande »³⁶.

Leibniz reviendra dans les *Nouveaux Essais* sur la question de « l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate remarque dans le *Phédon* de Platon »³⁷, ainsi que sur l'« Anatomie » de la peine et du plaisir. Envisageant quelles en sont les raisons mécaniques ou corporelles, il définit l'« inquiétude, qu'on sent sans la connaître » et « qui nous fait agir » sans le savoir, comme un mouvement par lequel « la nature travaille toujours à se mettre mieux à son aise »³⁸. La raison du mouvement est inscrite dans la substance et dans le corps en vertu du principe du meilleur : l'inquiétude détermine le corps à « se remettre dans le meilleur état qu'il se peut ». Mais l'inquiétude reste un mouvement mécanique. Le « combat perpétuel qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre Horloge »³⁹ détermine insensiblement la volonté pour

34 « Tria sunt principia ... », Mollat, G., *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, (1885), 95–96 ; traduction de R. Sève, in : *Leibniz, Le droit de la raison*, Paris, Vrin, (1994), p. 107.

35 *Phédon*, 60c, et *Philèbe*, 46c.

36 « Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie », GP IV, 562–563 et 571. Sur l'idée d'« Anatomie », nous nous permettons de renvoyer à notre article « Séméiotique et « Anatomie » chez Leibniz et Diderot », in : *revue Dix-huitième*, 37, Paris, PUF, (2005), 483–496.

37 « Nouveaux Essais », GP V, 152.

38 « Nouveaux Essais », GP V, 174. Sur ces questions, voir E. Naert, « « Uneasiness » et inquiétude », *Les Etudes philosophiques*, numéro 1, janvier-mars 1971, Paris, PUF, pp. 67–76.

39 « Nouveaux Essais », GP V, 153.

« former une direction composée presque comme dans la mécanique »⁴⁰. Leibniz, fidèle au *Phédon*, donne une acception différente au principe du meilleur selon qu'il s'applique au corps ou à l'esprit, et ne parlera de liberté que dans le cas où c'est le choix du meilleur qui détermine l'action. La théorie des petites perceptions et l'idée d'inquiétude sont néanmoins utiles, afin d'expliquer comment la substance est déterminée par des causes efficientes alors qu'elle obéit au principe du meilleur. Ainsi, « celui qui agit droitement non par l'espoir ou la crainte (...), mais par la propension de son esprit, (...) agit au plus haut point justement, par quelque imitation humaine de la justice divine »⁴¹. Leibniz étend la spontanéité aux pensées confuses et involontaires, tout en conservant la distinction entre causes finales et causes efficientes.

Nous envisagerons à présent le lien qui existe entre l'énonciation du principe du meilleur contre le matérialisme et la distinction du possible et du virtuel, ainsi que du nécessaire et du déterminé. Leibniz distingue le principe du meilleur en fonction de la catégorie du déterminé, mieux adaptée aux lois de la nature que celle du nécessaire. Le meilleur ne peut arriver que dans un monde où tous les possibles n'arrivent pas et où toutes les virtualités n'atteignent pas leur pleine actualisation. C'est le « degré de perfection », c'est à dire « la quantité d'essence ou de réalité »⁴², qui détermine le passage du possible à l'actuel. Ainsi l'« optimisme » leibnizien ne s'explique que si l'on distingue le nécessaire et le déterminé. Après donc avoir énoncé l'idée que les « conséquences Géométriques et Métaphysiques nécessitent, mais les conséquences Physiques et Morales inclinent sans nécessiter », Leibniz affirme que « les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur »⁴³, laquelle n'est qu'une forme de détermination. Cette nécessité ne diffère pas totalement de la nécessité morale, qui certes se distingue par un choix, mais qui prend la forme d'une auto-détermination lorsqu'on l'envisage sous la catégorie du déterminé. En effet, la volonté n'est pas libre. Il arrive qu'elle s'exerce sans choix ni prévision, par le seul mouvement de l'inquiétude, et qu'elle suive un pseudo principe du meilleur, une opinion du meilleur dirait Platon, par une sorte d'« inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme ». Ainsi, conformément à la partition tracée par Platon dans le *Phédon*, la « volonté tend au bien en général ; elle doit aller vers la perfection qui nous convient »⁴⁴. Autrement dit, l'auto-détermination représente un certain degré de liberté, tandis que le meilleur n'est véritablement une fin que pour

40 « Nouveaux Essais », GP V, 179.

41 « Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principa, Gerh. Wolth. Molano directa », IV, Dutens, IV, 3, 275–283 ; Sève, p. 30.

42 « De rerum originatione radicali » : « [...] omnia possibilis, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt ; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas », GP VII, 303 ; Schrecker, p. 173.

43 « Nouveaux Essais », GP V, 164.

44 « Essais de Théodicée », GP VI, 115 et 122.

celui qui est parfaitement libre, c'est à dire pour Dieu ou pour le sage⁴⁵. Leibniz distingue principe d'action et principe de choix, comme Platon distinguait les conditions et les causes véritables de l'action. Cependant, la théorie de la perception l'amène à considérer l'ensemble des « virtualités naturelles » comprises dans la substance. Ainsi le meilleur n'est pas seulement un principe de choix, c'est encore un principe d'action, sachant que « le principe de l'action se trouve toujours dans celui qui agit »⁴⁶, et à plus forte raison dans la substance définie comme spontanéité. Celle-ci contient la cause efficiente de ses actions : « Tout ce qui arrive à l'âme, dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté ; ce serait trop »⁴⁷. Le meilleur est à ce titre une vertu, au sens premier de force d'agir. On lit par exemple dans le *Discours de Métaphysique* que « chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est à dire quand elle agit, change en mieux et s'étend, en tant qu'elle agit »⁴⁸.

Leibniz réalise ainsi l'accord entre nature et meilleur que recherchait Platon dans le *Phédon*. Il affirme dans les *Essais de Théodicée* que la « règle du meilleur » est une « règle générale de la nature des choses »⁴⁹. Or celle-ci s'applique à la substance. En effet, « suivre la direction de la nature la meilleure, afin de ne pas nous attirer un mal ou manquer un bien »⁵⁰, suppose que la substance contienne le principe de ses actions. Leibniz ne se contente pas d'envisager le rapport entre le principe du meilleur et les lois de la nature comme le résultat d'un « décret libre de Dieu »⁵¹, il inscrit ce rapport dans la substance et dépasse ainsi la césure entre « matérialisme » et « formalisme »⁵².

45 « A Coste », 19 décembre 1707, GP III, 401, et « Nouveaux Essais », GP V, 160–161. On lit dans la « Causa Dei » que, du « point de vue de l'action », Dieu « est indépendant, naturellement et moralement. Naturellement, en ce sens qu'il est parfaitement libre et n'est déterminé à agir que par lui-même », « Causa Dei », § 6 : « *In Agendo* independens est naturaliter et moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec nisi a se ipso ad agendum determinatur [...] », GP VI, 439 ; Schrecker, p. 241.

46 « Causa Dei », § 108 : « [...] actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente », GP VI, 455 ; Schrecker, p. 293.

47 « Essais de Théodicée », GP VI, 137.

48 « Discours de Métaphysique », § 15, GP IV, 440–441.

49 « Essais de Théodicée », GP VI, 117 et 127.

50 « *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principia* », V, Dutens, IV, 3, 275–283 ; Sève, p. 31.

51 « Discours de Métaphysique », § 13, GP IV, 438.

52 « *De Ipsa Natura* » : « [...] ex quibus restitutum emendatumque Systema mediae inter formalem et materiam philosophiae (conjuncta servataque rite utraque) nasci videtur aliquando posse », GP IV, 516 ; Schrecker, p. 237. Voir également, « Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius », GP IV, 539–540, et « Réponse aux réflexions », GP IV, 560.