

## Préface

### Leibniz, l'empire de la raison

Conformément au programme de la collection où il paraît, le livre d'Arnaud Lalanne est une introduction à la philosophie de Leibniz qui vise à apprendre à philosopher. Arnaud Lalanne est parfaitement qualifié pour répondre à cette attente, puisqu'il est à la fois un chercheur qui a réalisé, avec sa thèse de doctorat, un travail remarquable d'historien de la philosophie, et un professeur de lycée expérimenté.

L'image de Leibniz qu'il veut donner, comme celle d'un maître susceptible de nous instruire encore, est donc celle d'un philosophe qui pose des problèmes et examine les moyens de les résoudre, plutôt que celle, convenue et appauvrissante, de l'auteur d'un ensemble de thèses formellement associées dans un système clos et statique. Non que les solutions aux problèmes ne doivent pas s'accorder les unes aux autres dans un ensemble cohérent, et en ce sens-là être systématiques, ce qui ne veut rien dire d'autre, au fond, qu'être rationnelles ou conformes à la raison. Du début de sa formation jusqu'à la fin de ses transformations, la philosophie de Leibniz se définit dans « l'empire de la raison ».

L'expression caractéristique figure dans une lettre à Thomas Burnett de 1701 : Leibniz y entretient son interlocuteur de questions politiques en rapportant une opinion de « Madame l'Électrice » – il s'agit de la duchesse Sophie de Hanovre, veuve du défunt duc de Hanovre, le principal employeur de Leibniz durant la plus grande partie de sa vie :

*« Madame l'Électrice est entièrement pour la raison et par conséquent, toutes les mesures qui pourront servir à ce que les rois et les peuples suivent la raison seront à son goût. Le but de la science politique à l'égard des formes des républiques doit être de faire fleurir l'empire de la raison. Le but de la monarchie est de faire régner un héros d'une éminente sagesse et vertu ; le but de l'aristocratie est de donner le gouvernement aux plus sages et aux plus experts ; le but de la démocratie est de faire convenir les peuples mêmes de ce qui est leur bien. Et, s'il y avait à la fois un grand héros, des sénateurs très sages et des citoyens très raisonnables, cela ferait un mélange des trois formes. Le pouvoir arbitraire est ce qui est directement opposé à l'empire de la raison » (GP III, 277).*

Il s'agit ici des définitions idéales des trois principales formes de républiques, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie. Elles sont définies par leur finalité, qui n'est pas nécessairement ce que réalisent les monarchies ou les aristocraties existantes, ni ce qu'ont pu réaliser, dans un passé pour Leibniz déjà lointain, les démocraties, comme celles des anciennes cités grecques. La suite passe au plan des faits :

*« Mais il faut savoir que ce pouvoir arbitraire peut se trouver non seulement dans les rois mais encore dans les assemblées, lorsque les cabales et les animosités*

*y prévalent à la raison, ce qui arrive dans les tribunaux des juges aussi bien que dans les délibérations publiques. Le remède de la pluralité des voix données, soit publiquement, soit en secret en ballotant<sup>1</sup>, n'est pas suffisant pour réprimer ces abus. Les ballottations servent en quelque manière contre les cabales qui font qu'il n'est pas difficile de s'assurer des suffrages par de mauvaises voies, mais elles ont cet inconvénient que chacun peut suivre son caprice et ses mauvais desseins sans avoir la honte d'être découvert, sans être obligé d'en rendre raison. Ainsi il faudrait penser dans le monde à des lois qui puissent servir à restreindre le pouvoir arbitraire non seulement dans les rois, mais encore dans les députés des peuples et dans les juges. »*

Autrement dit, si la raison doit prévaloir dans toutes les formes de régime politique, il est vrai aussi que le pouvoir arbitraire peut de fait se glisser dans toutes les organisations politiques et qu'aucune forme n'en est prémunie : dans tous les cas, il faut « rendre raison » de ce qu'on fait, entreprend, ou déclare comme opinion.

Au-delà de cette forme peu moderne de sagesse politique, l'opposition de l'empire de la raison à tout pouvoir arbitraire vaut pour Leibniz, quels que soient la nature, l'origine et le champ d'application du pouvoir considéré. Par extension de cette formule transposée de son contexte politique, on observera que Leibniz s'oppose à une conception de la toute-puissance de Dieu qui introduit un Dieu arbitraire, tel que l'exercice de sa puissance ne serait pas l'institution de l'empire de la raison, mais d'un monde qui ne serait pas déterminé par des lois logiques et mathématiques

---

1. En votant par scrutin.

qui expriment cette raison. Comme il s'oppose à toute fondation de la justice sur la puissance nue. La politique de la raison ici évoquée est elle-même, dans la pensée de Leibniz, une province de cet empire général de la raison, articulée sur d'autres provinces : il y a par conséquent une théologie, une métaphysique, une logique, une physique, une morale, etc., qui seront autant de composants coordonnés d'un seul et même empire de la raison.

« Empire » doit être entendu en deux sens comme le suggèrent les acceptions originelles du mot latin « *imperium* » :

- L'*imperium* c'est d'abord l'ordre effectivement donné, le commandement qui donne cet ordre, l'autorité qui s'exerce dans le pouvoir de commander, et donc, plus particulièrement, la souveraineté, qu'elle soit directement exercée ou qu'elle soit déléguée. Parler de « l'empire de la raison », c'est donc parler de la souveraineté que la raison exerce sur un certain nombre de choses ou de domaines.
- Au sens dérivé, concret, l'*imperium* est un cadre spatial : il désigne l'étendue de territoire sur laquelle le pouvoir s'exerce ; il s'agit cette fois de l'empire pris au sens géographique.

Dans l'acception propre à la terminologie de Leibniz, l'« empire de la raison » sera donc :

- Au premier sens, le mode selon lequel la raison exerce sa souveraineté sur toutes choses ; la formule leibnizienne classique de ce mode est son fameux principe de raison, le « principe de la raison à rendre » (« *principium reddendae rationis* »), qui est la notion fondamentale autour de laquelle s'organise l'empire de la raison. En ce premier sens

encore, l'empire de la raison a étroitement affaire avec le concept de vérité. Le champ des vérités est traversé, chez Leibniz, par la distinction entre ce qu'il appelle « vérités de raison » et « vérités de fait ». Mais cela ne veut pas dire qu'aux vérités de fait ne s'appliquerait pas aussi, puisqu'il est universel, le principe de raison ; les vérités de fait ne sont des vérités que pour autant qu'on peut toujours en rendre raison. Mais sont appelées plus particulièrement vérités de raison les vérités auxquelles nous pouvons parvenir par la seule voie de la démonstration, qui pour Leibniz, repose fondamentalement sur un principe logique tout à fait universel qui est le principe d'identité ou principe de contradiction, ces deux appellations n'étant que les deux versants d'une seule et même loi logique primitive ou d'un seul et même axiome fondamental de tous nos raisonnements.

De sorte que l'empire de la raison nous délivre immédiatement une dualité de principes : le principe de raison et le principe d'identité ou de contradiction. L'empire de la raison s'exerce selon deux principes – « principe » étant pris ici au sens de « ce qui commande à la suite des choses qu'on peut en déduire<sup>1</sup> ».

---

1. « Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux. – Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues » (*Monadologie*, art. 31 et 32).

- Au deuxième sens, l'empire de la raison est l'ensemble de tout ce sur quoi la souveraineté de la raison s'exerce, en refoulant toujours et partout tout pouvoir arbitraire. Cet ensemble est lui-même coextensif à l'universalité des choses. L'universalité de l'empire considéré dans son extension s'accompagne, chez Leibniz, de cette précision que cet empire de la raison est divisé en plusieurs régions, en plusieurs provinces, que Leibniz appelle différents « règnes ». Et cette pluralité des règnes, qu'il exprime de façons diverses, se rapporte fondamentalement à une division principale, entre le règne de la nature, où s'appliquent les lois de notre connaissance physique des phénomènes, de leurs enchaînements, des propriétés des choses essentiellement dans le monde des corps, et le règne de la grâce, le règne moral qui concerne essentiellement ce que Leibniz appelle l'« esprit », règne qui est articulé selon d'autres lois qui se rapportent à la position, relativement à ce règne, de Dieu comme chef d'une Cité (Leibniz reprenant la formule augustinienne de la « Cité de Dieu »), pour des esprits qui sont, les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis de Dieu lui-même, comme des concitoyens de cette cité<sup>1</sup>.

Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de l'empire de la raison ; c'est la raison qui doit fonder les deux systèmes d'explications ou les deux législations propres à chacun des deux règnes. Nous avons ainsi

---

1. « Nous devons remarquer [...] une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la Grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits » (*Monadologie*, art. 87).

deux principes et deux règnes, dont la réunion donne la figure sous laquelle se présente ce que Leibniz appelle l'empire de la raison.

Les chapitres du livre d'Arnaud Lalanne sont autant d'étapes d'un voyage qui traverse cet empire. De la question première de la métaphysique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que Rien ? », le trajet passe à la suite ordonnée des niveaux d'être : phénomène de la matière, substance proprement dite pour laquelle Leibniz invente un nouvel emploi au vieux nom de « monade » –, et parvient enfin à Dieu qui « est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions » (*Monadologie*, art. 47). De ce sommet, la raison d'être retourne vers un monde qui, pour Leibniz, est un système où la vie est omniprésente : « Toute la nature est pleine de vie » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, art. 1). Et qu'est-ce que la vie ? C'est, dans la monade, la « force primitive » par laquelle elle perçoit l'univers selon le point de vue que lui assigne le corps auquel elle est toujours unie, et qui, pour cela, doit être un corps organique d'infinie complexité. L'union constante d'un principe d'unité dans l'âme et d'un corps organique fait un animal ou un vivant, sans commencement ni fin naturels (car naissance et mort ne sont au fond que des transformations du même animal). Mais si, à cet égard, l'homme est un animal comme un autre, dont les perceptions s'accordent avec les états du corps selon les mêmes lois universelles de l'« harmonie préétablie », il appartient aussi à un autre règne, celui des « esprits », qui « sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par

des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département » (*Monadologie*, art. 83). La philosophie de Leibniz vise par excellence à être un tel « échantillon architectonique » de la réalité intégrale, dont le caractère démonstratif reflète l'ordre même de l'univers. Mais ce rapport à Dieu où l'esprit capable de réflexion se reconnaît libre, selon la seule forme rationnelle de liberté qui est « la spontanéité jointe à l'intelligence » (GP VII, 109-110), enveloppe un problème dont la solution leibnizienne a été la source de bien des contre-sens. L'usage de cette liberté comporte la possibilité de mal-faire ou de faire-(le)-mal. Que devient alors la bonté du Dieu qui règne sur l'empire de la raison ? L'ouvrage longtemps le plus célèbre de Leibniz, les *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (parus en 1710), a donné lieu à l'invention du nouveau mot « Optimisme », et on sait comment Voltaire a cru pouvoir railler Leibniz dans son *Candide ou l'Optimisme*, dont la rengaine est que « tout est bien, tout va bien, tout va le mieux qu'il soit possible » (chap. 23), au point que « les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien » (chap. 4). Rien de plus faux, sophistique et de mauvaise foi délibérée que cette caricature. Les mots « optimisme » et « optimiste » n'appartiennent pas au vocabulaire de Leibniz, ni d'aucun de ses contemporains<sup>1</sup>. Que le monde existant, comparé

---

1. L'apparition d'« Optimisme » est de 27 ans postérieure à la *Théodicée* : elle se trouve en 1737 sous la plume du rédacteur des *Mémoires de Trévoux*, avec une formule dont Voltaire s'est manifestement souvenu : « Doctrine philosophique qui soutient que tout ce qui existe est le mieux possible »