

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Adam Mickiewicz University  
Department of the Study of Religion and Comparative Research  
e-mail: drozd@amu.edu.pl

---

## La polémique contexte du principe de *raison suffisante* de Leibniz

**Résumé.** *L'histoire de la philosophie reconnaît en Gottfried Wilhelm Leibniz un philosophe qui attache une importance particulière au principe de raison suffisante. Cependant, ses écrits témoignent d'un certain nombre de significations très différentes de ce principe philosophique – ce que soulignent de nombreuses études. On peut l'expliquer de diverses manières. L'une d'entre elles consiste à pointer sa présence dans des contextes différents et ce le chemin que je suivrai dans la présente réflexion. Je propose d'approcher l'un de ces contextes, à savoir celui de la polémique entre la philosophie de Descartes, les partisans de sa physique et de sa philosophie, ainsi que certains de ses critiques – en d'autres termes: il n'a pas trouvé de raisons suffisantes pour accepter leurs positions et leurs idées. Bien évidemment, ce n'est pas le seul contexte où l'emploi du principe de raison suffisante de Leibniz semble polémique (l'inventaire des controverses est plus large et beaucoup plus diversifié). L'objectif de ce propos n'est pourtant pas de présenter l'ensemble des possibilités de son usage dans le cadre polémique, mais seulement d'indiquer ses formes d'expression dans des cas particuliers.*

**Keywords:** *le principe de raison suffisante, la polémique contexte, la philosophie de Descartes*

**A**vant tout, il faut rappeler deux interprétations très différentes du principe de raison suffisante présentées par Leibniz dans sa *Profession de foi du philosophe* et *La monadologie*. Dans le premier de ces traités, il affirme que « la chose, quelle qu'elle soit, aura assurément tous les réquisits pour exister ; or, tous les réquisits pour exister pris ensemble sont la raison suffisante d'exister ; donc tout

ce qui existe a une raison suffisante »<sup>1</sup>. Il apparaît clairement ici qu'il est question de la raison d'exister. Mais cette raison peut être comprise de manière différente en fonction du sens: la cause, le but ou le principe. De cette compréhension de la raison suffisante s'écarte son interprétation présentée au paragraphe 32 de *La monadologie*. Leibniz affirme dans ce traité que notre raisonnement s'appuie non seulement sur « le principe de contradiction, mentionné au chapitre précédent, mais aussi sur celui de « 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 »<sup>2</sup>. Dans ce dernier cas, il peut s'agir aussi bien d'argument, d'argumentation (ou leur absence), que de motivation et de justification (ou leur absence). C'est dans ce sens que je conduis les réflexions qui suivent, sur le contexte polémique de raison suffisante.

Ce contexte apparaît, entre autres, dans une lettre écrite par Leibniz en 1675 ou 1676, au « Révérend Abbé Foucher, auteur de la critique de la *Recherche de la vérité* » (l'un des premiers traités de Descartes)<sup>3</sup>. Leibniz affirme dans la lettre que, malgré « M. Descartes, occupé par sa découverte », il existe autre chose que l'ego cogito, c'est à dire ce qu'il y a hors de nous et ce qui est la cause d'une variété de manifestations qui nous sont données, [...] il n'a pas atteint l'excellence qu'il cherchait, « mais lui (Leibniz) » se sent étonné plus par ce que (Descartes) a fait que par ce où il a échoué ». Un peu plus loin il admet qu'à vrai dire, il « n'a pas lu ses écrits aussi scrupuleusement qu'il n'avait prévu » et même avoue-t-il : « j'ai été souvent les yeux sur Galilée et Descartes, mais comme je ne suis géomètre que depuis peu, j'étais rebuté de leur manière d'écrire qui avait besoin d'une forte

<sup>1</sup> Cf. G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi. La Profession de foi du philosophe*, Vrin, Paris 2004, p. 35. L'édition polonaise : G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, dans la note à cet extrait, on fait appel à l'explication de Leibniz du terme *réquisit* – selon lui: « le réquisit est une chose qui, si elle n'est pas posée, empêche la chose d'exister » (p. 453). Je suis plutôt d'accord pour rapprocher ce concept, à certains égards, à celui d'*attributs*, au sens de l'époque. Une telle opinion est exprimée, entre autres, par B. Paź selon lequel, le sens du terme *réquisit* « était proche de celui que Descartes donnait à attribut ». Cf. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, op. cit., p. 98 et suiv. Mais il faut ajouter que les choses et les états des choses étaient affectés d'un certain nombre d'attributs très différents et complémentaires. Cela complique l'emploi du terme « réquisit » dans ce sens. La situation est encore plus compliquée si l'on suppose que pour Leibniz ce terme signifie principe (et il y a lieu d'accepter une telle compréhension de « réquisit »).

<sup>2</sup> Cf. G.W. Leibniz, *La Monadologie*, Delagrave, Paris 1978, p. 16.

<sup>3</sup> « Leibniz entre en contact direct avec les intellectuels français et, à partir de 1675, il se sert régulièrement du *Journal des Savants* pour mener sa critique de Descartes et pour présenter ses propres théories. [...] Dans son premier traité déjà, soumis à l'Académie des Sciences en 1670 sous le titre *Theoria motus abstracti*, Leibniz âgé alors de vingt-quatre ans, vise à introduire une distinction entre la géométrie et la physique, la distinction que Descartes tentait d'éliminer ». Cf. J.S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, p. 268 et suiv.

méditation ». De plus, sa connaissance « au sujet de la contemplation physique et métaphysique de M. Descartes, vient presque exclusivement de la lecture de livres qui discutent de ses idées d'une manière un peu plus accessible. Et peut-être que je ne l'ai pas encore bien compris »<sup>4</sup>. En somme, il semble que Leibniz trouve la *raison suffisante* plutôt pour l'évaluation positive que négative de l'œuvre de Descartes, mais ce n'est pas la raison définitive de cette évaluation, ou – ce qui revient au même – c'est une raison suffisante, mais sous condition, à savoir celle qui laisse la possibilité de revoir l'évaluation, si d'autres circonstances surviennent, que celles qui sont apparues à sa formulation. On peut, bien entendu, se poser la question de savoir si Leibniz admettait effectivement une telle compréhension de la *raison suffisante* qui n'est pas définitive, ou – ce qui dans ce cas, revient à la même chose – qui dépend de l'évolution des circonstances? Il est prêt à répondre à cette question par l'affirmative.

Il est intéressant de noter que dans la lettre mentionnée, cette raison apparaît dans un contexte biographique spécifique – s'il est permis d'en parler ainsi des références aux faits personnels associés à une ascension progressive du philosophe, toujours plus approfondie, à la connaissance. De ce point de vue, non seulement on peut, mais on doit même admettre que – aussi paradoxal que cela puisse paraître – la *raison est suffisante* pour adopter une *raison suffisante*, mais cette raison doit être conditionnelle. On peut se demander si cette première est, ou n'est pas inconditionnelle ou bien – ce qui nous conduit au même – définitive. Leibniz répond lui-même à cette question par la négative en affirmant que « Dieu est la raison définitive des choses ». Cependant, cette négation n'est pas inconditionnelle non plus. L'une de ces conditions est le fait que nous tenons compte de toutes les choses qui existent dans le monde dans lequel nous vivons. Une autre en est le fait qu'en recherchant la raison des raisons ainsi que la raison de ces dernières, nous tombons dans le piège de la régression à l'infini, ce que nous devons éviter. La première de ces conditions est d'ordre métaphysique, l'autre logique ou – plus largement – épistémologique. Leur poids est évidemment différent. Pour un chrétien, elles devraient être complémentaires plutôt que de s'exclure. Tel est l'objectif général du dialogue entre un théologien catéchiste et un philosophe catéchumène dans la *Profession de foi du philosophe*

Dans les écrits de Leibniz de la période ultérieure, il est confirmé que, non seulement le philosophe a revu ses *raisons suffisantes*, mais conditionnelles, pour reconnaître le bien fondé des propositions de Descartes, mais aussi a-t-il trouvé des raisons suffisantes pour les réfuter. Dans le *Discours de métaphysique*, il formule deux allégations générales à ces solutions. La première concerne la physique cartésienne et l'hypothèse selon laquelle « la vitesse multipliée par la grandeur du

<sup>4</sup> « Dans tous les cas, dans la mesure où je l'ai feuilleté, au moins pouvais-je voir, il me semble, ce qu'il n'a pas fait ni n'a tenté de faire ». Cf. G.W. Leibniz, *Lettre à S. Foucher*, dans: idem, *Confessio Philosophi*, op. cit., p. 62 et suiv.

mobile, convient entièrement à la force mouvante, ou – pour parler géométriquement – que les forces sont en raison composée des vitesses et des corps ». Selon Leibniz, il n’y a pas de *raison suffisante* pour accepter une telle hypothèse, car « on voit très bien que le mouvement mécanique éternel n’existe pas du tout, sinon la force de la machine, qui se réduit toujours légèrement en raison de la friction et doit bientôt disparaître, se renouvellerait sans cesse et augmenterait ainsi elle-même, sans aucune nouvelle impulsion de l’extérieur »<sup>5</sup>. Mais ce n’est qu’un « réquisit » (attribut) du mouvement. Le deuxième est défini ainsi : « la force d’un corps n’est diminuée qu’à mesure qu’il en donne à quelques corps contigus ou à ses propres parties entant qu’elles ont un mouvement à part ». Le fameux « entant que » permet par la suite d’identifier et d’indiquer d’autres « réquisits » de mouvement, ce qui signifie que les *raisons suffisantes* invoquées ici permettent de répondre à la question sur les causes de l’apparition et de la durée du mouvement, mais n’épuisent pas le répertoire de ces causes.

Il en est de même avec la principale objection formulée à la philosophie de Descartes. Selon Leibniz, « M. Descartes n’est tombé ici dans l’erreur que parce qu’il se fiait trop à ses pensées, alors même qu’elles n’étaient pas encore assez mures »<sup>6</sup>. Ici, il emploie le concept de raison suffisante de deux façons, à savoir au sens d’évolution biographique et de système philosophique. La première est associée à la recherche progressive de la vérité (à mesure de la progression de la maturité intellectuelle). La deuxième façon repose sur la confiance à « ses pensées ». A chacune des deux raisons, bien sûr, on peut donner un caractère plus ou moins personnalisé, à savoir les lier à une personne en particulier (ou des personnes), ou bien les associer à une formation philosophique (comme, par exemple, les cartésiens). Il est clair que cette diversité est aussi importante pour la compréhension de la *raison suffisante* et son usage dans la polémique avec les opposants.

La controverse entre Leibniz et G. de Cordemoy, partisan de la physique cartésienne en est une belle illustration. Leibniz s’y réfère dans le cadre du problème des *raisons suffisantes* pour formuler le principe de l’unité par rapport au monde matériel. Alors que Descartes admet que la notion d’étendue est l’un de ces principes, Cordemoy « a abandonné Descartes pour recourir aux atomes croyant d’y trouver une véritable unité ». Toutefois, il n’y a pas de *raison suffisante* pour reconnaître l’étendue, ni pour reconnaître les atomes comme fondement de cette unité et ceci pour deux motifs très différents mais complémentaires (raisons). Le premier est que « les atomes de matière sont contraires à la raison » et le deuxième indique que les atomes « sont composés de parties puisque l’attachement invincible d’une partie à l’autre ne détruirait point leur diversité »<sup>7</sup>. La suite du raisonnement indique les

<sup>5</sup> Cf. G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, Felix Alcan, Paris 1907, p. 54 et suiv.

<sup>6</sup> « Je m’étonne que depuis ses sectateurs ne se sont pas aperçus de cette faute... » (ibidem, p. 120).

<sup>7</sup> « Il n’y a que les Atomes de substance, c’est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition

raisons qui, d'une part, imposent la recherche de cette unité dans ce qui relève du spirituel, d'autre part, imposent d'admettre la pertinence de ces positions philosophiques et théologiques qui sont en faveur d'une âme ou de ce qui est « analogue à l'âme » non seulement par les hommes, mais aussi par les animaux et les plantes, et enfin, de reconnaître Dieu comme « le début et la fin des formes, des âmes ou des principes substantiels ». Dans ce cas aussi, Dieu se révèle être la raison ultime. En revanche, la réponse à la question de ce qui sert ici de raison suffisante, nécessite une analyse plus détaillée et – bien sûr – une indication des contextes pertinents d'occurrence de ces raisons. Je n'effectuerai pas ce genre d'analyses, mais je dois signaler la présence de contextes très divers comme le contexte philosophique (dont les variantes d'approche platonicienne et aristotélicienne) ainsi que le contexte théologique (y compris scolastique).

L'époque de la polémique de Leibniz avec les cartésiens a connu aussi la suite de la controverse avec leur adversaire, l'Abbé Simon Foucher<sup>8</sup>. Dans ce dernier cas il s'avère que les cartésiens disposaient en effet d'arguments pour distinguer hommes et animaux, et même pour « établir le principe sensitif » (qui présuppose que les animaux sont dotés d'une âme sensitive), mais ce n'étaient que des *raisons insuffisantes* (imparfaites) pour admettre que ces derniers « raisonnent, pensent et ont un jugement ». Ils ne disposaient pas de *raisons suffisantes* pour dire que « les substances corporelles et spirituelles n'ont rien en commun ». Ne possédant aucune de ces raisons et donc incapables d'expliquer « comment elles agissent l'une sur l'autre », ils ont fini par les imaginer. Mais le même chemin a été emprunté par l'adversaire de Descartes et des cartésiens, l'Abbé Foucher qui inventait des « chimères », comme « le principe sensitif chez les animaux qui est sensiblement différent de celui chez l'homme », ou bien « corps inutiles, dont l'âme ne peut (apparemment) ni se mouvoir, ni apprendre »<sup>9</sup>. On peut, bien entendu, retrouver dans ces inventions des traces de raisons – sinon la solution réelle d'un problème difficile, au moins une tentative de « colmater » les « trous » dans la pensée qui rendent la réalité à nos yeux comme un univers assez cohérent et, d'une certaine

---

des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles... ». Cf. G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, Journal des Savants, 27 juin 1695, p. 166 et suiv. Plus largement sur les idées de G. de Cordemoy, Cf. F. Ablondi, *Gerould de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Marquette University Press, Milwaukee 2005.

<sup>8</sup> « *Journal des Savants* joue à nouveau le rôle de forum où Leibniz présente en 1696 un aperçu plus complet de ses pensées. Son article portait le titre: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* » J.S. Spink, *La libre pensée française...*, op. cit., p. 270.

<sup>9</sup> En réponse à ces allégations, l'abbé Foucher, « fidéiste et défenseur des agnostiques érudits anciens, souligne que Leibniz n'a pas expliqué pourquoi faut-il assigner la perception à ses unités de substance, et ensuite il s'étonne de l'ingéniosité de Dieu pour créer un système qui donne l'impression complètement fausse qu'entre les entités individuelles et entre l'âme et le corps, il existe un lien » (ibidem, p. 271).

manière, ordonné. Ceci est peut-être une raison suffisante pour expliquer l'origine des erreurs dans notre façon de penser. Mais ce n'est pas et ne peut pas être la raison qui nous rapproche de la vérité sur le monde extérieur à notre pensée. Dans tous les cas, Leibniz n'était enclin ni à accepter ni à justifier ces pratiques. Il était profondément convaincu qu'il est possible de découvrir des règles et d'établir à partir d'elles un système complet dont tous les éléments seraient étroitement liés logiquement et qui apporterait la réponse à toutes les questions raisonnablement formulées. La raison finale et définitive serait Dieu. En revanche, les *raisons suffisantes* viendraient non seulement de son propre raisonnement, mais aussi de l'intellect de ceux qui avant lui ont tenté de formuler un tel système, mais ces tentatives, pour diverses raisons, ont plus ou moins échoué. Pourtant, il semble que non seulement il ait profité de l'expérience de ses prédécesseurs, mais il a aussi recommandé leur exemple à tous ces adversaires. Il présuait qu'ils avaient tous ses propres aspirations philosophiques, les siennes, c'est à dire qu'ils avaient tous la même volonté d'atteindre la vérité. On peut supposer qu'il avait des raisons en faveur d'une telle hypothèse, mais une question demeure: étaient-ce, dans tous les cas, des raisons suffisantes.

Pour finir, il y aurait à présenter deux observations d'ordre général sur le principe de *raison suffisante*. La première est liée à la possibilité d'une banalisation ou d'un allègement radical de ce principe. Cela peut se produire lorsque nous comprenons ce principe de telle sorte que chacun ait ses *raisons suffisantes* pour considérer une chose comme réelle ou au moins très probable. De plus, on peut croire fortement qu'il en est justement comme nous pensons et ne pas tenir compte des arguments de ceux qui pensent autrement, ou pas tout à fait comme nous le pensons. Leibniz a analysé ce genre d'attitude et de convictions, et a souligné leurs conditions – comprises comme leurs raisons *déterminantes*. Par exemple: au paragraphe 27 de *La Monadologie* il indiquait « *une longue habitude, ou beaucoup de perceptions médiocres réitérées* » comme une de ces raisons déterminantes.<sup>10</sup> En revanche, au paragraphe 36 de ce traité, il indiquait « la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini [...], une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente » ainsi qu'une « infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale ». Leibniz voyait une forme de protection contre ce genre de conditionnement de notre manière de penser, parler et écrire, dans le recours à la « raison définitive des choses qui doit demeurer dans une substance nécessaire » et « que nous appelons Dieu ». Il serait certainement possible de se défendre dans le cas où nous n'utiliserions pas notre raison et notre raisonnement, mais, par exemple, l'habitude et l'éducation ou le bon sens commun, mais un tel recours n'aurait pas d'emprise permanente, et même, il entraînerait la dérive dans une direction inconnue.

<sup>10</sup> Cf. G.W. Leibniz, *La Monadologie*, op. cit., p.16 et suiv.

La seconde observation porte sur le danger d'intellectualisation excessive ou – ce qui, au fond, est similaire – la confiance démesurée dans sa propre intelligence. Leibniz exprime cette inquiétude en répondant à la question: quelle est la raison nécessaire pour éviter la dérive mentionnée ci-dessus? A la lumière de cette affirmation, la solution est de faire appel à la raison et au raisonnement qui a toujours été le domaine des logiciens et des mathématiciens, ainsi que des philosophes et de ceux qui, non seulement le possédaient, mais aussi, et dans une certaine mesure, l'exploitaient dans leur manière de philosopher. Au paragraphe 46 de *La Monadologie*, il est appelé *entendement*. Le problème réside dans le fait qu'il n'est pas toujours utilisé correctement, ce qui a ses raisons déterminantes. L'une d'entre elles est, comme indiqué par Leibniz au paragraphe 26 de ce traité, la confiance excessive dans cette « mémoire qui fournit une espèce de consécration aux âmes », et qui se révèle être imparfaite. Une autre – indiquée au paragraphe 30 de l'ouvrage – est ce qu'on appelle « acte réflexif », aujourd'hui appelé anthropomorphisme, qui consiste à transposer sa mesure (mesure d'être limité) sur ce qui est en dehors de nous, y compris sur ce qui n'a pas de limites. Certes, c'est un art que d'utiliser l'intelligence humaine jusqu'à ses limites. Mais il n'est pas moins un art que de ne pas dépasser ces limites, ou – ce qui revient fondamentalement au même – connaître les possibilités et les limites de notre intelligence et d'adopter une conduite dans sa pratique cognitive pour atteindre ce qui n'est pas encore connu, mais peut être atteint, et – bien sûr – avoir des *raisons suffisantes* de penser qu'il est possible d'atteindre la connaissance.

