

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ARNAUD LALANNE

La question du “pourquoi” dans la formulation du principe de raison

ABSTRACT: In the *Principles of Nature and Grace* (PNG) Leibniz asks two questions, “Why is there rather something than nothing?”, and why the things “must exist thus, and not otherwise”, as an immediate extension of the principle of reason. Differently from Heidegger’s, our hypothesis is that Leibniz thinks the principle of reason in a truly *questioning* way going deeper into the question *why* in a metaphysical sense. To verify this hypothesis, we will first study the genesis of the formulation of the principle of reason, starting from the “why” and, in particular, from the substantiation of the interrogative adverb, Leibniz’s lexicon identifying in this case “the reason” with “the why”. Secondly, we will study the genesis of the “first question” of §7 of the PNG as far as it defines the primary questioning of metaphysics.

RÉSUMÉ: Dans les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) Leibniz pose deux questions, “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?”, et pourquoi les choses “doivent exister ainsi, et non autrement”, comme prolongement immédiat du principe de raison. Différemment de celle de Heidegger, notre hypothèse est que Leibniz pense le principe de raison de façon véritablement *questionnante* grâce à l’approfondissement de la question *pourquoy* dans un sens métaphysique. Pour vérifier cette hypothèse, nous étudierons d’abord la genèse de la formulation du principe de raison à partir du “pourquoy”, et en particulier lorsque l’adverbe interrogatif est substantivé, le lexique leibnizien identifiant alors “la raison” avec “le pourquoy”. Dans un second temps, nous étudierons la genèse de la “première question” du §7 des PNG en tant qu’elle définit le questionnement premier de la métaphysique.

KEYWORDS: Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle of Reason; Fundamental Question of Metaphysics; Nothingness and Being

INTRODUCTION

Rien ne se fait sans raison suffisante, c’est à dire que rien n’arrive, sans qu’il soit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement.

A première lecture, la formulation du principe de raison du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* est ‘canonique’, sans surprise. Mais, aussitôt après s’être demandé pourquoi il en est ainsi et non pas autrement, Leibniz formule la question suivant : “Ce principe posé, la premiere question qu’on a droit de faire, sera, Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?” Leibniz invente ce qu’on a coutume



de nommer la ‘question de la métaphysique’. Mais où est véritablement l’innovation ? Nous pourrions répondre simplement dans le changement de registre, puisque Leibniz passe du discours physique au discours métaphysique au moyen du principe de raison :

Jusqu’ici nous n’avons parlé qu’en simples physiciens : maintenant il faut s’élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que Rien ne se fait sans raison suffisante.¹

La parole du principe de raison élève donc à la métaphysique. Mais l’invention leibnizienne provient surtout de l’établissement de la “première question” : “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?”, comme prolongement immédiat du principe de raison. C’est le principe de raison qui ‘légitime’ ou reconnaît ‘de droit’ le caractère *questionnant* du ‘pourquoi’, dans la primauté du ‘quelque chose’ par rapport au ‘rien’. Nous pourrions aller plus loin et dire que le principe de raison s’identifie avec la ‘première question pourquoi’, conçue comme “question première” de la métaphysique. De façon paradoxale, Heidegger fait de la question “première” de Leibniz, “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?” la “question finale ou conclusive” (*Schlussfrage*)² de la métaphysique. Leibniz aurait donné la structure fondamentale de la question de l’Être, mais en la rapportant immédiatement à l’étant dans un sens causal (*kausal*), perdant le sens questionnant du “pourquoi”.

Notre hypothèse de lecture est que Leibniz pense le principe de raison de façon véritablement *questionnante* grâce à l’approfondissement de la question *pourquoi* dans un sens métaphysique.

Pour vérifier cette hypothèse, nous étudierons d’abord la genèse de la formulation du principe de raison à partir de la question “pourquoi”, et en particulier lorsque l’adverbe interrogatif est substantivé, le lexique leibnizien identifiant alors “la raison” avec “le pourquoi”. Dans un second temps, nous étudierons la genèse de la “première question” du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* en tant qu’elle définit le questionnement premier de la métaphysique.

1. LA GENÈSE DE LA FORMULATION DU PRINCIPE DE RAISON À PARTIR DE LA QUESTION POURQUOI

1.1 L’équivalence entre la raison et “le pourquoi” (τὸ διότι)

Dans le *De arte combinatoria* (en 1666), Leibniz utilise l’interrogatif grec διότι sous sa forme substantivée, “τὸ διότι”, c’est-à-dire le “pourquoi”, pour définir le terme latin “ratio”, la raison : “Il est difficile ou bien de concevoir la raison c’est-à-dire le pourquoi, ou bien, si on la conçoit, de l’expliquer”.³ Cette définition, d’inspiration aristotélicienne,⁴ n’est pas donnée dans un cadre métaphysique, mais logico-mathématique, pour le calcul

1. Nous nous référons à l’édition de Robinet ; Leibniz1954 : 44-45.

2. Heidegger 1976 : 383 [et tr. fr. 1990 : 44].

3. “Rationem seu τὸ διότι difficile est vel concipere, vel si conceperis explicare” (Probl. II. *Dato numero complexiones simpliciter invenire*, §8, GP IV, 43).

4. Au premier livre de la *Métaphysique* Aristote distingue le “fait d’être” (τὸ ὄν) de la “raison d’être” ou du “pourquoi” (τὸ διότι) : “Les hommes d’expérience connaissent qu’une chose est, mais ils ignorent le pourquoi ; les hommes d’art savent à la fois le pourquoi et la cause” (Aristote 1990 : 4).

des complexions. *Raison* signifie alors rapport numérique plutôt que faculté de compréhension ou de réflexion. Il est possible de *concevoir* la “raison pour laquelle une chose est”, mais pas de *l’expliquer*. Seul le comment τὸ ὅτι est pleinement explicable.

La même distinction entre le pourquoi (τὸ διότι) et le comment (τὸ ὅτι) est reprise dans le contexte d’une réflexion théologique pour montrer la nécessité pour la raison de ne pas chercher à démontrer les mystères de foi. Par exemple, l’article 56 du *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* établit que :

Nous n’avons pas besoin (...) de prouver les Mysteres a priori, ou d’en rendre raison ; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὅτι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s’est réservé.⁵

Ce passage confirme le rapprochement de la raison, comme preuve a priori, avec le pourquoi (τὸ διότι) ; mais Leibniz place la connaissance démonstrative des mystères “au-dessus de la raison”, et non “contre la raison”. Les mystères représentent la limite du *dominium* de la raison humaine, même si nous pouvons nous représenter l’entendement divin qui est la source de toute vérité, y compris des démonstrations des vérités de foi.

1.2 Le principe de raison, une simple question de ‘curiosité’ ?

Pourtant, cette limitation de l’empire de la raison ne satisfait pas tout à fait l’esprit humain et, à défaut de connaître réellement, l’homme est *curieux* d’apprendre – au sens étymologique de la *curiositas*, c’est-à-dire de la faculté de poser la question *pourquoi*, l’adverbe interrogatif latin ‘*cur*’ signifiant ici à la fois la question ‘*pourquoi* ?’ et ‘le pourquoi’. La recherche de la vérité se fonde alors sur cet art du questionnement curieux et le principe de raison oriente cette recherche vers la connaissance du ‘pourquoi’. Or, dans la *Confessio philosophi* (1673), Leibniz identifie explicitement la question “pourquoi”, en latin “CUR”, avec la raison. Le pourquoi devient ainsi le principe-même de la recherche, comme dans la méthode aristotélicienne de l’étonnement éveillé par la sensation que Leibniz décrit ainsi :

En effet, tous les hommes, lorsqu’ils perçoivent quelque chose (sentiunt aliquid), surtout si cette chose est insolite, demandent *pourquoi* (*cur*), c’est-à-dire en cherchant la cause ([raison] *rationem*), soit efficiente, soit, si l’auteur est un agent rationnel, finale.⁶

5. §56, GP VI, 81-82. “Ces vers que Joseph Scaliger a fait là-dessus, sont beaux et célèbres : *Ne curiosus quaere causas omnium, / Quaecumque libris vis Prophetarum indidit / Afflata caelo, plena veraci Deo: / Nec operta sacri supparo silentii / Irrumpere aude, sed pudenter praeteri. / Nescire velle, quae Magister optimus / Docere non vult, erudita inscitia est.* Mons. Bayle qui les rapporte (*Rep. au Provinc.* Tom. 3, p. 1055) juge avec beaucoup d’apparence que Scaliger les a faits à l’occasion des disputes d’Arminius et Gomarus” (*ibidem*). Voici la traduction des vers : “Ne recherche pas avec curiosité les causes de toutes les choses, quelles qu’elles soient, que le génie des prophètes, inspiré par le Ciel, rempli du Dieu véracé, a introduit dans les Livres ; n’aie pas l’audace de vouloir pénétrer de force ce qui est recouvert du voile d’un silence sacré, mais passe ton chemin modestement. Vouloir ignorer ce que le meilleur des Maîtres ne veut pas nous apprendre, c’est une docte ignorance” (Leibniz 1969 : 464-465).

6. “CUR, id est rationem, vel efficientem, vel, si autor rationalis est, finem” (*Confessio philosophi*, A VI, 3, 118).

Selon la traduction d'Yvon Bélaval, on pourrait traduire "cur" en le substantivant et les hommes chercheraient alors "le pourquoi, c'est-à-dire la raison ou bien efficiente, ou bien finale, si l'auteur est un agent rationnel".⁷ L'originalité de ce passage tient dans le fait non seulement que la raison est qualifiée d'efficiente – alors que c'est traditionnellement la cause qui est dite efficiente –, mais encore qu'elle se nomme fin ou finalité quand il s'agit d'un agent doué de raison. Le "pourquoi" est donc compris à la fois comme l'objet de la "recherche" et comme "la raison" elle-même, soit comme pure efficacité si la recherche porte sur la nature, soit comme finalité si la recherche porte sur les actions libres d'un agent rationnel.

Une fois établie l'identité de la raison et du pourquoi, Leibniz définit le double aboutissement de cette 'quête' : un savoir certain et nécessaire si la quête est menée par un philosophe, et une chose moins certaine, mais familière, si la recherche est menée par un quidam. Tout découle de la question "Cur" :

De là viennent les expressions *avoir cure et curiosité*, comme *quérir* vient de *quel ou quelles ? (quis quaeve)* Et une fois qu'ils ont rendu raison, s'ils en ont le loisir ou s'il leur semble que l'affaire en vaut la peine, ils cherchent la raison de la raison jusqu'à ce qu'ils tombent, s'il s'agit des philosophes, sur une chose claire qui soit *nécessaire*, c'est-à-dire à soi-même sa raison [*sibi ipsi ratio est*], et, s'ils sont de simples chercheurs, sur une chose commune et qui leur soit déjà familière, à laquelle ils s'arrêtent.⁸

La recherche de la 'raison de la raison' conduit donc le philosophe à une raison suffisante ou identique, c'est-à-dire capable d'apporter une vérité claire et nécessaire. La curiosité implique donc une quête de la raison suffisante, sauf pour le simple quidam qui s'arrête uniquement aux choses familières.

1.3 La formulation du "principe du pourquoi" suffisant (Lettres à Hartsoeker, 1711-1712)

Pourtant, l'étape essentielle pour pouvoir affirmer l'identité de la raison suffisante avec "le pourquoi" consiste à nommer le principe de raison, "principe du pourquoi". Or, c'est ce geste sans précédent qu'accomplit Leibniz entre 1711-1712 dans sa correspondance avec le physicien Nicolas Hartsoeker. A notre connaissance, c'est le seul endroit dans l'œuvre de Leibniz où apparaît un tel usage. Faut-il interpréter cet emploi spécial en le restreignant au contexte d'une polémique physique ? Ou bien faut-il au contraire l'étendre aux autres domaines de la pensée leibnizienne ? L'obstacle à une généralisation vient du fait que Leibniz n'utilise ces formules nouvelles que dans le combat contre les thèses atomistes d'Hartsoeker. En effet, ce dernier soutenant la dureté absolue de l'atome, Leibniz y voit, selon ses termes, les "antipodes du pourquoi suffisant".⁹ Nous

7. Leibniz 1993 : 35.

8. Leibniz 1993 : 32-33 (un peu modifiée). "Hinc natum *curae et curiositatis* vocabulum, ut *quaerere a quis quaeve*. Et reddita ratione si vacet, aut operae pretium videatur, quaerunt rationem rationis, donec vel Philosophi incidant in rem claram, quae *necessaria*, seu sibi ipsi ratio est, vel vulgare in vulgarem jam tum et familiarem, ubi subsistunt" (*ibidem*).

9. Lettre du 8 février 1712, GP II, 532-533.

voyons alors que le vocabulaire du pourquoi est non seulement interchangeable avec celui de la raison, mais encore transposé pour qualifier le principe lui-même. Ainsi Leibniz utilise l’expression “grand principe du pourquoi”, pour désigner le principe de raison lui-même sous sa forme complète : “Rien n’arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante”.¹⁰ L’ordre est comme inversé : Leibniz qualifie la raison de déterminante au lieu de suffisante, et il réserve cet adjectif au seul “pourquoi” qui finit, dans cette correspondance, par prendre la place habituelle de la raison. Avec ce qualificatif de “suffisant”, le pourquoi devient même l’équivalent de “la droite raison”.¹¹

Au terme de cette rapide genèse des formules du principe de raison à partir de la question *pourquoi*, il apparaît donc clairement que la question *pourquoi* substantivée et la raison elle-même sont devenues, au tournant des années 1700,¹² quasiment identiques, y compris dans leurs ‘principes’.

2. LA GENÈSE DE LA PREMIÈRE ‘QUESTION MÉTAPHYSIQUE’ DANS LES PNG

Presque toutes les formules du principe de raison se structurent autour de deux interrogatives indirectes introduites par ‘pourquoi’. Par exemple, dans la *Confessio philosophi*, Leibniz définit le principe de raison par le fait qu’un être omniscient peut “assigner la raison suffisante pourquoi une chose est plutôt que de n’être pas, et pourquoi elle est telle plutôt qu’autrement”.¹³ La première question définit la prévalence de l’être sur le non-être, ou du “quelque chose” (*aliquid*) sur le “rien” (*nihil*). La seconde question porte sur la manière d’être, c’est-à-dire sur ce qui distingue tel être de tel autre, ou ce qui explique qu’une chose est ainsi et non pas autrement. Nous étudierons ainsi la genèse de cette “première question” comme “question première de la métaphysique” dans les *Principes de la nature et de la grâce*.

2.1 La “quasi première question qu’on peut faire” (Lettre de mars 1706 à la Princesse-Electrice Sophie)

Dans une lettre adressée à la Princesse-Electrice Sophie en mars 1706, Leibniz, pour la première fois à notre connaissance, parle de la question “pourquoi il y a quelque chose” (sous-entendu ‘plutôt que rien’) comme de “la quasi première qu’on peut faire” à partir du principe de raison “qui porte que rien n’est sans raison, ou bien qu’il y a toujours

10. *Lettre du 7 décembre 1711*, GP III, 529.

11. *Lettre du 8 février 1712*, GP II, 532-533.

12. Leibniz assimile d’ailleurs la recherche de la raison formelle de la justice avec “le pourquoi” dans la *Méditation sur la notion commune de justice* : “Il s’agit donc de trouver cette raison formelle, c’est-à-dire *le pourquoi*” (Datation 1701-1705 d’après Grua, II, N. 31.B, p. 477, in Sève 1994 : 107-136). Cela renforce encore l’idée que le pourquoi peut se comprendre dans le sens non seulement de l’efficacité et de la finalité, mais aussi dans le sens de la cause formelle et servir ainsi dans le domaine conceptuel et logique.

13. “nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem ab omniscio) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit” (Leibniz 1993 : 35).

un pourquoi”.¹⁴ L’expression “quasi première question” est un peu mystérieuse, parce qu’elle laisse supposer qu’il pourrait y avoir d’autres “premières questions” pleines et entières, mais sans préciser lesquelles. Peut-être sous-entend-on la traditionnelle seconde question qui établit pourquoi c’est ainsi et non pas autrement ?

Pourtant, la suite de la lettre affirme que : “la même Raison qui fait qu’il y a plutôt quelque chose que rien, fait aussi qu’il y a plutôt beaucoup que peu de choses”.¹⁵ Donc la seconde question, formulée à travers la distinction originale entre “beaucoup” ou “peu”, n’est pas la véritable première question, mais une autre question intégrée à la raison – raison commune qui, associée à la question pourquoi en général, devient peut-être la véritable “première question”. La seconde question découle par conséquent de la “quasi première”, selon l’usage du principe de variété. En effet, s’il y a bien quelque chose, comme l’affirme la première formule, alors cette chose sera ainsi et non pas autrement, ceci et non pas cela, distinctes parmi une infinité d’être distincts. Et, de même qu’“il y a quelque chose”, de même “il y a toujours un pourquoi”. Nous sommes donc reconduits à la question d’origine : “pourquoi ?”, mais qui a besoin cette fois-ci d’une raison suffisante, c’est-à-dire portant en elle la raison de son existence, “autrement la même question ou difficulté subsisterait toujours, de sorte que la dernière raison des choses n’est autre chose que la substance absolument nécessaire”.¹⁶ Dieu est alors la réponse qui satisfait à la double question “*pourquoi ?*” du principe de raison.

2.2 La première “première question” (§22 des Remarques sur le Livre de l’origine du mal)

Dans la lettre de mars 1706 à la Princesse Sophie, Leibniz hésite encore sur la “première question à faire” pour élever le principe de raison dans le domaine métaphysique qui lui est propre. La “quasi première question” est encore incomplète, car elle ne formule qu’une partie de l’alternative : “pourquoi il y a quelque chose”, sans mentionner immédiatement “plutôt que rien”, et la seconde question prend la forme inédite d’une alternative entre “beaucoup de choses” ou “peu de choses”, au lieu de définir ce qui est ainsi et non pas autrement. Or, au paragraphe 22 des *Remarques sur le Livre de l’origine du mal* de William King, que Leibniz publie en *Appendice aux Essais de théodicée*,¹⁷ se trouve le “chaînon manquant” permettant d’établir non seulement l’ordre des questions, mais également leur portée métaphysique. C’est là que se formule la première véritable “première question”.

Dans ce passage, Leibniz s’oppose à la thèse de King selon laquelle les premières élections de Dieu au moment de la création sont arbitraires ou purement indifférentes. En effet, la volonté divine ne peut pas choisir de créer le monde sans raison déterminante, à savoir sans “bonté ou commodité” (GP VI, 425). Pour répliquer à ce système où “il n’y a pas de pourquoi” (*ibid.*), Leibniz propose un système de défense

14. Klopp, 9, 1972.

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. GP VI, 425 – voir la transcription du manuscrit de la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Bibliothek (GWL B - LH 1, 1, 3, 3 Bl. 1-12).

découlant du principe de raison et dont la question centrale est le pourquoi lui-même :

Voicy comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Question sera : Dieu creera-t-il quelque chose ou non, <et pourquoi?> L'Auteur ~~repond~~ a repondu, qu'il creera quelque chose ~~parce que c'est un moyen de communiq~~ pour communiquer sa bonté. Il ~~n'est donc point absolu~~ ne luy est donc point indifferent de creer ou de ne point creer. Apres cela on demande : Dieu creera-t-il telle chose, [1.] ou une autre ; il y ré [2.] L'auteur ~~repond~~ [3.] <ou bien une autre, et pourquoi?> il faudroit repondre, (pour parler consequemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur, et en effect l'auteur y retombe dans la suite ; mais suivant son hypothese, il repond qu'il creera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoy, parce que Dieu est absolument indiffere~~nt~~ ~~quoyqu'il est vray qu'il varie un~~<pour les creatures, qui n'ont leur bonté que de son choix.>¹⁸

L'étude du manuscrit du paragraphe 22 des *Remarques* révèle deux faits significatifs. Le premier, c'est le soin que Leibniz a pris de souligner le “pourquoy” sous sa forme substantivée, ce qui met en évidence que King ne choque pas tant le principe de bonté, que le “principe du pourquoy”, la raison d'être de la création divine. Le second élément significatif est le double rajout du “pourquoy” dans les deux questions. Ainsi, dans la première version, Leibniz écrivait simplement : “Dieu creera-t-il quelque chose ou non”, sans qu'il soit question de chercher “le pourquoy”. Mais, en marge, Leibniz rajoute le “pourquoy” sous sa forme questionnante. C'est la genèse du geste métaphysique des *Principes de la nature et de la grâce*. La question : “Créer ou pas ?” relève uniquement de la puissance ; “Créer quelque chose plutôt que rien” relève de la volonté libre du créateur ; mais rendre la raison “pourquoy on crée quelque chose” relève de ce que Leibniz nomme dans sa lettre à Bossuet du 8 Avril 1692 une “sagesse architectonique plus qu'infinie”.¹⁹ Une fois cette première question “pourquoy” formulée dans une perspective métaphysique, Leibniz développe naturellement la seconde question : “Dieu créera-t-il telle chose ou une autre ?”. Or, si nous étudions la genèse du passage, nous constatons que la question “pourquoy” n'apparaît qu'à la troisième version : dans les deux premières versions, la question *pourquoy* ne figure pas et la réponse de King est présentée deux fois directement à la suite. Mais la troisième version établit l'équilibre avec la première question et montre la nécessité de comprendre ce qui existe “ainsi” relativement au meilleur et à la véritable bonté.

2.3 La “première question qu'on a droit de faire” (Principes de la nature et de la grâce)

Nous avons vu en introduction la formulation générale du principe de raison dans les *Principes de la nature et de la grâce* ; il ne nous reste plus qu'à établir si la “première

18. Transcription de A. L. Nous mettons entre crochets les différentes phases du texte [1.] = 1^{ère} phase ; [2.] = 2^{ème} phase, etc. ; ce qui est barré n'a pas été retenu dans le texte final ; et ce qui est mis entre ces signes : <...> signifie que le texte a été ajouté dans la dernière phase de rédaction, dans la version finale.

19. A II, 2, N. 145, p. 516.

question” complète qui en découle peut-être qualifiée en même temps de “question première de la métaphysique”.

Relevons tout d’abord ce qui distingue la question de la lettre à Sophie (“Quasi la première question qu’on peut faire est : pourquoi il y a quelque chose”) de la question du §7 : “Ce principe posé [i.e. le principe de raison], la première question qu’on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?”²⁰ Deux différences apparaissent immédiatement. En effet, la première différence vient de ce que la question de la *Lettre à Sophie* n’est exprimée que comme une possibilité (qu’on peut faire) et comme une “quasi-première” question, alors que la question des *Principes de la nature et de la grâce* est une question “de droit”, rendue légitime par la supposition du principe de raison qui devient ainsi la condition d’intelligibilité de la question métaphysique.

La seconde différence vient du fait que “le rien” n’apparaît pas dans la première question de la *Lettre à Sophie*, alors qu’il est développé pour lui-même dès la première question des *Principes*, à la façon d’une objection à l’existence du “quelque chose”, puisque “le rien est plus simple et plus facile” (*ibid.*). Mais le “rien” signifie en réalité l’absence de raison ou de pourquoi. Comme l’a montré le §22 des *Remarques sur King*, le “rien” peut servir de modèle aux théories du pur indifférentisme, mais également à celles du nécessitarisme qui réduit tout au vide et aux atomes matériels (cf. lettres à Hartsoeker et à Rémond), et le principe de raison se définit alors comme le moyen de lutter contre ces théories où “il n’y a point de pourquoi”, et défendre à tout prix l’élévation à la perspective métaphysique.

Il faut ensuite expliquer une autre étrangeté : pourquoi faut-il “poser” le principe de raison, avant d’avoir le “droit” de poser la question métaphysique du “pourquoi” ? Dans son article sur la seconde question, Michaël Devaux a bien remarqué cette antéposition du principe sur la question et ajoute une autre étrangeté : pourquoi Leibniz formule-t-il la seconde question avant la première ?²¹ Nous pourrions répondre que la première question est ontologiquement première, mais expérimentalement seconde, tandis que la seconde question est première dans l’ordre de la contingence et seconde dans l’ordre de la nécessité ontologique – de la même façon que le “τὸ διότι” est premier dans l’ordre de la sagesse divine, mais second dans l’ordre de la connaissance humaine, et que le “τὸ ὅτι” est originaire dans la connaissance humaine, mais dérivé relativement à l’ordre divin. Nous pouvons alors interpréter l’auto-position ou “auto-fondation du principe de raison”, dirait Juan Nicolás,²² comme un fondement *a priori* dans l’entendement divin qui rendrait la question de l’être légitime, et comme un fondement *a posteriori* pour l’intelligence. Dans ce dernier cas, il faut interpréter la position du principe

20. Cf. Leibniz 1954 : 44-45.

21. Devaux 2001.

22. Leibniz conçoit son propre principe de raison comme fondé en raisons : “Il a lui-même sa raison”. C’est ce que Nicolás (1993 : 219) nomme l’*autofundación*, l’auto-fondement, qui est le “geste transcendantal” par excellence. Il n’est pas besoin d’aller chercher dans l’expérience sensible ce que la raison nous présente avec évidence dans nos représentations : le principe de raison se prouve lui-même, puisqu’il est auto-fondé ou fondé sur la raison elle-même, qui est la faculté des principes.

de raison comme une supposition, à la façon d’un raisonnement conditionnel ou de la simple hypothèse de la sagesse divine.

Enfin, il reste une dernière difficulté à résoudre : pourquoi Leibniz répète-t-il une deuxième fois la seconde question ? Si la première question porte immédiatement sur l’être et le non-être, sur le quelque chose et le rien, la seconde porte d’abord sur “l’être ainsi”, le fait d’être ainsi et non pas autrement, et porte ensuite, dans la deuxième formulation, sur le fait de “devoir-exister-ainsi et non autrement” : “Il faut qu’on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement”.²³ Dans la première question, il y a une véritable balance entre l’être et le non-être : le plateau pourrait pencher du côté du rien. Dans la seconde question, il y a une double injonction, un double devoir : il faut rendre raison et il faut que ce soit ainsi et non autrement. Dans la première question, que nous pouvons qualifier d’ontologique, le devoir de réponse incombe à Dieu, et le droit de demande à l’homme ; alors que, dans la seconde question, que nous pouvons qualifier d’ontologique, puisqu’elle concerne le “devoir-être”, le devoir incombe à l’homme (il doit rendre raison de ce qui est ainsi), et le droit à Dieu, au sens où le monde contingent doit se rapporter à sa source nécessaire. L’élévation à la métaphysique appartient donc à la question ontologiquement première, et la considération du règne moral des fins appartient à la seconde question. Créer quelque chose plutôt que rien relève d’un choix métaphysique où la puissance de l’Être nécessaire s’accorde avec sa sagesse pour envisager le “pourquoi”, c’est-à-dire la raison d’être des choses. Mais, pour rendre la raison pour laquelle les choses sont ainsi plutôt qu’autrement, il faut s’élever à la considération du bien en soi et du devoir-être, du “devoir-exister-ainsi”, dans sa détermination morale : pourquoi les choses doivent-elles être ainsi et non autrement ? Parce qu’il faut supposer la bonté du créateur et le choix du meilleur.

À la première question “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?”, le Dieu leibnizien répondrait : ‘Parce que cela est très bon’, comme Dieu dans le *Livre de la Genèse* ; et l’homme curieux aurait le devoir de répondre, au terme de sa quête du ‘pourquoi’ ou de la ‘raison d’être’ de ce qui est : ‘C’est meilleur ainsi qu’autrement’.

ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

RÉFÉRENCES

- Aristote, 1990. *Métaphysique. Livre A*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- Devaux, M. 2001. “La seconde question du principe de raison dans la métaphysique réelle de G. W. Leibniz”, in *Nihil sine ratione. VII Internationaler Leibniz-Kongress*, hrsg. von H. Poser, Berlin, G. W. Leibniz-Gesellschaft, pp. 289-296.
- Heidegger, M. 1976. *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [tr. fr. *Questions I et II, Introduction de 1949 à Qu’est-ce que la Métaphysique ?* Gallimard-Tel, 1990].
- King, W. 1702. *De origine mali*, Dublin, A. Crook.
- Leibniz, G. W. 1954. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, éd. par A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France.

23. PNG, GP VI, 602.

- Leibniz, G. W. 1969. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion.
- Leibniz, G. W. 1993. *Confessio philosophi. Profession de foi du philosophe*, trad. Y. Bélaval, Paris, Vrin.
- Nicolás, J.-A. 1993. *Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Sève, R. 1994. *Le droit de la raison*, Paris, Vrin.
-

Arnaud Lalanne
Université Bordeaux Montaigne
lalanne.arnaud@gmail.com