

Université de Montréal

L'optimisme de Kant : les décennies 1750-1760

Par
Alexandre Brisson

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option recherche

Août 2017
© Alexandre Brisson, 2017

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour objectif de présenter l'optimisme de Kant durant les décennies 1750 et 1760. Le premier chapitre introduit tout d'abord Malebranche et Leibniz. Considérés comme les premiers optimistes, l'exposé de leurs doctrines offre le cadre de référence qui nous permettra d'illustrer l'originalité de Kant. Ce premier chapitre présente ensuite une interprétation philosophique de l'*Essay on Man*, un poème d'Alexander Pope qui retient l'attention de Kant, mais également celle de l'Académie des sciences de Berlin. En ce qui nous concerne, cette œuvre oriente en grande partie la trajectoire de l'optimisme kantien des années 1750, une trajectoire que nous traitons dans le second chapitre. Trois textes y sont analysés : les *Réflexions 3703-3705*, l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* et la *Nova diludicatio*. Durant la décennie 1750, l'optimisme de Kant est essentiellement une doctrine *a posteriori* largement fondée sur la physico-théologie. Le dernier chapitre analyse la seconde trajectoire de l'optimisme kantien durant la décennie 1760 à l'aide des trois textes suivants : *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*¹, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* et *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Kant retourne alors à une démarche *a priori* et désavoue le potentiel théorique qu'il prêtait, dans les années 1750, à la physico-théologie.

Mots-clés : Philosophie – Emmanuel Kant – Optimisme – Leibniz – Alexander Pope – Malebranche – Théologie – Précritique

¹ Ce texte est de 1759, mais représente un point tournant dans la réflexion sur l'optimisme de Kant.

ABSTRACT

This Master's thesis presents Kant's optimism during the 1750s and 1760s. The first chapter introduces Leibniz and Malebranche, both of which are considered as the first optimists. Therefore, a brief account of their respective theory of optimism provides a reference frame, which will allow us to exhibit the originality of the Kantian optimism. The first chapter also presents a philosophical interpretation of Alexander Pope's *Essay on Man*. This poem shaped considerably the first trajectory of Kant's optimism during the 1750s. This first trajectory will be discussed in the second chapter. It analyzes three writings of this decade: *3703-3705 Über Optimismus, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* and *Nova dilucidatio*. During the 1750s, Kant holds onto a version of *a posteriori* optimism characterized by a physico-theological approach. The last chapter presents the second trajectory of the Kantian optimism during the 1760s. It also analyzes three writings: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* and *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. After these years, Kant renounces to physico-theology and his optimism becomes an *a priori* one.

Keywords: Philosophy – Immanuel Kant – Optimism – Leibniz – Alexander Pope – Malebranche – Theology – Precritical

RÉSUMÉ	III
ABSTRACT	IV
LISTES DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	VII
REMERCIEMENTS	IX
INTRODUCTION.....	1
PREMIER CHAPITRE	11
I. L’optimisme de Leibniz et Malebranche.....	11
a) Une démonstration a priori de l’existence de Dieu	11
b) L’optimisme : une conception intellectualiste de l’essence divine	13
c) Le problème du mal	18
II. Pope et l’optimisme de l’ <i>Essay on Man</i>	27
a) La structure argumentative de l’ <i>Essay on Man</i> selon Warburton	28
b) Pope chez Kant : une simple reprise de l’interprétation de Warburton?	35
DEUXIÈME CHAPITRE	38
I. Les <i>Réflexions 3703-3705</i>	38
a) Une pertinence philosophique	38
b) La physico-théologie et Kant	40
c) La critique de l’optimisme leibnizien	44
d) Pope et les avantages de la physico-théologie	47
II. <i>Histoire générale de la nature et théorie du ciel</i>	51
a) La science au service de la foi.....	52
b) La réforme kantienne du modèle newtonien.....	54
c) Une théodicée kantienne : justification du mal physique	57
III. <i>La Nova dilucidatio</i>	59
a) Le rejet de l’harmonie préétablie	59

b) La possibilité que des mondes coexistent	61
c) La théodicée kantienne et le mal moral	65
TROISIÈME CHAPITRE.....	70
I. <i>Essai de quelques considérations sur l'optimisme</i>	70
a) Retour à Leibniz	70
b) La critique de Reinhard.....	73
c) La réponse de Kant	76
II. <i>Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives</i>	80
a) Avant 1763 : une première ontologie de la négation chez Kant	80
b) La négation réelle	83
c) Le mal comme grandeur négative.....	86
III. <i>L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu</i>	88
a) La preuve ontothéologique.....	88
b) L'insuffisance de la physico-théologie.....	92
c) Dieu comme fondement des possibles : les conséquences sur l'optimisme	95
CONCLUSION.....	99
BIBLIOGRAPHIE	103

LISTES DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

En ce qui concerne les textes de Kant, les citations en français proviennent des *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, 3 tomes, Paris : Gallimard, 1980-1986. Toutefois, les références aux écrits de Kant renvoient à l'édition *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 tomes, Berlin : De Gruyter, 1902. Elles sont désignées par AK, le tome et la page.

Les références à Leibniz sont de l'édition *Die philosophische Schriften*, dir. par C.I. Gerhard, 7 tomes, Hildesheim : Olms, 1965. Elles sont désignées par GP, le tome et la page. Nous ajoutons également le nom de l'œuvre concernée.

Les références à Malebranche proviennent de l'édition des *Œuvres complètes*, éd. André Robinet, 22 tomes, Paris: Vrin, 1958-1984. Les titres des œuvres seront abrégés de la manière suivante :

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion : EMR

Traité de la nature et de la grâce : TNG

Méditations chrétiennes : MC

Les références à Descartes proviennent de l'édition des *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, 13 volumes, Paris : Léopold-Cerf, 1897-1913. Elles sont désignées par AT, le tome et la page.

Les références à l'*Essay on Man* sont de l'édition de Maynard Mack, Tome III de VI des Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope, Grande-Bretagne : Mehuen & Co. LTD, 1964. Le titre du poème est répété tandis que l'épître et les vers concernés sont mentionnés.

Les références à Newton proviennent de l'édition *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy* (traduit par I. Bernard Cohen et Anne Whitman), Berkeley: University of California Press, 1999. *GS* est l'abréviation du *General Scholium* des *Principia*.

*À M. Franz-Emmanuel Schurch,
l'enseignant dont l'aplomb, la fougue et
l'érudition m'ont grandement inspiré et
profondément marqué.*

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Monsieur Christian Leduc, à qui je dois de formidables opportunités, un soutien inouï et un encadrement impeccable.

Merci à Jean-Philippe Guay-Glaude, Renaud G. Lachapelle, Jean-Sébastien Bigras, Hugo Cossette-Lefebvre et Vincent Fortin, avec qui je partage encore les meilleurs souvenirs de mon séjour à l'Université de Montréal.

Merci à mes amis de longue date Patrick Marenger, Jonathan Duchesne et Amélie Gendron St-Georges pour votre oreille attentive et votre légèreté d'esprit.

Merci à Claudia Billette, Joanie Allain-Rousselle, Abby Wells, Sylvie Matte, Marc-Olivier Pépin, Lydiane Raymond, Marie-Claude Descoteaux, « Capitaine » Gio, « Monsieur » Gomes, Audrey Lefebvre, Laurence Bazinet qui sont d'abord des amis et ensuite des collègues. Ils ont expérimenté malgré eux ce que signifie d'être habité par son sujet.

Merci à Lisa Villani, Ronnie Villani, Patrick Bergeron, Michelle Duschesneau, Marianne Scarfo, Zac Leduc, Fahima Derry, que je considérerai toujours comme une seconde famille.

Merci à Marike Alexander qui a le malheur de me rendre heureux, m'acceptant dans toute mon exubérance. C'est à sa patience, son écoute et son empathie que je dois l'appivoisement des moments les plus difficiles.

Mais surtout, je ne saurais suffisamment remercier ma famille. Ma mère Nathalie et mon père Yvon qui ont tant sacrifié pour leurs enfants. Ma sœur Marie, mon frère Francis et Lauraine, mon neveu Hugo et ma nièce Charlie, qui sont toujours là pour moi, malgré l'exil de mes pensées. Je vous aime.

INTRODUCTION

On appelle précritique, la période qui regroupe les œuvres de Kant qui ont précédé la parution de la *Critique de la raison pure* en 1781. Or, ce qualificatif introduit déjà un important biais dans la manière d'évaluer l'œuvre de Kant. Philonenko², par exemple, se montre expéditif et propose un découpage de cette période qui ne rend pas justice aux hésitations doctrinales qui, pourtant, se sont manifestées très tôt chez le philosophe de Königsberg. Selon lui, Kant se montrerait dogmatique dans les années 1750, tandis qu'en 1760, il flirterait avec les idées de l'empirisme anglais. Or, Philonenko semble s'intéresser à la période précritique principalement en vue de repérer les notions récupérées par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Or, ce genre de découpage a déjà été contesté³ et la littérature contemporaine permet de produire une meilleure classification des écrits précritiques de Kant.

L'étude qui suit emprunte cette approche plus récente en vue d'expliquer l'optimisme de Kant des années 1750-1760. Cette doctrine qui, non seulement, intéresse encore les spécialistes de Leibniz et de Malebranche⁴, éveille la curiosité de certains spécialistes de Kant⁵. Cela étant dit, on a traité partiellement de son optimisme⁶ en abordant la question, plus souvent qu'autrement, sous la forme de brefs articles⁷. Ainsi, ce mémoire représente l'opportunité d'offrir une attention soutenue à l'apparition et l'évolution de l'optimisme de Kant durant les années 1750-1760. La complexité du problème nous oblige cependant à laisser de côté certains écrits concernant le désastre de Lisbonne⁸, pour nous intéresser uniquement à six textes qui relatent l'évolution et l'originalité de la position de Kant par rapport à l'optimisme. Chaque décennie représente une trajectoire différente d'un

² Alexis PHILONENKO. *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, t. I, Paris : Vrin, 2003, pp. 27-8.

³ Martin SCHONFELD. *The Philosophy of The Young Kant*, Oxford : OUP, 2000, p. 8. Selon Schönfeld, cette lecture a été popularisée par Cassirer.

⁴ Paul RATEAU. *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Paris : Garnier, pp. 400. Steven NADLER. 2008. *The Best of All Possible Worlds*. Princeton : PUP, 2015, pp. 300.

⁵ Robert THEIS. « La question de l'optimisme dans la première pensée de Kant. » *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2009, p. 158.

⁶ Pierre LABERGE. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa : Éditions de l'université d'Ottawa, 1973, pp. 192.

⁷ Michel FICHANT. « Le principe de la théodicée et le concept de grandeur négative. », *Op. cit.*, pp. 175-186.

⁸ Le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 a donné suite à une importante polémique philosophique en Europe. Voir. Jean-Paul POIRIER. *Le tremblement de terre de Lisbonne*, Paris : Odile Jacob, 2005, p. 195.

optimisme irréductible à celui de Leibniz ou de Malebranche; un optimisme qui procède d'abord d'une manière *a posteriori* dans les années 1750 et qui devient *a priori* en 1760. Kant passerait ainsi d'un optimisme qui s'appuyait sur la physico-théologie pour défendre la perfection du monde à un optimisme qui retirerait à Dieu la capacité d'avoir pu choisir autre chose que les meilleures lois qui gouvernent ce monde.

Le premier chapitre est divisé en deux sections. La première présente les thèses qui ont mérité à Leibniz et Malebranche d'être considérés comme les fondateurs de la doctrine de l'optimisme. En effet, on leur prête ce rôle dès l'apparition du terme optimisme en 1737⁹. Cette étape nous offrira un cadre de référence à partir duquel nous pourrons situer, dans les chapitres suivants, l'originalité de la position kantienne. (a) Tout d'abord, Leibniz et Malebranche prouvent l'existence de Dieu à partir d'arguments *a priori*¹⁰. Pour ce faire, Malebranche procède par une régression des conditions de notre connaissance et remonte ainsi jusqu'à Dieu. Ce dernier représenterait ainsi le fondement absolu de toute réalité. Sans lui, il n'y aurait pas de représentation possible. Pour ce qui est de Leibniz, sa preuve ontologique procède également d'une manière *a priori*, alors que sa preuve cosmologique, malgré sa prétention de prouver l'existence de Dieu d'une manière *a posteriori*, argumente de manière *a priori*. Leibniz procède ainsi à l'analyse des notions de causalité, nécessité et contingence.

(b) Il sera ensuite question de l'essence divine. Dans la mesure où l'optimisme leibnizien soutient que Dieu a choisi le meilleur des mondes possibles¹¹, cette doctrine présuppose l'univocité des contenus de représentations entre l'homme et lui. Le partage d'une raison universelle entre Dieu et la créature caractérise cette théorie de l'univocité de l'être. Elle permet de considérer l'essence divine d'une manière intellectualiste plutôt que volontariste. L'optimisme prête ainsi à Dieu, non seulement un entendement et une volonté, mais le critère d'agir uniquement selon la représentation du meilleur. Ce mode opératoire divin, caractérisé par une certaine relation entre l'entendement et la volonté, apparaît

⁹ Paul RATEAU. *Le meilleur des mondes possibles*. Paris : Garnier, 2015, p. 354.

¹⁰ Même la preuve cosmologique, dite *a posteriori*, de Leibniz recourt simplement à l'analyse *a priori* de la notion de causalité. Voir David BLUMENFIELD. « Leibniz's ontological and cosmological arguments. » *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. Nicholas Jolley), Cambridge : CUP, 1995, p. 367.

¹¹ Cette manière de s'exprimer convient peu à Malebranche. On pourrait plutôt dire que c'est le meilleur que Dieu pouvait faire en tenant compte du principe de la simplicité des voies. Nous y reviendrons.

néanmoins illégitime pour les tenants de la conception volontariste de l'essence divine¹². Nous présenterons ce désaccord tel qu'il divise Arnauld et les optimistes.

(c) Troisièmement, le problème du mal représente l'objection la plus sérieuse à laquelle doit répondre l'optimisme. Leibniz et Malebranche ne s'entendent pas sur le statut ontologique du mal. Le premier se range derrière la tradition augustino-thomiste. Elle soutient que le mal est une absence de réalité, considérant le mal et le néant comme une seule et même chose. Malebranche, quant à lui, refuse ce rapport. Si le mal était le néant, alors toute réalité serait bonne. Mais, il ne voit pas comment on peut considérer bonnes les créatures difformes. De la même manière, personne n'oserait dire qu'une horloge qui n'indique pas l'heure qu'elle est bonne.

(d) Finalement, ce désaccord sur le statut ontologique du mal conduit à l'élaboration d'une théodicée distincte. Pour Leibniz, la présence du mal est inévitable et réside dans la nature même des choses. Les vérités éternelles, au sein desquelles se trouvent entre autres les vérités logiques, mathématiques et morales, sont les suites de l'entendement divin. Elles échappent donc à la volonté de Dieu. Par conséquent, le désaccord fondamental entre les possibles est nécessaire. Chez Malebranche, la stratégie pour justifier le mal dans la création tient au principe de la simplicité des voies. Dieu se doit envers lui-même d'agir selon sa suprême perfection. D'ailleurs, parce qu'il est suprêmement parfait, il est autosuffisant et c'est pourquoi il n'était pas obligé de créer le monde. Mais, quand il a décidé de le faire, de créer ce monde, il n'a pu le faire qu'en se conduisant de la manière la plus parfaite qui soit. Pour Malebranche, cela veut dire agir selon des voies simples et des volontés générales; agir autrement compromettrait sa perfection¹³. Toutefois, cette simplicité et cette généralité sont responsables d'introduire certains défauts et désordres au sein du monde. Puisque Dieu agit de la manière la plus parfaite et que sa volonté va au bien, le mal n'est qu'une conséquence, certes indésirable pour nous, mais nécessairement attaché au projet de la création.

¹² D'ailleurs, sur ce point, nous aborderons brièvement la querelle entre Arnauld, d'un côté, Leibniz et Malebranche, de l'autre. Sans jamais avoir affirmé tenir une conception volontariste de l'essence divine, Arnauld critique néanmoins la rationalité que Leibniz et Malebranche prêtent à Dieu. Voir Steven NADLER. *Op. cit.*, pp.141-183.

¹³ Nous nous gardons bien d'ajouter *plus* simples et *plus* générales, car le rapport entre la simplicité et la fécondité des voies reçoit plusieurs interprétations différentes.

Le premier chapitre analyse ensuite l'*Essay on Man* de Alexander Pope. (a) Il présente tout d'abord la structure argumentative que Warburton prête à Pope. La thèse du poème serait que la sagesse divine a formé le meilleur de tous les systèmes possibles. Deux conséquences en découleraient. Tout d'abord, ce monde compterait la plus grande diversité ontologique possible. La chaîne de l'être permettrait, en ce sens, d'illustrer le fait qu'une infinité d'essences existe en ce monde. Également, elle expliquerait pourquoi tous les maux, y compris le mal moral, sont relatifs et récupérés par Dieu au profit de la perfection du monde. (b) Ensuite, il sera question de cette interprétation chez Kant. La chaîne de l'être apparaît à plusieurs reprises dans ses premiers écrits en vue de justifier la nécessité des manques ontologiques qui incombe aux parties de la création. En ce qui concerne la relativité du mal, Kant considère rarement ce problème. Néanmoins, sa théodicée des années 1750 restera fidèle à l'idée que le mal physique est récupéré au profit de la perfection du monde. S'il traite du péché dans la *Nova dilucidatio*, il insistera uniquement sur le fait que la responsabilité du mal moral revient à la créature.

Le second chapitre présente la première trajectoire de l'optimisme de Kant durant la décennie 1750. Il analyse les trois textes suivants : les *Réflexions 3703-3705* (1753-55), l'*Histoire général de la nature et théorie du ciel* (1755) et la *Nova dilucidatio* (1755). En ce qui concerne les *Réflexions*, l'état du document soulève certaines questions. En effet, il s'agit de trois feuilles tirées de l'un des cahiers de notes de Kant¹⁴. (a) Considérant le nombre d'écrits qui font partie du corpus précritique et auxquels nous avons accès¹⁵, nous devons justifier pourquoi ces ébauches méritaient d'être sélectionnées. Si elles sont pertinentes, c'est essentiellement parce qu'elles étaient destinées au concours de 1753 de l'Académie des sciences de Berlin sur l'optimisme. (b) Kant y justifie sa préférence pour l'optimisme de Pope et la démarche physico-théologique. Cette dernière permettrait de prouver l'existence de Dieu à partir de la perfection du monde. (c) Quant à l'optimisme leibnizien, sa démarche métaphysique ne serait pas en mesure, d'après Kant, de prouver l'existence de Dieu à partir de la perfection du monde. D'ailleurs, elle conduit au paradoxe en ce qui concerne la relation des attributs de l'essence divine. Ainsi, l'optimisme de

¹⁴ Ferdinand ALQUIÉ. *Œuvres Philosophiques de Kant*, 3 volumes, Paris : Gallimard, tome I, 1980-6, p. 1473.

¹⁵ Nous pensons notamment à la *Monadologie physique* de 1756.

Leibniz représenterait uniquement une théodicée aux yeux de Kant. Il justifierait le mal au lieu d'expliquer en quoi la beauté et l'harmonie font la perfection de ce monde. (d) Pope, quant à lui, s'intéresserait à cette présence des attributs divins dans la création. Il élaborerait une preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. Le premier avantage de cette preuve est son accessibilité pour l'entendement commun. Le second serait qu'elle mise sur la perfection du monde et transformerait le manque en richesse. En effet, elle affirmerait que la diversité ontologique, qui est conditionnelle à la perfection du monde, nécessite le manque. À cette perfection quantitative, Kant abordera brièvement l'idée des critères qualitatifs de perfection qui seront repris et développés par l'*Histoire générale de la nature*.

Cet écrit demeure conséquent aux idées exposées dans les *Réflexions*, présentant une explication mécaniste de la formation et de la disposition des astres qui permet à Kant d'établir sa preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. (a) Le premier défi qu'il doit relever est de convaincre l'« avocat de la foi¹⁶ » que son projet ne représente pas une menace pour la religion. En effet, certains considéreraient que l'autonomie de la nature réfute l'existence de Dieu. (b) Jugeant avoir répondu d'une manière satisfaisante à ces inquiétudes, Kant se tourne ensuite vers Newton afin de produire son explication mécaniste. Il apporte certains ajouts à la science newtonienne qui ont pour but de surmonter les problèmes rencontrés par le scientifique anglais. En effet, Newton était contraint de reconnaître la nécessité de certaines interventions divines afin d'assurer l'ordre de l'univers. Or, Kant est confiant de produire une explication mécaniste qui n'ait pas besoin de recourir à ce genre d'explications *ad hoc*.

(c) Le mécanisme de la nature permet à Kant de relativiser le mal en général. En effet, Dieu n'a pas uniquement créé l'homme, mais un univers tout entier qui posséderait une fin qui lui est propre. Par conséquent, cet univers augmenterait à l'infini son degré de perfection en vue d'approximer celui de son Créateur. Or une chose finie ne peut jamais atteindre la perfection infinie du Créateur. Néanmoins, seule une création capable de poursuivre cette quête infinie de perfection serait digne de Dieu. La notion de perfection admet une dimension quantitative et qualitative. En ce qui concerne notre monde, quantitativement, l'ordre assujettit le chaos qui règne dans l'état initial de la création en vue d'accroître l'étendue du système de la nature. Qualitativement, au sein de cette nature,

¹⁶ AK. I, 222.

la beauté et l'harmonie des arrangements astraux augmentent la perfection de la création. Le mal physique n'est donc qu'une invention de l'homme, une notion anthropocentrique. Il fait l'erreur de croire que l'univers est exclusivement fait pour assurer son bonheur. Or, la destruction programmée des systèmes planétaires est une conséquence du mécanisme de la nature. Cette destruction libère une matière qui ne produisait plus de perfection pour la redistribuer dans la nature afin qu'elle en produise ailleurs. Ainsi, la terre disparaîtra un jour et, par conséquent, les hommes aussi. Mais, loin de s'en inquiéter ou de s'en indigner, Kant nous invite à nous tourner vers la foi. Après tout, la destruction des corps ne signifie-t-elle pas la libération de toutes les âmes qui retourneront vers Dieu et goûteront à la béatitude suprême?

La *Nova dilucidatio* est le dernier texte retenu de la décennie 1750. Il s'agit principalement d'un examen des premiers principes de la connaissance et de la métaphysique. (a) À partir de l'analyse du principe de raison déterminante, Kant rejette l'harmonie préétablie. L'hypothèse leibnizienne soutient que la monade possède en elle-même une infinité de perceptions et qu'elles se succéderaient grâce à l'appétition. Or, l'interaction des substances est nécessaire pour l'enchaînement des perceptions, car la détermination signifie l'exclusion de tous les prédicats opposés à la perception initiale de la monade. Ainsi, la monade ne peut trouver en elle-même une détermination afin de passer à une autre perception. (b) Kant interroge également le statut ontologique des relations et, ce faisant, remet en question l'unicité métaphysique du monde. L'existence des relations lui apparaît indépendante de celle des substances. Autrement dit, il n'est pas nécessaire à l'intelligibilité d'une substance d'être en relation avec une autre substance. Or, si les relations sont contingentes, cela veut dire que Dieu les a créées pour son bon plaisir et qu'elles ne sont pas liées nécessairement à l'existence des monades. Par conséquent, Dieu aurait pu créer uniquement une infinité de substances isolées les unes des autres, ou relier certaines d'entre elles en vue de créer plusieurs mondes. Toutefois, Kant conclut que l'unité a plus de perfection que le multiple et c'est pourquoi Dieu aurait préféré relier toutes les substances en vue de former un seul et même monde.

(c) Il sera finalement question de la théodicée kantienne des années 1750 où Kant se porterait à la défense de Dieu en ce qui concerne l'imputabilité du mal moral. Le déterminisme des actions physiques exclurait la possibilité qu'il y ait des actions libres. Or,

si Dieu a prévu toute la série des événements qui devait se dérouler dans ce monde, comment peut-on blâmer l'homme de commettre le péché? La solution kantienne est de montrer la compatibilité entre le déterminisme des actions physiques et la contingence des actions libres. Une action libre est contingente, donc le contraire n'est pas impossible. Si l'homme choisit de commettre le péché, c'est que, parmi plusieurs représentations d'actions possibles qui incluent celle de bien agir, il a préféré celle de pécher. Par conséquent, le péché lui est imputable parce qu'il est commis par l'assentiment de sa volonté.

Le troisième chapitre présente la seconde trajectoire de l'optimisme de Kant durant la décennie 1760. Il analyse les trois textes suivants : *l'Essai de quelques considérations sur l'optimisme*, *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* et *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. *L'Essai* sur l'optimisme répond aux détracteurs de la doctrine. (a) Il s'agit d'un surprenant retour à Leibniz. En effet, Kant, dans la décennie 1750, avait travaillé à l'élaboration d'un optimisme *a posteriori* menant au rejet de l'optimisme leibnizien. Si ce retour semble incohérent avec les écrits antérieurs, il demeure néanmoins conséquent aux publications ultérieures. (b) En ce qui concerne *l'Essai* sur l'optimisme, Kant répond au gagnant du concours sur l'optimisme de 1753, Adolf F. Reinhard. Ce dernier critiquait l'optimisme sur deux aspects fondamentaux. Tout d'abord, il niait qu'un seul monde pût être le meilleur parmi tous les mondes possibles. Sa démonstration s'appuie sur l'idée qu'il existerait des perfections hétérogènes. Deux choses de natures différentes pourraient donc posséder le même degré de perfection. Également, il existerait un conflit similaire à celui présenté par Leibniz entre les volontés antécédentes et conséquentes que Reinhard appelle la collision. Elle désigne un compromis entre les différentes règles de perfections qui permettrait à Dieu d'obtenir la même somme de perfection pour deux mondes possibles. Reinhard critiquait ensuite la conception intellectualiste de l'optimisme. De la même manière que Dieu ne répond de personne, il n'est pas tenu d'agir selon la représentation du meilleur.

(c) Kant répond, tout d'abord, à Reinhard que le meilleur des mondes n'est pas un concept illusoire. Il est susceptible de posséder un degré ultime de perfection. Kant s'attaque ensuite à la notion des perfections hétérogènes. Il réfute l'idée que deux perfections peuvent être d'une nature différente et tout de même posséder le même degré

de perfection. En effet, toute différence de nature se rapporte toujours à une différence de degré. Une chose diffère d'une autre par ses manques. Kant conclut finalement, en ce qui concerne la liberté divine, que la perfection d'agir n'est pas de l'indifférence mais un choix effectué en vue du meilleur.

Dans l'*Essai* sur les grandeurs négatives, Kant analyse les différentes significations de la notion de négation. (a) Au départ, il reprend la seule forme développée par l'ontologie wolffienne. Il s'agit de la négation logique. Elle explique la notion d'impossible. La réunion de deux prédicats qui s'opposent logiquement représente une contradiction. Or, rien de contradictoire ne peut se représenter et c'est pourquoi on dit que cette notion est impossible. Par conséquent, ce qui est impossible n'est rien. Cette première forme de négation apparaît dans les écrits antérieurs à 1763. Les maux, autant le péché que la souffrance, sont expliqués par l'absence d'une perfection qui réside dans l'essence de l'homme.

(b) Néanmoins, cette négation est insuffisante sur le plan ontologique. Elle ne permettrait pas d'expliquer pourquoi ce qui existait a cessé d'être, ni comment ce qui n'était pas peut exister. Pour ces raisons, Kant introduit la négation réelle. Reprenant la distinction entre le logique et le réel de Crusius, il existerait des principes logiques et des principes matériels. Si la première forme de négation s'expliquait à l'aide des premiers, la seconde ferait appel aux principes matériels. Contrairement à la négation logique, elle donnerait lieu à quelque chose qui n'est pas simplement rien. Les prédicats qui s'opposent dans une négation réelle ne sont pas contradictoires. Ainsi, le repos représenterait une négation de mouvement qui peut cependant s'expliquer par l'opposition réelle entre deux forces antagonistes. Cette distinction entre la négation logique et réelle permet également à Kant de raffiner sa terminologie au moment d'aborder le problème du mal. (c) En effet, le mal est soit une négation, soit une privation selon la forme de négation qu'il implique. La désobéissance à la Loi divine est une négation pour l'animal qui ne dispose pas des facultés de la reconnaître. Chez l'homme, cette désobéissance représente une privation, c'est-à-dire que le vice est une grandeur réelle qui l'empêche de remplir son devoir.

Dans *L'unique fondement*, Kant présente les prémisses d'une preuve ontothéologique. Selon lui, personne n'est encore parvenu à prouver l'existence de Dieu. Cette affirmation donne suite à la critique des autres preuves de l'existence de Dieu. (a) La

preuve ontothéologique accorde la priorité à l'existence sur le possible. En effet, s'il y a quelque chose de pensable, c'est qu'il y a d'abord quelque chose de réel. Kant établit cette priorité en niant que l'existence puisse être un prédicat ou la détermination d'une chose. Critiquant Wolff et Baumgarten sur la distinction entre le possible et le réel, il soutient que la possibilité ou la réalité d'une chose ne change rien à ses déterminations. Par conséquent, la distinction entre le possible et le réel ne concerne pas la détermination de la chose, mais sa position. Une chose possible est posée d'une manière relative, tandis qu'une chose existante est posée d'une manière absolue. Or, la priorité de l'existence sur le possible impliquerait l'existence de Dieu, l'être absolu. Son existence serait le fondement des possibles.

(b) Kant désavoue ensuite la physico-théologie. Il ne reconnaît plus cette démarche capable de produire une preuve de l'existence de Dieu. En dépit des efforts pour réformer la physico-théologie, elle ne pourra jamais identifier le Créateur, mais uniquement l'Architecte du monde. Kant passe en revue ses défauts. Principalement, elle ne différencie pas ce qui relève de l'unité nécessaire des lois de la nature et les choix contingents de la volonté divine. Tout ce qui existe en ce monde serait contingent, résultant d'une action libre de Dieu. Ce premier défaut est lié au second. En effet, selon Kant, la facilité de cette preuve porte préjudice à l'avancement des connaissances philosophiques. Elle génère une confusion entre l'ordre nécessaire et contingent de la nature. Finalement, il revient à l'incapacité de la physico-théologie d'établir la démonstration de l'existence de Dieu.

(c) Néanmoins, le désaveu de la physico-théologie et le retour à une démarche *a priori* ne signifie pas un rapprochement avec Leibniz. Kant prend ses distances par rapport à la théologie leibnizienne. Une décennie après avoir critiqué l'optimisme leibnizien sur le conflit entre la volonté antécédente et conséquente, Kant développe une théologie qui évite cet écueil. En effet, ce conflit jetait Dieu dans une sorte de plaisir et déplaisir à la vue de sa création. Or, Kant soutient que toutes choses en Dieu sont nécessairement en accord avec sa nature. Ainsi, les possibles s'harmoniseraient avec l'essence divine. Par exemple, les lois de la nature ne résulteraient pas d'un choix divin. Elles dépendraient de la substance divine d'une manière non-morale. Toutefois, la constitution des êtres vivants serait un acte libre de Dieu. Elle dépendrait de lui d'une manière morale. Cet optimisme retirerait à la volonté divine le rôle qu'elle jouait, notamment dans l'optimisme leibnizien, en vue du

choix du meilleur des mondes possibles. L'harmonie caractériserait la relation qui relie les possibles entre eux. Par conséquent, ils s'accorderaient d'eux-mêmes avec la volonté divine.

PREMIER CHAPITRE

I. L'optimisme de Leibniz et Malebranche

a) Une démonstration a priori de l'existence de Dieu

Tout d'abord, Malebranche élabore une preuve de l'existence de Dieu à partir d'un axiome métaphysique : le néant n'a pas de propriété¹⁷. En abstrayant tout ce que les sens peuvent ajouter aux objets, une étendue immatérielle se présente à l'esprit¹⁸. Cette étendue est intelligible, car elle subsiste bien qu'aucune matière n'y soit médiatisée par les sens. En effet, l'esprit s'y représente certaines formes géométriques sans le secours de la sensation. De telles formes n'ont que des qualités intelligibles, soit l'étendue et la forme¹⁹. Ainsi, Malebranche rejoindrait les rangs de saint Augustin pour qui cette étendue est « immuable, infinie, efficace, capable de modifier l'esprit et de l'éclairer; qualités certainement qui ne peuvent convenir aux créatures²⁰. » Elle est au fondement de toutes les représentations, car il n'est guère possible de se représenter une sphère composée de matière sans solliciter l'étendue intelligible²¹.

Poursuivant la régression des conditions, il faut poser l'existence de Dieu. En effet, c'est grâce à lui que cette étendue existe. Dieu, en tant qu'être infiniment parfait, peut seul la contenir et lui octroyer ces propriétés. Contrairement à l'être infiniment parfait, les créatures sont essentiellement finies. Par conséquent, il est impossible qu'elles soient la cause d'une chose qui possède l'infini à titre de propriété. Il revient donc à Dieu de contenir cette étendue intelligible infinie. Au moyen de cette régression des conditions de toute connaissance possible, nous prouverions l'existence de Dieu. Aucune représentation n'est possible sans la forme et aucune forme ne serait possible si Dieu n'était la cause de l'étendue intelligible. Donc, il existe un être infiniment parfait²².

De son côté, Leibniz élabore deux preuves de l'existence de Dieu à partir des principes métaphysiques de non-contradiction et de raison déterminante (ou suffisante)²³.

¹⁷ *EMR*, I § IV.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *EMR*, préface.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *EMR*, II, §III.

²³ GP, VI, 127. *Essais de Théodicée*.

Selon le principe de non-contradiction, une chose est possible du moment qu'elle ne présente aucune contradiction logique. Par conséquent, un triangle dont la somme des angles n'est pas de cent-quatre-vingts degrés est impossible. L'impossible implique l'introduction d'un prédicat incompatible avec l'essence de l'objet. Pour ce qui est du principe de raison déterminante, Leibniz affirme que rien n'existe sans une cause qui rende raison de son existence.

La preuve ontologique recourt au principe de non-contradiction. Développée par Anselme de Cantorberry et reprise par Descartes, Leibniz la juge néanmoins incomplète²⁴. Elle omet de démontrer la possibilité du concept de Dieu. Autrement dit, il reste encore à déterminer si la notion d'un être doté d'une infinité de perfections ne présente pas de contradiction²⁵ et c'est ce que ferait Leibniz : « Ainsi Dieu [...] a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*²⁶. » Ainsi, Dieu est possible, et c'est parce qu'il est possible qu'il existe. En effet, l'existence est une perfection qui doit nécessairement appartenir à l'être infiniment parfait.

Leibniz reprend cette preuve dans le *Discours de métaphysique*²⁷. Dieu est d'abord considéré comme l'être sans restriction, infiniment parfait. Il possède toutes les perfections, c'est-à-dire toutes choses possibles d'atteindre un degré ultime de réalité. Certaines choses ne sont pas susceptibles d'obtenir un tel degré, par exemple les nombres et les figures géométriques qui sont des grandeurs infiniment perfectibles. En effet, le plus grand nombre est sans borne puisqu'il nous est toujours possible de lui ajouter une unité. En ce qui concerne les figures géométriques, aucune en son genre ne possède la plus grande étendue. Il demeure toujours possible d'en concevoir une plus grande que celle que nous posions précédemment, et ce à l'infini²⁸. Cependant, il n'existe aucune contradiction à s'imaginer un être doté de l'omniscience, de la toute-puissance et de la bonté infinie.

²⁴ GP, V, 418. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

²⁵ GP, V, 420. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

²⁶ GP, VI, 614. *Monadologie*.

²⁷ GP, IV, 428. *Discours de métaphysique*.

²⁸ *Ibid.*

L'élément-clé de la preuve ontologique est d'inclure l'existence au rang des perfections. Si un tel être est possible, il existe. Car, la possibilité de l'être infiniment parfait rend son existence nécessaire. Si l'existence est une perfection, il appartient à Dieu, qui possède toutes les perfections, d'exister. Une chose qui existe serait donc plus parfaite que celles qui n'existent pas²⁹.

La preuve cosmologique prouverait *a posteriori* l'existence de Dieu. Toutefois, c'est par un argument *a priori*, qu'elle y parvient. Cette preuve procède à partir du principe de raison suffisante. On la dit *a posteriori* parce qu'elle établit l'existence de Dieu en partant des effets pour remonter à lui en tant que cause. Mais, l'argument qu'elle utilise est *a priori*. Il concerne uniquement l'analyse de la notion de contingence: « Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire [...] »³⁰ » Ainsi, cette preuve *a posteriori* ne s'intéresse qu'à la relation causale qui relie la création au Créateur³¹. Kant jugera cet aspect problématique³². L'optimisme devrait prouver l'existence de Dieu à partir de la perfection du monde.

b) L'optimisme : une conception intellectualiste de l'essence divine

C'est à partir de la notion de l'être infiniment parfait que Malebranche et Leibniz opèrent la déduction des attributs de l'essence divine³³. La réalisation de cette entreprise dépend de la théorie de l'univocité de l'être. En effet, Malebranche et Leibniz soutiennent que Dieu et la créature partagent une qualitativement la même rationalité³⁴ et que seule une différence de degré sépare le fini de l'infini. Ainsi, ce que la créature perçoit le plus « clairement » et « distinctement » de la notion de l'être infiniment parfait appartient véritablement à l'essence de Dieu³⁵.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ GP, VI, 106. *Essais de théodicée*.

³¹ *Ibid.*

³² AK. XVII, 236.

³³ Chez Malebranche : *EMR*, VIII. Chez Leibniz : GP VI, 106-7.

³⁴ Chez Malebranche, voir J-C BARDOUT. *Malebranche et la métaphysique*, Paris : Vrin, 1999, p. 242. Chez Leibniz, voir Paul RATEAU, « Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011(Tome 136), p. 469.

³⁵ J-C BARDOUT. *Op. cit.*, p. 244.

Malebranche, dans ses *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, déduit les attributs divins dans le huitième³⁶. L'Oratorien souligne au passage le rôle de la sagesse et de la puissance dans l'acte de la création du monde : « Cette idée de l'Être infiniment parfait, renferme deux attributs absolument nécessaires pour créer le Monde ; une sagesse qui n'a point de bornes, et une puissance à qui rien n'est capable de résister³⁷. » Leibniz assigne un rôle similaire à ces attributs. En tant que Dieu est l'être infiniment parfait, il possède tout ce qui est susceptible d'un degré ultime de perfection. Par conséquent, Dieu possède puissance, sagesse, mais également bonté³⁸. Par sa puissance, il agit toujours efficacement, par son intelligence, « suprême sagesse » ou « suprême raison », il est omniscient³⁹. Mais, c'est parce qu'il est infiniment bon, que la meilleure représentation incline sa volonté. Ainsi, parmi l'infinité des mondes possibles, il « n'a pu manquer de choisir le meilleur⁴⁰. » La bonté, attribut négligé par Malebranche dans la mesure où il ne la range pas parmi les attributs essentiels à la création, représente chez Leibniz la raison pour laquelle ce monde est le meilleur de tous les autres mondes possibles. Il faudra préciser plus tard ce que signifie d'une manière générale, agir selon la meilleure représentation.

Mais, outre cette différence concernant le rôle de la bonté, Leibniz et Malebranche considèrent l'essence divine d'une manière intellectualiste⁴¹. La principale caractéristique de cette conception concerne le statut des vérités éternelles. Contrairement à la conception volontariste qui soumet toutes les vérités à la puissance divine, la conception intellectualiste considère que les vérités éternelles sont les suites de l'entendement divin. D'ailleurs, Steven Nadler relate le débat qui oppose Antoine Arnauld à Malebranche et Leibniz à ce sujet⁴².

Arnauld refusait l'univocité de l'être et, par conséquent, la possibilité de déduire l'essence divine comme l'ont fait Leibniz et Malebranche. Il considèrerait qu'une différence

³⁶ *EMR*, VIII, §X. J-C Bardout remarque cependant que « Malebranche ne tente [pas] un véritable effort de déduction des attributs à partir de l'essence divine [...] » Voir, J-C BARDOUT. *Op. cit.*, p. 247.

³⁷ *TNG*, I, §XII.

³⁸ *GP*, VI, 106. *Essais de théodicée*.

³⁹ *GP*, VI, 107. *Essais de théodicée*.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Hernan D. CARO, *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710 – 1755*. University of Berlin. 2012, p. 62.

⁴² *Ibid.*

qualitative sépare le fini de l'infini. Ainsi, la rationalité de la créature ne pourrait pas accéder à l'essence divine. D'ailleurs, départager l'entendement de Dieu de sa volonté représentait aux yeux d'Arnauld un anthropomorphisme⁴³. Il ne rejetait pas l'idée que Dieu agisse selon certaines raisons. Mais, puisque la rationalité divine diffère de la nôtre, les raisons qui motivent Dieu nous transcenderaient.

Ce rejet de l'univocité de l'être implique une distinction fondamentale entre la conception volontariste et intellectualiste en ce qui concerne le statut des vérités éternelles. Malebranche définit ces vérités comme étant celles qui concernent « les nombres, les figures, toutes les vérités spéculatives, mais encore les vérités de pratique, les lois éternelles, les règles immuables de la Morale⁴⁴. » Leibniz s'exprime d'une manière similaire dans le *Discours de métaphysique*. Ces vérités sont également celles de la métaphysique, de la géométrie, et englobent « les règles de la bonté, de la justice et de la perfection [...]»⁴⁵ »

Selon Arnaud, et Descartes avant lui⁴⁶, ces vérités proviennent de la puissance divine. C'est Dieu qui les a créées. Ainsi, nous ne pourrions juger les actions divines à partir des règles de bonté qui ne prévalent que pour les êtres finis. Si les vérités éternelles sont produites par Dieu, alors elles ne peuvent pas être le critère de son action, puisqu'il a dû agir indépendamment d'elles en vue de les créer. Ainsi, ce qui est bon, est bon parce que Dieu l'a voulu et non parce qu'il observe une certaine règle de bonté. Il représente à lui-même le propre critère de son action et suit sa propre règle de bonté : « Et ainsi, dire que Dieu a voulu créer le monde parce qu'il a voulu communiquer sa bonté, c'est dans le sens la même chose que de dire, qu'il a voulu créer le monde parce qu'il a voulu créer le monde [...]»⁴⁷ En refusant l'univocité de l'être, la position volontariste doit se contenter de cette explication circulaire. Une chose existe parce que Dieu l'a voulu ainsi, et si Dieu a voulu que cette chose existe, c'est simplement parce qu'il l'a voulu. Dieu est mû par une liberté d'indifférence. Rien ne l'incline sinon lui-même⁴⁸. La créature est confrontée à

⁴³ Antoine ARNAULD. *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, dans les *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris : S. d'Arnay, 1781, t. XXXIX, p. 433.

⁴⁴ *EMR*, préface.

⁴⁵ GP, IV, 427 *Discours de métaphysique*.

⁴⁶ AT, I, 146.

⁴⁷ Antoine ARNAULD. *Op. cit.*, p. 434.

⁴⁸ Steven NADLER. *Op. cit.*, p. 209.

l'incompréhensibilité⁴⁹ de son Créateur. La conception volontariste ferme la porte à toute justification rationnelle des actions divines puisqu'elle nie à la créature la capacité d'analyser l'essence divine⁵⁰.

De leur côté, Leibniz et Malebranche, soutiennent la thèse inverse. Les vérités éternelles sont indépendantes de la puissance divine. Malebranche est bien au fait de ces critiques qui considère que cette indépendance imposerait une limite à la puissance divine. Mais, ces critiques oublient une chose très importante, soit que « Dieu est à lui-même sa sagesse » et que la « Raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle⁵¹. » Par conséquent, la raison s'accorde avec la nature divine et « [t]out ce que Dieu veut est sage ou raisonnable⁵². » Il s'agit d'ailleurs de l'avantage que Dieu, l'être infini, posséderait sur les créatures, êtres finis : « En un mot, un esprit borné ne compare point assez les moyens avec la fin, la force et l'action avec l'effet qu'elles doivent produire⁵³. » Chez Malebranche, Dieu n'agit pas sans raison et c'est pour cela que d'une manière paradoxale, « sa sagesse le rend pour ainsi dire impuissant⁵⁴. » Dieu ne veut que ce qui est sage et c'est ce qui fait la perfection de sa manière d'agir. Son répertoire volitif est restreint aux représentations qui s'accordent avec sa suprême perfection. Nous verrons plus tard quelles sont ces représentations et comment elles se rapportent à la stratégie malebranchiste en matière de théodicée. Pour l'instant, contentons-nous de dire que Dieu ne désire rien qui ne soit contraire aux vérités éternelles, car tout ce que Dieu pense s'y conforme⁵⁵. C'est pour cette raison que Dieu n'est pas impuissant. Seulement, la perfection de son action dépend d'une obéissance infaillible envers les vérités éternelles.

Leibniz soutient également que les vérités éternelles « ne sont que des suites de son entendement [celui de Dieu], qui ne [dépendent] point de sa volonté, non plus que son essence⁵⁶. » Elles ne sont donc pas des créations divines. À l'instar de Malebranche, il

⁴⁹ L'incompréhensibilité de Dieu est une thèse cartésienne. D'ailleurs, René Descartes en traite dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Voir sur ce point, Hélène BOUCHILLOUX, « Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2006 (Tome 131), pp. 147-161.

⁵⁰ Steven NADLER. *Op. cit.*, p. 159.

⁵¹ *TNG*, IX, §XIII.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *TNG*, I, §XXXVII.

⁵⁴ *TNG*, I, §XXXVIII, add.

⁵⁵ *TNG*, I, §XXXVIII, add.

⁵⁶ GP, IV, 427. *Discours de métaphysique*.

affirme que toutes les actions divines sont précédées d'une raison : « Au contraire, c'est parce que sa connaissance est parfaite que ses actions volontaires le sont aussi⁵⁷. » Mais, il ne faudrait pas croire qu'il suggère une simple analogie entre la perfection de la connaissance et celle de l'action volontaire. Toutes les actions volontaires sont précédées d'une raison. Par conséquent, la sagesse et la volonté sont toujours combinées pour qu'il y ait la réalisation d'une action divine : « Car de croire que Dieu agit en quelque chose sans avoir aucune raison de sa volonté, outre, qu'il semble que cela ne se peut point, c'est un sentiment peu conforme à sa gloire [...]»⁵⁸ » Pourquoi serait-ce impossible à Dieu d'agir sans raison? Parce que la volonté, selon qu'elle est « l'inclination de faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme⁵⁹ », nécessite d'abord la représentation du bien qu'elle doit produire. Sans une telle représentation, rien n'inclinerait la volonté et, par conséquent, Dieu ne voudrait rien. C'est du moins l'interprétation du *modus operandi* intellectualiste.

L'existence de notre monde est la preuve que Dieu ait agi. Il reste encore à expliquer pourquoi. Selon Malebranche et Leibniz, Dieu a tiré le monde du néant pour sa gloire. Malebranche le reconnaît dès les premières lignes de son *Traité de la nature et de la grâce* : « Dieu ne pouvant agir que pour sa gloire, et ne la pouvant trouver qu'en lui-même, n'a pu aussi avoir d'autre dessein dans la création du Monde, que l'établissement de son Église⁶⁰. » Or, comment Dieu peut-il tirer sa gloire du monde, s'il se suffit à lui-même? La création est une action libre justement parce que Dieu n'a besoin de rien. Il est l'être infiniment parfait. Par conséquent, il n'aurait pas agi librement s'il devait créer le monde. Mais, parce qu'il est libre, Dieu a créé le monde pour qu'il manifeste sa propre perfection. En effet, c'est dans un ouvrage qui exprime « en quelques manières ses excellentes qualités⁶¹ » que Dieu se complaît. Mais, cette gloire il la reçoit de deux façons. D'une part, elle provient de sa propre complaisance envers son œuvre et d'autre part, des louanges que nous lui faisons. Il est vrai que Dieu aime cet ouvrage qui exprime le caractère des attributs qu'il « se glorifie de posséder », mais il reçoit une « seconde gloire » par « des jugements et des mouvements, qui lui sont dûs⁶². »

⁵⁷ GP, VI, 232. *Essais de théodicée*.

⁵⁸ GP, IV, 428. *Discours de métaphysique*.

⁵⁹ GP, VI, 115. *Essais de théodicée*.

⁶⁰ TNG, I, §I.

⁶¹ EMR, IX, §IV.

⁶² EMR, IX, §VIII.

Chez Leibniz, cette gloire signifie également deux choses :

L'on peut dire avec quelques-uns que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours : mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître par des créatures intelligentes [...]⁶³

En ce sens, agir sans raison serait « peu conforme à sa gloire », car il risquerait d'agir d'une manière inconséquente avec sa fin. En effet, il pourrait choisir un autre monde que le meilleur des mondes possibles, un choix irrationnel et contraire à la perfection de l'essence divine. Puisque Dieu est infallible, il ne peut agir par des volontés aveugles et irrationnelles. En effet, si Dieu agissait de la sorte, il saperait les fondements de sa gloire :

Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire. Car, pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même⁶⁴?

Dieu, en tant qu'agent rationnel, possède, à l'instar de sa créature, un entendement et une volonté. À la conception volontariste exposée par Antoine Arnauld, Leibniz et Malebranche substituent celle d'un Dieu rationnel dont la volonté est toujours guidée par la raison. Par conséquent, le bien lui est consubstantiel. Il ne s'agit donc pas du produit de sa volonté. Dieu ne crée pas les règles de la bonté, mais les observe. Or, la perfection de sa liberté consiste justement dans l'infaillible inclination de sa volonté en vue de la meilleure représentation.

c) Le problème du mal

La conception intellectualiste de l'essence divine, telle qu'on la retrouve chez Leibniz et Malebranche, nous permet d'expliquer en quel sens ce monde serait le meilleur que Dieu ait pu faire⁶⁵. En effet, comment l'être infiniment parfait aurait-il pu créer autre chose que le meilleur? S'il dispose d'une sagesse, d'une puissance et d'une bonté infinies,

⁶³ GP, VI, 163. *Essais de théodicée*.

⁶⁴ GP, IV, 427. *Discours de métaphysique*.

⁶⁵ On verra que le sens de cette expression ne signifie pas chez Malebranche qu'il n'existe pas de meilleurs mondes possibles à celui choisi par Dieu. Voir. Denis MOREAU. *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*, Paris : Vrin, 1999, p. 98.

ces perfections l'amèneront à choisir la meilleure représentation? Par conséquent, Dieu qui possède la volonté la plus parfaite, c'est-à-dire la volonté inclinée infailliblement en vue de la meilleure représentation, a réalisé le meilleur des mondes possibles⁶⁶. Dans ses *Réflexions 3703-3705*, Kant critique l'optimisme de Leibniz parce qu'il mettrait trop l'accent sur la perfection du Créateur et pas suffisamment sur celle de la création⁶⁷. À partir d'un raisonnement *a priori* qui tient compte de la perfection des attributs divins, Leibniz conclut à la perfection du monde, mais ce faisant, son optimisme devient une théodicée qui doit réconcilier la présence du mal avec la thèse du meilleur des mondes possibles. Pourquoi le meilleur devait-il inclure le mal? De tous les mondes possibles, ne s'en trouvait-il point d'autres où nous aurions pu être épargnés de la souffrance et du péché?

Tout d'abord, sur le problème du mal, Leibniz et Malebranche se positionnent différemment par rapport à la tradition augustino-thomiste qui fait autorité dans la philosophie chrétienne⁶⁸. Deux thèses augustinienne s'avèrent pertinentes pour juger de l'originalité des positions leibnizienne et malebranchiste. La première est celle de la convertibilité de l'être en bien⁶⁹. Tout ce qui est, est bon. Dieu représente à la fois le souverain bien et le principe de l'être⁷⁰. Ainsi, il est cause de tout ce qui est, et tout ce qui existe participe du souverain bien. À l'inverse, le mal représente une absence ontologique, un néant⁷¹. S'il y a du mal, c'est d'abord parce qu'il y a de l'être. En effet, le trou dans la toile nécessite d'abord l'existence de cette toile. La seconde thèse concerne la perfection du monde. Si tout ce qui est, est bon, la somme de toutes les parties est très bonne⁷². Il y a certainement des créatures déformées par les privations, mais en tant qu'elles existent, elles représentent une bonté qui s'additionne à celle de la création. À l'inverse, leur retrait du

⁶⁶ C'est du moins le constat de Leibniz. Voir GP, VI, 107. Pour ce qui est de Malebranche, si des mondes meilleurs que le nôtre sont possibles, on verra, par le principe de la simplicité des voies, qu'il n'était pas digne de Dieu d'en choisir un autre que celui-ci. Voir *EMR*, IX, §XI.

⁶⁷ AK. XVII, 237.

⁶⁸ Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 91 Sur les différences entre Augustin et Thomas d'Aquin, voir également Laurie LAPOINTE-BEAUDOIN. Le dialogue entre Thomas d'Aquin et saint Augustin sur la question du mal », dans *Ithaque*, 2009, no. 4, pp. 123-151.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ AUGUSTIN. *De la nature du bien*, dans *Œuvres complètes de saint Augustin*. (Dir. Perrone, Écalle, Vincent et Charpentier) Paris : Librairie de Louis de Vivès, 1870, t. 26, p. 379.

⁷¹ Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 91.

⁷² *Ibid.*

monde en diminuerait sa perfection. En effet, ce retrait entraînerait une absence ontologique plus grande que celle des privations qui grèvent les êtres difformes.

Sur l'ontologie du mal, Leibniz se range derrière cette scolastique augustino-thomiste: « [II] faut considérer cette vérité qui a fait déjà tant de bruit dans les écoles, depuis que saint Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif⁷³. » Ainsi, Leibniz soutiendrait la thèse de la convertibilité de l'être en bien. Si la réalité et le bien s'équivalent, le mal représente au contraire une simple absence ontologique. Selon Leibniz, le mal posséderait trois formes : métaphysique, moral et physique. Seule la première forme est nécessaire, tandis que les deux autres sont contingentes.

Le mal métaphysique est plutôt la condition formelle du mal qu'un mal en lui-même. Il est l'imperfection originale qui caractérise la nature des choses finies. L'essence des créatures est nécessairement limitée⁷⁴. Le principe des indiscernables soutient que deux choses qui possèdent les mêmes réalités ne représentent pas deux êtres distincts, mais concernent le même être. Or, dans l'essence de la créature, il y a certaines réalités qui doivent nécessairement lui manquer par rapport à Dieu. Par exemple, la créature nécessite un créateur. Elle ne possède donc pas l'indépendance. Par conséquent, son existence dépend de l'acte divin. Le mal métaphysique signifie donc l'introduction nécessaire de certains manques au sein de l'essence des créatures afin que Dieu puisse créer le monde. Mais, cette condition sans laquelle la création est impossible, représente également les limites de la perfection que le monde peut recevoir. Ainsi, dire que certains manques doivent appartenir à la création est la même chose que de dire qu'il doit y avoir du mal dans le monde.

Mais, Leibniz semble confondre la négation et la privation⁷⁵. La perfection d'un être dépend de la possession des réalités qui reviennent à son essence. On dit de ces êtres qu'ils sont parfaits en leur genre. Certes, il leur manque plusieurs réalités. Par exemple, la perfection d'un chien ne dépend pas du fait qu'il possède ou non la raison. Il s'agit d'une réalité qui n'appartient pas à son essence, ce que Thomas d'Aquin appellerait simplement

⁷³ GP, VI, 119. *Essais de théodicée*.

⁷⁴ Paul RATEAU. *La question du mal chez Leibniz*. Paris : Honoré Champion, 2008, p. 579.

⁷⁵ Ana FERNANDEZ PEREZ. « Relacion entre los conceptos de privacion y negacion y el mal metafísico en la filosofía de G. W. Leibniz ». *Agora*, 1995, Vol. 14, no. 1, p. 159.

une négation⁷⁶. Toutefois, si ce chien ne possédait qu'une oreille ou trois pattes au lieu de quatre, il souffrirait d'un manque qu'on appelle une privation. Puisque l'essence du chien est de posséder deux oreilles et quatre pattes, la privation représente la négation de certaines réalités qu'il revient au chien de posséder.

À la lumière de cette distinction thomiste entre négation et privation, Leibniz ne semble pas expliquer le mal en tant que tel, mais la nécessité de certaines négations, qui ne sont pas en soi des privations, mais qui le deviendront, comme on le verra dans le conflit des possibles au sein de l'entendement divin⁷⁷. Leibniz expliquerait donc que l'origine du mal réside dans l'absence ontologique qui s'immisce nécessairement dans la création, une absence conditionnelle à toute création, car tout ce qui peut être créé sera nécessairement inférieur en perfection à Dieu. En effet, une création dépend de son créateur et ne possède pas l'indépendance au rang de ses perfections. Le mal métaphysique n'est donc pas un mal en lui-même, mais joue le double rôle d'en être la condition formelle et le principe de toute individuation possible de l'être. Le mal métaphysique représente ainsi la condition sans laquelle il est impossible de passer de « l'Être à un être ou plutôt des êtres inégaux et divers dans un monde varié [...] »⁷⁸

Ainsi, Leibniz explique l'origine du mal d'une manière générale au lieu de distinguer les cas particuliers où l'absence de certaines réalités implique une négation ou une privation. Afin de comprendre l'introduction du péché (mal moral)⁷⁹ et de la souffrance (mal physique)⁸⁰ dans le meilleur des mondes, il faut revenir à ce que la créature peut connaître de l'essence divine. Dans l'entendement divin se trouve la région des vérités éternelles. Or, elle est autant la cause idéale du bien que celle du mal en tant qu'elle contient l'essences de toutes les choses finies. D'ailleurs, le monde est pour Leibniz, un tout parfaitement lié, une série qui contient une infinité de choses finies. Par conséquent, on évalue la perfection d'un monde indépendamment de ses parties et chaque monde se distingue d'un autre par la variation des choses finies dans cette série infinie. Autrement dit, on ne peut modifier une partie d'un monde sans amener devant nous un monde

⁷⁶ Thomas D'AQUIN. *Somme Théologique*, Paris : Éditions du Cerf, 1984-1986, 4 vol., q.49, a.1, rép.

⁷⁷ Ainsi, tous les maux physiques et moraux découlent de cette imperfection originale. Sur l'ambiguïté du concept du mal métaphysique chez Leibniz, voir Paul RATEAU, *Op. cit.*, pp. 581-3.

⁷⁸ Paul RATEAU. *Op. cit.*, p. 270.

⁷⁹ GP, VI, 117. *Essais de théodicée*.

⁸⁰ GP, VI, 266. *Essais de théodicée*.

différent⁸¹. Ainsi, une infinité de mondes possibles se trouve dans l'entendement divin. Le rapport entre les possibles est conflictuel. En effet, ce ne sont pas toutes les possibilités qui peuvent se combiner et, puisque le principe de contradiction fait partie des vérités éternelles qui gouvernent la sagesse divine, un monde n'est possible que s'il représente une série sans contradiction. Par conséquent, il est possible qu'une chose soit en mouvement ou qu'elle ne le soit pas, mais il y a une contradiction à soutenir qu'elle est à la fois en mouvement et au repos. Cet exemple montre que Dieu doit choisir entre certaines possibilités.

La volonté divine opère en deux temps. La volonté antécédente est celle qui va au bien. La volonté conséquente est celle qui décrète. Or, la volonté antécédente maximise la perfection que les parties peuvent recevoir une à une. Mais, puisqu'il y a de l'opposition entre les possibles, cette maximisation occasionne certains compromis de perfection, compromis effectué par la volonté conséquente. Le péché et la souffrance sont les formes contingentes du mal qui résultent d'un tel compromis. Par conséquent, il est possible de concevoir un monde, une série infinie de choses finies, au sein duquel il n'y aurait ni mal moral ni mal physique. Mais, Leibniz affirme que si Dieu a préféré le péché et la souffrance à l'absence de ces maux, c'est qu'ils permettaient la réalisation du meilleur. Dieu n'approuve pas le mal, mais il le permet en vue réaliser le meilleur.

Pour ce qui est du mal moral, le meilleur exigerait l'introduction du mal moral, sans quoi c'est Dieu qui aurait péché en créant notre monde. Après tout, un moindre bien est un mal. Or, puisque Dieu agit selon une volonté inclinée infailliblement en fonction de la meilleure représentation, nous sommes forcés de reconnaître que la permission du mal moral était conditionnelle à la réalisation du meilleur des mondes possibles⁸². Toutefois, la vue bornée de la créature ne lui permet pas de savoir précisément pourquoi le péché devait être permis. Il faut présumer que Dieu aurait péché en agissant autrement : « Pour ce qui est du péché ou du mal moral [...] il faut qu'il ne soit admis ou permis qu'en tant qu'il est regardé comme une suite d'un devoir indispensable, de sorte que celui qui ne voudrait point permettre le péché d'autrui manquerait à ce qu'il doit [...] »⁸³ » Ainsi, Dieu n'aurait pas réalisé le meilleur en ne permettant pas à l'homme de pécher. Or, puisque Dieu « est porté

⁸¹ GP, VI, 107. *Essais de théodicée*.

⁸² GP, VI, 117. *Essais de théodicée*.

⁸³ GP, VI, 117. *Essais de théodicée*.

à produire le plus de bien possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaire pour cela, il est impossible qu'il y ait en lui faute, coulpe, péché; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu⁸⁴. »

Quant au concours physique du péché, il est juste de dire que Dieu est la raison d'être de l'homme et qu'il assure la création continuée de son existence à tout instant, pécheur ou non⁸⁵. Mais, c'est la créature qui porte la responsabilité de ses actions et, par conséquent, la faute de son péché. Dieu est uniquement responsable des perfections que possède la créature. Ses imperfections sont le résultat des bornes de son essence : « Dieu est innocent du péché, parce qu'il est l'auteur de la matière, c'est-à-dire de toute réalité positive [...] et non des formes ou idées des possibles, qui incréées, sont seules la raison du mal⁸⁶. » Ainsi, la responsabilité du péché incombe seulement à la créature.

Pour ce qui est du mal physique, il inclut à la fois la souffrance et le désordre, ce qui englobe les cataclysmes naturels ainsi que la disparité entre les crimes commis et les châtements reçus⁸⁷. Tout d'abord, la souffrance de la créature possède toujours un sens dans le meilleur des mondes possibles : « [...] le physique consonne parfaitement avec le moral ; et il existe une correspondance bijective parfaite entre l'ordre de la douleur et celui du sens⁸⁸. » Or, à celui qui objecterait à Leibniz que ce n'est pas toujours le cas, il serait toujours possible de répondre que les souffrances éprouvées sans qu'on ait mal agi seront récompensées une fois dans l'au-delà⁸⁹.

Ultimement, il faut croire que le mal est apparent puisqu'il est conditionnel à la réalisation de plus grands biens, ce qu'un entendement borné ne peut pas toujours constater de lui-même : « [...] mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles [celles du décret divin du meilleur des mondes possibles], et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité⁹⁰. » Le fonctionnement général de la volonté divine explique comment le conflit des possibles implique l'introduction de maux contingents au sein des mondes possibles : « [...] Dieu

⁸⁴ GP, VI, 118. *Essais de théodicée*.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Paul RATEAU. *Op. cit.*, p. 277.

⁸⁷ GP, VI, 264. *Essais de théodicée*.

⁸⁸ Denis MOREAU. « Le désordre et le mal physique. » Dans, Bruno Pinchard (dir.), *La légèreté de l'être*. Paris : Vrin, 1998, p. 167.

⁸⁹ GP, VI, 264. *Essais de théodicée*.

⁹⁰ GP, VI, 261. *Essais de théodicée*.

veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur⁹¹. » Sa volonté est d'une part antécédente, d'autre part conséquente. Par la volonté antécédente, Dieu accorde à toute chose la perfection qu'elle peut recevoir. Par exemple, il est vrai qu'il veuille sauver tous les hommes. Mais, si cette volonté n'est pas réalisée, c'est que le conflit dans les possibles force un compromis avec d'autres volontés antécédentes. Par conséquent, si Dieu ne sauve pas tous les hommes, c'est qu'une raison plus forte a empêché la réalisation absolue de cette volonté.

La volonté conséquente décrète le compromis nécessaire à la réalisation du meilleur des mondes possibles. Elle a pour règle « qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut lorsqu'on le peut » et son décret garantit « le succès entier et infaillible » du meilleur des mondes possibles⁹². Leibniz emprunte à la mécanique son explication du procédé de la volonté divine. La direction d'un mouvement composé est assurée grâce à celui de ses parties, autant qu'il est possible de le faire sans menacer la tendance générale du mouvement⁹³. Ainsi, certains mouvements seront neutralisés au profit de la tendance générale. Pareillement, le meilleur des mondes possibles réalise partiellement certaines volontés antécédentes.

Sur ce point d'ailleurs, Leibniz demeure dans la continuité de la cosmologie augustinienne. Tout, en ce monde, correspond au dessein d'un ordre supérieur qui échappe, dans son ensemble, à la compréhension de la créature. Or, si elle pouvait se mettre à la place de Dieu, elle verrait que tous les maux sont conditionnels à la réalisation de plus grands biens. Dès lors, elle se repentirait des plaintes qu'elles portent contre la Providence et comprendrait pourquoi ce monde est absolument le meilleur des mondes possibles⁹⁴.

En ce qui concerne Malebranche, Denis Moreau n'hésite pas à parler d'une « rupture⁹⁵ » avec la tradition augustinienne-thomiste. L'Oratorien rejette la convertibilité augustinienne de l'être en bien. Le mal n'est pas une absence ontologique, mais un être pire que le néant⁹⁶. La thèse de la convertibilité de l'être estimait que les monstres et les désordres contribuaient à la perfection de la création. En effet, chez Augustin, le mal et le

⁹¹ GP, VI, 115-6. *Essais de théodicée*.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Paul RATEAU. *Op. cit.*, p. 554.

⁹⁴ GP, VI, 261. *Essais de théodicée*.

⁹⁵ Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 93.

⁹⁶ *Ibid.*

néant étant la même chose, il y aurait plus de mal à soustraire un être défiguré qu'à le conserver avec ses difformités. Or, Malebranche soutient plutôt la thèse contraire⁹⁷. Les monstres ne sont pas des biens.

Qui plus est, et cela représente une seconde rupture avec la tradition augustinothomiste, la présence de ces êtres difformes diminue la perfection de la création : « [...] le monstre n'ajoute rien à la perfection du monde, mais [il] fait aussi pis que de ne pas compter : il diminue cette perfection [...] »⁹⁸ Il existe donc des êtres négatifs, des réalités qui ne sont pas des perfections. Le mal n'est pas un néant. Les défauts de la création témoignent d'une force destructrice qui la défigure. Ainsi, le mal est bien quelque chose qui possède un degré de réalité. Ces êtres qui introduisent les désordres et les autres difformités dans l'ouvrage de Dieu prouvent la réalité du mal et l'imperfection de notre monde⁹⁹. Selon Malebranche, un monde rempli de créature « à qui rien ne manque¹⁰⁰ » serait un monde meilleur que le nôtre.

Ainsi, Malebranche n'hésite pas à parler de ce monde comme un « ouvrage négligé¹⁰¹ », un monde où le mal ne trouve pas toujours une justification, où l'ordre et le désordre se relaient¹⁰². Comment expliquer la présence du mal au sein de la création, si le Créateur est infiniment parfait? L'optimisme de Malebranche prend ici un sens très différent de celui de Leibniz. Ce monde n'est pas absolument le meilleur des mondes possibles. Il représente uniquement le meilleur que Dieu a pu créer sans compromettre sa propre perfection.

Cette thèse est soutenue à partir du principe de la simplicité des voies. Selon Malebranche, Dieu évalue la perfection des moyens employés tout comme celle du résultat¹⁰³. Bien qu'il souhaitât créer un ouvrage qui honore ses attributs, il n'était pas enclin, cependant, à lui compromettre sa propre perfection. Autrement dit, Dieu se doit d'agir d'une manière qui l'honore également. Une telle manière passe par le choix de voies qui sont, à la fois, les plus simples et les plus fécondes. Elles seules l'honorent¹⁰⁴. Or,

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Denis MOREAU, *Op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *MC*, VII, §12.

¹⁰² Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 167.

¹⁰³ *EMR*, IX, §X.

¹⁰⁴ *EMR*, VIII, §XIII.

devant l'hypothèse que Dieu ait pu choisir un ouvrage plus parfait que le nôtre au prix d'une conduite moins parfaite, Malebranche répond : « Ainsi, ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui¹⁰⁵. » Il existe bel et bien une distinction entre la perfection de l'ouvrage et celle des voies divines. Elle explique en quoi l'œuvre ne pouvait être la plus parfaite possible. Un tel dessein aurait, en effet, conduit Dieu à devoir choisir des voies plus complexes, un compromis inacceptable comme en convient Malebranche :

Et si un monde plus parfait que le nôtre ne pouvait être créé et conservé que par des voies réciproquement moins parfaites, de manière que l'expression, pour ainsi dire, que ce nouveau monde et ces voies nouvelles donneraient des qualités divines, serait moindres que celles du nôtre : je ne crains point de le dire. Dieu est trop sage, il aime trop sa gloire, il agit trop exactement selon ce qu'il est, pour pouvoir le préférer à l'Univers qu'il a créé¹⁰⁶.

Donc, ce monde est relativement le meilleur des mondes possibles puisqu'il représente le mieux que Dieu ait pu faire sans compromettre sa propre perfection. Il est d'ailleurs loin d'être absolument le meilleur des mondes possibles. Toute une série de maux découlent des lois générales qui font paradoxalement sa perfection. Ainsi, « [...] la chute d'une pierre sur la tête d'un homme juste, la mort d'un enfant par maladie ou la naissance d'un monstre [...] ¹⁰⁷ », tout cela, Dieu aurait pu le prévenir, mais il lui aurait fallu recourir à des volontés particulières, indignes de sa suprême perfection.

Dieu a donc fait les monstres. Il est impossible de l'excuser en disant qu'il ignorait le mal qu'il introduirait dans le monde. L'être infiniment parfait connaît toutes les suites de ses volontés. Mais, ce n'est pas « à cause des effets monstrueux, qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse et de sa bonté¹⁰⁸ » qu'il a jugé digne d'introduire ces voies simples qui structurent son ouvrage. S'il permet le mal, c'est avant tout le bien qu'il a en vue. Le mal apparaît alors comme la conséquence nécessaire, mais indésirable pour nous, qui découle de la perfection des voies, ces voies dont la généralité et la simplicité provoquent les difformités et les désordres particuliers qui nous accablent.

¹⁰⁵ *EMR*, IX, §X.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 159.

¹⁰⁸ *EM*, IX, §XI.

II. Pope et l'optimisme de l'*Essay on Man*¹⁰⁹

L'*Essay on Man* est avant tout un poème, ce qui ne l'a pas empêché d'être considéré par certains comme un essai philosophique¹¹⁰. Dans la foulée des interprétations de ce genre, celle de Warburton s'est rapidement imposée en Europe¹¹¹. Selon lui, l'*Essay on Man* posséderait une structure argumentative suffisante pour le considérer comme un système philosophique. D'ailleurs, il expose cette structure argumentative de l'*Essay* en vue de réfuter les critiques de Crouzaz¹¹² qui, se fiant à la mauvaise traduction de l'Abbé de Resnel, confondait Leibniz et Pope à plusieurs reprises¹¹³.

Rappolt, un professeur de l'université de Königsberg, a repris dans les années 1740, l'interprétation de Warburton en vue de donner un cours sur la théodicée de Pope. C'est ainsi que Kant, qui poursuivait ses études à la même époque, aurait été initié à l'*Essay on Man*¹¹⁴. Également, le libellé du concours de 1753 de l'Académie des sciences de Berlin montre bien la crédibilité que l'on donnait aux interprétations philosophiques de ce poème, alors qu'on demandait aux participants de comparer l'optimisme de Leibniz au système de Pope¹¹⁵.

Ce qui suit présente tout d'abord le système philosophique que Warburton prête à Pope. La thèse du poème serait que la sagesse divine a formé le meilleur de tous les systèmes possibles. Cela veut dire deux choses. Tout d'abord, que notre monde compterait la plus grande perfection possible. En d'autres mots, il posséderait le plus grand degré de réalité. À l'aide de la chaîne de l'être, Pope illustrerait le fait qu'une infinité d'essences existe en ce monde. Ensuite, tous les maux seraient récupérés par Dieu au profit de la perfection de l'univers. Ainsi, même le mal moral commis par l'homme serait relatif.

¹⁰⁹ Alexander POPE. *An Essay on Man*. Éd. Maynard Mack. (The Twickenham Edition Vol. III i) London: Methuen. 1950. pp. 186 Les vers cités du poème seront précédés, en note de bas de page, par la mention *An Essay on Man*, tandis que les propos de Maynard Mack seront distingués par la référence complète à l'ouvrage.

¹¹⁰ On pense également à Crouzaz et Voltaire. Voir, Harry M. SALOMON. *The Rape of The Text. Reading and Misreading Pope's Essay on Man*. Tuscaloosa : University of Alabama Press, 1993, p. 183.

¹¹¹ Robert W. ROGERS. « Critiques of the Essay on Man in France and Germany 1736-1755 », dans *ELH*, Vol. 15, No. 3 (Sep., 1948), p. 178 « Because of the confusion over the exact nature of Pope's poem and the interpretation of it, Warburton's views were important and authoritative for readers on the Continent. »

¹¹² Jean-Pierre de CROUSAZ. *Examen de l'essay de M. Pope sur l'homme*. Lausanne : Marc-Mich. Bousquet et Comp. 1737. pp. 216.

¹¹³ Robert W. ROGERS. *Op. cit.*, p. 178.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Robert W. ROGERS. *Op. cit.*, p. 186.

Cette section présente ensuite l'influence que le poème de Pope, notamment par le biais de l'interprétation philosophique de Warburton, aurait eu sur Kant. Nous constaterons d'abord que la chaîne de l'être apparaît à plusieurs reprises dans les premiers écrits kantien, récupérée à des fins similaires de celles de Warburton, c'est-à-dire en vue de justifier la nécessité des manques qui appartiennent aux choses finies. En ce qui concerne la relativité du mal, bien que Kant aborde rarement le problème du mal, sa théodicée des années 1750 reste fidèle à l'idée que les maux physiques seraient récupérés au profit de la perfection du monde. Quant au mal moral, le problème apparaît seulement dans la *Nova dilucidatio* où il insiste que l'homme, puisqu'il est libre, est responsable du péché qu'il commet.

a) La structure argumentative de l'*Essay on Man* selon Warburton

Dans son *Commentary on Pope's Essay on Man*¹¹⁶, Warburton affirme que le poème peut prendre la forme d'un système philosophique : « [...] I shall not consider it [*Essay on Man*] as a poem, (for it stands in no need of the Licence of such kind of works to defend it) but as a system of philosophy; and content myself with a plain representation of the sobriety, force, and connection of that reasoning¹¹⁷. » Warburton s'engage ainsi à présenter ce qui constituerait la structure argumentative du poème. Quant à savoir si Pope a raison, il laisse cette question ouverte: « As to the truth of the notion, that is another question; and how far it clears up the very difficult controversy about the origin of evil, that is till another¹¹⁸. »

L'*Essay* réfuterait tout d'abord les objections de ceux qui estiment que Dieu aurait pu rendre ce monde meilleur¹¹⁹. Par orgueil et vanité, l'homme se méprend sur sa place dans l'univers. Son regard n'embrasse qu'une fraction de l'univers et pourtant, il prétendrait pouvoir se prononcer sur le plan que Dieu aurait prévu pour lui. Mortel et minuscule par rapport à l'immensité de l'univers, l'homme n'expérimente qu'une infime parcelle de ce monde. Par conséquent, il commet une erreur en croyant que ses reproches

¹¹⁶ William WARBURTON. *A Critical and Philosophical Commentary on Mr. Pope's Essay on Man*. New York: Garland, 1974, pp. 188.

¹¹⁷ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 2.

¹¹⁸ WARBURTON. *Op. cit.*, pp. 25-6.

¹¹⁹ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 2.

à l'endroit de la justice divine sont fondés, ces reproches injustifiés qui l'amènent à dire que ce monde n'est pas le meilleur des mondes possibles.

Selon Warburton, l'*Essay on Man* démontrerait le contraire, défendant la thèse adverse, soit : « that of all possible systems, infinite Wisdom hath formed the best¹²⁰. » Autrement dit, Dieu a créé le meilleur des mondes possibles. Chez Pope, cela signifierait deux choses. Premièrement, que ce monde disposerait de toute la diversité ontologique possible, ce qu'il explique à l'aide de la chaîne de l'être. Deuxièmement le mal serait relatif. Nous expliquons la première conséquence et développerons la seconde par après.

Ce monde est meilleur que tout autre parce qu'il contient la plus grande réalité qu'il était possible à Dieu de réaliser¹²¹. Cette création compte une infinité d'essences et c'est pour cela qu'elle réalise la plus grande diversité ontologique possible. Sa perfection se distribue en fonction de la chaîne de l'être, ce que Maynard Mack présente de la manière suivante :

[...] God could not rest in his own perfections till He had communicated as many degrees of perfection (kinds of being, each with its special powers) to the universe as possible — the process of communication being thought of as a process of descent, from the highest degrees to the lowest¹²².

Ce passage évoque les trois principes de la chaîne de l'être, soit les principes de plénitude, de continuité et de gradation¹²³. Loin d'être originale à l'époque de Pope, cette idée d'une chaîne de l'être est apparue au Moyen-âge par le remaniement de certaines thèses platoniciennes et aristotéliennes¹²⁴.

Retracer quelles ont été les influences de Pope sur l'idée de la chaîne s'avère donc une tâche difficile¹²⁵. Certains ont cru voir dans l'*Essay on Man* l'expression poétique de la philosophie leibnizienne¹²⁶, alors que d'autres affirmèrent plutôt y voir l'influence directe de Bolingbroke, Shaftesbury ou King¹²⁷. Si le fait que Pope n'ait jamais lu les *Essais*

¹²⁰ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 5.

¹²¹ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 159.

¹²² Maynard MACK. *Op. cit.*, xxxiii.

¹²³ Arthur O. LOVEJOY. *The Great Chain of Being*. Harvard : HUP. 1964, p. 59.

¹²⁴ *Ibid.* Selon Lovejoy, les principes de plénitude, continuité et de gradation par lesquels s'articule la théorie de la chaîne de l'être proviennent de Platon et d'Aristote.

¹²⁵ Maynard MACK. *Op. cit.*, xxxii.

¹²⁶ La notion de la chaîne de l'être représentait un lieu commun philosophique. Elle se trouve également chez Leibniz. GP. IV, 430. Sur ce point, voir également Candice GOAD et Susanna GOODIN « Monadic Hierarchies And The Great Chain Of Being », dans *Studia Leibnitiana*, Bd. 29, H. 2, 1997, p. 129.

¹²⁷ Maynard MACK. *Op. cit.*, xxvi-xxvii.

de théodicée mine la crédibilité d'une influence leibnizienne, l'influence des auteurs anglais mentionnés est également contestée, parce que les thèmes du poème circuleraient depuis l'Antiquité¹²⁸. Si Mack estime que la trivialité du sujet suffit à nier l'influence des contemporains du poète anglais¹²⁹, Lovejoy est d'un autre avis. Selon lui, le poème trahit l'influence des idées de King et de Bolingbroke, une influence qui se manifesterait notamment dans la première épître¹³⁰.

Nous laissons de côté la question des influences pour revenir à la chaîne de l'être. Elle apparaît tôt dans le poème : « Is the great chain, that draws all to agree,/And drawn supports, upheld by God, or thee?¹³¹ » Toutefois, c'est vers la fin de la première épître que Pope en présente une idée plus précise :

Vast chain of being, which from God began,
Natures aethereal, human, angel, man,
Beast, bird, fish, insect! what no eye can see,
No glass can reach! from Infinite to thee,
From thee to Nothing —On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours [...]¹³²

Les trois principes qui structurent la chaîne sont à l'œuvre dans ce passage. Le monde est parfait dans la mesure où toutes les essences des choses finies qui séparent le degré infini de réalité (Dieu) du degré nul de réalité (le néant) existent. L'extrait présente également la gradation. Le passage de l'infini au néant signifie un dénivellement ontologique. De la réalité infinie au néant, les créatures qui se succèdent dans la chaîne sont de moins en moins parfaites. D'ailleurs, Pope mise sur la taille observable des êtres lorsqu'il évoque cette gradation. Au sommet de la chaîne, il y a d'abord Dieu. Ensuite, il y a les hommes, les animaux, les insectes et finalement, ce que l'œil n'est pas capable de voir.

La continuité de la chaîne est abordée dans la relation entre une perfection supérieure et une perfection inférieure. En effet, il n'y a pas un degré de la chaîne qui ne soit pas occupé par une créature. Tout comme la perfection des êtres supérieurs s'appuie sur celle qui revient à l'homme, celle des animaux sert de support à la perfection de

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Maynard MACK. *Op. cit.*, xxxi.

¹³⁰ Arthur. O LOVEJOY. *Op. cit.*, p. 212.

¹³¹ *An Essay on Man*. I, l. 33-4.

¹³² *An Essay on Man*. I, l. 237-242.

l'homme. Or, la chaîne de l'être de Pope réunit les principes de plénitude, de continuité et de gradation. Par le dénivellement continu de la perfection qui s'étend de Dieu jusqu'au néant, l'infinité de créatures donne à ce monde le degré de perfection le plus élevé qu'il soit possible à une chose finie de posséder.

Mais, cette interprétation verticale d'une hiérarchie ontologique ne fait pas l'unanimité. Une interprétation horizontale suggère qu'un rang ne posséderait pas une supériorité ontologique sur un autre¹³³. Il est vrai que Pope sembler insinuer cette horizontalité lorsqu'il aborde l'insatisfaction de l'homme :

Why would this Man? Now upward will he soar,
And little less than Angel, would be more;
Now looking downwards, just as griev'd appears
To want the strenght of bulls, the fur of bears.¹³⁴

En ce sens, il faut admettre que la fourrure de l'ours peut sembler à l'homme aussi désirable que la sagesse de l'ange et que, dans ce contexte, aucun de ces êtres n'apparaît subordonné à l'autre. Toutefois, les deux vers suivants démentent cette égalité : « Made for his use all creature if he call/Say what their use, had he the pow'rs of all?¹³⁵ » Ces vers évoquent l'aspect hiérarchique que l'interprétation horizontale prétendait absente du poème. Ainsi, elle se fonderait sur une mauvaise lecture de l'*Essay*. Pour être valide, encore faudrait-il qu'elle précise le sens des mots *superior* et *inferior* présentés dans les vers suivants autrement que dans un rapport hiérarchique :

Vast chain of being, which from God began,
Natures aethereal, human, angel, man,
Beast, bird, fish, insect! what no eye can see,
No glass can reach! from Infinite to thee,
From thee to Nothing —On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours [...]¹³⁶

Devant l'idée qu'un être possède des pouvoirs dits supérieurs à ceux possédés par un autre, cette interprétation horizontale de la chaîne de l'être entre en conflit avec la hiérarchie suggérée par Pope. En revanche, il faut concéder que l'idée d'une harmonie entre les

¹³³ Ernest TUVESON. « An Essay on Man and "The Way of Ideas". » *ELH*, vol. 26, no. 3, 1959. p. 382.

¹³⁴ *An Essay on Man*. I, l. 173-6.

¹³⁵ *An Essay on Man*. I, l. 177-8.

¹³⁶ *An Essay on Man*. I, l. 237-242.

différentes espèces, qui se présente sous la forme d'une interdépendance entre l'homme et la bête, s'y trouve¹³⁷.

La seconde conséquence du meilleur des mondes possibles concerne la relativité de toutes les formes du mal, incluant le mal moral. Selon Warburton, le péché se justifie d'une manière similaire au mal naturel (*natural evil*)¹³⁸. Parce qu'il possède certaines limitations essentielles, l'homme peut se détourner du souverain Bien et commettre le péché¹³⁹. Toutefois, l'interprétation de Warburton présente d'importantes lacunes par la suite, déformant notamment le sens des vers qu'elle cite pour parvenir à ses fins. Selon Warburton, le mal moral contribue à la bonté de l'univers et les bienfaits du péché s'observeraient à l'échelle de l'homme. Voilà quelque chose que Pope, en consultant les vers auxquels se réfèrent Warburton, est bien loin d'affirmer si clairement.

Warburton se sert d'une analogie qu'il dit emprunter à Pope, entre le mal physique, c'est-à-dire la présence des désordres dans la nature, et le mal moral¹⁴⁰. Par conséquent, si le mal physique contribue à la perfection du monde, pourquoi le mal moral n'en ferait-il pas autant? Car, si pécher résulte du mauvais usage que l'homme fait de sa liberté, la nature aussi, malgré l'universalité et la nécessité des lois que Dieu lui a données, présente certains désordres. Elle erre parfois et provoque certains événements qui s'écartent de l'ordre que ses lois sont pourtant destinées à produire et maintenir. Mais, ces désordres naturels qui ne viennent pas à bout de l'ordre seraient récupérés par Dieu au profit du bien de l'univers. Les vers sur lesquels Warburton appuie son argument sont les suivants :

As much that end a constant course requires
Of show'rs and sun-shine, as of Man's desires;
As much eternal springs and cloudless skies,
As Men for ever temp'rate, calm and wise.
If plagues or earthquakes break not Heav'n design,
Why then a Borgia, or a Catiline?
Who knows but he, whose hand the light'ning forms¹⁴¹

¹³⁷ *An Essay on Man*. III, l. 24-5 Kant reviendra sur l'interdépendance qui caractérise les relations entre les créatures.

¹³⁸ WARBURTON. *Op. cit.*, pp. 15-7.

¹³⁹ Maynard MACK. *Op. cit.*, xxxiii.

¹⁴⁰ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁴¹ *An Essay on Man*. I, l. 150-7.

Warburton prétend que Pope construit une analogie entre le mal physique et le mal moral en vue de soutenir un argument selon lequel le mal moral produit du bien à l'échelle de l'homme¹⁴². Toutefois, son argument rate la cible. Il évoque, tout d'abord, la nécessité de l'hybridité humaine. Comme le conflit des éléments naturels est nécessaire au maintien de la vie sur terre, le conflit entre les passions et la raison (ce que l'être humain possède à la fois de matériel et de spirituel) serait également nécessaire à la vie de l'esprit :

In a word, as without the benefit of tempestuous winds, both air and ocean would stagnate, and corrupt, and spread universal contagion throughout all the ranks of animals that inhabit, or are supported by them; so, without the benefit of the passions, that harmony, and virtue, the effects of the absence of those passions, would be a lifeless calm, a stoical apathy¹⁴³.

Mais, l'argument de Warburton en faveur du conflit des passions ne justifie pas le mal moral. Au contraire, il confond l'acte et la condition du mal moral. Si l'homme peut pécher c'est parce qu'il éprouve le conflit de sa double nature:

In doubt to deem himself a God, or Beast;
In doubt his Mind or Body to prefer,
Born but to die, and reas'ning but to err,
[...]
Chaos of Thought and Passion, all confus'd;
Still by himself abus'd or disabus'd;
Created half to rise, half to fall;
Great lord of all things, yet a prey to all¹⁴⁴

Ainsi, l'homme pêche lorsqu'il accorde plus d'importance à ses passions qu'à sa raison, aux plaisirs des sens plutôt qu'à ceux de l'esprit. Ce faisant, il désobéit à la Loi divine¹⁴⁵. Mais cet écart possible de la Loi divine n'en rend pas moins les passions essentielles à l'homme¹⁴⁶. Elles jouent en lui un rôle aussi important que celui joué par le conflit des éléments dans la nature. Ainsi, malgré ce que prétend Warburton, Pope ne parle jamais de la contribution positive du mal moral. Il affirme seulement que l'homme doit nécessairement posséder des passions compte tenu du rang qu'il occupe dans la chaîne de l'être. Ce conflit des passions peut bien représenter ce qui l'amène à pécher, l'homme est

¹⁴² WARBURTON. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *An Essay on Man*, II, l. 8-16.

¹⁴⁵ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁶ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 17.

néanmoins toujours libre de pécher ou non, ce qui ne rend pas le mal moral nécessaire. Autrement dit, l'homme ne pèche pas uniquement parce qu'il possède des passions¹⁴⁷. Il est libre de s'écarter ou non de la Loi divine. Bref, Warburton échoue à prouver la contribution du péché dans ce monde, parce qu'il tente de montrer le rôle essentiel des passions dans l'activité de l'esprit au lieu de montrer quels en sont les bienfaits visibles à l'échelle de l'homme.

Cela ne l'empêche cependant pas de conclure, sans l'avoir démontré, que Dieu détourne la malignité des hommes au profit de l'avancement de leur bonheur¹⁴⁸. Si Dieu, selon le système philosophique de l'*Essay on Man*, s'accommode du mal métaphysique, il s'accommoderait également du mal moral. En d'autres mots, Dieu récupérerait le mal causé par l'homme au profit de la bonté de l'univers : « [...] God manipulates the evil men do on behalf of the common good [...] As bad men use to ill purpose the goods of the world, God, who is good, uses bad men to good purpose¹⁴⁹. »

Warburton déforme le sens de ces vers. Non seulement, Pope ne dit pas que le mal moral peut donner suite à certains bienfaits observables à l'échelle de l'homme, mais cette contribution des désordres physiques à la perfection de l'univers et qui sert de fondement à l'analogie de Warburton ne va pas de soi. Pope affirmerait plutôt la supériorité de l'ordre sur le désordre, ce dernier n'étant qu'une conséquence négligeable, bien que nécessaire, de la généralité des lois divines. Dans le meilleur des systèmes, la pluie et le soleil doivent s'alterner. Ainsi, les ouragans et les séismes de ce monde font également partie des conséquences qu'un tel système occasionne, des désordres qui ne viennent jamais à bout de l'ordre général qui règne dans l'univers.

Alors, si de tels événements ne suffisent pas à démentir la bonté de l'univers, pourquoi le mal moral y parviendrait : « If plagues or earthquakes break not Heav'n design/Why then a Borgia or a Catiline¹⁵⁰? » Tout ce qui est, est bien dans la mesure où même le mal moral participe à la perfection de ce monde, et ce malgré que nous ne disposions d'aucun moyen de le vérifier par nous-mêmes¹⁵¹. En d'autres mots, Pope

¹⁴⁷ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Maynard MACK. *Op. cit.*, p. xxxiv.

¹⁵⁰ *An Essay on Man*. I, l. 155-6.

¹⁵¹ Conclusion de la première épître. *An Essay on Man*. I, l. 294.

reviendrait à l'argument selon lequel seul Dieu peut scruter l'immensité de l'univers¹⁵². Par conséquent, notre observation de certains désordres ne peut renverser l'argument *a priori* qui veut que la sagesse infinie de l'être infiniment parfait a choisi le meilleur des systèmes¹⁵³. L'incapacité de renverser cette conclusion à partir des observations contraires représente un argument en faveur de la bonté divine. Dans la mesure où, malgré ses capacités bornées, tout homme peut suivre la voie de ce raisonnement *a priori*, il est conduit nécessairement à la même conclusion que tout ce qui est, est bien.

b) Pope chez Kant : une simple reprise de l'interprétation de Warburton?

Kant aborde l'optimisme de Pope dans les *Réflexions 3703-3705*. Il reprend essentiellement l'interprétation de Warburton¹⁵⁴. L'un des aspects de la pensée de Pope qui lui donnerait l'avantage sur Leibniz dans les *Réflexions 3703-3705* concerne l'accord de toutes les déterminations essentielles¹⁵⁵. Cet accord ferait défaut chez Leibniz. En effet, les déterminations essentielles sont conflictuelles au sein de la région des vérités éternelles¹⁵⁶.

Les maux contribuent à la bonté de l'univers, bien que cette contribution échappe souvent à ce que nous y observons¹⁵⁷. Ainsi, pour ce qui est du mal moral¹⁵⁸, Warburton affirme dans un second argument (différent du premier que nous avons critiqué précédemment) que ce ne sont pas les passions, mais leur excès, qui sont responsable du péché commis par l'homme¹⁵⁹. Néanmoins, elles demeurent nécessaires à la réalisation du meilleur des mondes possibles. Ce mal moral, qui représente le pire des maux à l'échelle de l'homme, est repris par Dieu au profit de bonheur de l'homme. En ce qui concerne le

¹⁵² *An Essay on Man*. I, l. 21-5.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 158. Robert Theis souligne l'absence d'une reconstitution du système de Pope et de référence à l'*Essay on Man* dans les *Réflexions 3703-3705*. Mais, l'avantage concédé à Pope contre Leibniz serait avant tout méthodologique. L'*Essay* ouvre la possibilité de conduire une preuve physico-théologique, possibilité jugée absente par Kant chez l'optimisme leibnizien.

¹⁵⁵ AK. XVII, 234. Il s'agit d'ailleurs de l'une des conséquences développées en 1763 par l'*Unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*.

¹⁵⁶ Ferdinand Alquié souligne la disparité entre l'optimisme leibnizien et la description qu'en fait Kant. Voir, *Op. cit.*, p. 1474, note de la page 29.

¹⁵⁷ Warburton. *Op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁸ Nous critiquions avant Warburton qui défend mal sa thèse selon laquelle tous les maux, même moraux, produisent du bien à l'échelle de l'homme. Il finissait par blâmer la seule présence des passions dans l'homme. Or, ici, il souligne bien que c'est leur excès qui conduit l'homme à pécher.

¹⁵⁹ Warburton. *Op. cit.*, p. 17.

mal moral, il est relatif puisqu'il serait repris par Dieu pour produire le bien : « Th'eternal Art educes good from ill¹⁶⁰ ».

Dans les *Réflexions 3703-3705*, Kant considère uniquement le problème du mal moral du point de vue du mal naturel¹⁶¹. Il pose le problème de la manière suivante : « Je voudrais bien avoir, dit l'un, moins d'obscurité dans l'entendement et moins de violence dans les penchants sensibles, si seulement j'étais assez heureux pour n'avoir pas d'autre penchant que celui pour la vertu¹⁶². » Ainsi, l'homme commet le péché à cause d'un manque de perfection. Mais, selon Kant, celui qui souhaite en posséder plus est méprisable, car il prétend mériter plus de perfection que celle que lui a consentie l'être infiniment parfait.

En ce qui concerne le mal naturel, Kant reste encore fidèle à Warburton. Ce dernier mettait l'accent sur l'ensemble harmonieux que représente ce monde¹⁶³. Chaque chose partage une relation d'interdépendance avec les autres. Elles sont liées entre elles par une connexion universelle. Ainsi, la place occupée par chacune des parties du monde est nécessaire. L'homme qui désire une perfection supplémentaire à celle qu'il possède déjà souhaite rompre cette harmonie.¹⁶⁴

Kant présente cet argument à l'aide de la chaîne de l'être : « [...] tout ce qui est possible existe, et [...] rien, du moment qu'il a la capacité d'exister, ne fait défaut ni dans la chaîne des êtres, ni dans la diversité produite par leur changement¹⁶⁵. » Dans ce passage, la perfection est synonyme de plénitude et de fécondité¹⁶⁶. Cette chaîne requiert la plus grande diversité ontologique possible, ce qui rend nécessaire l'existence de tous les degrés de perfection. Ainsi, l'homme qui désire plus de perfection que celle qu'il possède est méprisable. En effet, ce qu'il souhaite en fait, c'est la rupture de la chaîne de l'être. Puisque tous les degrés de perfection sont réalisés dans le meilleur des mondes possibles, tous les degrés supérieurs à celui de l'homme sont déjà occupés par d'autres êtres. Par conséquent,

¹⁶⁰ *An Essay on Man*. II, l. 165.

¹⁶¹ Warburton parle de *natural evils*, ce qui s'apparente à la notion de mal métaphysique chez Leibniz dans la mesure où il s'agit des défauts essentiels d'une créature. Ainsi, l'homme possède à la fois la raison et des passions. Voir, Warburton. *Op. cit.*, p. 19. Sur le mal métaphysique de Leibniz, GP. VI, 115.

¹⁶² AK. XVII, 235.

¹⁶³ WARBURTON. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ AK. XVII, 235.

¹⁶⁶ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 158.

désert son rang signifierait rompre la chaîne. Malheureusement, le texte où Kant explique les suites de ce raisonnement demeure inachevé¹⁶⁷. Quoiqu'il en soit, il semble s'inspirer d'un passage de l'*Essay on Man* :

Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroy'd
From Nature's chain whatever link you strike,
Tenth or ten thousandth, breaks the chain alike¹⁶⁸.

Ainsi, l'harmonie de la création requiert la participation de tous les degrés de perfection. L'accord de l'ensemble ne peut se passer d'aucune de ses parties. La moindre modification au sein de la chaîne provoquerait la destruction du « plan harmonieux¹⁶⁹ » de la création. Kant reprend donc essentiellement l'interprétation de Warburton. Les fréquentes mentions de la chaîne de l'être et de l'harmonie des parties vont d'ailleurs en ce sens. Quant à la thèse de la relativité du mal, le silence de Kant sur le problème du mal laisse penser qu'il y adhère. En effet, si le mal ne représente pas une objection sérieuse contre la perfection du monde, à quoi bon en parler? Si Dieu peut récupérer toutes les formes du mal au profit de la perfection de l'univers, même le mal moral ne représente plus un problème pour l'optimisme. À défaut de pouvoir la confirmer avec certitude, cette hypothèse est présentée comme une simple possibilité. Les prochains chapitres permettront d'établir que c'est plutôt le statut ontologique du mal que son rôle dans le meilleur des mondes possibles qui intéressera Kant.

¹⁶⁷ AK. XVII, 236.

¹⁶⁸ *An Essay on Man*. I, 1. 243-6.

¹⁶⁹ AK. XVII, 234.

DEUXIÈME CHAPITRE

I. Les Réflexions 3703-3705¹⁷⁰

Kant aborde l'optimisme pour la première fois dans les *Réflexions 3703-3705*. Premièrement, nous justifierons la sélection de ce document qui, après tout, n'est qu'un manuscrit de trois pages¹⁷¹. Si la précoce originalité philosophique de Kant par rapport à ses contemporains est une première raison de s'y intéresser, l'intérêt du philosophe de Königsberg envers la physico-théologie en représente une seconde. C'est d'ailleurs cet intérêt qui nous permettra d'expliquer, dans un deuxième temps, comment Kant se positionne par rapport à la question du concours sur l'optimisme de 1753. En effet, il est confiant, durant les années 1750, que la physico-théologie puisse prouver l'existence de Dieu à partir de la perfection du monde, une preuve qu'on ne retrouverait pas dans l'optimisme de Leibniz. Troisièmement, nous présenterons les arguments déployés par Kant en vue de critiquer l'optimisme de Leibniz. Ce dernier juge non seulement que Leibniz ne relie pas l'existence de Dieu à la perfection du monde, mais aussi qu'il s'affaire principalement à justifier le mal qui s'y trouve. C'est pourquoi Kant, finalement, préférerait la position de Pope. Elle s'appuierait sur une physico-théologie où le mal est récupéré au profit de la perfection de la création, le manque apparaissant comme une richesse, une condition qui réalise la plénitude ontologique du monde.

a) Une pertinence philosophique

Les *Réflexions* sont des notes manuscrites qui n'ont jamais été publiées par Kant. Fragmentaires, elles admettent certains sauts argumentatifs et se terminent d'ailleurs sur une phrase incomplète¹⁷². Mais, outre la place qu'elles occupent dans l'édition de l'Académie de Berlin¹⁷³, Ferdinand Alquié, à son tour, jugea bon de les publier¹⁷⁴, les

¹⁷⁰ AK. XVII, 229-39.

¹⁷¹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 1473.

¹⁷² AK. XVII, 239.

¹⁷³ AK, XVII, pp. 229-39.

¹⁷⁴ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, pp. 27-34.

préférant d'ailleurs à d'autres textes précritiques, notamment la *Monadologie physique* dont il fait pourtant la mention¹⁷⁵.

Comment expliquer l'intérêt qui ait motivé Alquié à publier les *Réflexions 3703-3705*¹⁷⁶? Deux hypothèses sont suggérées. Tout d'abord, ces fragments illustreraient l'originalité de Kant en matière d'optimisme¹⁷⁷, alors qu'il s'opposerait à ses contemporains, comme l'affirme d'ailleurs Robert Theis. En soutenant que « Pope est le métaphysicien supérieur, [Kant] reste à l'écart des discussions berlinoises¹⁷⁸. » La préférence du philosophe allemand pour les idées d'un poète anglais, dont la crédibilité philosophique est mise à mal¹⁷⁹, ne suggère-t-elle pas une séduisante énigme? Ne témoigne-t-elle pas de ce « trop grand génie philosophique » que posséderait Kant pour ne pas manifester « une certaine indépendance d'esprit [...]»¹⁸⁰ par rapport aux lieux communs philosophiques de son époque? Savoir si cela suffit pour préférer ce texte à la *Monadologie physique*, un écrit qui a le mérite d'anticiper sur l'une des antinomies de la *Critique de la raison pure*, cela demeure une question à débattre¹⁸¹? La seconde hypothèse que nous évoquons concerne les raisons évoquées par Kant pour préférer Pope à Leibniz. Dans les *Réflexions*, Kant en préférant Pope, nous introduit à son intérêt pour la physico-théologie, une démarche qu'il évoquera toujours avec respect, même dans la *Critique de la raison pure*¹⁸², et qui est liée au projet philosophique de l'*Histoire générale de la nature*¹⁸³.

Avant d'aborder le contenu des *Réflexions*, deux nuances s'imposent. Tout d'abord, il ne s'agit pas de savoir si la critique de Kant envers Leibniz est justifiée. Retracer ce que l'Allemagne de Kant connaissait de Leibniz est un problème, notamment à cause de Wolff. Sa récupération de la philosophie leibnizienne est d'ailleurs connue, de nos jours,

¹⁷⁵ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 19.

¹⁷⁶ Il est vrai que Kant a rédigé certains écrits orientés vers des enjeux plus scientifiques que philosophiques au début de sa carrière, notamment sur le feu et la direction des vents (AK. I) qui ne méritent peut-être pas une place parmi les œuvres dites philosophiques (AK. I). Toutefois, l'absence du texte sur la *Monadologie physique* (AK I, 473-488), ainsi que son premier écrit de 1747-49 (AK. I, 1-183) sur l'estimation des forces vives dans l'édition de Ferdinand Alquié est questionnable.

¹⁷⁷ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 158.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Notons le texte anonyme déposé par Lessing et Mendelssohn, *Pope ein Metaphysiker*, qui se moque du sérieux avec lequel on peut considérer la poésie de Pope. Voir. R. THEIS. *Op. cit.*, p.157.

¹⁸⁰ Alexis PHILONENKO. *Op. cit.*, pp. 27-8.

¹⁸¹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 18.

¹⁸² Jean SEIDENGART. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris : Vrin, 1984, p. 27.

¹⁸³ *Ibid.*

sous le nom de philosophie leibnizo-wolffienne¹⁸⁴. On présume que Kant et ses contemporains connaissaient mal le véritable Leibniz, puisqu'ils le lurent selon ce remaniement wolffien de ses thèses¹⁸⁵. Toutefois, Kant aurait lu certains des écrits de Leibniz, mais déterminer l'état des connaissances qu'il en avait dans les années 1750 s'évalue difficilement¹⁸⁶.

La seconde nuance concerne la signification de l'optimisme pour Kant. Dans le cadre des *Réflexions*, il utilise le mot pour qualifier exclusivement les idées de Leibniz sur la question du meilleur des mondes possibles. L'emploi exclusif de ce terme pour qualifier la doctrine de Leibniz est peut-être dû au libellé du concours de l'Académie des sciences de Berlin de 1753¹⁸⁷. La question portait sur le système philosophique de Pope exposé dans *l'Essay on man* et se divisait en trois parties. Premièrement, elle demandait de clarifier le sens de la proposition « *Tout est bien* » dans le système de Pope. Ensuite, on demandait de comparer ce système avec celui de l'optimisme, aussi appelé choix du meilleur, afin d'en montrer les différences et similitudes. Finalement, le participant devait se prononcer en faveur ou contre le système de Pope¹⁸⁸. Ainsi, dans les *Réflexions*, Kant recourt à cette distinction établie par l'Académie des sciences de Berlin¹⁸⁹. Il suffit d'ailleurs de lire les premières lignes de la *Réflexion 3705* pour se rendre compte que les « Défauts de l'optimisme¹⁹⁰ » concernent uniquement la doctrine de Leibniz.

b) La physico-théologie et Kant

Dans les *Réflexions*, Kant critique Leibniz parce qu'il estime que sa démarche est inférieure à celle de Pope¹⁹¹. L'avantage du poète anglais sur Leibniz serait d'avoir opté pour la physico-théologie. En recherchant ce qui, dans la nature, nous permettrait de reconnaître la perfection de Dieu, Pope se distinguerait de la démarche leibnizienne qui,

¹⁸⁴ Eric WATKINS. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge : CUP, 2004, p. 38.

¹⁸⁵ Sur ce que Kant connaîtrait de Leibniz, voir notamment Daniel GARBER. « What Leibniz Really Said », dans *Kant And The Early Moderns*, Princeton: PUP, 2008, pp. 64-78.

¹⁸⁶ Daniel GARBER. *Op. cit.*, p. 65.

¹⁸⁷ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 157. J.B. SCHNEEWIND. *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*. New York: CUP, 1998, p. 493.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ AK, XVII, 233.

¹⁹⁰ AK, XVII, 236.

¹⁹¹ Mark LARRIMORE. « The Invention of Theodicy », dans *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J.B. Schneewind*, Cambridge: CUP, 2004, p. 88 note 58.

du moins selon Kant, serait purement métaphysique et *a priori*. Un exposé de ce qu'est la physico-théologie nous permettra de distinguer l'optimisme *a priori* de Leibniz du système de Pope.

La physico-théologie est une approche de théologie naturelle qui nous permettrait d'élaborer une preuve de l'existence de Dieu¹⁹². Elle présuppose que les capacités de la raison naturelle sont en mesure de fournir certaines connaissances théologiques sans le secours de la foi¹⁹³. La preuve physico-théologique opère d'une manière similaire à la preuve cosmologique. Elles partent toutes deux des propriétés du monde en vue de prouver l'existence de Dieu¹⁹⁴. Pourtant, il s'agit de deux preuves distinctes.

Leibniz, comme on l'a vu, maintient une preuve cosmologique qui fonde l'existence de Dieu à partir de la contingence des êtres créés¹⁹⁵ : puisqu'il existe des êtres contingents, leur existence n'est possible que par celle d'un être nécessaire, Dieu. La preuve physico-théologique diffère de celle-ci parce qu'elle considère des propriétés différentes. Elle s'intéresse principalement à la beauté et l'harmonie du monde, des caractéristiques que l'on peut ramener à l'idée de la perfection¹⁹⁶. En effet, la perfection admet une série de critères dont beauté, l'ordre, l'harmonie et la diversité sont du nombre¹⁹⁷. De manière analogue à l'artisan qui donne à son œuvre sa raison d'être, la physico-théologie prétend que la création manifeste l'intention d'une sagesse qui a prévu la perfection octroyée à ce monde en vue de certaines fins. La constitution des êtres créés et l'assujettissement de la nature à certaines lois prouveraient que certaines intentions divines sont derrière le projet de la création¹⁹⁸. Autrement dit, une infinie sagesse et une infinie puissance seraient à l'origine de la création¹⁹⁹.

¹⁹² Paul CLAVIER. *Qu'est-ce que la théologie naturelle*. Paris : Vrin, 2004, p. 7.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Paul CLAVIER. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁵ *Monadologie*, §42.

¹⁹⁶ Pierre LABERGE. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa : Éditions de l'université d'Ottawa, 1973, p. 15.

¹⁹⁷ Martin SCHÖNFELD. *The Philosophy of The Young Kant*, Oxford: OUP, 2000, p. 110. Ces critères qui déterminent la perfection de la nature incluent l'ordre, la diversité, la beauté, la fertilité et l'abondance. (On retrouve ces critères énoncés à différents moments chez Kant : AK. I, 226, 306, 314-17, 338, 352).

¹⁹⁸ Irving POLONOFF. *Force, Cosmos, Monads, and Other Themes of Kant's Early Thought*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973, p. 96.

¹⁹⁹ Allen W. WOOD. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 130.

Dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant définit plus spécifiquement ce qu'il entend par une preuve physico-théologique²⁰⁰. L'analyse de cet écrit est prévue plus loin²⁰¹. Toutefois, nous lui empruntons maintenant certains éléments qui nous permettront d'expliquer ce qu'est une preuve physico-théologique pour Kant. Essentiellement, cette preuve est caractérisée par l'idée que la diversité de la création est rattachée à une certaine unité²⁰². Cette unité est perçue de trois manières. Premièrement, considérée comme un ordre, elle témoigne de la « puissance à laquelle la nature est soumise²⁰³ ». La seconde manière de considérer cette unité est sous l'aspect de sa contingence. Puisqu'elle pouvait recevoir plus d'un plan, la nature manifeste la bonté de Dieu en tant qu'il en est l'artisan²⁰⁴. Finalement, Kant reconnaît une dernière façon d'appréhender l'unité du divers qui consiste à reconnaître que « l'unité nécessaire perceptible dans la nature et l'ordre essentiel des choses » est « conforme aux règles supérieures de la perfection²⁰⁵ ». Dieu, sage et bon, observe certaines règles qui ordonnent la structure du meilleur des mondes possibles. Notre monde est donc harmonieux, un monde dont la diversité s'explique par l'unité des lois de la nature.

Kant hérite en partie de ses idées en matière de physico-théologie de Martin Knutzen. D'ailleurs, c'est à lui qu'il devrait d'avoir lu Newton dont l'influence était déjà considérable en Allemagne à l'époque où Kant a débuté sa carrière philosophique²⁰⁶. Or, ces deux événements, le fait que Knutzen ait à la fois fait connaître Newton à Kant et qu'il lui aurait transmis son intérêt pour la physico-théologie, ne sont pas sans relation²⁰⁷. En effet, la physique newtonienne aurait contribué à l'émergence de nouveaux arguments physico-théologiques dans la première moitié du XVIII^e siècle²⁰⁸. D'ailleurs, Kant est lui-

²⁰⁰ AK. II, 65-163.

²⁰¹ Il s'agit de l'un des trois textes analysés dans la troisième et dernière partie du mémoire.

²⁰² AK. II, 116.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Jean SEIDENGART. *Op. cit.*, p. 23 « C'est surtout la création de l'Académie de Berlin à Partir [sic] de 1746 [...] qui consacrera le triomphe de Newton en Allemagne [...] »

²⁰⁷ Jean SEIDENGART. *Op. cit.*, p. 26.

²⁰⁸ Guy LAPREVOTTE. *Science et poésie de Dryden à Pope*. Paris : Honoré Champion. 1981, p. 341.

même inspiré par Newton dans le développement de sa propre physico-théologie²⁰⁹ et il n'est pas le seul.

Pope, également, aurait été séduit par la science newtonienne. On rencontre dans *l'Essay on Man*, une conception de l'univers caractérisée par l'idée d'un système de corps célestes où les astres tournent sur eux-mêmes et de manière orbitale²¹⁰. Il s'agit là d'une conception proprement newtonienne de l'univers à partir de laquelle Pope exploite les thèmes de l'immensité et de l'organisation de l'univers²¹¹. D'ailleurs, en ce qui concerne le rapport entre Dieu et le monde, le poète s'exprime d'une manière qui n'est pas sans rappeler le célèbre scolie des *Principia* de Newton²¹² : « All are but parts of one stupendous whole/Whose body Nature is, and God the soul²¹³ ». Il considère alors que la répartition des corps célestes et l'ordination de leurs mouvements sont réductibles à certaines lois qui témoignent de l'influence de Dieu sur le monde, une influence qui fait la perfection de la création.

Cette relation entre Dieu et le monde est celle de la communication d'un ordre intelligible qui ne peut provenir que d'un être intelligent. Cet ordre, celui d'une diversité ramenée à l'unité des lois de la nature, fait la beauté et l'harmonie du monde selon Kant²¹⁴. Il parle ainsi d'un « accord universel des arrangements du monde²¹⁵ », un « plan harmonieux²¹⁶ » produit par des « lois générales »²¹⁷.

Dans *l'Histoire générale de la nature*, cette beauté et cette harmonie sont accordées à la nature et non au monde à proprement parler²¹⁸. Kant utilise deux termes pour définir ce monde sous deux aspects différents. Cet usage montre que l'harmonie et la beauté du monde supposent l'ordre et la connexion de toutes choses entre elles²¹⁹.

²⁰⁹ Voir à ce sujet. Robert HAHN. *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*. SIUP : Carbondale, 1988 et Irving POLONOFF. *Op. cit.*, pp. 113-8.

²¹⁰ Robert H. ZOELLNER. « Poetic Cosmology in Pope's *Essay on Man* », dans *College English*, vol. 19, no. 4 (janvier 1958), p. 157.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *GS*, pp. 939-944.

²¹³ *Essay on Man*. I, 267-8.

²¹⁴ AK. XVII, 238.

²¹⁵ AK. XVII, 238.

²¹⁶ AK. XVII, 234.

²¹⁷ On ne peut que poser l'hypothèse que Martin Schönfeld, à défaut de pouvoir retracer la définition de tous les critères mentionnés par Kant qui interviennent dans la perfection du monde, ait été contraint de simplement les identifier. Voir. Martin SCHÖNFELD. *Op. cit.*, p. 110.

²¹⁸ Paul CLAVIER. *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris : PUF, 1997, p. 17.

²¹⁹ AK. I, 225.

Ces termes sont *Weltgebäude* et *Weltbau*. Ils expriment le même objet sous un rapport différent²²⁰. Par monde (*Weltgebäude*), Kant désigne simplement l'agrégat des astres dispersés dans l'univers, alors que par *Weltbau*, il évoque la nature. On passe ainsi de la coexistence des corps célestes à leur connexion systématique. Par conséquent, la beauté, l'ordre et l'harmonie identifiés par Kant dans l'univers correspondent à son idée de la nature. Lorsque la nature exhibe sa systématisme, elle provoque ce « ravissement de l'entendement qui considère la règle universelle et l'ordre éternel²²¹. » La sujétion des phénomènes aux lois de la nature représente cet ordre éternel que l'être rationnel qualifie de beau. Cette beauté dans la nature se manifeste dans la soumission du particulier à l'universel. Or, si les lois de la nature existent c'est parce qu'elles sont fondées métaphysiquement en Dieu²²². Mais, bien qu'il soit à l'origine de l'ordre de notre monde, son rôle n'est plus chez Kant celui qu'il jouait chez Newton²²³.

c) La critique de l'optimisme leibnizien

En dépit d'un état fragmentaire, les *Réflexions* possèdent une structure argumentative qu'il est possible de reconstituer. Selon Alquié, les positions de Kant en vue du concours de 1753 seraient développées dans les fragments 3704 et 3705²²⁴. Ces fragments présenteraient alors la critique de Kant à l'endroit de Leibniz et les avantages de la physico-théologie. Également, Kant développe sans l'achever toutefois, l'objection d'Épicure à laquelle il répondra dans l'*Histoire générale de la nature*²²⁵.

Tout d'abord, Kant définit l'optimisme en insistant sur la dimension *a priori* du projet leibnizien qui consiste à prendre Dieu et non le monde comme point de départ :

L'optimisme est cette conception qui légitime le mal dans le monde en supposant un Être premier, infiniment parfait, bon et puissant; on se convainc ainsi que, malgré toutes les contradictions apparentes, ce qui a été choisi par cet Être infiniment parfait doit cependant être le meilleur de tout le possible, et la présence du mal est attribuée, non pas à un choix conforme à ce qui plaît à Dieu, mais à la nécessité inévitable de manques tenant à l'essence

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Paul CLAVIER. *Op. cit.*, p. 18.

²²² AK. XVII, 233.

²²³ Kant refuse notamment les interventions arbitraires de Newton qui font de sa cosmologie un *Deus ex machina*. Voir, Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 15.

²²⁴ Mark LARRIMORE. *Op. cit.*, p. 88, note 58.

²²⁵ AK. I, 226-8.

des choses finies; puisque ces manques ont été introduits sans faute de la part de Dieu, à titre de permission, dans le plan de la création, la sagesse et la bonté divines les font tourner au mieux du tout, de sorte que le déplaisir que peut provoquer leur vue, quand on les prend en particulier, est parfaitement compensé dans le tout par le dédommagement que la bonté divine s'entend à procurer... [la phrase est inachevée]²²⁶

L'optimisme présuppose l'existence de Dieu en vue de prouver la perfection du monde. Il est vrai que Leibniz prouve ailleurs l'existence de Dieu, et ce d'une manière *a priori* et *a posteriori*²²⁷. Mais ces preuves, comme le rapporte Robert Theis, sont « déconnectées de la thèse du meilleur des mondes possibles²²⁸. » Par conséquent, Kant critique le manque d'unité de la doctrine leibnizienne. S'il faut prouver la perfection du monde, la démonstration doit tout d'abord y prélever les caractéristiques qui permettront ensuite d'établir que seul Dieu, l'être infiniment parfait, peut l'avoir créé²²⁹.

Par ses preuves *a priori* ou *a posteriori*, Leibniz couvre, sur le plan ontologique et cosmologique, le problème de la contingence du monde et non ce qui caractérise sa perfection. D'une part, l'existence du créateur repose sur la possibilité de son essence. D'autre part, les choses dites contingentes trouvent en lui, seul être nécessaire, le fondement de leur propre existence. Or, la perfection du monde est inutile à de telles démonstrations. Il suffit qu'il y ait un monde, n'importe lequel, le meilleur ou le pire, pour que ces preuves demeurent valides. Aucune d'entre elles ne prouve l'existence de Dieu par l'harmonie des accords et des arrangements de ce monde²³⁰. Il est possible d'objecter que l'argument cosmologique prouve, dans un certain sens, l'origine de la perfection du monde. Si on considère que le mot perfection signifie l'attribution d'une réalité à quelque chose, alors il est vrai que l'argument cosmologique établit que c'est Dieu qui lui attribue l'existence.

Mais, cette définition de la perfection semble, à première vue, trop minimale pour satisfaire l'exigence du meilleur. En effet, l'existence et le meilleur sont deux choses distinctes. Le meilleur désigne l'existence de la plus grande perfection possible et non

²²⁶ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 28.

²²⁷ GP, VI, 614. *Monadologie*.

²²⁸ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 161.

²²⁹ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 158.

²³⁰ Que dire de l'harmonie préétablie? Knutzen a certainement influencé Kant. En effet, Knutzen soutient une causalité physique qui dément les principes de cette doctrine leibnizienne. Voir, Eric WATKINS. *Op. cit.*, p. 45.

d'une réalité quelconque. Néanmoins, ce problème serait peut-être excusable s'il n'impliquait pas le second. En partant de la perfection de l'être infiniment parfait pour juger celle de la création, Leibniz ne peut faire autrement que d'y radicaliser la présence du mal et introduire un paradoxe entre les attributs divins. En effet, la relation entre la volonté antécédente et la volonté conséquente exprime ce paradoxe où Dieu donne suite à ce qui n'a pas su absolument lui plaire. Si Dieu veut tout d'abord le bien, pourquoi se contenterait-il de voir certaines de ses volontés neutralisées dans leur effet par d'autres et donner suite à ce compromis dans la création du monde?

En mettant l'accent sur la disparité entre l'imperfection originale de la création et l'infinie perfection de son créateur, les explications de Leibniz tentent de justifier pourquoi le mal devait nécessairement s'y trouver. Puisqu'il explique la perfection du monde comme le choix qui s'imposait à Dieu selon une nécessité hypothétique, Leibniz doit sonder la négociation entre les différents attributs pour expliquer l'inexplicable, comme le prouve le paradoxe soulevé par Kant, qui consiste à soutenir à la fois le plaisir et le déplaisir de Dieu à l'égard de sa création :

Quel est cet insondable conflit entre la volonté générale de dieu, qui tend exclusivement au bien, et la nécessité métaphysique, qui va ne pas s'adapter à ce but en produisant, sans exception, l'accord au tout? Si les maux, par je ne sais quelle sorte de fatalité nécessaire, contraignent Dieu à les permettre, sans avoir éveillé en lui de plaisir, ils mettent alors cet Être suprêmement bienheureux en une sorte de déplaisir [...] ²³¹

Ainsi, l'optimisme leibnizien est seulement une théodicée aux yeux de Kant²³². Ce que Leibniz tente de faire, c'est de montrer que le mal réside dans la nature même des choses finies. Par conséquent, Dieu n'avait d'autre choix, en créant le monde, que de l'y introduire. Mais, si cette défense, comme Kant le souligne, préserve la sagesse et la bonté divines, elle entre en conflit avec l'infinité et l'indépendance de Dieu²³³. La théodicée leibnizienne révèle le conflit entre la volonté antécédente et la volonté conséquente sans pouvoir l'expliquer davantage. Certes, Leibniz fait plus que simplement l'identifier. Il dira que la volonté antécédente va au bien, qu'elle accorde à chaque chose particulière le maximum de perfection. Il reconnaît ensuite que cette maximisation force un compromis parce qu'il

²³¹ AK. XVII, 237.

²³² AK. XVII, 236.

²³³ *Ibid.*

est impossible, étant donné qu'il y a de l'opposition entre les possibles, que toutes les parties de la création reçoivent le degré ultime de perfection²³⁴. Dieu voulait sauver tous les hommes, mais pour une raison supérieure qui entraine en conflit avec cette volonté, il n'a pu le faire. La fin première de son action était le meilleur et, bien qu'il soit impossible à la créature d'en connaître les raisons, Dieu ne pouvait sauver tous les hommes. Il s'agit d'une volonté dont la réalisation devait être abandonnée par le compromis de la volonté conséquente qui a donné suite au meilleur des mondes possibles.

Les explications de Leibniz qui portent sur ce problème convainquent si peu Kant qu'il leur reprochera de ne pas supprimer « ce grave doute : pourquoi la nécessité essentielle a-t-elle quelque chose qui contrarie la volonté générale de Dieu²³⁵? » Cette volonté, chez Leibniz, est effectivement contrariée par le conflit de la région des vérités éternelles qui contient la cause idéale du mal, dans la mesure où chaque créature reçoit une perfection limitée. Si certains ont affirmé que Kant opposait une conception volontariste de l'essence divine à celle de Leibniz²³⁶, d'autres ont préféré suspendre leur jugement, soutenant que l'état fragmentaire du document ne permettait pas de se prononcer avec précision²³⁷. Il serait aussi plausible d'affirmer que Kant ne fait qu'indiquer les difficultés que la démarche leibnizienne. Ainsi, puisque la théodicée leibnizienne ne réussit pas à résoudre le problème du mal, ni à prouver la perfection du monde, Kant se tournerait vers une physico-théologie qui récupère le mal en vue d'une éventuelle contribution à la perfection du monde²³⁸.

d) Pope et les avantages de la physico-théologie

La position de Pope posséderait de multiples avantages selon Kant. Premièrement, en choisissant la physico-théologie, Pope s'est donné les moyens d'élaborer une preuve de l'existence de Dieu accessible à la raison commune. D'après Kant, seuls les esprits initiés à la métaphysique sont en mesure de comprendre les spéculations leibniziennes sur le problème du mal²³⁹. Le commun des mortels qui désirerait voir « la trace de Dieu »

²³⁴ GP, VI, 114. *Essais de théodicée*.

²³⁵ AK. XVII, 237.

²³⁶ J.B. SCHNEEWIND. *Op. cit.*, p. 492.

²³⁷ Mark LARRIMORE. *Op. cit.*, p. 88, note 58.

²³⁸ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 159.

²³⁹ AK. XVII, 233.

n'entend rien à ce genre de démonstration théorique²⁴⁰. Ainsi, le premier avantage de la physico-théologie serait d'offrir à la raison commune, une méthode qui part des choses visibles en vue d'établir l'existence de Dieu. Cette méthode ne s'embarrasse pas de subtiles explications sur l'essence divine. Il suffit de reconnaître que toute chose dépend d'un « Être pleinement suffisant »²⁴¹.

Ensuite, la position de Pope permettrait à Kant de renverser la perspective leibnizienne sur le mal. Chez Leibniz, la cause idéale du mal est identifiée dans l'essence de la créature. En d'autres mots, une créature se distingue d'une autre par son degré de perfection. En comparaison à Dieu, l'être sans restriction dont l'essence est infinie, le degré de perfection de toutes les créatures est nécessairement borné. Or, une créature se distingue d'une autre par son degré de perfection, par la quantité d'être qu'il contient. Le monde est alors une collection de choses nécessairement finies, de choses qui doivent nécessairement posséder certaines limitations. Ces limitations essentielles représentent ce que Leibniz appelle le mal métaphysique²⁴², soit une absence de réalité que tout être fini possède.

Or, Dieu permet le mal à titre de condition sans laquelle il aurait dû introduire des maux plus grands. Mais, son infinie perfection doit composer avec les limitations essentielles des choses finies. Par conséquent, le meilleur des mondes possibles est un aménagement des manques en vue d'éviter que pire ne survienne. Bref, parce que les choses possèdent dans leur essence le mal métaphysique, même le meilleur des mondes devait en contenir.

Chez Pope, il est vrai que la perfection du monde dépend de cette même dénivellation ontologique que l'on retrouve chez Leibniz. Toutefois, le système de Pope met l'accent sur la présence et non le manque. Kant allègue l'importance du principe de plénitude dans la démarche de Pope²⁴³. Ce dernier sollicite tous les degrés possibles de l'être et transforme le manque en « richesse », puisque sa réalisation implique la gradation ontologique de la chaîne de l'être: « [...] le champ de la révélation de la puissance divine comprend toutes les espèces des choses finies, s'étend avec une sorte de richesse jusqu'aux

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² GP. VI, 114. *Essais de théodicée.*

²⁴³ AK. XVII, 235.

manques, et ne se perd qu'en passant par tous les degrés de perfection jusqu'au rien²⁴⁴. » Ainsi, le monde est parfait parce que d'un point de vue ontologique, il contient toutes les choses finies qu'il peut recevoir. Le manque y apparaît comme la condition de sa diversité ontologique et c'est pourquoi il est une richesse. En effet, seul le manque permet à une créature de se distinguer d'une autre et que la plénitude ontologique de la création soit réalisée²⁴⁵.

Or, cette plénitude contribue à la perfection quantitative du monde. Toutefois, le degré de perfection s'évalue également de manière qualitative. Sur ce point, le texte de la *Réflexion 3704* opère une transition rapide sans l'annoncer : « Les déterminations essentielles et nécessaires des choses, les lois générales, dont les relations mutuelles forment, sans union forcée, un plan harmonieux, s'adapteront comme d'elles-mêmes pour obtenir des fins parfaites²⁴⁶. » Kant évoque alors certains critères qualitatifs de la perfection du monde : la beauté de la création, ses accords et son harmonie qui sont également rendus possibles par le mal métaphysique.

D'une part, les choses finies possèdent un nombre de déterminations essentielles qui leur permettent de réaliser parfaitement leurs fins. Parmi ces déterminations, la créature compte l'amour-propre. Or, selon Kant, ce qui est utile à soi est nécessairement utile aux autres²⁴⁷. Par conséquent, en voulant servir son intérêt, la partie sert également l'intérêt des autres parties de la création. Elle vient, en quelque sorte, combler les manques des autres parties, tout comme les autres parties viennent combler les siens. Ainsi, cet amour-propre constituerait l'une des lois de la nature qui structurent la réciprocité des rapports des parties en vue de les relier entre elles, de la même manière que les pièces d'un casse-tête dépendent les unes des autres. Un monde parfait est un monde ontologiquement plein, un monde où les manques essentiels qui incombent aux créatures se compensent entre elles. En réalisant sa fin, une partie compense le manque des autres et à l'inverse, les autres parties en réalisant leurs fins compensent le manque de cette partie.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Robert Theis souligne qu'il est « intéressant » que Kant n'évoque pas la récupération leibnizienne de la chaîne de l'être, alors qu'il devait la connaître. Voir, Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 159, note 8.

²⁴⁶ AK. XVII, 234.

²⁴⁷ *Ibid.*

Donc, le monde est parfait et cette perfection représente la preuve de sa dépendance à Dieu. Kant mêle certaines considérations de la preuve cosmologique à la preuve physico-théologique. Ce qu'il dit d'abord témoigne de la contingence de chaque possibilité à la nécessité de sa cause. Le mélange est d'autant plus singulier qu'il intervient au même moment où Kant affirme qu'il s'agit de la belle preuve de Dieu : « Pope choisissait un autre chemin, qui, parmi tous ceux qui sont possibles, est le plus adapté pour rendre perceptible à tous les hommes la belle preuve de Dieu, et qui [...] soumet toute possibilité à la domination d'un Être premier pleinement suffisant [...]»²⁴⁸ Cette soumission de tous les possibles à Dieu, cette contingence qui cherche son fondement dans la nécessité de la substance divine, voilà une preuve cosmologique qui nous rappelle Leibniz plutôt que la physico-théologie.

Kant utilise d'ailleurs un vocabulaire différent lorsqu'il passe d'une preuve à l'autre. Quand il aborde la preuve cosmologique, Dieu est l'« Être premier pleinement suffisant », celui qui fonde la possibilité de toute chose. Or, c'est de l'« Être ordonnateur » dont il est question quand Kant évoque la preuve physico-théologique²⁴⁹. Ce pivot, qui intervient dans la *Réflexion 3704*, est le même que nous avons précédemment identifié, où Kant passe de la perfection quantitative à la perfection qualitative du monde, de l'infinité des essences à l'harmonie de leurs rapports. Ainsi, lorsqu'il est question de la beauté du monde, Dieu n'est plus l'« Être premier pleinement suffisant », mais devient l'« Être ordonnateur ». Il passe du rôle de créateur à celui d'architecte.

Or, comment faut-il interpréter la réunion de ces deux preuves? Kant procède-t-il à la simple analyse du système de Pope et, ce faisant, y découvre ces deux preuves? Ou bien faut-il y déceler les prémisses de la critique qu'il adressera à la physico-théologie en 1763, dénonçant son incapacité à fonder l'existence de Dieu²⁵⁰. Les *Réflexions* s'interrompent sur la critique épicurienne qui conduirait à l'athéisme. Selon Épicure, l'ordre que nous observons dans l'univers serait à la fois partiel et le fruit du hasard. Si l'abrupte interruption du fragment laisse cette critique sans réponse, Kant y reviendra dans l'*Histoire générale de la nature*.

²⁴⁸ AK. XVII, 233.

²⁴⁹ AK. XVII, 234.

²⁵⁰ AK. II, 118.

II. Histoire générale de la nature et théorie du ciel²⁵¹

Dans les *Réflexions*, Kant déclarait Pope supérieur à Leibniz. La physico-théologie lui donnerait l'avantage puisqu'elle lui permettrait d'établir la relation entre la perfection du monde, déterminée selon la qualité de ses arrangements, à l'être infiniment parfait qui en est l'artisan. Dans l'*Histoire générale de la nature*, Kant reprend cette idée et élabore une cosmologie mécaniste qui vise à réconcilier la science et la foi. D'ailleurs, c'est en insistant sur le fait que nous devons attribuer la perfection du mécanisme de l'univers à Dieu que cette cosmologie propose une explication de type physico-théologique.

Tout d'abord, Kant entend montrer que l'autonomie de la nature est relative et non absolue à l'égard de Dieu. La relativité de cette indépendance argumenterait en faveur de la perfection de la création et nous permettrait de remonter à Dieu en tant qu'être ordonnateur. Par conséquent, le génie divin serait à l'origine du parfait mécanisme de la nature, ce que le hasard n'aurait jamais pu concevoir de lui-même.

Deuxièmement, Kant caractériserait cette dépendance de la création envers Dieu en s'inspirant de la science newtonienne, moyennant quelques ajouts qui lui permettraient d'offrir un cadre métaphysique où l'efficacité est subordonnée à la finalité. Cette expression signifie que l'organisation du monde, réalisée à partir du mécanisme de la nature, serait mise au service d'une fin assignée à la création par Dieu. Kant définit ce *telos* comme étant la poursuite du perfectionnement à l'infini de la nature²⁵². Troisièmement, les ajouts apportés au modèle newtonien permettraient à Kant de compléter son explication mécaniste de la formation et de la disposition des astres. Une première théodicée s'ensuit où le mal physique, caractérisé par la destruction des mondes qui « paient leur tribut à la caducité²⁵³ », est récupéré par le « phénix de la nature²⁵⁴ » en vue d'une perfection ultérieure. Quant à l'extinction anticipée de l'espèce humaine, destinée à disparaître au moment de la caducité de notre système planétaire, elle ne représenterait rien de tragique

²⁵¹ AK. I, 221-368.

²⁵² AK. I, 309.

²⁵³ AK. I, 318.

²⁵⁴ AK. I, 321.

ni d'effroyable aux yeux de Kant. Au contraire, il s'agirait d'une libération où l'âme quitte le corps pour être en « communauté avec l'être infini²⁵⁵ ».

a) La science au service de la foi

Le premier souci de Kant est d'établir la compatibilité entre une explication mécaniste qui soutient l'autonomie de la nature et les enseignements de la foi. Il consacre la préface de l'*Histoire générale de la nature* à calmer les inquiétudes théologiques envers la poursuite des enquêtes scientifiques²⁵⁶. L'« avocat de la foi » craint l'autonomie de la nature car elle invaliderait l'existence de Dieu²⁵⁷. Si la nature est en mesure de passer d'elle-même du chaos à l'ordre, ne pourrait-on pas se passer de Dieu en vue d'expliquer l'organisation du monde?

Même Newton avait reconnu nécessaire qu'un gouvernement supérieur intervienne dans le cours de la nature²⁵⁸. Limitant ses conclusions à l'univers observé, le scientifique anglais niait à la nature la capacité de conserver le mouvement que Dieu lui avait donné²⁵⁹. Par conséquent, c'est à ce dernier qu'il reviendrait de communiquer aux astres la vitesse perdue dans le cours de leur orbite, sans quoi l'ordre, et ultimement l'existence, de notre système solaire seraient menacés²⁶⁰. Newton renonçait également à toute explication mécanique de la constitution de l'univers : « This most elegant system of the sun, planets and comets could not have arisen without the design and dominion of an intelligent and powerful being²⁶¹. » Aucune cause mécanique, dira-t-il, n'est en mesure d'expliquer la constitution actuelle du système solaire²⁶². Ce faisant, son autorité sert au défenseur de la foi. La nature, selon toute apparence, n'est pas en mesure de produire elle-même de l'ordre. Pour l'expliquer, il faut plutôt s'en remettre à Dieu qui aurait créé et placé les planètes sur leur orbite respective en vue de configurer l'univers.

Pour le tenant de la foi, il serait contraire à la religion de nier que Dieu doive intervenir nécessairement dans la création. Car, si on ne le reconnaît pas comme l'auteur

²⁵⁵ AK. I, 322.

²⁵⁶ AK. I, 221.

²⁵⁷ AK. I, 222.

²⁵⁸ Paul LABERGE. *Op. cit.*, p. 19.

²⁵⁹ Paul CLAVIER. *Op. cit.*, p. 64.

²⁶⁰ GS, p. 940.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

de la formation du monde et du mouvement des astres, ce mérite reviendrait au hasard. Dans ce cas, l'autonomie de la nature devient une arme qui profite à l'athéisme. Si Dieu n'est pas nécessaire dans le cours de la nature et qu'aucune cause mécanique ne peut fournir une réponse au problème de la formation de l'univers, l'ordre est une exception au désordre, une idée professée par Épicure²⁶³.

Kant est contraint de résoudre ce dilemme qui oppose naturalisme et foi parce qu'il est convaincu qu'il existe une manière de réconcilier l'autonomie de la nature et l'existence de Dieu. Par le biais d'une explication mécaniste de l'univers, Kant réfute d'un côté que le hasard soit la cause de l'ordre et, de l'autre côté, qu'il soit nécessaire à Dieu d'intervenir dans le cours d'une nature qu'il a déjà parfaitement réglée. Cette solution partage certaines ressemblances avec l'atomisme épicurien et la science newtonienne²⁶⁴.

Selon Kant, les deux camps sont fautifs. Là où Newton est contraint de rendre les armes, faute d'être en mesure d'identifier une cause mécanique susceptible d'expliquer la formation des astres²⁶⁵, le défenseur de la religion tient cette conclusion pour une prémisse²⁶⁶. Il ne faudrait pas que la nature soit capable de se gouverner elle-même à l'aide de ses propres lois, sans quoi le gouvernement divin perdrait toute autorité. Toutefois, l'avocat de la foi ne se rend pas compte qu'il abaisse Dieu en admettant cela. Il en fait l'auteur d'une nature déficiente et lacunaire. Si cette œuvre nécessitait une constante attention, elle représenterait le piètre témoignage de la sagesse et de la puissance divine. Également, il faudrait justifier toutes les interventions de Dieu dans le cours de la création qui, à première vue, sont arbitraires²⁶⁷.

Pour ce qui est d'Épicure, il tire des conclusions erronées. Reconnaisant que son projet fût celui « d'un grand esprit », Kant n'affirme pas moins que son athéisme, loin d'être la conclusion qui s'imposait à sa démonstration, est plutôt la conséquence d'un « entendement perverti »²⁶⁸. Il s'efforcera de montrer que l'ordre de la nature est l'œuvre

²⁶³ AK. I, 222.

²⁶⁴ AK. I, 226.

²⁶⁵ On reviendra sur les problèmes du modèle cosmologique newtonien lors de sa réforme kantienne.

²⁶⁶ AK. I, 221.

²⁶⁷ Kant adopte une position qui rappelle celle de Leibniz dans sa correspondance avec Clarke: « Ce sentiment n'exclut point la providence ou le Gouvernement de Dieu: au contraire cela le rend parfait. Une véritable providence de Dieu demande une parfaite prévoyance: mais de plus elle demande aussi non seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il ait pourvu à tout par des remèdes convenables préordonnés: autrement il manquera ou de sagesse pour le prévoir, ou de puissance pour y pourvoir. » Voir. GP, VII, 358.

²⁶⁸ *Ibid.*

d'une cause supérieure au hasard. En effet, ce que ce dernier ne permettrait pas d'expliquer, c'est pourquoi cet ordre se formerait à nouveau si demain la matière était à nouveau dispersée dans l'infinité de l'espace.

Par conséquent, Kant propose une explication mécaniste qui permet d'assurer à la fois l'indépendance et la dépendance de la création envers Dieu. L'autonomie de la nature a été préméditée par le plus sage et le plus puissant de tous les êtres de manière à produire un mécanisme qui tire sa perfection du fait qu'il ne nécessite aucune retouche. Laisse à elle-même, la nature est en mesure de passer du chaos à l'ordre par la loi universelle de l'attraction. D'autre part, l'infini déploiement de cette perfection, notamment par la constante production de l'ordre dans l'univers, témoigne également en faveur d'une dépendance à l'endroit de Dieu. En effet, ce n'est pas le hasard, mais le mécanisme de la nature conçu par Dieu qui permet d'expliquer la création et la préservation de l'ordre dans l'univers.

b) La réforme kantienne du modèle newtonien

La physique newtonienne s'avère incapable d'expliquer mécaniquement la formation et la disposition des astres²⁶⁹. Elle se limite également à expliquer ce qu'elle peut observer, soit en l'occurrence le système solaire. Pourtant Kant élabore, à partir du cadre épistémologique newtonien, une explication mécaniste de la formation et disposition des astres²⁷⁰. Pour y parvenir, il doit surmonter l'incapacité d'identifier une cause mécanique qui expliquerait la disposition des astres, un obstacle qui explique l'impasse du système newtonien²⁷¹. En observant le système solaire, Newton constata la présence du vide dans l'espace. Par vide, il ne s'agit pas d'une absence absolue de matière qui existerait entre les astres déjà constitués, mais de l'absence d'une matière dont la densité suffirait à influencer leur genèse et leur mouvement. Or, cette faible densité de la matière empêcha Newton de comprendre comment les astres se sont formés à partir des lois de l'attraction universelle.

²⁶⁹ *GS*, p. 940.

²⁷⁰ Sur les réserves de Newton par rapport aux conclusions qu'il s'autorisait de faire à l'aide de sa physique, voir Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 18.

²⁷¹ *Ibid.*

L'état initial de dispersion représente le moyen trouvé par Kant afin d'entreprendre une explication mécaniste de la formation et disposition des astres²⁷². Le premier moment qui a suivi la création aurait été caractérisé par la dispersion d'une infinité de particules de densités variables dans l'immensité infinie de l'espace. Cette affirmation n'est pas banale. La raison pour laquelle Newton n'était pas en mesure de découvrir la cause mécanique de la formation des astres proviendrait des limites de son cadre épistémologique, dont la plus importante est qu'il admet l'éternité du temps *a parte ante* en plus du temps *a parte post*²⁷³. Le problème de ce cadre est qu'il rend impossible de postuler un état initial de la création. Or, Kant rejette cette éternité *a parte ante*, soit qu'il y ait eu un temps infini qui aurait précédé le moment actuel de la création. Il soutient plutôt qu'il y a eu un état initial de la création, où toutes les particules de la matière étaient dispersées dans l'infinité de l'univers.

Ensuite, Kant, à l'instar des newtoniens comme Coste, fait de l'attraction une force essentielle de la matière²⁷⁴. Ce faisant, il peut étendre à l'univers dans son ensemble, la portée de la gravitation universelle. Par conséquent, les lois de l'attraction gouvernent l'univers entier, expliquent sa formation et le mouvement des astres²⁷⁵. Kant reconnaît que Newton ne pouvait découvrir la cause mécanique responsable de la formation et de la répartition des astres, en observant l'état actuel du système solaire²⁷⁶. Or, il surmonte cette difficulté à l'aide de ces deux outils : l'état initial de la création caractérisé par un chaos primitif et en faisant de l'attraction une propriété essentielle de la matière. En les combinant, on peut expliquer que la matière qui était dispersée dans l'infinité de l'espace au moment de l'état initial de la création n'a pas demeuré dans cet état bien longtemps. En effet, les forces de l'attraction ont tout de suite opéré sur l'infinité des particules de densité variables dispersées dans l'univers. Des astres sont apparus aux endroits où ces particules se sont concentrées.

Si Kant s'arrêtait ici, il ne dépasserait pas l'atomisme épicurien. L'avocat de la foi pourrait donc lui reprocher de lui présenter une mécanique aveugle qui pourrait se passer

²⁷² AK. I, 225.

²⁷³ Jean SEIDENGART. *Op. cit.*, p. 20.

²⁷⁴ AK. I, 308.

²⁷⁵ Ainsi, on retrouve la thèse que l'attraction est une propriété essentielle déjà chez le newtonien Roger Cotes dans la seconde préface des *Principia* : « Therefore the attractive force of entire bodies arises and is compounded from the attractive force of the parts [...] ». Newton. *Op. cit.*, p. 187.

²⁷⁶ AK. I, 225.

de Dieu. Mais, selon Kant, rien n'est moins vrai. La régularité et l'ordre de l'univers rassemblent, au contraire, « tant d'intentions s'unissant en un même but²⁷⁷. » Ainsi, l'efficiace possède une raison d'être, la poursuite d'un plan décidé par la sagesse suprême.

En apportant ces ajouts à la physique newtonienne, Kant fait du mécanisme l'outil qui permet à l'univers d'accomplir sa fin²⁷⁸. Tout d'abord, l'espace est infini. La partie de l'univers qui est organisée à partir des lois de l'attraction s'appelle la nature. Or, elle ne représente pas tout l'univers. Puisque l'espace est infini et qu'une infinité de particules de matière s'y trouve dispersée depuis l'état initial de la création, le déploiement de la nature s'opère à l'infini. En effet, ce déploiement signifie que l'ordre gagnera sans cesse du terrain sur le désordre, créant toujours plus de perfection. Mais, puisque l'univers est infini, spatialement et temporellement, la quête de cette perfection est éternelle.

En effet, l'éternité du temps *a parte post*, l'infinité de l'espace et une infinité de particules de matière qui possède l'attraction comme propriété essentielle, sont les conditions qui rendent possibles cette marche éternelle de la création. Elle n'atteindra jamais son degré ultime de perfection, mais le poursuivra éternellement²⁷⁹. Admettant un centre à l'univers autour duquel se déploie la création dans l'espace infini, Kant soutient que cet ordre est à la fois la suite nécessaire des lois mécaniques, mais également la fin assignée à la création par Dieu:

« [...] d'après l'ordre de la nature, la création ou plutôt la formation de la nature commence d'abord en ce point central et se déploie petit à petit en une progression constante dans toutes les étendues les plus lointaines pour emplir de mondes et d'ordres l'espace infini dans le cours de l'éternité²⁸⁰. »

Le mécanisme de la nature explique comment la création remplit sa fin. Par l'ordre auquel tend nécessairement la matière, elle crée plus de perfection. Or, ce développement progressif de la création est caractérisé par la formation et la connexion systématique de divers mondes, et représente ainsi l'extension de la nature. En ce sens, l'état chaotique de l'univers, qui échappe encore à la nature, représente une intarissable ressource en vue de

²⁷⁷ AK. I, 332.

²⁷⁸ Martin SCHONFELD. *Op. cit.*, pp. 109-110.

²⁷⁹ Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 37.

²⁸⁰ AK. I, 312.

l'accroissement de la perfection de l'univers, l'infini bassin à partir duquel la nature puise ses matériaux²⁸¹.

Pour le rappeler brièvement, les critères de cette perfection sont l'ordre, la diversité, la beauté, la fertilité, l'abondance et la richesse²⁸². L'identification de ces critères au sein de la création illustre, d'une manière paradoxale en apparence, que le mécanisme le plus parfait est celui où la nature se déploie éternellement en vue de plus de perfection. D'une manière paradoxale disons-nous, car si la création est parfaite au départ, comment le deviendrait-elle? La solution repose sur le sens du mot perfection²⁸³. Partant du principe de la chaîne de l'être, un seul être, Dieu en l'occurrence, peut recevoir le degré absolu de perfection. Or, la création implique un degré de perfection nécessairement inférieur à Dieu. Par conséquent, le *telos* exprime cette tendance d'une éternelle approximation de la perfection absolue qui demeure à jamais inatteignable, compte tenu de la césure qui sépare l'être infiniment parfait d'une création nécessairement bornée²⁸⁴.

c) Une théodicée kantienne : justification du mal physique

Sur la question du mal, Kant explique en employant la métaphore du « phénix de la nature²⁸⁵ », pourquoi la destruction des systèmes planétaires n'impliquerait pas véritablement une perte de perfection pour l'univers. Tous les systèmes planétaires sont condamnés à la caducité. Par conséquent, lorsqu'ils ne contribuent plus à l'accroissement de la perfection de l'univers, leurs planètes sont consumées par le feu de leur étoile. Leur matière est, par la suite, dispersée dans l'univers afin de contribuer différemment à sa perfection. Ainsi, la diversité des arrangements est inépuisable grâce à cette régénérescence. Elle représente comment, qualitativement, la création peut accroître sa perfection, tandis que l'expansion infinie qui caractérise « le plan de la révélation divine²⁸⁶ » explique le gain quantitatif de perfection.

En concluant que la disparition d'un système planétaire représente un mal physique, nous refusons en quelque sorte la vue d'ensemble qui nous permettrait de comprendre

²⁸¹ AK. I, 314.

²⁸² Martin SCHONFELD. *Op. cit.*, p. 110.

²⁸³ Martin SCHONFELD. *Op. cit.*, p. 108.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ AK. I, 321.

²⁸⁶ *Ibid.*

comment cette destruction peut contribuer à la perfection de la création. En imposant des bornes au cadre temporel ou spatial, il est vrai que cette tendance entropique semble contredire la perfection de la nature. L'éventuelle destruction de la terre signifiera probablement la disparition de l'homme, une disparition anticipée même par Dieu puisque le déroulement de la création est entièrement planifié par son infinie sagesse²⁸⁷.

Or, cette destruction qui, en apparence, représente un mal pour l'homme, est nécessaire à la poursuite de l'univers vers plus de perfection. La téléologie de Kant est caractérisée par l'absence d'un anthropocentrisme. Certes, il admet que l'homme est « le chef d'œuvre de la création²⁸⁸ ». Toutefois, poursuit-il, sa « perte même est une nuance nécessaire de la diversité [...]»²⁸⁹ Elle ne coûte rien à la nature. La fin de la création n'est pas l'homme, mais la perfection de la nature. Par conséquent, cette dernière ne subit aucun désavantage par la disparition de l'homme. Kant fait l'analogie entre le monde et un insecte. La disparition d'un monde pour l'univers ressemble à celle d'un insecte pour l'homme²⁹⁰.

Est-ce que l'homme peut néanmoins espérer une quelconque compensation du sort inéluctable qui attend l'espèce humaine? Doit-il plutôt préférer l'abnégation de soi, contemplant la perfection de la nature jusqu'à sa disparition prochaine? Seule la foi permettrait à l'homme de rester serein devant cette fatalité. Sans quoi, l'enthousiasme de Kant aurait de quoi nous déconcerter : « Laissons donc notre œil s'habituer à ces bouleversements effrayants comme aux voies habituelles de la Providence, et regardons les [sic] même avec une sorte de plaisir²⁹¹. » Celui qui voit la destruction de l'homme comme un mal précipite encore une fois son jugement. Bien que la finalité de la nature soit l'accroissement de sa perfection et non celui du bien-être des hommes, ces derniers doivent se rapprocher de la foi devant leur éventuelle disparition. Après tout, les hommes possèdent une âme. Or, la destruction des corps ne représente-t-elle pas la libération annoncée de toutes les âmes qui rejoindront Dieu et goûteront à « la jouissance de la félicité véritable », soit la béatitude éternelle²⁹²?

²⁸⁷ AK, I, 318.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ AK, I, 319.

²⁹² AK, I, 322.

III. La Nova dilucidatio²⁹³

Dans la *Nova dilucidatio*, Kant procède à l'examen des principes métaphysiques en vue d'asseoir la science newtonienne sur les fondations d'une théorie métaphysique de la causalité qui rende compte de l'interaction entre les substances²⁹⁴. Ce qui suit explique, tout d'abord, pourquoi Kant décide de rejeter l'harmonie préétablie. Cette théorie, selon lui, présuppose une causalité impossible, soit la capacité d'une substance à enchaîner d'elle-même ses propres perceptions. Kant lui préfère une version de l'influx physique qui, cependant, compromet la thèse du meilleur des mondes possibles. En effet, sa théorie de l'influx physique ouvre la porte à la possibilité que plusieurs mondes puissent coexister. Finalement, il sera question de la responsabilité de la créature à l'endroit du mal moral. Kant, contournerait l'écueil du déterminisme en soutenant que l'action libre et l'action nécessaire se distinguent par leur origine et non du fait qu'il y aurait une absence de détermination dans l'action libre. L'homme est libre, donc imputable de ses actions, puisqu'il possède en lui la spontanéité comme principe interne de la détermination de ses actions²⁹⁵. Par conséquent, sa volonté s'incline selon la détermination qu'elle juge la meilleure. Dieu serait donc innocent du mal que commettent les hommes.

a) Le rejet de l'harmonie préétablie

Il ne convient pas de restituer dans son ensemble les raisons qui motivèrent Leibniz à élaborer l'harmonie préétablie. Essentiellement, il répondrait au problème de l'interaction entre l'âme et le corps, ces deux substances qui, depuis Descartes, sont considérées comme étant hétérogènes l'une à l'autre²⁹⁶. D'un côté, le corps est matériel et possède l'étendue comme attribut. De l'autre côté, l'âme est spirituelle et possède la pensée comme attribut. Leibniz et Malebranche, concluant que ces substances ne peuvent interagir entre elles,

²⁹³ AK. I, 387-416.

²⁹⁴ Martin SCHÖNFELD. *Op. cit.*, p. 108.

²⁹⁵ Il faut bien distinguer la spontanéité évoquée par Kant de l'appétition leibnizienne. Kant ne dit pas que l'homme possède un principe de causalité intrasubstantiel. Mais, à la différence des actions physiques qui sont nécessaires, les actions morales sont contingentes. Un acte libre ne signifie pas l'absence d'une détermination, mais que la volonté s'incline selon les représentations de l'entendement qui, elles, proviennent de l'interaction de l'homme avec d'autres substances. AK. I, 401.

²⁹⁶ Margaret D. WILSON. *Descartes*. London : Routledge, 1979, p. 155.

aurait voulu démystifier l'apparence de cette interaction. Malebranche plaçait Dieu comme unique agent causal²⁹⁷. C'est lui qui coordonnerait tous les mouvements, ceux de l'âme et du corps. Un doigt qui s'écorche sur l'épine d'une rose fournit à Dieu l'occasion de changer l'état de l'âme qui, dès cet instant, ressentira la douleur de la chair meurtrie.

Leibniz refusait cette explication. Il n'y voyait que des interventions arbitraires, un *Deus ex machina* qui récusait à la fois la possibilité de la liberté et le principe du moindre effort²⁹⁸. Si une explication implique que Dieu doive agir avec plus d'efforts qu'il n'en a besoin, elle porte préjudice à sa sagesse. Or, l'harmonie préétablie est une hypothèse préférable à l'occasionalisme, parce qu'elle préserverait Dieu d'avoir à agir par des moyens superflus²⁹⁹. Elle part de l'idée que Dieu a créé une infinité de monades et que chacune d'entre elles possède une infinité de perceptions. Les corps ne seraient qu'une apparence phénoménale de ces perceptions plus ou moins distinctes³⁰⁰.

L'harmonie préétablie implique une coordination particulière des rapports entre l'âme et le corps. Dieu aurait si bien veillé à l'enchaînement des perceptions des monades que les rapports de l'âme et du corps sont pré-réglés pour agir à l'unisson. Les perceptions s'enchaînent au sein de la monade par l'appétition. Il s'agit du principe causal situé à l'intérieur de la monade. La présence de ce principe au sein de la substance fait de l'harmonie préétablie un modèle causal intrasubstantiel. Le monde est une pièce de théâtre où l'interaction n'est qu'apparente. Les monades en sont les acteurs, leurs perceptions leur script et l'appétition leur jeu. Ainsi, Leibniz évincerait le superflu introduit par les interventions divines arbitraires de l'occasionalisme, pour n'y conserver que le strict nécessaire. Pour ce qui est de la liberté, elle serait préservée parce que la monade possède le principe interne (l'appétition) de ses propres actions³⁰¹.

Si Kant refuse cette explication, c'est parce qu'elle accepterait une causalité impossible : « Notre démonstration ruine de fond en comble l'harmonie préétablie de

²⁹⁷ A.R.J. FISHER. « Causal and Logical Necessity in Malebranche's Occasionalism », dans *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. 4, 2011, p. 523.

²⁹⁸ GP. IV, 476. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles*.
²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ L'interprétation d'un panpsychisme chez Leibniz ne fait pas consensus. Voir sur ce point le compte-rendu de François Duchesneau sur l'ouvrage de Renée Bouveresse : François DUCHESNEAU. « Renée Bouveresse, Leibniz, Paris, Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? » no 2868), 1994, 127 pages. » *Philosophiques* 221, 1995, pp. 165–168.

³⁰¹ Eric WATKINS. *Op. cit.*, pp. 36-7.

Leibniz [...] par l'impossibilité interne de cette harmonie³⁰². » Kant soutient que la capacité d'introduire le changement dans l'état interne de la monade implique une contradiction. Tout d'abord, seule une notion déterminée est une notion intelligible. Cela signifie qu'une chose n'est possible que si tout ce qui est en elle exclut les prédicats qui lui sont opposés³⁰³. Autrement dit, soit une chose est en mouvement, soit elle est au repos. Ces deux prédicats ne peuvent se trouver au sein du même sujet sans introduire une contradiction, sans nier l'intelligibilité d'une notion. À première vue, il ne semble pas y avoir de contradiction dans le cas de la monade. En effet, l'appétition est justement là pour s'assurer que la succession des états préserve leur intelligibilité. Le problème réside plutôt dans la transition d'un état déterminé à un autre et non du côté de leur intelligibilité respective.

Kant critique l'harmonie préétablie au moment de présenter son principe de succession³⁰⁴. Si la détermination d'une chose implique l'évacuation de toute détermination opposée, il ne reste plus rien à l'intérieur de cette chose qui puisse expliquer le changement de son état. Car, le changement de l'état interne d'une chose nécessite l'introduction d'une détermination qui ne s'y trouvait pas auparavant³⁰⁵. Sans quoi, cette chose demeurerait tout simplement la même, figée dans son identité. Mais, si une chose n'est intelligible qu'à la condition d'exclure tous les prédicats qui lui sont opposés, il ne reste rien en elle qui puisse permettre à l'appétition d'assurer la succession de ses états. Par conséquent, le pouvoir de l'appétition est stérile et la causalité intrasubstantielle est impossible. L'harmonie préétablie condamne les monades à demeurer éternellement figées dans leur premier état.

b) La possibilité que des mondes coexistent

Devant l'impossibilité de l'harmonie préétablie, Kant choisit plutôt d'adhérer à l'idée d'une causalité intersubstantielle³⁰⁶. Le sens intime informe l'homme que l'état de son âme est changeant³⁰⁷. Puisque ce changement ne peut s'expliquer par un principe interne de l'âme, il doit résulter d'une réelle interaction avec les autres substances, c'est-à-

³⁰² AK. I, 412.

³⁰³ AK. I, 392.

³⁰⁴ AK. I, 410.

³⁰⁵ AK. I, 411.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

dire entre l'âme et le corps ou les corps entre eux³⁰⁸. Il s'agirait en même temps, selon Kant, d'une preuve de la réalité des corps. Le changement de l'état interne de l'âme signifierait qu'elle est en contact avec une autre substance. Puisque l'homme possède à la fois une âme et un corps, ce dernier doit également être en interaction avec d'autres corps afin de pouvoir influencer l'état de son âme. Ainsi, la réalité des corps serait prouvée à partir de l'influx physique.

En ce qui concerne l'optimisme, ce n'est pas tant cette adhésion à l'influx physique que le statut ontologique des relations qui pose problème. Critiquant Crusius, pour qui la présence de substances garantit celle de leurs relations entre elles, Kant considère l'existence des relations indépendamment de celle des substances. Son argument repose sur l'intelligibilité de la substance. En tant qu'une substance est un sujet qui possède un ensemble de prédicats, elle est intelligible en elle-même. Or, la relation introduit un rapport externe entre les substances, un ajout qui excède ce qui suffit à la détermination d'une substance:

Puisque le lieu, la situation et l'espace sont des relations de substances, qui lient des substances réellement distinctes les unes des autres par des déterminations mutuelles, et que, pour cette raison, celles-ci sont contenues dans un rapport externe, puisque nous avons bien montré par notre démonstration que la seule existence des substances n'implique par elle-même aucune relation de celles-ci avec d'autres, il est bien évident que, si l'on admet l'existence de plusieurs substances, il ne s'ensuit pas que soient en même temps déterminés le lieu, la situation, et l'espace qui se trouvent mêlés à toutes ces relations diverses³⁰⁹.

La relation ajoute un ensemble de déterminations superflues à l'identité logique d'une substance. Alors, si les substances ne sont pas la cause des relations, qu'est-ce qui explique l'existence des relations? Kant leur reconnaît comme cause ce « principe universel de tout ce qui existe³¹⁰ », c'est-à-dire Dieu.

Kant se positionne contre Crusius sur cette question³¹¹. Mais, ce qui nous intéressera ici, c'est le fait que son principe de coexistence ne soit pas sans conséquence pour l'optimisme. Sa seconde application évoque la possibilité, au sens métaphysique, que

³⁰⁸ Sur la possibilité de l'influx physique comme théorie causale et les influences de Kant sur le sujet, voir Eric WATKINS. « The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. », *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, no 2, 1995, pp. 295-6.

³⁰⁹ AK. I, 414.

³¹⁰ AK. I, 413.

³¹¹ Eric WATKINS. *Op. cit.*, pp. 144-5.

plusieurs mondes isolés les uns des autres peuvent exister³¹². Si les relations ne sont pas nécessaires, c'est parce qu'elles ne sont pas conditionnelles à la possibilité logique des substances. Elles sont donc contingentes et dépendent alors de la volonté divine. Par conséquent, c'est à Dieu de lier les substances par un réseau de relations en vue de former, soit un « commerce mutuel³¹³ » entre elles, ou bien de préserver les substances dans leur isolation, créant ainsi une pluralité de mondes isolés les uns des autres :

Puisque de telles substances sans lien avec notre univers peuvent néanmoins exister en grand nombre, s'il plaît à Dieu, et puisqu'elles peuvent être liées entre elles par un certain rapport de détermination, et produire alors le lieu, la situation et l'espace, elles formeront un monde à l'extérieur de l'enceinte de celui dont nous faisons partie, c'est-à-dire un monde isolé. Pour cette raison, il n'est pas absurde de penser qu'il peut exister plusieurs mondes, même au sens métaphysique, si Dieu l'a voulu ainsi³¹⁴.

Dans ce passage, Kant définit un monde comme une pluralité de substances unifiées dans l'externalité de leurs rapports par un réseau de relations que Dieu a bien voulu leur assigner. La différence entre deux mondes ne tient donc pas à la nature ni au nombre des substances qu'ils contiennent. Ils se distingueraient l'un de l'autre par leurs réseaux de relations. L'ensemble des relations forme l'unité qui assure la mise en place d'un commerce mutuel ou les substances peuvent interagir les unes avec les autres. Toutefois, il est possible de concevoir certaines substances isolées d'un réseau de relations en particulier pour se retrouver dans un autre, ou bien qu'elles n'appartiennent tout simplement à aucun réseau. Par conséquent, il est possible d'imaginer la création fragmentée par une pluralité de ces communautés substantielles isolées les unes des autres.

Cette possibilité métaphysique contredit clairement la définition leibnizienne du monde. Selon Leibniz, il ne peut exister qu'un seul monde : « J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers³¹⁵. » Pour ce qui est de l'infinité des mondes possibles, il suffit de lire la suite de ce passage pour se rendre compte que la différence entre les mondes possibles consiste essentiellement dans

³¹² AK. I, 414.

³¹³ AK. I, 412.

³¹⁴ AK. I, 414.

³¹⁵ GP. VI, 107. *Essais de théodicée*.

l'« infinité de manières³¹⁶ » qu'il existe de remplir l'infinité du temps et de l'espace. Mais, selon la doctrine leibnizienne, Dieu, infiniment bon, a choisi de créer la meilleure de ces séries. Par conséquent, un seul monde existe.

Bien que Kant suggère la possibilité que des mondes puissent coexister comme autant de séries s'excluant mutuellement par l'absence d'une connexion relationnelle, il ne croit pas que la perfection de l'action divine ait pu préférer le scénario de la pluralité à celui de l'universelle harmonie, c'est-à-dire de la dépendance mutuelle de toutes les substances entre elles au sein d'un seul et même réseau de relations³¹⁷. Or, Kant avancerait l'hypothèse selon laquelle il coexisterait une pluralité de mondes simplement en vue de critiquer Crusius. Affirmer l'existence seule des substances conduit à la même isolation que l'on retrouve chez l'harmonie préétablie de Leibniz, bien que ce soit pour des raisons différentes. Chez Crusius, c'est parce qu'il attribue aux substances la capacité arbitraire de déterminer l'existence des relations; chez Leibniz, c'est l'absence d'une possible succession interne qui explique l'échec de son hypothèse.

Dieu est chez Kant, tout comme c'est le cas pour Leibniz, l'agent rationnel le plus parfait : « Pourtant, l'action de Dieu n'est pas moins libre parce qu'elle est déterminée par des raisons qui contiennent les motifs de son intelligence infinie, dans la mesure où ceux-ci inclinent sa volonté d'une façon tout à fait certaine [...]»³¹⁸ » Ainsi, Dieu n'agit pas de manière arbitraire. Kant soutient que la connexion des substances par des relations mutuelles trouve sa raison d'être dans le « schème de l'entendement divin³¹⁹ » qui a donné suite à la création de ce monde.

Ce schème est celui de l'universelle harmonie³²⁰. Un réseau universel de relations assure la connexion de toutes les substances entre elles sous un rapport de dépendance. En effet, le mouvement d'une chose dépend de son contact avec d'autres substances afin d'introduire en elle de nouvelles déterminations et vice versa. La causalité est mutuelle. Ainsi, une substance qui reçoit une nouvelle détermination en donne une autre à celle qui vient de lui donner cette détermination³²¹. C'est la relation qui permet ces interactions. Par

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ AK. I, 416.

³¹⁸ AK. I, 400.

³¹⁹ AK. I, 414.

³²⁰ AK. I, 415.

³²¹ *Ibid.*

conséquent, le meilleur des schème divins est celui où toutes les substances sont soumises au même rapport de dépendance, un rapport qui permet d'expliquer l'harmonie de toutes les choses entre elles sans devoir recourir à des interventions arbitraires de la part de Dieu³²².

c) La théodicée kantienne et le mal moral

Kant conclut que toutes les actions sont déterminées. Si cette conséquence est essentielle pour la science, en ce qu'elle permet la compréhension des phénomènes physiques par des explications mécaniques³²³, elle menace néanmoins la liberté de l'homme. Selon Kant, Crusius avait déjà identifié cet écueil³²⁴. Il faut distinguer entre la raison qui fait la vérité d'une chose, son fondement idéal, et la raison qui fait l'existence de cette chose, son fondement réel³²⁵. Par la première, l'identité entre le sujet et les prédicats établit la possibilité de la chose, mais laisse indéterminée son existence. Pour affirmer qu'une chose existe, il faut donc trouver la raison de cette détermination, son fondement réel, c'est-à-dire ce qui exclut la non-existence de cette chose³²⁶.

Le fait que cette raison déterminante précède l'existence d'une chose menace la possibilité qu'il y ait des actions libres. Si tout ce qui arrive se produit parce qu'une raison explique pourquoi l'inverse ne pouvait se produire, cela veut dire que « tout ce qui n'arrive pas ne peut pas arriver [...] »³²⁷ Or, en remontant à rebours la succession des événements, Dieu s'y révèle comme la « raison dernière », dont l'intelligence infinie a prévu la série, celui qui « a donc si bien veillé à l'enchaînement de tout ce qui nous arrive qu'absolument rien d'autre ne peut se produire³²⁸. » Crusius ne nierait pas la contingence logique, selon Kant, mais l'usage leibnizien qui établit une distinction entre nécessité hypothétique et absolue.

Selon la nécessité hypothétique, la contingence logique d'une chose implique, dans le cas de la création du monde, que Dieu avait d'autres choix, mais qu'il est infailliblement

³²² AK. I, 415. Sur les insuffisances et les problèmes de l'universelle harmonie kantienne, voir Eric WATKINS. *Op. cit.*, pp. 152-5.

³²³ Martin SCHÖNFELD. *Op. cit.*, pp. 154-5.

³²⁴ AK. I, 398.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ AK. I, 399.

³²⁸ *Ibid.*

incliné à réaliser le meilleur. Mais, que devons-nous penser de la liberté d'une créature dont l'existence est enchevêtrée dans cette série entièrement déterminée qui représente notre monde : « L'opposé d'un fait pris séparément peut, dites-vous, se concevoir; donc il est possible. Mais, qu'importe? Il ne peut jamais se réaliser, car il en est empêché par les raisons déjà existantes³²⁹. » Ainsi, Caius pouvait dire la vérité, mais il devait mentir. Ses actions participent « des raisons impliquées depuis le commencement du monde³³⁰ » et, infailliblement, il devait mentir. Or, suivant ce raisonnement, l'homme ne serait pas responsable du mal moral qu'il commet, mais cette faute retomberait uniquement sur Dieu. Après tout, n'est-il pas celui qui a prévu l'enchaînement de tous les événements, incluant ceux qui sont immoraux? C'est pourquoi, selon Crusius, les actions libres ne sont pas déterminées par une raison antécédente, mais par leur simple existence. Par conséquent, une action libre reçoit pour raison sa simple volition. Il en est ainsi, parce qu'un tel en a voulu ainsi³³¹.

Kant propose une solution alternative à celle développée par Crusius pour concilier le déterminisme et la liberté. Tout d'abord, en ce qui concerne la compatibilité entre le déterminisme et la liberté, il met en place un cadre métaphysique dans lequel peut s'inscrire sa conception newtonienne de la nature³³². Cette nature, caractérisée par une parfaite mécanique, est le témoignage des attributs divins. Or, dans la *Nova dilucidatio*, Kant tente de concilier le déterminisme des actions physiques et la spontanéité des actions libres³³³.

Le problème soulevé par Crusius mettrait en péril la réussite de ce projet. Car, s'il est vrai que l'homme doit inexorablement commettre le péché, peut-il en être blâmer? Si les actions immorales sont enchaînées à la même loi que les actions physiques, cela veut dire que Dieu aurait tout prévu initialement et c'est lui que nous devrions blâmer de l'immoralité. Kant est conscient que cette critique menace la bonté du créateur :

Dieu [...] apparaît comme l'origine et la source dont toute chose découle par une nécessité infaillible, comme l'eau suivant une pente inclinée. Tu en conclus que Dieu est clairement désigné comme l'artisan du mal, et qu'il ne peut haïr la toile qu'il a lui-même ourdie et qui continue à se tisser, conformément à son premier modèle, dans la suite des siècles, il semble

³²⁹ AK. I, 399.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ AK. I, 397.

³³² Martin SCHÖNFELD. *Op. cit.*, p. 159.

³³³ *Ibid.*

qu'il ne peut poursuivre avec indignation les erreurs pour autant que sa sainteté lui ait permis d'en introduire dans cet ouvrage, puisque la responsabilité de tous ces maux retombe, en définitive, sur le premier artisan lui-même³³⁴.

Mais, loin de condamner Dieu, Kant entend surmonter cette accusation qui ouvre la porte, sinon à l'athéisme, du moins à l'impiété. En effet, la moralité est impossible si la responsabilité du mal moral retombe sur Dieu à la place de l'homme. Kant se montre à la fois disciple de Pope et de Leibniz en la matière. Il emprunte à l'un et l'autre les arguments qui lui permettront de justifier l'introduction des maux physiques et moraux dans le monde d'une manière *a priori*. Lui qui pourtant soulignait, dans les *Réflexions 3703-3705*, que la théodicée leibnizienne est incapable d'expliquer comment Dieu peut donner suite aux maux du monde qui ne sont pas sans lui provoquer un certain déplaisir³³⁵, ignore cette difficulté dans la *Nova diludicatio*³³⁶. Il soutient que ces maux sont nécessaires à la perfection de ce monde. De Pope, il réintroduit une fois de plus la chaîne de l'être :

Mais, dans le même effort infini pour se manifester, [Dieu] n'a pas seulement accordé tous ses soins aux séries les plus parfaites d'événements qui se développeraient ensuite, par l'ordre des raisons, mais il a veillé aussi à ce qu'aucun des biens de qualité inférieure ne fasse défaut, afin que l'univers embrassât tout par son immensité, depuis le plus haut degré de perfection accessible aux choses finies jusqu'à tous les degrés inférieurs, et même pour ainsi dire, jusqu'au néant³³⁷.

Le mal suit nécessairement l'introduction des biens inférieurs qui est conditionnelle à la plus grande perfection possible de la création. En ce qui concerne l'ordre moral, Kant y reconnaît, comme il l'a fait pour l'ordre physique, une tendance vers la réalisation d'une certaine perfection. Si le chaos initial est l'état à partir duquel la perfection physique se produit, le péché est la condition qui permet le perfectionnement moral du monde³³⁸. Les hommes sont attirés par le vice et le péché, mais Dieu devait néanmoins permettre la liberté humaine pour donner plus de perfection au monde³³⁹. Tout en respectant cette liberté, il use des moyens à sa dispositions, « des avertissements, des menaces, des encouragements

³³⁴ AK. I, 403.

³³⁵ AK. XVII, 237.

³³⁶ AK. I, 405.

³³⁷ AK. I, 404.

³³⁸ AK. I, 405.

³³⁹ Sur ce, l'argumentation de Kant ressemble beaucoup à celle de Leibniz. Voir, GP. VI, 165. *Essais de théodicée*.

» en vue d'obtenir des hommes qu'ils se comportent moralement³⁴⁰. Sans développer davantage cette idée d'une perfection morale, Kant clôt cette section³⁴¹.

Ainsi, Kant tiendrait les hommes responsables du mal qu'ils commettent. Mais cette responsabilité présuppose la capacité d'agir librement. Kant soutient que cette idée n'est pas incompatible avec le déterminisme de toutes les actions physiques. À l'inverse de Crusius, il affirme que ce n'est pas l'absence, mais l'origine de la détermination qui permet de distinguer les actions libres des autres. Tout d'abord, il faut pour exister, comme le fondement réel l'exige, qu'une raison explique l'exclusion de la non-existence de la chose. Or, cette raison en est la cause et précède, par conséquent, l'action. Ainsi, toute action est déterminée. D'ailleurs, la distinction entre la nécessité absolue et hypothétique repose sur l'origine de la détermination. Ainsi, le type de nécessité ne change rien au degré de détermination d'une chose : « on ne peut rien concevoir de plus déterminé que le déterminé³⁴². » La liberté pour Kant n'est donc pas une absence de nécessité.

Au contraire, Dieu est libre parce que son action est déterminée par les motifs les plus dignes de sa sagesse. Ainsi, le plaisir qu'il trouve dans la représentation du meilleur incline sa volonté devant la représentation du meilleur d'une manière infaillible. En ce qui concerne l'homme, son action est libre également, dans la mesure où elle est déterminée par la représentation qu'il juge la meilleure³⁴³. Ainsi, l'action libre se distingue des autres actions parce qu'elle est contingente. Le contraire de la représentation la meilleure n'est pas logiquement impossible et l'homme aurait pu opter pour une autre représentation si elle avait su lui plaire. La spontanéité est le principe interne de l'homme, où « les motifs de l'entendement appliqués à la volonté suscitent ces actions [...]»³⁴⁴ » À l'inverse, dans les actions dites physico-mécaniques, ou celles que produisent les êtres privés de raison, la raison déterminante se trouve à l'extérieur. Ainsi, ces actions résultent « des sollicitations et des impulsions externes³⁴⁵ », et non de l'activité interne du sujet où la volonté est inclinée par les représentations de l'entendement. Ainsi, l'action libre est celle dont la représentation suscite un plaisir supérieur à celui produit par les autres représentations.

³⁴⁰ AK. I, 405.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² AK. I, 400.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

Commis par plaisir, le péché est alors imputable à l'homme et la bonté de Dieu sort intacte de ce constat.

TROISIÈME CHAPITRE

I. Essai de quelques considérations sur l'optimisme³⁴⁶

a) Retour à Leibniz

En 1759, l'intérêt pour l'optimisme, revitalisé par le tremblement de terre survenu à Lisbonne en 1755, ne s'est pas encore estompé. Pour preuve, Voltaire rédige *Candide*, la réaction philosophique la plus célèbre de cet événement historique où il critique la doctrine leibnizienne du meilleur des mondes possibles³⁴⁷. Ainsi, les années qui ont suivi le séisme de Lisbonne ont donné lieu à la querelle de l'optimisme³⁴⁸. Parmi ses acteurs les plus importants, on retrouve Voltaire et Rousseau. Les deux hommes se disputent sur la question de savoir si ce monde est bon ou mauvais³⁴⁹. Mais, ce débat dépasse les frontières de la France et se prolonge en Allemagne, alors que le tremblement de terre de Lisbonne coïncida avec la clôture du concours sur l'optimisme de l'Académie des sciences de Berlin, pour lequel Kant aurait voulu déposer un texte dont nous n'avons que les ébauches aujourd'hui³⁵⁰.

Le gagnant de ce concours, Adolf Friedrich Reinhard, s'est montré défavorable à l'optimisme. Sa dissertation³⁵¹, traduite en allemand vers 1757, conteste les fondements métaphysiques de cette doctrine³⁵². Si nous sommes en mesure de dire que deux mondes peuvent posséder un degré égal de perfection, alors il n'y a plus de meilleur monde possible qui tienne. En effet, si plusieurs scénarios peuvent réaliser la plus grande perfection possible, le meilleur est un critère insuffisant en vue de déterminer l'action divine.

Kant ressent le besoin de répondre à cette objection. Pour ce faire, il retournerait à Leibniz³⁵³. Dans ce qui suit, nous expliquerons tout d'abord pourquoi ce retour peut nous apparaître surprenant? Ensuite, nous nous intéresserons aux raisons qui ont amené Kant à

³⁴⁶ AK. II, 29-35.

³⁴⁷ Jean-Paul POIRIER. *Op. cit.*, p. 210.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Jean-Paul POIRIER. *Op. cit.*, p. 212

³⁵⁰ Il s'agit du premier écrit que nous avons analysé, les *Réflexions 3703-3705*.

³⁵¹ Adolf. F. REINHARD. *Le système de Mr Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'académie royale des Sciences et Belles Lettres de Berlin*. Berlin : Haude et Spencer, 1755, pp. 48.

³⁵² Jean-Paul POIRIER. *Op. cit.*, p. 207.

³⁵³ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 22.

se faire leibnizien en 1759? Finalement, nous présenterons ce que l'*Essai de quelques considérations sur l'optimisme* emprunterait à la philosophie de Leibniz? Premièrement, dès les *Réflexions* 3703-3705, Kant critiquait l'optimisme leibnizien. Si cette critique a déjà fait l'objet d'une attention particulière, il est important de rappeler certains de ses éléments. Tout d'abord, Kant jugeait la démarche leibnizienne inférieure à celle de Pope parce qu'elle prouverait d'une manière inadéquate la relation entre la perfection du monde et Dieu. En effet, la doctrine leibnizienne considérerait la perfection du monde uniquement à partir du choix divin³⁵⁴, tandis que la physico-théologie derrière laquelle se rangerait Pope, partirait de l'observation des perfections de la nature pour y voir le témoignage de l'être infiniment parfait. L'existence de Dieu serait prouvée chez Pope à partir de la perfection de ce monde. Dans les *Réflexions*, cette perspective qui met l'accent sur la richesse, la beauté et la perfection de la nature, donnait par conséquent l'avantage à Pope. Le second problème que l'on retrouvait chez Leibniz était que, non seulement sa démarche se concentrait sur le choix divin du meilleur, mais elle conduisait inévitablement au problème du mal. Leibniz épuisait la lumière naturelle de la raison aux confins de la spéculation métaphysique, là où elle devait inévitablement rencontrer certaines contradictions. Ainsi, la permission du mal menacerait l'infinité et l'indépendance divine. Comment se fait-il que Dieu permette le mal qui n'a pas su lui plaire? En ce sens, la démarche leibnizienne est une théodicée qui doit avant tout répondre au problème du mal.

Comme nous l'avons analysé dans le précédent chapitre, Kant a par la suite, dans l'*Histoire générale de la nature* et la *Nova dilucidatio*, travaillé au développement d'une explication physico-théologique. Dans le premier de ces deux écrits, il expliquait la formation et l'organisation de l'univers en réunissant la science et la métaphysique au sein d'un même discours qui faisait des lois de la nature les moyens prévus par Dieu en vue de l'infini perfectionnement de l'univers. Dans le second écrit, Kant aurait développé une théorie causale en mesure de fonder cette subordination de l'efficience à la finalité, tout en attribuant aux hommes la responsabilité du mal qu'ils commettent. Les substances interagiraient et communiqueraient entre elles à l'intérieur d'un même réseau de relations.

³⁵⁴ Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 160

Kant nomme cette caractéristique causale l'universelle harmonie³⁵⁵. Malgré la ressemblance terminologique de cette propriété avec l'harmonie préétablie, cette idée marquerait plutôt un autre écart avec Leibniz. Car, en adoptant la thèse interactionniste, Kant rejette la possibilité d'une causalité intrasubstantielle et, par conséquent, les assises théoriques de l'harmonie préétablie.

Après autant d'efforts en vue de fournir à l'optimisme une démonstration *a posteriori* par la physico-théologie, un retour à Leibniz ne peut qu'apparaître surprenant. Qu'est-ce qui a bien pu motiver Kant à retourner à la doctrine leibnizienne de l'optimisme? Une hypothèse, soutenue également par Ferdinand Alquié, concerne la querelle de l'optimisme. Devant l'hostilité qui menace cette doctrine et qui a valu à Reinhard le premier prix, Kant aurait ressenti l'urgence de renverser la tendance³⁵⁶. En ce sens, l'*Essai de quelques considérations sur l'optimisme* critique les conclusions de Reinhard. Démontant la possibilité qu'un seul monde puisse être considéré comme le meilleur parmi tous les mondes possibles, Reinhard jette l'optimisme dans l'embarras. La raison dernière de l'action divine, celle qui a motivé Dieu à créer ce monde plutôt qu'un autre ne peut plus être sa bonté infinie, puisqu'il existerait au moins deux scénarios égaux en perfection.

Puisque la démonstration de Reinhard concerne la possibilité logique et métaphysique de la doctrine, Kant ne peut le réfuter qu'en le rejoignant sur le même terrain. Or, la physico-théologie n'étant pas adaptée à cette fin, c'est pourquoi il rejoindrait les rangs de Leibniz. Ce dernier lui fournit les armes conceptuelles qui lui permettront de confronter les objections de Reinhard. Lorsque l'État est menacé à ses frontières, la dissension interne doit faire place à la coopération. Ainsi, il importe peu que Pope prône une doctrine supérieure à celle de Leibniz, pour le moment l'important est de repousser l'ennemi, défier ses critiques. D'ailleurs, si ce changement de garde apparaît surprenant de la part de Kant en consultant ses publications antérieures, il demeure néanmoins conséquent avec les suivantes. En effet, l'année 1763 marquera le désaveu de la physico-théologie en vue de prouver l'existence de Dieu.

³⁵⁵ AK. I, 415 La traduction de Jean Ferrari qui paraît dans l'édition dirigée par Ferdinand Alquié emploie effectivement l'expression « universelle harmonie » pour rendre *harmonia universalis*. Voir. Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 161.

³⁵⁶ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 22.

Finalement, quels sont les signes de ce retour à Leibniz? Certes, Kant ne fait pas de la physico-théologie en 1759, mais cela suffit-il à dire qu'il soit retourné à Leibniz? Tout d'abord, le nom du philosophe de Hanovre apparaît dès les premières lignes de l'*Essai*³⁵⁷. Kant évoque la rectitude de ses dires. Ainsi, Leibniz avait raison d'affirmer que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Il oppose à cette vérité l'opinion de ceux qui se rangent derrière une conception volontariste de Dieu, où ce n'est pas la reconnaissance et la volonté de faire le bien qui déterminent l'action de Dieu, mais seulement sa volonté. Selon eux, Dieu aurait pu faire un monde mauvais s'il l'avait voulu³⁵⁸.

Kant se ferait leibnizien lorsque vient le temps de rétablir la vérité à ce sujet³⁵⁹. Il critique les idées de Reinhard et soutient qu'il n'existe pas plusieurs mondes qui posséderaient une perfection équivalente. Essentiellement, Kant emprunte le principe leibnizien des indiscernables pour réfuter Reinhard. À partir de celui-ci, Kant établira que toute différence qualitative de perfection présuppose déjà une différence quantitative. Par conséquent, il ne peut y avoir deux y avoir deux mondes dotés du même degré de perfection.

b) La critique de Reinhard

Il pourrait nous apparaître étonnant que, parmi les ennemis de l'optimisme, Kant choisisse de répondre à Reinhard dans l'*Essai de quelques considérations sur l'optimisme*³⁶⁰. Après tout, ce n'est pas sans surprise que l'Académie décerna le prix du concours de 1753 à cet illustre inconnu³⁶¹. Néanmoins, sa dissertation représenterait l'une des dernières et des plus influentes critiques contre l'optimisme du XVIIIe siècle³⁶². Dans l'*Examen*³⁶³, Reinhard rejette Pope, Leibniz et l'optimisme en général en s'attaquant à ses fondements. Sa critique porte sur deux aspects fondamentaux de la doctrine de

³⁵⁷ AK. II, 29.

³⁵⁸ AK. II, 30.

³⁵⁹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 22.

³⁶⁰ AK. II, 31.

³⁶¹ J-P POIRIER. *Op. cit.*, p. 204 Le couronnement de Reinhard, tout comme ce concours sur l'optimisme, serait un geste politique de la part de l'Académie. Son président, Maupertuis était reconnu pour son opposition à la philosophie leibnizienne.

³⁶² Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 103.

³⁶³ Suivant Caro, nous abrégons le titre de la dissertation de cette manière en vue d'alléger le texte. Voir. Hernan D. CARO *Op. cit.*, p. 103.

l'optimisme. Elle s'appuie, d'une part, sur une conception de la perfection qui autoriserait Reinhard à reconnaître que plusieurs mondes peuvent posséder une perfection équivalente. Ce faisant, il invaliderait la prétention de l'optimisme selon laquelle la représentation du meilleur est le critère de l'action divine. D'autre part, sa seconde critique poursuit les conclusions de la première. Si Dieu n'est pas en mesure de choisir en fonction de la meilleure représentation, la démonstration des optimistes tombe. À la conception rationaliste qui sous-tend l'optimisme, Reinhard propose une conception volontariste parce qu'il estime que cette conception rationaliste de l'action divine contraint la liberté divine. Dieu ne serait pas libre, mais déterminé par le meilleur.

Le premier volet de la critique de Reinhard s'en prend à la thèse du meilleur des mondes possibles. Selon cette thèse, un monde parmi tous les mondes possibles est susceptible de posséder un degré de perfection supérieur à tous les autres. Cette supériorité de perfection en ferait le meilleur parmi tous les mondes possibles. Ainsi, l'optimisme soutient que Dieu agit selon le meilleur et, par conséquent, notre monde a été choisi par Dieu puisqu'il surpassait les autres en perfection. Reinhard analyse la notion de perfection et réfute cette exclusivité. Pour un degré de perfection donné, il peut y avoir plus d'un monde possible. Tout comme il existe plus d'un moyen de parvenir à ses fins, il se présente à Dieu plus d'un scénario, plus d'un monde possible, qui soit le meilleur. Or, si deux ou plusieurs mondes possèdent le degré ultime de perfection, il n'est plus possible de parler *du meilleur* des mondes possibles, car le meilleur se distinguerait par sa supériorité ontologique. Par conséquent, le critère optimiste de l'action divine serait réfuté. D'ailleurs, si Dieu agissait comme les optimistes le prétendent, soit en fonction de la représentation du meilleur, il n'aurait pas été en mesure de créer quoique ce soit. Confronté à plusieurs mondes qui présentent une dignité ontologique équivalente, Dieu ne peut plus s'en remettre uniquement à son infinie bonté. Il faut donc admettre que Dieu n'agit pas comme le soutiennent les optimistes.

Reinhard débute sa démonstration à partir du concept de perfection³⁶⁴. Le degré de perfection d'une chose dépend du nombre de fins qu'elle possède et de sa capacité à les réaliser. Autrement dit, plus une chose possède de fins et de réalité pour les actualiser, plus

³⁶⁴ Adolf F. REINHARD. *Op. cit.*, p. 23.

elle est parfaite³⁶⁵. D'ailleurs, les fins sont pour Reinhard des règles de perfection³⁶⁶. En ce sens, elles représentent le point de jonction où convergent les réalités d'une chose. Cette perfection serait absolue si la collision n'existait pas. Il s'agit d'un conflit au sein des règles de perfection qui appelle nécessairement un compromis³⁶⁷. Pour ce faire, l'agent rationnel doit abandonner certaines fins secondaires, parfois même la principale, en vue de maximiser la perfection de son action³⁶⁸.

Cette notion de collision est cruciale à la démonstration de Reinhard³⁶⁹. Le compromis entre les règles de perfection implique, selon lui, plusieurs moyens capables de produire le même degré de perfection³⁷⁰. Selon ce que Reinhard entend par une règle de perfection, il est possible d'établir certaines équivalences entre les êtres. Par conséquent, si une licorne et l'homme possédaient le même degré de perfection, en tant qu'elle posséderait autant de fins et les remplirait aussi bien que lui, il est possible d'imaginer le scénario d'une création qui aurait préféré le compromis que la licorne existe à la place de l'homme. Reinhard parle alors de « perfections hétérogènes³⁷¹ », deux choses de natures différentes qui possèdent néanmoins un degré égal de perfection.

Il existerait plusieurs combinaisons différentes de ce compromis entre des perfections hétérogènes qui posséderaient un degré égal de perfection. Si tel est vraiment le cas, il serait absurde de soutenir qu'il existe un meilleur monde parmi les mondes possibles. Deux mondes pourraient posséder le même degré de réalité dans la mesure où ils sont constitués de réalités différentes. Ainsi, aucun des deux ne pourrait être considéré comme le meilleur. Il pourrait donc exister plus d'un monde susceptible de la plus grande perfection possible, bien qu'elle soit obtenue par des moyens différents. Dans ce cas, la représentation la meilleure ne suffirait plus à discriminer lequel d'entre eux devrait exister. Ainsi, l'optimisme est réfuté à partir de la prémisse qu'il est impossible à Dieu de se représenter le meilleur des mondes possibles.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ Reinhard n'explique pas l'origine de ce conflit. Aussi, doit-on y voir le conflit entre les volontés antécédentes et conséquentes de Leibniz? La manière de le décrire rappelle les *Essais de théodicée*. Voir GP. VI, 115. *Essais de théodicée*.

³⁶⁸ Adolf F. REINHARD. *Op. cit.*, p. 26.

³⁶⁹ Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 109.

³⁷⁰ Adolf F. REINHARD. *Op. cit.*, pp. 28-9.

³⁷¹ Adolf F. REINHARD. *Op. cit.*, p. 30.

Cette première critique conduit à la suivante. Elle mérite cependant moins d'attention que la première, puisqu'elle s'appuie largement sur le problème de la compatibilité entre le déterminisme des actions physiques et la contingence des actions libres. Kant, s'étant déjà opposé à la conception volontariste de la liberté de Crusius³⁷² dans la *Nova dilucidatio* de 1755³⁷³, aborde ce problème en quelques lignes seulement dans son *Essai sur l'optimisme*³⁷⁴. Essentiellement, la réfutation du meilleur des mondes possibles permettrait à Reinhard de contester la conception intellectualiste³⁷⁵ de l'action divine. Non seulement prouverait-il que l'action divine ne serait pas déterminée par la meilleure représentation, mais qu'une telle détermination serait indigne de l'infinie perfection de Dieu. Il n'y a pas de liberté dans une action déterminée. Une action libre est exécutée indépendamment de toute influence, externe ou interne. Autant que Dieu n'est pas contraint par la nécessité de créer, autant son action n'est pas déterminée par une quelconque représentation de son entendement³⁷⁶. Néanmoins, les difficultés de la position de Reinhard sont les mêmes que celles rencontrées par les autres tenants de la conception volontariste. Comment agit Dieu s'il n'a pas de raison de le faire? Est-il capable de commettre le mal? S'il est incapable de commettre le mal, n'est-il pas déterminé par le respect de sa perfection, ce qui représenterait néanmoins une certaine contrainte³⁷⁷?

c) La réponse de Kant

Concernant la notion de perfection, Kant s'oppose à Reinhard. Sa réponse dépasse le cadre de la simple objection que plusieurs mondes puissent être égaux en perfection. En effet, Kant entendrait également montrer qu'un monde meilleur n'est pas un concept illusoire³⁷⁸. Autrement dit, le meilleur des mondes est une notion susceptible d'atteindre

³⁷² Si Hernan D. Caro mentionne à plusieurs reprises l'influence de Crusius sur l'*Examen* de Reinhard, il reconnaît lui-même que Reinhard ne mentionne jamais Crusius. Voir, Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 112.

³⁷³ AK. I, 397.

³⁷⁴ AK. II, 30. Advenant la brièveté du propos qu'il reconnaît devoir adresser dans une annonce de cours, Kant reconnaît lui-même qu'il « esquisse maintenant de façon un peu hâtive des remarques propres à faciliter le jugement à porter sur la controverse qui s'est élevée à ce sujet. »

³⁷⁵ Hernan D. Caro parle plutôt d'une conception intellectualiste. Du moment où le terme signifie la détermination de l'action divine en fonction d'une représentation de l'entendement, il est question de la même chose. Voir Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 112.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 114.

³⁷⁸ AK. II, 32.

un degré ultime de perfection. Par conséquent, il diffère du plus grand des nombres, du plus rapide des mouvements ou de la figure la plus étendue, qui sont tous des concepts indéterminés. De tels concepts sont indéterminés parce qu'il demeure toujours possible d'accroître la grandeur de ces réalités à l'infini³⁷⁹. Désignez le nombre le plus élevé, il sera toujours possible de le déclasser en lui ajoutant une unité supplémentaire, et ce à l'infini. Or, en quoi le meilleur des mondes diffère-t-il de ces concepts illusoires?

Le meilleur renvoie au concept de perfection. Autrement dit, si l'unité est l'étalon de mesure qui détermine la grandeur d'un nombre, la réalité est celui qui détermine la perfection d'un monde. Kant explique d'ailleurs ce qu'il entend par la perfection dans une note de bas de page :

La perfection au sens relatif est l'accord du multiple avec une certaine norme, quelle qu'elle soit. C'est ainsi que mainte tromperie, mainte bande de brigands est parfaite en son genre. Mais, au sens absolu, une chose n'est parfaite que si le multiple de cette chose contient en soi le fondement d'une réalité. La grandeur de cette réalité détermine le degré de perfection. Et comme Dieu est la plus haute réalité, ce concept concorderait avec celui qui a fait dire qu'une chose est parfaite dans la mesure où elle est en accord avec les attributs divins.³⁸⁰

Cette définition s'apparente à celle de Reinhard pour qui la perfection tient également à l'accord des réalités dans une chose³⁸¹. Ce n'est donc pas sur la définition de la perfection que se trouve le désaccord. Mais, avant d'enchaîner sur la réfutation de Reinhard, il faut encore éclaircir pourquoi cette définition de la perfection nous permettrait d'écarter la notion du meilleur des mondes des concepts illusoires.

L'infini mathématique représente le fondement de ces concepts qui sont infiniment perfectibles. Un nombre est toujours une notion finie à laquelle il est toujours possible d'accroître la grandeur puisque la notion du nombre le plus grand est fondamentalement indéterminée. Mais, si le nombre le plus grand n'existe pas, Dieu représente le degré ultime de perfection³⁸². La perfection du monde est donc quelque chose de déterminée. Par conséquent, le meilleur des mondes ne serait pas un de ces concepts illusoires comme celui du nombre le plus élevé. La grandeur de sa réalité connaît une fin, puisque certaines réalités appartiennent uniquement à Dieu. Par exemple, l'indépendance et l'ubiquité sont deux

³⁷⁹ Il s'agit d'un argument leibnizien. GP, IV, 427. *Discours de métaphysique*.

³⁸⁰ AK. II, 31.

³⁸¹ Adolf REINHARD. *Op. cit.*, 26.

³⁸² AK. II, 32.

réalités qui doivent nécessairement manquer à un monde. La relation asymétrique entre le Créateur et la créature permet d'expliquer pourquoi le monde n'est pas en mesure de se suffire à lui-même, ni en mesure de se créer soi-même³⁸³. Ces manques représentent des limites à sa perfection qui permettent de reconnaître le meilleur des mondes comme un concept déterminé et non illusoire.

Un monde qui posséderait un degré ultime de perfection est ainsi possible. Mais, est-ce qu'un seul monde présente une telle perfection? N'existe-t-il pas, comme le soutient Reinhard, plusieurs scénarios d'une égale perfection parmi lesquels Dieu aurait pu choisir indifféremment³⁸⁴? Kant comprend très bien la portée de cette objection : « [...] car si deux [mondes] ou plus parmi eux étaient égaux en perfection, alors, quand bien même aucun monde meilleur que l'un des deux ne pourrait être conçu, aucun ne serait le meilleur, les deux possédant un même degré de bonté³⁸⁵. » Il entend réfuter cette possibilité logique que deux mondes puissent posséder un degré identique de perfection.

Tout d'abord, Kant s'en prend à la notion de perfection hétérogène. La différence de nature entre une perfection et une autre, affirmée par Reinhard, se rapporte ultimement à une différence de degré. Autrement dit, ce qui fait la différence qualitative entre deux choses est préalablement déterminé par une différence quantitative³⁸⁶. Cette différence quantitative est celle du degré de perfection. Or, ce degré est, quant à lui, déterminé par une absence d'être, un manque, une privation. Si on peut distinguer une chose d'une autre c'est parce qu'elles ont un degré de perfection différent, parce qu'il manque quelque chose à l'une qu'on retrouve dans l'autre. Kant renverse ainsi la distinction qui permettait à Reinhard d'affirmer l'existence de plusieurs mondes également parfaits. Mais, c'est parce que Kant présuppose qu'un monde implique la connexion universelle de toutes ses parties que ce renversement est possible. Ainsi, un monde est un tout dont la perfection est déterminée avant celle de ses parties. Contrairement au nombre qui reçoit le degré de sa réalité de ses parties, la perfection d'un monde est déterminé par l'interconnexion de toutes

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Kant évoque tout d'abord (AK, II, 30) le problème des concepts illusoires bien qu'il développe premièrement la réfutation de Reinhard sur l'équivalence de perfection entre deux mondes possibles. En vue de ne pas répéter cette confusion, notre exposé choisit de développer le problème des concepts illusoires avant la réfutation de Reinhard.

³⁸⁵ AK, II, 31.

³⁸⁶ Michel FICHANT. « Le principe de la théodicée et le concept de grandeur négative », dans *Op. cit.*, pp. 175-186.

ses parties. Il suffit de modifier une des parties de la série d'un monde, peu importe laquelle, pour ne plus parler du même monde, mais d'un autre.

Il s'agit d'une lacune dans les explications à la fois de Kant et de Reinhard. Aucun des deux n'éclaircit sa position sur ce qu'il entend par un monde. Reinhard semblerait l'envisager d'une manière arithmétique, c'est-à-dire comme s'il nous suffisait de faire la sommation des parties pour calculer le degré de perfection d'un monde³⁸⁷. Ainsi, plusieurs équations, additions et soustractions de variables, peuvent donner un résultat identique. À l'inverse, Kant part du présupposé que le degré de perfection d'un monde dépend de la connexion universelle de toutes ses parties. Une infinité de série de ce genre est possible. Puisque le monde reçoit sa perfection des relations entre ses parties, on ne peut le quantifier par la sommation de la perfection de ses parties³⁸⁸.

L'argument de Kant peut se résumer ainsi. Un monde est une entité dont la réalité est déterminée par l'interconnexion de ses parties. Autrement dit, autant l'organisation que le nombre de ses parties déterminent la grandeur de sa réalité. Puisqu'une différence qualitative de perfection implique au préalable une différence quantitative, c'est le degré de perfection qui permet de distinguer deux mondes. Par conséquent, il est impossible que deux mondes puissent posséder le même degré de perfection. Le meilleur des mondes n'est pas un concept illusoire, mais un concept déterminé, c'est-à-dire qu'il fait partie des concepts qui possèdent leur objet. Il existe donc un monde parmi tous les mondes possibles qui reçoive le degré ultime de perfection.

Notre monde est le meilleur des mondes possibles puisqu'il possède ce qui manque à tous les autres, c'est-à-dire l'existence. Mais dire qu'il devait exister parce qu'il est le meilleur parmi tous les possibles, n'est-ce pas là nier la liberté de Dieu? En effet, Dieu effectuerait ce choix parce qu'il est contraint de faire le meilleur:

Merci [objecte Kant avec une pointe d'ironie à ceux qui préfèrent parler d'une liberté d'indifférence dans les actions divines] pour une telle liberté qui relègue au néant éternel le meilleur de ce qu'il était possible de créer, pour commander au mal, au mépris de tout jugement de sagesse, que quelque chose existe.³⁸⁹

³⁸⁷ Hernan D. CARO. *Op. cit.*, p. 105.

³⁸⁸ Il s'agit d'ailleurs d'une autre similitude avec Leibniz. Michel FICHANT. *Op. cit.*, p. 176.

³⁸⁹ AK. II, 34.

La liberté demeure la capacité d'agir selon la représentation du meilleur. Puisqu'il appartient au plus parfait de tous les êtres de se conduire infailliblement en fonction du meilleur, la liberté de Dieu n'est pas l'indifférence, sans quoi il pourrait, à l'instar de l'homme, agir à l'encontre du bien, ce qui s'avère indigne de sa sagesse et de son infinie bonté.

II. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives³⁹⁰

a) Avant 1763 : une première ontologie de la négation chez Kant

L'*Essai* sur les grandeurs négatives aborde le problème de la négation et représente un point tournant en ce qui concerne la réflexion de Kant sur le mal. C'est la première fois que le philosophe s'intéressera au mal à partir des grandeurs négatives. Afin de mesurer l'impact de cette notion sur la réflexion kantienne, il convient de présenter ce qu'était la négation pour Kant avant l'*Essai* sur les grandeurs négatives. Que ce soit de Wolff lui-même, ou de la *Métaphysique*³⁹¹ de son disciple Baumgarten³⁹², Kant doit à ces deux penseurs sa compréhension de la négation avant 1763. Il l'expliquait alors uniquement à partir des principes logiques. Le rien était le résultat d'une opposition entre des prédicats qui se contredisent au sein du même concept. Cette négation était la seule forme reconnue par Kant avant l'*Essai* sur les grandeurs négatives.

Le résultat d'une négation logique est le *nihil*, un rien. Or, comment peut-on définir le rien? Il s'agit d'une absence absolue d'être. Ce qui n'est rien est ce qui n'a pas d'être. Baumgarten consacre les §135 à §147 de sa *Métaphysique* à distinguer réalité et négation³⁹³. D'après lui, la négation représente le contraire de la réalité, tandis que la réalité est une certaine grandeur de l'être. Baumgarten insiste d'ailleurs sur l'opposition logique entre ces deux termes. Posez une négation, vous excluez la réalité; posez une réalité et,

³⁹⁰ AK. II, 167-204.

³⁹¹ Alexander BAUMGARTEN. *Metaphysica. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, And Related Materials*. Great Britain : Bloomsbury, 2013, pp. 471.

³⁹² Daniel Dumouchel faisait remarquer que Kant lisait Baumgarten par l'entremise de l'un de ses disciples, Meier. Voir, Daniel DUMOUCHEL. « Kant et Baumgarten. Le dialogue manqué avec l'*Aesthetica*. » *Les sources de la philosophie kantienne. XVII et XVIIIe siècles*. Paris : Vrin, 2003, p. 283.

³⁹³ Alexander BAUMGARTEN. *Op. cit.*, pp. 124-6.

alors, c'est la négation que vous excluez³⁹⁴. Ce qui est, représente donc une réalité et l'accord de ces réalités dans un être en fait la perfection³⁹⁵. À l'inverse, la présence d'une négation dans un être représente un certain désaccord [*non consensus*] qu'on appelle une imperfection³⁹⁶.

Cette imperfection est soit nécessaire, soit contingente. Si elle est nécessaire, il s'agit d'une négation³⁹⁷. Si elle est contingente, il s'agit d'une privation. Une négation est absolument nécessaire, puisqu'il en va de la nature de cette chose de posséder cette imperfection. La privation, bien que contingente, découle de cette négation nécessaire. Le péché et la souffrance physique peuvent effectivement s'expliquer à partir de la négation de certaines perfections qui n'appartiendraient pas à l'être humain de posséder, telles que l'immortalité ou l'omniscience. Puisque l'homme est mortel, sa chair est vulnérable aux meurtrissures. Puisqu'il n'est pas omniscient, son jugement est faillible et c'est pourquoi il est sujet à commettre du mal.

Ces idées concernant la finitude essentielle de l'homme apparaissaient déjà dans les écrits de Kant antérieurs à 1763. Par la chaîne de l'être, il nous présentait sa conception du mal métaphysique. La création serait parfaite parce qu'elle contiendrait toute la diversité ontologique possible. Tout ce qui peut exister s'y trouverait. Ainsi, la création compterait une infinité d'essences. D'un point de vue logique, deux êtres se distinguent par leurs manques. Autrement dit, A possède quelque chose qui doit manquer à B, sinon il n'y aurait pas de B mais seulement A. Il s'agit d'une application du principe des indiscernables que l'on retrouve chez Leibniz. Ainsi, les manques assurent la « richesse » de la création. Une infinité d'essences est possible puisque le degré de perfection se dénivelé progressivement et la négation permet de réaliser la plus grande diversité ontologique possible.

La chaîne de l'être représenterait donc un premier témoignage de la négation wolffienne chez Kant. Dans l'*Histoire générale de la nature*, cette chaîne permettait à Kant de comparer les êtres inférieurs que sont les hommes par rapport à ceux qui peupleraient les planètes les plus éloignées du système solaire. Par analogie avec la nôtre, Kant est

³⁹⁴ Alexander BAUMGARTEN. *Op. cit.*, §135.

³⁹⁵ Alexander BAUMGARTEN. *Op. cit.*, § 141.

³⁹⁶ Alexander BAUMGARTEN. *Op. cit.*, § 142.

³⁹⁷ GP. VI, 115. *Essais de théodicée*. Le mal métaphysique est une notion leibnizienne. La créature est nécessairement imparfaite par rapport à son créateur. Par conséquent, certaines perfections doivent lui faire défaut.

effectivement convaincu que les planètes avoisinantes sont habitées³⁹⁸. Il se sert de la négation wolffienne afin de comparer la perfection de la nature humaine à celle des habitants de ces planètes. Elle représente une condition *sine qua non* de la possibilité même des choses finies. En effet, l'essence d'une chose finie est caractérisée par un manque essentiel de réalité qui détermine son rang dans la chaîne de l'être. Un être qui occuperait un rang supérieur au sien siége à cette position parce qu'il possède une réalité qui manque à l'être qui occupe un rang inférieur. Par exemple, l'animal se distinguerait de l'homme parce qu'il lui manque la raison.

La constitution du corps départage la perfection des êtres raisonnables³⁹⁹. Ainsi, celui des habitants de Mercure, composé d'une matière plus dense que la nôtre, seraient plus abrutis. À l'inverse, les êtres des planètes éloignées de notre système solaire, telle Saturne, posséderaient un corps dont la finesse libérerait la plus grande activité de leur esprit. L'homme, parce qu'il est au centre du système solaire, serait inférieur aux habitants de Saturne et cette imperfection s'expliquerait par le fait qu'il nous manquerait certaines réalités qui devait nécessairement nous faire défaut⁴⁰⁰.

Un dernier exemple de cette négation wolffienne que nous pouvons observons dans les écrits de Kant survient dans l'*Essai* sur l'optimisme, lorsque Kant réfute Reinhard, pour qui deux mondes peuvent avoir un degré égal de perfection sans pour autant posséder des perfections de même nature. Après tout, en arithmétique, plusieurs équations peuvent donner le même résultat, plusieurs plans peuvent produire une maison aussi belle, alors pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu créer ce monde de plusieurs manières? Bref, nous avons déjà montré comment Kant, en utilisant le principe des indiscernables, objectait à Reinhard qu'une différence qualitative entre deux perfections présuppose déjà leur différence quantitative. Si A et B sont d'une égale perfection, A et B sont une seule et même chose et non deux êtres distincts, car c'est à partir du degré de perfection d'une chose qu'on peut la distinguer d'une autre. Parler d'une réalité A et d'une réalité B consiste à nier dans B quelque chose qui appartiendrait à la réalité A, introduire une négation sans laquelle ces deux êtres se confondent.

³⁹⁸ AK. I, 351.

³⁹⁹ AK. I, 355.

⁴⁰⁰ AK. I, 357.

Dans l'*Essai sur les grandeurs négatives* de 1763, Kant appelle cette première forme de négation une opposition logique. Elle s'explique à l'aide du principe de non-contradiction. Une contradiction survient par l'introduction de prédicats qui suppriment la possibilité même du concept. Par exemple, soit un corps est en mouvement ou il ne l'est pas⁴⁰¹. Mais, on introduit une contradiction si on dit de ce corps qu'il est à la fois en mouvement et au repos⁴⁰². Une contradiction nie l'intelligibilité même de toute notion. Autrement dit, une notion qui implique des prédicats qui se contredisent logiquement n'est plus pensable. Elle représente l'impossible ou ce que Kant appelle à la suite de Baumgarten, un *nihil negativum irreprasentabile*, l'« absolument rien⁴⁰³ ».

b) La négation réelle

S'il est vrai qu'il enseignait encore l'ontologie wolffienne dans les années 1760, Kant demeure néanmoins fidèle à Crusius en ce qui a trait aux premiers principes de la connaissance⁴⁰⁴. Nous avons précédemment retracé le premier écho de cette influence dans la *Nova dilucidatio*⁴⁰⁵. Kant présentait alors la distinction crusienne entre logique et réel. Si les principes logiques établissaient la structurelle formelle de la pensée, ce sont les principes matériels qui détermineraient l'existence des choses⁴⁰⁶. Les premiers concernent le possible, les seconds, le réel. Certes, pour exister, une chose doit, au préalable, être possible. C'est pourquoi les principes matériels ne sont pas opposés aux principes formels qui, par l'identité entre le prédicat et le sujet, déterminent ce qui est possible et ce qui ne l'est pas⁴⁰⁷.

L'*Essai sur les grandeurs négatives* représenterait un « approfondissement de la doctrine de Crusius⁴⁰⁸ », dans la mesure où Kant poursuivrait les conséquences de cette

⁴⁰¹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 254.

⁴⁰² Michel PUECH. « Kant et la métaphysique en 1762-1764 : Les leçons de la *Metaphysik Herder* ». *Les études philosophiques*, no 2, 1990, p. 194.

⁴⁰³ AK, II, 171.

⁴⁰⁴ Michel PUECH. *Op. cit.*, p. 189.

⁴⁰⁵ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 254 Certes, Kant réfute ensuite Crusius sur la liberté. Mais, on ne peut nier l'importance de la distinction entre le penser et le connaître dans la philosophie de Kant. Voir, Alexis PHILONENKO. *Op. cit.*, p. 39.

⁴⁰⁶ Sur les insuffisances de l'ontologie wolffienne quant à la transition du possible à l'existence, voir Robert THEIS. 2013. « La question du fondement ». *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim : Olms, pp. 3-33.

⁴⁰⁷ Michel PUECH. *Op. cit.*, p 191.

⁴⁰⁸ Michel PUECH. *Op. cit.*, p. 194.

distinction entre les principes formels et les principes réels. En introduisant le concept des grandeurs négatives en philosophie, il distingue la négation logique de la négation réelle. Jusqu'alors on expliquait la négation uniquement à partir des principes formels, c'est-à-dire par le principe de contradiction. Mais, les grandeurs négatives permettront à Kant d'expliquer la négation réelle.

La négation logique représente la conséquence d'une opposition logique. Cette opposition s'explique à l'aide du principe de non-contradiction. On observe une contradiction lorsqu'on introduit un prédicat qui supprime la possibilité d'une notion donnée. Comme nous le disions, soit un corps est en mouvement, soit il ne l'est pas⁴⁰⁹. Mais, soutenir qu'il est à la fois en mouvement et au repos est une contradiction⁴¹⁰. La conséquence d'une contradiction est la négation du concept. Autrement dit, une chose qui implique une contradiction n'est plus pensable.

Avec les grandeurs négatives, Kant passe de cet ordre logique à celui de la réalité en vue de combler l'insuffisance ontologique de la négation logique. En effet, elle ne permet pas d'expliquer pourquoi certaines choses qui respectent les principes formels de la pensée n'existent pas. Ainsi, la négation logique n'expliquerait pas pourquoi comment qui est possible devient réel. L'opposition réelle permet de résoudre ce problème. Distincte de l'opposition logique, son résultat n'est pas l'« absolument rien », mais quelque chose⁴¹¹. Elle implique deux principes positifs. Bien que « ce qui est affirmé par l'un n'est pas nié par l'autre⁴¹² », la conséquence de l'un supprime celle de l'autre. En effet, il faut distinguer le principe de sa conséquence. Dans une opposition réelle, la confrontation des principes positifs ne signifie pas la négation de l'un des principes, mais celle de sa conséquence. Par conséquent, la négation de la conséquence ne signifie pas l'absence d'un principe positif.

Kant emprunte un exemple à la physique, celui du repos d'un corps. Certes, cet exemple reçoit deux interprétations. Le repos est soit une négation logique, soit une négation réelle. Dans le premier cas, ce repos est la conséquence d'un manque de réalité. Le défaut d'une force motrice explique l'absence de mouvement, le fait qu'il manque une réalité suffisante à mouvoir ce corps dans une direction ou dans une autre. Toutefois, le

⁴⁰⁹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 254.

⁴¹⁰ Michel PUECH. *Op. cit.*, p. 194.

⁴¹¹ AK. II, 172.

⁴¹² *Ibid.*

repos peut aussi bien être la conséquence d'une opposition réelle. Si le corps est poussé vers la gauche avec une force égale à une autre qui le pousse vers la droite, l'opposition de ces deux réalités implique un repos différent du premier que nous avons expliqué. Dans ce cas, le repos du corps n'est pas l'absence d'une réalité, mais la confrontation entre deux réalités dont la conséquence de l'une supprime celle de l'autre.

Cette mutuelle suppression entre deux principes positifs est la première règle qui permet de reconnaître une opposition réelle. Pour satisfaire cette règle, ces deux principes doivent premièrement se rencontrer dans le même sujet. Ensuite, le premier ne doit pas contredire le second. Troisièmement, la conséquence de leur opposition n'est que la suppression des conséquences. Finalement, il faut que ces deux principes soient positifs. Dans le cas contraire, le négatif ne poserait rien de réel qui puisse être supprimé de part et d'autre⁴¹³.

À partir de ces deux types de négation, Kant établit la différence entre un manque et une privation. La négation logique explique le manque. Il s'agit tout simplement de cette absence d'une réalité qui explique l'absence de la conséquence. Ainsi, le repos d'un corps en l'absence d'une force motrice représente un manque. La négation réelle est, quant à elle, une privation. Elle n'est pas la conséquence d'une absence de réalité, celle d'une opposition entre deux principes positifs. Par conséquent, la cause qui pousse le corps vers la droite empêche celle qui le pousse vers la gauche de réaliser son effet. Le repos du corps est la privation d'une force motrice, la mutuelle neutralisation des forces antagonistes en présence.

Kant précise que l'expression grandeur négative ne signifie pas que l'un des deux principes sollicités dans une opposition représente en soi le négatif d'une autre⁴¹⁴. Tout d'abord, par le négatif, ce qui précède établit suffisamment qu'il ne s'agit pas d'une négation, sans quoi il ne pourrait y avoir aucune opposition. En effet, il faut deux principes positifs pour qu'il y ait une opposition réelle. Mais, déterminer lequel parmi les deux principes positifs représente le négatif n'est généralement qu'une question de perspective⁴¹⁵. Le négatif dans une relation d'opposition réelle est celui sur lequel

⁴¹³ Il s'agit des quatre critères de la première règle. AK. II, 176.

⁴¹⁴ AK. II, 175.

⁴¹⁵ À ce stade-ci, Kant insiste sur la relativité des notions. Entre deux forces motrices, aucune n'est en elle-même la force négative. Toutefois, comme on le verra bientôt, il existe de véritables négatifs en morale.

l'attention est mise en dernier. Par conséquent, si le coucher de soleil est un lever négatif, le lever du soleil est un coucher négatif. Ainsi, l'un représente la grandeur négative de l'autre selon la manière de poser la relation.

c) Le mal comme grandeur négative

Kant étend l'application des grandeurs négatives à la morale. Sans nier l'existence des « maux par manque (*mala defectus*) », il soutient qu'il existe également des « maux par privation (*mala privationis*) »⁴¹⁶. À partir de l'introduction des grandeurs négatives et de l'opposition réelle, Kant revoit le sens de certaines notions liées à la négation. Ainsi, une négation qui procède par opposition logique est un manque tandis que la privation est la conséquence d'une négation qui résulte d'une opposition réelle⁴¹⁷. Il existe certainement des maux par manque et la chaîne de l'être en fournit un exemple, par l'exclusion nécessaire de certaines perfections dans les êtres finis.

Ce type de négation n'explique pas à lui seul toutes les formes du mal. Le mal n'est pas qu'une absence de réalité. Il est parfois ce qui entrave la réalisation du bien. En ce sens, le mal par privation est la suppression du bien par le principe d'une réalité qui s'y oppose. C'est pourquoi, Kant juge qu'il faut recourir à la négation réelle en morale : « Les concepts de l'opposition réelle peuvent être appliqués avec profit à la philosophie pratique⁴¹⁸. » Il nous présente le vice comme exemple, qui ne représente certainement pas une absence de vertu, mais le produit du rapport antagoniste des forces en présence. En ce sens, le vice est une « vertu négative », un principe positif qui empêche la vertu de se réaliser.

En comparant l'animal à l'homme, Kant explique pourquoi la négation logique suffit à expliquer le vice chez le premier, mais s'avère inadéquate pour en traiter chez le second. Il n'y a pas de vice chez l'animal. S'il ne pratique pas la vertu, c'est qu'il lui manque cette « loi intérieure » qui s'impose à sa raison⁴¹⁹. Ainsi, l'animal ne peut se conduire d'une manière propre à violer une loi morale puisqu'il ne possède ni cette loi, ni la raison. À l'inverse l'homme possède ces deux réalités⁴²⁰. L'amour du prochain est une

⁴¹⁶ AK. II, 182.

⁴¹⁷ AK. II, 178.

⁴¹⁸ AK. II, 182.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.* Kant l'appelle aussi « conscience morale ».

loi à laquelle il doit obéir. Dans ce cas, le vice n'est pas chez lui une simple absence de vertu. Si l'homme ne pratique pas la vertu, elle peut bien apparaître comme une omission. Mais, ce n'est pas parce que la loi morale et la raison lui font défaut. Elles représentent des conditions suffisantes pour faire le bien. Kant explique justement pourquoi l'omission d'aimer son prochain n'est pas simplement une négation logique chez l'homme : « L'amour et le non-amour sont opposés l'un à l'autre d'une manière contradictoire. Le non-amour est une véritable négation, mais par rapport au cas où l'on est conscient d'une obligation d'aimer, cette négation n'est possible que par une privation⁴²¹. » Par conséquent, cette vertu est empêchée par le vice qui représente un autre principe positif, une grandeur négative qui s'oppose à la vertu.

L'opposition réelle nous permet de préciser la description du comportement moral des hommes. Ainsi, outre le péché par action, il existe le péché par omission. Une personne volée subit une privation; une personne à qui l'on ne donne rien subit un manque⁴²². Il ne faut pas se méprendre sur ce qui distingue ces deux catégories. Pécher par omission n'est pas différent qualitativement de pécher par action. La différence en est une de degré. Par conséquent, l'omission du devoir peut éventuellement conduire à sa transgression. Kant en donne deux exemples. Celui qui ment pour ne pas payer ce qu'il doit, mentira pour faire quelque gain. De même, celui qui ne porte pas secours à ceux dans le besoin les conduira à leur perte lorsque le vice grandira en lui. En effet, il se présente à l'homme des représentations qui s'opposent au devoir et le vice consiste à leur donner suite dans l'action.

Le mal moral n'est pas la seule forme du mal qui s'explique par la privation. Kant parle de la souffrance physique. Dites à la mère spartiate que son fils s'est démarqué sur le champ de bataille, elle en éprouvera du plaisir. Annoncez-lui ensuite que son exploit lui a coûté la vie, le plaisir de cette mère s'en trouve amoindri. La suppression partielle ou complète de ce plaisir est la preuve que la souffrance est toute aussi réelle que le plaisir. Elle est un plaisir négatif. Pour supprimer quelque chose qui existait auparavant, il faut un autre principe positif qui s'y oppose. Dans le cas de la mère spartiate, aux degrés de plaisir éprouvés par les exploits militaires de son fils s'opposent les degrés de la souffrance provoqués par l'annonce de sa mort. Le plaisir peut certes subsister dans son âme, mais

⁴²¹ AK. II, 183.

⁴²² AK. II, 184.

son intensité sera certainement réduite par l'opposition de la souffrance. Plaisir et souffrance peuvent également supprimer mutuellement leurs conséquences et causer de l'indifférence. Finalement, il est possible que l'intensité de la souffrance l'emporte sur le plaisir que cette mère éprouvait. Dans ce cas, elle n'éprouvera que de la souffrance.

Le péché et la souffrance sont le résultat d'un rapport antagoniste entre deux réalités qui s'opposent. Les conséquences de l'une l'emportent sur celles de l'autre ou bien s'équilibrent. Dans ce cas, ce repos n'en demeure pas moins le résultat d'une activité réelle et non la simple absence d'une réalité. Dans une opposition physique, un corps n'est la grandeur négative de l'autre que dans la mesure où il s'oppose à son mouvement. Mais, dans le cas du mal, il existe effectivement une négativité, c'est-à-dire un être qui s'oppose à la perfection : « Nous avons vu plus haut que le déplaisir est aussi positif que le plaisir, mais qui donc l'appellerait une perfection⁴²³. » Les perfections sont des réalités bonnes, mais le mal aussi est positif. Il est une réalité au même titre que le plaisir et cette loi intérieure qui dicte l'amour du prochain. D'ailleurs, Kant affirme sans ambages la distinction entre réalité et perfection : « Et c'est toujours une grande méprise de considérer comme identiques la somme de la réalité avec la grandeur de la perfection⁴²⁴. » Kant rompt ici avec Leibniz, Descartes et toute une tradition qui remonte à saint Augustin sur le problème du mal⁴²⁵.

III. L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu⁴²⁶

a) La preuve ontothéologique

Kant affirme que personne n'est encore parvenu à démontrer l'existence de Dieu⁴²⁷ et que la raison de cet échec vient de la difficulté de la tâche. Celui qui veut produire une preuve rationnelle de l'existence de Dieu n'est pas au bout de ses peines. Encore lui faut-

⁴²³ AK. II, 198.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Denis Moreau faisait le parallèle entre la position de Malebranche sur la réalité du mal et l'*Essai* sur les grandeurs négatives. Ainsi, affirmer ou nier la réalité du mal n'est pas un véritable obstacle à l'optimisme. Toutefois, il est vrai que l'écart avec l'optimisme leibnizien se creuse chez Kant, sans pour autant menacer son adhésion à l'optimisme. Voir Denis MOREAU. *Op. cit.*, p. 95.

⁴²⁶ AK. II, 65-163.

⁴²⁷ AK. II, 66.

il « s'aventurer dans l'abîme sans fond de la métaphysique, sombre océan sans rivages et sans phares [...] »⁴²⁸ » D'ailleurs, Kant se contente uniquement de nous donner le fondement d'une telle preuve, une preuve qu'on pourrait appeler ontothéologique⁴²⁹. Contrairement à l'argument ontologique, elle renverse la priorité du possible sur l'existence et fonde plutôt le possible à partir de l'existence⁴³⁰. Avant de se tourner vers les conséquences de ce renversement, il convient de présenter ce qui distingue la possibilité de l'existence. Or, sur ce point, Kant prend Wolff et Baumgarten pour cibles.

Il critique la manière dont chacun a distingué l'existence et le possible. Chez Wolff, l'existence est le complément de la possibilité, tandis que pour Baumgarten, elle représente seulement quelque chose de plus déterminé que le possible. En d'autres mots, le possible conserverait toujours quelque chose d'indéterminé par rapport à l'existence. Ce qui veut dire que l'existence est une détermination et qu'une chose qui existe est plus déterminée qu'une chose qui est seulement possible. Kant juge la première conception « vague » et considère que la seconde est erronée⁴³¹. En effet, l'explication de Wolff est insuffisante parce qu'elle fait le saut de la possibilité à l'existence sans jamais nous fournir le critère précis qui nous permettrait de reconnaître une chose possible d'une chose qui existe⁴³². En ce qui concerne Baumgarten, Kant soutient que la possibilité interne d'une chose nécessite déjà une complète détermination. Par conséquent, si le possible est déjà complètement déterminé, l'existence ne diffère pas de la possibilité sur ce point⁴³³.

Alors, comment doit-on distinguer la possibilité de l'existence? Dès les premières pages de *l'Unique fondement*, Kant avertit son lecteur qu'il ne s'engagera pas à lui prodiguer d'avance la définition de l'existence⁴³⁴ :

Il ne faut pas s'attendre à me voir commencer ici par une définition de l'existence en bonne et due forme [...] Je procéderai d'abord comme quelqu'un qui cherche la définition et s'assure d'abord de ce qu'on peut affirmer ou nier de son objet avec certitude, même s'il

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ Nous empruntons le nom de cette preuve à Pierre Laberge, bien qu'elle ne soit pas employée par Kant. S'il est vrai que le terme rappelle aujourd'hui Heidegger, ce n'est que pour lui donner un nom autre que l'« unique fondement possible » qu'il est ici retenu. D'ailleurs, la taxinomie des preuves de l'existence de Dieu cause un certain problème chez Kant. Voir sur ce point, Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 82.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ AK. II, 76.

⁴³² Voir à ce sujet, Robert THEIS. *Op. cit.*, p. 27.

⁴³³ AK. II, 76.

⁴³⁴ Sur le souci méthodologique qui explique pourquoi Kant se garde de définir l'existence. Voir, Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 83.

ne peut pas encore décider en quoi consiste son concept, une fois déterminée avec toutes ses particularités⁴³⁵.

En vue de définir l'existence, Kant commence par comparer ce qui distingue une chose possible d'une chose réelle. Il observe alors une différence entre une position relative et une position absolue. Par le concept de position, il entend le concept d'être⁴³⁶. Ce qui est possible est posé d'une manière relative, tandis que ce qui existe est posé de manière absolue. Que veut dire être posé d'une manière simplement relative? Il s'agit de la simple légalité de la pensée. Autrement dit, le formel de la possibilité concerne uniquement les relations entre les prédicats et le sujet d'une notion selon le principe de non-contradiction. L'absence de contradiction entre les déterminations d'une chose établit sa possibilité logique. Or, les principes logiques ne concernent que la possibilité formelle des choses, mais ne fondent jamais leur réalité puisque l'existence n'est pas un prédicat. Elle représente plutôt la position absolue d'un objet⁴³⁷. Dans une chose possible, ce sont les relations qui sont posées, tandis que pour une chose réelle c'est l'existence qui est posée. La position relative ne diffère pas de la position absolue par l'introduction d'une nouvelle détermination qui ne lui appartenait pas déjà au préalable. En effet, la possibilité interne d'une chose implique déjà sa complète détermination.

D'ailleurs, cela montre bien l'insuffisance des principes logiques, incapables de déterminer si la chose existe ou n'est que possible. En ce qui concerne la théologie rationnelle, l'existence de Dieu ne peut se déduire de la possibilité de son concept. Ce n'est pas l'absence de contradiction, ni l'analyse d'un concept qui permet de séparer une chose possible d'une chose réelle. Dans un cas comme dans l'autre, une chose possible ou réelle demeure identique d'un point de vue logique. Cela signifie qu'elle possède exactement les mêmes prédicats puisque l'existence ne change rien aux déterminations de la chose.

Mais, Kant ébauche une preuve qui éviterait le problème de l'insuffisance des principes logiques en inversant la relation entre possible et réel. Le possible n'est plus ce principe à partir duquel on conclut à l'existence comme sa conséquence. Autrement dit, si nous ne pouvons plus prouver l'existence de Dieu à partir de la possibilité de sa notion, comme le faisait la preuve ontologique, peut-être est-ce que nous pourrions prouver que sa

⁴³⁵ AK. II, 71.

⁴³⁶ AK. II, 75.

⁴³⁷ AK. II, 76.

notion n'est possible que parce qu'il existe? C'est ce que *L'unique fondement d'une possible preuve de l'existence de Dieu* proposera de faire en renversant la relation entre le possible et l'existence⁴³⁸. L'existence devient la condition sans laquelle il n'y aurait rien de possible, rien de pensable. Que signifie cette priorité de l'existence sur le possible? Elle signifie qu'il faut qu'il existe d'abord un objet réel pour qu'il y ait quelque chose de pensable⁴³⁹. Kant décompose alors la possibilité selon sa forme et sa matière⁴⁴⁰.

Il considère tout d'abord le formel de la possibilité et donne l'exemple d'un triangle rectangulaire. Il est vrai qu'un triangle est quelque chose; tout comme il est juste d'affirmer la même chose du rectangle. Toutefois, un triangle ne peut posséder les déterminations du rectangle. En effet, il y a une contradiction à dire qu'un triangle possède quatre angles puisque l'une des déterminations essentielles du triangle est de n'en posséder que trois. Cet aspect, Kant l'appelle le « logique » de toute possibilité⁴⁴¹. Ainsi, pour qu'une chose soit formellement possible, il faut qu'elle respecte le principe de non-contradiction, que ses déterminations ne se contredisent pas entre elles. Soit cette chose est un rectangle, soit elle est un triangle. Mais, jamais elle ne peut posséder les déterminations de ces deux choses sans se contredire. Par conséquent, le triangle rectangulaire est une chose impossible, impensable.

Ensuite, Kant considère le matériel de toute possibilité. C'est parce qu'il existe quelque chose de réel qu'il existe quelque chose de pensable, de possible. Autrement dit, rien n'est possible si aucun élément matériel n'existe au préalable⁴⁴². Il faut d'abord qu'une chose existe pour qu'il y ait quelque chose qui puisse être soumis au principe de non-contradiction. Le formel de toute possibilité présuppose alors un élément matériel. En effet, la simple liaison des prédicats et du sujet n'est qu'une position relative. Mais cette position relative, la liaison de certaines déterminations au sein du sujet présupposerait déjà l'existence d'un donné réel. Par conséquent, ce n'est que ce qui existe qui est posé

⁴³⁸ Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 89.

⁴³⁹ Allen W. WOOD. *Op. cit.*, p. 66.

⁴⁴⁰ Philippe HUNEMAN. « L'unité de *L'unique fondement : théologie et philosophie naturelle* ». *Années 1747-1787 : Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris : Vrin, 2009, p. 58.

⁴⁴¹ AK. II, 78.

⁴⁴² *Ibid.*

absolument. Puisqu'il existe quelque chose qui se laisse penser, il existe nécessairement quelque chose qui existe⁴⁴³.

Kant conclut par conséquent qu'il est nécessaire qu'il existe un être absolu au fondement de tous les possibles. En effet, si Dieu n'existait pas, soutient Kant, il n'y aurait plus rien de pensable : « J'en conclus aussitôt que, si j'abolis toute existence en général, et que par là je supprime le dernier fondement réel de tout pensable, toute possibilité disparaît, et il ne reste plus rien à penser⁴⁴⁴. » Il y a bien du pensable, des choses qui se laissent saisir par la pensée. Par conséquent, il existerait un fondement réel et Kant affirme que ce fondement est Dieu⁴⁴⁵. Cependant il faut rappeler que le philosophe s'est donné pour unique tâche de nous donner uniquement le fondement de cette preuve et non de la conduire lui-même. En ce sens, il reconnaît conduire sa démonstration avec peu de rigueur : « Je ne donne ici aucune définition précise de l'idée de Dieu : je devrais le faire si je voulais traiter mon sujet systématiquement. Ce que je propose ici, c'est une analyse devant permettre de comprendre une doctrine présentée en bonne et due forme⁴⁴⁶. » Cependant, si Kant reconnaît lui-même les possibles lacunes de sa démonstration, il est confiant d'avoir exposé le seul fondement d'une preuve de l'existence de Dieu.

b) L'insuffisance de la physico-théologie

L'unique fondement représente-t-il un certain désaveu de la physico-théologie? Après tout, Kant reprochait le caractère *a priori* des preuves ontologiques et cosmologiques qui les rendait incapables de relier la perfection du monde à celle du Créateur. C'est pourquoi il fallait selon lui procéder à partir d'une démarche *a posteriori* et qu'il s'était tourné vers la physico-théologie. Toutefois, en 1763, Kant nous expose le fondement d'une preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Que signifie ce retour à l'*a priori*, alors que l'optimisme nécessitait, selon les *Réflexions 3703-3705*, le support d'une démonstration de type *a posteriori*? Dans *L'unique fondement*, Kant nous présente une critique de cette approche. Toutefois, il ne se contente pas d'en mentionner uniquement les défauts. Il propose également une manière de perfectionner la démarche physico-théologique. La

⁴⁴³ AK. II, 79.

⁴⁴⁴ AK. II, 82.

⁴⁴⁵ AK. II, 89.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

contribution des améliorations proposées est cependant modeste. La physico-théologie devra toujours se contenter d'identifier l'Architecte et non le Créateur du monde.

Tout d'abord, Kant nous présente les diverses interprétations que l'on peut faire de la physico-théologie⁴⁴⁷. Elles procéderaient toutes de la même manière, soit en reliant la perfection des effets observés dans la nature à celle des attributs divins. Parmi ces trois interprétations, une seule version présentée serait véritablement philosophique. Il s'agit de celle qui remonte des effets à la cause de la manière suivante :

Tantôt enfin c'est l'unité nécessaire perceptible dans la nature et l'ordre essentiel des choses, conformes aux règles supérieures de la perfection, bref ce qui est nécessaire dans la régularité de la nature, qui nous conduit à un principe suprême non seulement de cette existence, mais même de toute possibilité⁴⁴⁸.

La physico-théologie décèle la présence des attributs divins dans la nature. L'ordre, la régularité et la perfection sont au nombre de ces propriétés que nous pourrions observer dans la nature, propriétés desquelles nous devrions conclure que cette liaison a été préméditée par un être infiniment bon, omniscient et tout-puissant⁴⁴⁹.

Avant de considérer ses défauts, Kant vante les mérites de cette méthode, s'étalant plus longuement qu'il ne l'a jamais fait auparavant sur ce qui représentait pour lui en 1755, « la belle preuve de Dieu⁴⁵⁰ ». L'avantage le plus considérable de cette preuve est qu'elle est facile. En effet, elle convainc et séduit même l'entendement le plus commun. Il n'est pas requis d'être initié à la métaphysique ou familier avec la philosophie en général pour qu'elle imprime une conviction « vive et attrayante⁴⁵¹ ». Elle posséderait le second avantage, lié à sa facilité, d'être la première preuve visitée par tous les esprits méditant sur l'existence de Dieu. Finalement, elle inspirerait « l'humilité et le respect », parce qu'elle frapperait l'esprit par l'étendue de la perfection divine⁴⁵².

Mais, s'attardant désormais à ses défauts, Kant estime que l'efficacité de cette preuve ne la rend pas invincible. Il relève ses trois défauts principaux. Tout d'abord, elle

⁴⁴⁷ AK. II, 116.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ AK. II, 117.

⁴⁵⁰ AK. XVII, 233 On se rappelle que pour Kant, l'avantage que possédait Pope sur Leibniz résidait dans le choix de sa méthode. Ainsi, la physico-théologie servirait mieux la cause de l'optimisme que les arguments métaphysiques de Leibniz.

⁴⁵¹ AK. II, 117.

⁴⁵² *Ibid.*

considère que toutes les choses sont contingentes. En d'autres mots, elle ne reconnaît pas ce qui appartient à la nécessité des lois de la nature et attribue tout ce qui existe à l'action libre de Dieu. Ceux qui versent dans la physico-théologie finissent alors par tout soumettre à des causes finales. Par conséquent, la physico-théologie expose le flanc aux objections des athées. Rien n'empêche qu'un aveugle hasard gouverne le cours de la nature. En effet, la physico-théologie ne peut pas expliquer la nature inorganique par les causes finales. Si la composition du vivant permet de reconnaître certaines finalités, la perfection des phénomènes naturels ne se laisse pas appréhender à l'aide de causes finales. Pour ce faire, il faut montrer en quoi les cataclysmes naturels sont produits par les lois d'un parfait mécanisme naturel. Ne pouvant le faire, la physico-théologie est incapable d'expliquer pourquoi Dieu aurait librement voulu et causé le tremblement de terre de Lisbonne.

Le second défaut de la physico-théologique concerne la force de sa démonstration philosophique⁴⁵³. Non seulement offre-t-elle de pauvres connaissances philosophiques, mais elle entraverait la voie à des méthodes qui nous en fournirait des meilleures. En effet, ce défaut rappelle la critique que Kant a précédemment fait dans *l'Histoire générale de la nature* contre l'anthropocentrisme de la physico-théologie⁴⁵⁴. En reléguant l'utilité de toutes choses à la volonté divine, elle porte ombrage à la nécessité des lois de la nature et fait de tout ce qu'elle contient un « miracle⁴⁵⁵ ». Cette constante recherche de l'avantage et de l'utilité de toutes choses pour l'humanité entrave la poursuite des connaissances philosophiques dans la mesure où la physique newtonienne n'est possible qu'en abandonnant les considérations finales au profit d'une réflexion sur l'efficience. En effet, les lois de la nature produisent de l'ordre et de la régularité, une unité qui ne présente pas que des avantages pour l'homme ou les autres espèces vivantes, comme l'a prouvé le tremblement de terre de Lisbonne. Toutefois, cette unité n'en demeure pas moins une perfection, alors qu'elle produit la diversité des phénomènes naturels. Kant revient ainsi à ce qu'il annonçait dans la préface de *l'Histoire générale de la nature*. La physico-théologie juge la nature dépendante de la volonté divine, incapable de produire par elle-même de

⁴⁵³ AK. II, 119.

⁴⁵⁴ AK. I, 332.

⁴⁵⁵ AK. I, 333. « Si par contre on laisse place à préjugé non fondé, que les lois générales de la nature ne produisent par elles-mêmes que du désordre, et que ce qui est utile à toutes concordance qui brille dans la constitution de la nature montre la main immédiate de Dieu, on sera alors obligé de retourner toute la nature ne miracle. »

l'ordre. Toutefois, la science newtonienne, telle que complétée par les analyses kantienne, défie cette prétention⁴⁵⁶. Ce n'est qu'en reconnaissant à la nature la capacité de s'organiser d'une manière relativement ordonnée que Newton put tenter une explication mécanique du mouvement des astres⁴⁵⁷.

Finalement, le dernier défaut de la physico-théologie concerne l'objet qu'elle prouverait. En remontant des effets à la cause, la physico-théologie se base sur l'observation des arrangements. On reconnaît, à partir des propriétés de ces arrangements, l'origine d'un être infiniment sage, puissant et bon. Mais, cette conclusion est fondée uniquement sur la qualité et la diversité des arrangements. Par conséquent, l'être identifié n'est pas le créateur du monde, mais son architecte. Nous identifions celui qui assemble la matière en diverses configurations et non celui duquel elle tire son existence.

Il est vrai que Kant propose certaines réformes en vue de corriger les lacunes de la physico-théologie. Ainsi, il faut qu'elle distingue entre ce qui résulte du mécanisme naturel et ce qui provient d'une action libre et contingente de Dieu⁴⁵⁸. Néanmoins, ces améliorations ne visent qu'à corriger les deux premiers défauts. Une physico-théologie réformée représente une méthode qui distingue ce qui s'explique par des causes mécaniques de ce qui relève des causes finales. Si par le mécanisme, une explication satisfaisante est fournie, inutile de multiplier les miracles et les interventions divines dans la nature. Mais, elle devra toujours se contenter d'identifier l'Architecte et non le Créateur.

c) Dieu comme fondement des possibles : les conséquences sur l'optimisme

Après avoir exposé le fondement de la preuve ontothéologique et l'insuffisance de la voie *a posteriori* qui caractérise la physico-théologie, nous aborderons les conséquences théologiques de ce fondement sur la démarche kantienne. Ce qui suit montre en quoi Kant prendrait ses distances par rapport à la théologie leibnizienne et radicaliserait même son optimisme. En effet, Kant se ferait une idée de la substance divine qui lui permettrait d'évincer le conflit des possibles qui caractérise la théologie leibnizienne. En effet, il n'y

⁴⁵⁶ Nous rapportons ce que Kant interprète de Newton. Après tout, Newton n'était pas si convaincu des capacités des lois naturelles à conserver l'ordre imprimé initialement par Dieu dans l'univers. Voir NEWTON, *Op. cit.*, p. 940.

⁴⁵⁷ AK. II, 121.

⁴⁵⁸ AK. II, 123.

aurait eu, selon Kant, qu'un seul monde possible, un ordre nécessaire⁴⁵⁹, et ce monde serait le meilleur car il s'accorderait avec les attributs divins. L'accord et l'unité caractériseraient le rapport des essences entre elles contrairement à la compétition interne qu'elles se livreraient chez Leibniz.

Pour comprendre en quoi le Dieu de Kant se distingue de celui de Leibniz, il faut se rappeler la critique qu'il lui adressait dans les *Réflexions 3703-3705* : « Pour quelles causes les déterminations essentielles des choses peuvent-elles bien avoir cette discordance qui rend la perfection, dont chaque chose en particulier accroîtrait le plaisir de Dieu, impossible à lier avec la perfection de l'autre⁴⁶⁰? » Cette impossibilité caractérise l'« insondable conflit⁴⁶¹ » des attributs divins. Chez Leibniz, le mal serait dans l'essence des choses qui, contenu dans la région des vérités éternelles de l'entendement divin, échapperait à la volonté de Dieu. Certes, l'optimisme leibnizien préserve la sagesse et la bonté divines, « [mais] que va-t-on bien dire de l'infinité et de l'indépendance⁴⁶²? » Ainsi, Dieu n'éprouve-t-il pas à la fois plaisir et déplaisir devant sa création, ce qui ne semble pas conforme à l'infinie perfection de cet être.

Dans *L'unique fondement*, Kant revoit la relation entre les possibles et Dieu afin d'esquiver cet écueil. La relation de Dieu aux possibles n'est plus la même que chez Leibniz, sans qu'il ne s'agisse toutefois d'une position volontariste. En effet, Kant ne soutient pas la thèse selon laquelle Dieu est le créateur des vérités éternelles, bien qu'il « refuse que les essences des choses soient indépendantes de Dieu⁴⁶³. » Il soutient plutôt que les attributs de la substance divine impliquent l'accord et l'unité des possibles. Parce que Dieu est à la fois le fondement de l'existence et que de cette existence fonde également les possibles, ceux-ci s'accorderont avec la nature divine :

Les choses de la nature portent déjà, dans les déterminations nécessaires de leur possibilité interne, la marque de leur dépendance envers l'Être en soi, au sein duquel tout s'accorde avec ses attributs de sagesse et de bonté. On peut attendre de ces déterminations qu'il s'y manifeste de l'accord, de la beauté dans l'enchaînement, et une unité nécessaire dans des

⁴⁵⁹ Donc s'il est nécessaire, le contraire est impossible.

⁴⁶⁰ AK. XVII, 236.

⁴⁶¹ AK. XVII, 237 Voir Leibniz. *Essais de théodicées*, I, §20-23.

⁴⁶² AK. XVII, 236.

⁴⁶³ Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 111.

rapports variés, fondé dans un principe susceptible d'expliquer la concordance d'un si grand nombre de lois⁴⁶⁴.

Ainsi, parce que les possibilités internes et la volonté divine participent du même principe, Dieu, comment en cet être absolu pourrait-il se trouver quelque chose qui s'oppose à sa volonté, lui qui fonde à la fois l'existence et le possible⁴⁶⁵? Un tel ordre est nécessaire et dépend de Dieu d'une manière non-morale⁴⁶⁶. Rappelons que la dépendance morale, chez Kant s'apparente à la notion de nécessité hypothétique que l'on retrouve chez Leibniz⁴⁶⁷. Ainsi, chez le philosophe de Hanovre, Dieu avait devant lui plusieurs possibilités. Par conséquent, le contraire du meilleur n'était pas une contradiction logique puisqu'il était possible. Toutefois, c'est parce que choisir autre chose que le meilleur n'était pas conforme à l'infailibilité de sa volonté que Dieu a préféré le meilleur monde possible. La dépendance non-morale est une dépendance qui ne concerne pas la volonté divine. Kant explique pourquoi sa position n'est pas volontariste. La dépendance des possibles à l'égard de Dieu n'est aucunement morale puisque « la volonté ne rend aucune chose possible, mais elle décide seulement ce qui est déjà présupposé comme possible⁴⁶⁸. »

En affirmant que l'accord règne au sein des possibilités internes, Kant radicalise en fait son optimisme par rapport à celui de Leibniz. Effectivement, cette fois il ne se contente pas d'esquiver le problème en adoptant l'argument physico-théologique. Reconnaisant l'impasse de la voie *a posteriori*, Kant choisit la voie *a priori*. En fondant les possibles à partir de l'existence de la substance divine, Kant conçoit que la possibilité interne des choses est prédisposée à s'accorder selon un ordre nécessaire⁴⁶⁹. Cet ordre est dit nécessaire parce qu'il réside au sein de l'être qui existe nécessairement.

Quelles sont finalement les implications de cette nouvelle théologie par rapport à l'optimisme? Selon Huneman, les « apories⁴⁷⁰ » de l'optimisme leibnizien, signalées par Kant dans ses *Réflexions 3703-3705*, ne concernent plus une conception divine caractérisée par l'unité, l'harmonie et l'accord des possibilités internes. En effet, les possibles forment

⁴⁶⁴ AK. II, 109-110.

⁴⁶⁵ Pierre LABERGE. *Op. cit.*, p. 113.

⁴⁶⁶ AK. II, 100.

⁴⁶⁷ Philippe HUNEMAN. *Op. cit.*, p. 63.

⁴⁶⁸ AK. II, 100.

⁴⁶⁹ AK. II, 101.

⁴⁷⁰ Philippe Huneman. *Op. cit.*, p. 64.

un ordre nécessaire, précédant tout ordre contingent qui relèverait de la volonté divine⁴⁷¹. Toutefois, Kant considérerait ce problème d'une manière qui complique la comparaison avec Leibniz. Les lois de la nature qui structure notre monde ne serait pas la conséquence d'un choix divin, mais les suites nécessaires de la substance divine. Il est vrai que certaines choses, qui ne sont pas réductibles à l'explication mécanique du cours de la nature, le sont en vertu d'une volonté divine et, par conséquent, d'une unité contingente distincte de l'unité nécessaire. La constitution des organismes en est un exemple⁴⁷². Toutefois, Kant reconnaît à la nature une autonomie presque complète qui trouve son origine dans la substance divine, mais qui requiert néanmoins certaines « améliorations » ou « amendements surnaturels »⁴⁷³.

Si l'unité de la nature est nécessaire, contrairement à l'unité contingente qui résulte d'une volonté divine, cette volonté est alors destituée du rôle déterminant qu'elle jouait dans l'optimisme leibnizien. Ce monde représenterait une suite qui s'accorderait en elle-même avant tout acte de la volonté divine et ne constituerait plus le meilleur des mondes parmi une infinité de mondes possibles⁴⁷⁴. En effet, l'ordre nécessaire est inhérent aux possibilités internes. Le conflit identifié par Leibniz au sein des possibles n'est plus. L'unité nécessaire, caractérisée par l'harmonie des déterminations essentielles des choses, s'accorderait d'elle-même à la volonté qui n'a plus à rejeter d'autres possibles pour réaliser le meilleur.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² AK. II, 107. « Les créatures du règne végétal et du règne animal présentent couramment les exemples les plus remarquables d'une unité contingente, d'une unité, d'ailleurs, où tout s'accorde avec la plus grande sagesse. »

⁴⁷³ AK. II, 111.

⁴⁷⁴ Philippe Huneman. *Op. cit.*, p. 63 « Pour Kant, la preuve de l'existence de Dieu s'appuie sur ce qui ne relève pas de la volonté divine : l'accord des essences, la nécessité qui régit les possibles en tant que, en elle-même, elle contient ordre. Dans la conception kantienne, la multiplicité des mondes possibles n'a plus de place. »

CONCLUSION

Cette étude s'arrête à l'année 1763, puisque les écrits ultérieurs de la période précritique offriraient peu d'éléments pertinents à une étude de l'optimisme. En effet, Kant s'éloigne de la théologie après *L'unique fondement*⁴⁷⁵. Ses écrits se diversifient autour d'une variété de thèmes qui ont très peu à voir avec la thèse du meilleur des mondes possibles et la question de l'origine du mal. À elle seule, l'année 1764⁴⁷⁶ montre à quel point son activité littéraire s'oriente différemment et les titres suffisent à reconnaître le peu d'intérêt qu'il accorde à la théologie : *Observations sur le beau et le sublime*⁴⁷⁷, *Raisonnement sur l'aventurier Jan Komarnicki* et *l'Essai sur les maladies de l'esprit*⁴⁷⁸.

L'incapacité d'expliquer l'existence de Dieu à partir des principes logiques aurait momentanément éloigné Kant des espoirs de fonder une métaphysique rationaliste de la nature. D'ailleurs, fort différents de ce genre d'entreprise, les *Observations* et les *Rêves d'un visionnaire*⁴⁷⁹, affichent plutôt le style des essayistes anglais. Ce n'est donc qu'à la moitié des années 1760 que surviendrait le tournant empiriste de la période précritique. Procédant notamment à l'analyse psychologique et l'observation empirique, Kant s'intéresse désormais à l'esthétisme et la morale⁴⁸⁰. Les deux thèmes se recoupent, puisqu'à cette époque le philosophe considère encore la vertu comme la conscience d'un sentiment⁴⁸¹. Ainsi, les passions joueraient un rôle important pour déterminer la conduite morale de l'agent. Kant délaisserait alors « les règles spéculatives » de la métaphysique dogmatique au profit de certains principes plus généraux⁴⁸². Toutefois, ce renoncement à l'optimisme et la théologie n'est que partiel.

⁴⁷⁵ Robert THEIS. *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*. Paris : Vrin, 2012, p. 107.

⁴⁷⁶ Frederick C. BEISER. « Kant's intellectual development: 1746-1781. » *The Cambridge Companion to Kant*, New York: CUP, 1992, p. 42. Beiser souligne notamment un changement d'attitude radical chez Kant qui, à partir de 1764, devient particulièrement sceptique quant à la possibilité même de la métaphysique.

⁴⁷⁷ AK. II, 207-259.

⁴⁷⁸ AK. II, 260-274.

⁴⁷⁹ AK. II, 317-378.

⁴⁸⁰ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 440.

⁴⁸¹ Ferdinand ALQUIÉ. *Op. cit.*, p. 441.

⁴⁸² *Ibid.* Kant parlerait selon Alquié d'une bienveillance générale, principe général où il est tenu, par exemple, de se montrer généreux de notre argent du moment où cela ne nous empêche pas de rembourser nos dettes. On ne peut que mentionner au passage que l'influence de Rousseau sur cette nouvelle approche de Kant est d'ailleurs largement admise et reconnue. Voir, Frederick C. BEISER, *Op. cit.* p. 43 : Alexis PHILONENKO, *Op. cit.*, p. 45 : Ferdinand ALQUIÉ, *Op. cit.*, p. 441.

∴

Qu'est devenu après 1763 l'intérêt de Kant envers l'optimisme? Ce n'est qu'en 1791 qu'il est à nouveau intéressé par cette doctrine, du moins à l'un de ses aspects : la théodicée. Effectivement, au début des années 1790, Kant se questionne sur la place de la foi dans son système, d'où ce regain d'intérêt pour la théologie, comme l'atteste la parution de trois écrits en autant d'années : *Sur l'échec de toute tentative philosophique en matière de théodicée*⁴⁸³ en 1791, *Sur le mal radical dans la nature humaine*⁴⁸⁴ en 1792 et la *Religion dans les limites de la raison*⁴⁸⁵ en 1793.

Le philosophe revient ainsi dans l'écrit de 1791 à l'un de ses premiers champs d'intérêts philosophiques, l'optimisme, soit un an après la parution de la troisième et dernière *Critique*. Qu'est-ce que Kant peut bien avoir à dire sur la théodicée après avoir démontré l'invalidité des « thèses métaphysiques dogmatiques »⁴⁸⁶ en 1781? Tout d'abord, la théodicée qu'il propose est bien différente de celle qu'il défendait durant la période précritique et qui s'appuyait en partie sur la pensée leibnizienne. Si l'enjeu demeure le même, c'est-à-dire réconcilier Dieu et le mal, les conclusions de la première *Critique* interdisent à Kant de s'appuyer sur une quelconque connaissance de l'essence divine. C'est plutôt du côté de la raison qu'il se tourne. La théodicée « authentique » doit reconnaître les limites admises à toute connaissance théorique par la première *Critique* ainsi que l'édifice moral de la seconde. Il s'agit bien moins de justifier Dieu de l'existence du mal que de répondre aux objections de la raison qui menacent la cohérence de la philosophie pratique de Kant.

À cette fin, Kant introduit une forme de mal qu'on ne retrouve pas au sein de la tripartite leibnizienne⁴⁸⁷ : l'anti-final. Outre le mal physique et le mal moral, la raison est scandalisée par l'anti-final qui prend la forme de l'injustice, ce que Kant définit comme la disproportion entre les crimes commis et les peines reçues. Or, si la finalité fait parfois

⁴⁸³ AK. VIII, 253-271.

⁴⁸⁴ Emmanuel KANT. *Sur le mal radical dans la nature humaine* (F. Gain). Paris : Éditions Rue d'Ulm, 2010.

⁴⁸⁵ AK. VI.

⁴⁸⁶ Tal STEINBRECHER. « La théodicée réhabilitée ou Kant versus Elihu. » *Archives de Philosophie*, 2007 (Tome 70), p. 203.

⁴⁸⁷ On se rappelle que chez Leibniz il y a le mal métaphysique, physique et moral.

défaut à nos observations, cela ne suffit pas à nier qu'elle existe⁴⁸⁸. Essentiellement, l'argument consiste à dire que le mal physique consonne parfaitement avec le mal moral, que le mal moral a sa racine dans l'homme, et qu'il faudrait à l'être raisonnable fini un entendement divin pour voir que l'anti-final qu'il disait observer est en fait une conception erronée de son entendement borné⁴⁸⁹. Si l'homme souffre physiquement, c'est parce qu'il a mal agi. S'il estime souffrir injustement, c'est parce qu'il conclut qu'il y a de l'anti-final, une conclusion illégitime pour tout être fini de faire. Car s'il était Dieu, il verrait qu'il n'y a rien sans finalité.

Ainsi, peut-on dire que l'optimisme a survécu à la *Critique*? D'une certaine manière, il faut admettre que oui. L'édifice moral de Kant nécessite certains postulats de la raison, certaines idées régulatrices qui, à défaut d'être démontrés théoriquement, ont néanmoins une valeur pratique. La croyance en la perfection de ce monde, une perfection dont le sens diffère peut-être de celui de la période précritique, pensée désormais pour les besoins d'une philosophie pratique, rejoint de tels postulats pratiques. Ainsi, la théodicée est au même titre que « l'existence de Dieu, [...] l'immortalité de l'âme et [...] la liberté⁴⁹⁰ », une idée régulatrice de la raison.

∴

Outre l'héritage de l'optimisme dans la pensée tardive de Kant, certains aspects des doctrines de Malebranche et de Leibniz mériteraient qu'on s'y attarde. Il resterait effectivement beaucoup à dire sur les rapports qu'elles entretiennent avec l'optimisme de Kant. S'il a largement été question de l'optimisme leibnizien, il faut reconnaître qu'une étude plus approfondie de l'approche de Malebranche serait sans aucun doute nécessaire. Cette omission de notre part était volontaire. Tout d'abord, nous voulions principalement présenter l'optimisme de Kant durant une période qui, bien que suffisamment restreinte, nous obligeât tout de même à laisser de côté certains de ses écrits. Ensuite, nous tentions de restituer le sens donné que Kant aurait lui-même donné à sa démarche, plutôt que d'en exposer les lacunes, problèmes et contradictions. Or, puisque Malebranche est rarement

⁴⁸⁸ Tal STEINBRECHER. *Op. cit.*, p. 205.

⁴⁸⁹ Tal STEINBRECHER. *Op. cit.*, p. 224.

⁴⁹⁰ Tal STEINBRECHER. *Op. cit.*, p. 225.

mentionné par Kant durant la période précritique⁴⁹¹, une analyse des rapports entre son optimisme et celui de Kant nous aurait éloigné de ce but.

Cela ne veut pas dire que l'influence de l'Oratorien soit absente chez Kant⁴⁹². D'ailleurs, Denis Moreau souligne la familiarité partagée par leurs doctrines du mal. En effet, la théorie kantienne des grandeurs négatives présente suffisamment de similitudes avec la rupture malebranchiste de la tradition augustino-thomiste pour que Denis Moreau reconnaisse Malebranche comme le premier des deux à soutenir la thèse de la négativité⁴⁹³. Néanmoins, il n'ose parler d'une influence malebranchiste chez Kant concernant ce rapprochement conceptuel. Cette réserve est probablement due à l'incertitude de nos connaissances entourant ce que Kant connaissait de Malebranche, ainsi qu'aux rares mentions qu'il fait de l'Oratorien.

⁴⁹¹ Nicolas MALEBRANCHE. *Op. cit.*, t. XXI.

⁴⁹² Ferdinand ALQUIÉ. *Malebranche et le rationalisme chrétien*. Paris : Table ronde, 2017, p. 14.

⁴⁹³ Denis MOREAU. « Malebranche. « Le désordre et le mal physique. *Et noluit consolari*. » *La légèreté de l'être*. (dir. Bruno Pinchard), Paris : Vrin, 1998, p. 155.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Aquin, Thomas. *Somme Théologique*, Paris : Éditions du Cerf, 1984-1986.
- Arnauld, Antoine. *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris : S. d'Arnay, 1775-83.
- Augustin. *Œuvres complètes de saint Augustin*. (Dir. Perrone, Écalle, Vincent et Charpentier) Paris : Librairie de Louis de Vivès, 1869-78.
- Baumgarten, Alexander. *Metaphysica. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, And Related Materials*. Great Britain : Bloomsbury, 2013.
- Crouzaz, J.P. *A Commentary on Mr. Pope's Principles of Morality*. New York : Garland Publishing, Inc., 1974.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, (éd. Charles Adam et Paul Tannery), Paris : Léopold-Cerf, 1897-1913.
- Kant, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques*, dir. par F. Alquié. Paris : Gallimard, 1980-86.
- Kant, Emmanuel. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, dir, J. Seidengart. Paris : Vrin, 1984.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin und Leipzig : Akademie der Wissenschaften, 1902.
- Leibniz, Gottfried. W. *Die philosophischen Schriften*, dir. par C.I. Gerhard, Hildesheim, Olms, 1965.
- Leibniz, Gottfried. W. *G.W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag, 1923-.
- Malebranche, Nicolas. *Oeuvres*, dir. par G. Rodis-Lewis. Paris : Gallimard, 1979.
- Malebranche, Nicolas. *Oeuvres complètes*, dir. par H. Gouhier. Paris: Vrin, 1958-1984.
- Malebranche, Nicolas. *Recherche de la vérité. Livres I-III*. Paris : Vrin, 2006.
- Reinhard F., Adolf. *Le système de Mr Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'académie royale des Sciences et Belles Lettres de Berlin*. Berlin : Haude et Spencer, 1755.

- Pope, Alexander. *Essay on Man* (éd. Maynard Mack), Tome III de VI des
Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope, éd. John Butt.
 Grande-Bretagne: Mehuen & Co. LTD. London, 1964.
- Warburton, William. *A Critical and Philosophical Commentary*. New York:
 Garland Publishing, Inc., 1974.

Monographies de littérature secondaire

- Bardout, Jean-Christophe. *Malebranche et la métaphysique*. Paris : Presses
 universitaires de France, 1999.
- Clavier, Paul. *Qu'est-ce que la théologie naturelle*. Paris : Vrin, 2004.
 — . *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Hahn, Robert. *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*. Carbondale: SIUP, 1988
- Laberge, Pierre. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa : Éditions de l'université
 d'Ottawa, 1973.
- Langlois, Luc (dir.). *Années 1747-1781 : Kant vant la Critique de la raison pure*. Paris :
 Vrin, 2009.
- Lovejoy O., Arthur. *The Great Chain of Being*. Harvard: Harvard University Press. 1964.
- Moreau, Denis. *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*. Paris: Vrin, 1999.
- Nalder, Steven. *The Best of All Possible Worlds*. Princeton: Princeton University Press,
 2008.
- Nadler, Steven (dir.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge
 University Press, 2000.
- Philonenko, Alexis. *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*. Paris : Vrin, 2003.
- Pinchard, Bruno. *La légèreté de l'être*. Paris : Vrin, 1998.
- Polonoff, Irving. *Force, Cosmos, Monads, and Other Themes of Kant's Early Thought*.
 Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973
- Poirier, Jean-Paul. *Le tremblement de terre de Lisbonne*. Paris: Odile Jacob, 2005.
- Rateau, Paul. *La question du mal chez Leibniz*. Paris : Honoré Champion, 2008.
 — . *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Paris: Garnier, 2015.
- Salomon M., Harry. *The Rape of The Text. Reading and Misreading Pope's Essay on Man*,
 Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993

- Sosoe K., Lukas et Robert Theis (dir.). *Les sources de la philosophie kantienne. XVII et XVIIIe siècles*. Paris : Vrin, 2003.
- Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: CUP. 1998.
- Schönfeld, Martin. *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Theis, Robert. *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*. Paris : Vrin, 2012.
- Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Wilson D., Margaret. *Descartes*. London: Routledge, 1979.
- Wood W., Allen. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 2009

Articles de périodiques

- Bardout, Jean-Christophe. (2015). « Malebranche et les mondes impossibles. » *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
- Bouchilloux, Hélène. (2006) « Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
- Blumenfield, David. (1972). « Leibniz's Modal Proof of The Possibility of God. » *Studia Leibnitiana* 4.
- (1995). « Leibniz's ontological and cosmological arguments. » *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. Nicholas Jolley), Cambridge: CUP.
- Beiser C., Frederick. (1992). « Kant's intellectual development: 1746-1781. » *The Cambridge Companion to Kant*, New York: CUP.
- Carlin, Laurence. (2000). « On the Very Concept of Harmony. » *The Review of Metaphysics*, vol. 54, no. 1.
- Duchesneau, François. (2013). « The Monadology after Leibniz/La monadologie après Leibniz. » *Studia Leibnitiana*, Bd. 45, H.
- (1994). « Renée Bouveresse, Leibniz, Paris, Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? » no 2868), 1994, 127 pages. » *Philosophiques* 221, 1995.
- Dreyfus, Ginette. (1976). « Philosophie et religion chez Malebranche. » *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 166, No. 1.

- Fernandez Perez, Ana. (1995) « Relation entre los conceptos de privacion y negacion y el mal metafisico en la filosofia de G. W. Leibniz. », Vol. 14, no. 1.
- Fichant, Michel. (2009). « Le principe de la théodicée et le concept de grandeur négative. » *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- Fisher, A.R.J. (2001) « Causal and Logical Necessity in Malebranche's Occasionalism. » *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. 4 (Décembre 2011)
- Garber, Daniel. (2008) « What Leibniz Really Said? » *Kant And The Early Moderns*, Princeton: PUP.
- Goad, Candice et Susanna GOODIN. (1997) « Monadic Hierarchies And The Great Chain of Being. », *Studia Leibnitia*, Bd. 29, H. 2.
- Huneman, Philippe. (2009). « L'unité de L'unique fondement : théologie et philosophie naturelle. » (dir. Luc Langlois) *Années 1747-1787 : Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris : Vrin.
- Jolley, Nicholas. (1998). « Causality and Creation in Leibniz. » *The Monist*, Vol. 81, No. 4.
- (1988) « Leibniz and Malebranche on Innate Ideas. » *The Philosophical Review*, Vol. 97, No. 1.
- Lapointe-Beaudouin, Laurie. (2009). « Le dialogue entre Thomas d'Aquin et saint Augustin sur la question du mal. » *Ithaque*, (Printemps 2009), no. 4.
- Larrimore, Mark. (2004) « The Invention of Theodicy. » *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J.B. Schneewind*, Cambridge : CUP, 2004.
- Puech, Michel. (1990). « Kant et la métaphysique en 1762-1764 : Les leçons de la *Metaphysik Herder*. » *Les études philosophiques*, no 2.
- Robinet, André. (1961) « Conception tragique et conception optimiste de la nature humaine dans la philosophie de Malebranche. » *Les Études philosophiques. Nouvelle Série, 16^e Année*, No. 3, Actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française: La Nature Humaine.
- Rogers, Robert W. (1948) « Critiques of the Essay on Man in France and Germany 1736-1755. » *ELH*, vol. 15, no. 3.

- Rutherford, Donald. (1988) « Truth, Predication, and the Complete Concept of an Individual Substance. » *Studia Leibnitiana Sonderheft* 15.
- Steinbrecher, Tal. « La théodicée réhabilitée ou Kant versus Elihu. » *Archives de Philosophie*, 2007.
- Theis, Robert. (2013). « La question du fondement. » *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim : Olms, 2013.
- (2009) « La question de l'optimisme dans la première pensée de Kant. » *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- Tuveson, Ernest. (1959) « An Essay on Man and "The Way of Ideas". » *ELH*, vol. 26, no. 3.
- Watkins, Eric. (1995). « The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. » *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, no 2.
- Zoellner H., Robert. (1958) « Poetic Cosmology in Pope's Essay on Man. », *College English*, vol. 19, no. 4.

Thèses et mémoires

- Caro, Hernan. *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710 – 1755*. University of Berlin. 2012.
- Laprevotte, Guy. *Science et poésie de Dryden à Pope*. Paris : Honoré Champion. 1981

Ouvrages de référence

- D'Alembert, Jean le Rond. (1777) Optimisme. Dans D. Diderot et J. D'Alembert (dir.), *L'Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (t. 23, Noa-Orf, p. 796). Genève : Chez Pellet
- Anonyme. Optimisme. (1771) *Dictionnaire de Trévoux*. (t. 6, Mit-Pro, p. 359). Paris : Compagnies des Libraires associés

