

Sur la lecture heideggerienne du principe de raison suffisante de Leibniz

Arnaud Lalanne —

Université Bordeaux Montaigne

Résumé :

Comme les sciences et les techniques dont il est le fondement, le principe de raison *ne pense pas* : telle est la critique majeure de Heidegger contre Leibniz dans *Satz vom Grund*. En bon connaisseur de la doctrine leibnizienne, Heidegger découvre la première formulation du principe de raison suffisante comme « principe de la raison à rendre ». Mais il interprète l'acte de « rendre raison » comme le signe de la domination des techno-sciences à « l'âge atomique », effet d'une rationalité tournée exclusivement vers le « calcul » et vers la représentation objectivante des étants. S'il est vrai que Leibniz présente souvent Dieu à la façon d'un mathématicien qui combine et « calcule » tout dans son entendement, cela ne vide pas la pensée de son être propre. Au contraire, en Dieu, comme en l'homme, l'usage de la raison et de ses principes est inséparable d'une « *cogitatio* » (« *cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*¹... »). Il ne s'agit pas de limiter l'entendement infini de Dieu, mais plutôt d'inscrire la raison humaine dans un progrès, un perfectionnement, vers une pensée toujours plus claire et distincte, adéquate et finalement intuitive, conforme à « la nature des choses » et aux vérités éternelles dont l'entendement divin est la source ultime.

Dans son séminaire de l'hiver 1955-1956, *Der Satz vom Grund*², Heidegger interroge la rationalité moderne. Il fait remonter sa « racine » à Leibniz, et à son principe de raison suffisante³.

Pour les lecteurs contemporains, l'idée directrice de Heidegger peut se résumer dans cette thèse : « l'ère atomique est régie par la puissance de cet appel qui, par le moyen du principe de raison suffisante, menace de nous do-

1 GP VII, 191.

2 Martin Heidegger, *Le Principe de raison* [1957], trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 280.

3 A la différence de Schopenhauer qui ne la mentionne presque pas dans sa thèse de 1813 : *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche », 1997, p. 224).

miner complètement »⁴. En d'autres termes, la science moderne, c'est-à-dire son appareil discursif et technique, « s'abandonne sans réserve à la domination du puissant principe de raison »⁵.

Selon lui, la condition de possibilité d'un tel déchaînement des puissances se trouverait dans l'assimilation de la pensée au calcul :

La technique moderne tend vers la plus grande perfection possible. Cette perfection consiste dans la complète calculabilité des objets. La calculabilité des objets suppose la validité universelle du principe de raison. Enfin, la domination, ainsi entendue, du principe [de raison] caractérise l'être de l'époque moderne, de l'âge technique⁶.

Or, cette inférence concourt à donner à la « raison suffisante » la signification exclusive du « calcul⁷ » rivié à *l'ob-jet*, de la *computatio*, qui réduit tous les objets à des « fonds », c'est-à-dire des réserves d'énergies disponibles pour l'usage de l'homme. Nous en venons alors à nous demander de façon paradoxale si le principe de la raison-même, le *fondement (Grund)* de tout *raisonner*, ne constituerait pas *l'ob-stacle* à toute pensée, à tout *penser* véritable. Pouvons-nous authentiquement « penser » en faisant usage du principe de raison ?

Le problème consiste alors dans l'acception de la rationalité moderne : si nous suivons Heidegger, elle dérive de la puissance techniciste et calculante de la représentation par objet dont le principe de raison est l'expression totale. Mais la formulation leibnizienne, selon nous, ne s'y réduit justement pas. Outre le sens logique d'une *raison* habituellement définie de façon univoque par Leibniz comme « enchaînement des vérités », la raison suffisante, telle qu'elle s'exprime dans le *principe de raison suffisante*, loin de désigner une simple « représentation » (*Vor-stellung*), se comprend comme une pensée authentique dont le mode privilégié d'expression est le questionnement

4 Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, op. cit., p. 258.

5 *Ibid.*, p. 259.

6 *Ibid.*, p. 255.

7 Leibniz a effectivement rapproché les opérations de l'esprit du calcul dans le *De arte combinatoria*, et s'inscrit alors dans le sillage de Thomas Hobbes, *De Corpore*, chap. I, art. 2: « *Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse computationem, sed hac vel summam addendo vel subtrahendo differentiam colligi* (Scrutateur très profond des principes en toute chose, Th. Hobbes a soutenu à bon droit que toute œuvre de notre esprit était un calcul ; mais par cette *computatio*, on recueille ou bien une somme en additionnant ou bien une différence en soustrayant) ». Voir le *De arte combinatoria*, 1666, GP IV, 64; pour la traduction [modifiée], voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Œuvre mathématique autre que le calcul infinitésimal. Fascicule 1: Arithmétique, Algèbre, Analyse; suivi de la Dissertation sur l'art combinatoire de Leibnitz et de la machine arithmétique de Blaise Pascal*, trad. Jean Peyroux, Paris, Librairie A. Blanchard, 1986, p. 123.

« curieux », c'est-à-dire posant la question « pourquoi » (*cur* en latin) et dont l'achèvement ultime n'est pas le calcul ratiocinant, mais la participation à la « sagesse divine », c'est-à-dire au *Logos* compris comme Sagesse incarnée⁸.

Trois interprétations décisives de Heidegger sur le principe de raison

La lecture heideggérienne du principe de raison est souvent originale et novatrice. Attentif à la question de l'être et à la perspective ontologique de la compréhension de l'existant (*Dasein*), l'accent est mis sur la *grande question* de la métaphysique leibnizienne : « *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* »⁹, question d'où découlent trois expressions centrales du principe de raison :

- *Nihil est sine ratione* (rien n'est sans raison) ;
- *Omnia habet rationem* (tout a une raison) ;
- *Nichts ist ohne warum* (rien n'est sans pourquoi).

La première formulation est équivalente à la deuxième, si nous considérons la double négation (*Nihil* [...] *sine* [...]) qui constitue en réalité une affirmation catégorique : tout doit être rapporté à une raison ; le principe de raison dit l'exigence de « rendre raison » de tout ce qui est.

Pourtant, Leibniz aurait manqué l'accentuation principale : l'être *est* raison ([...] *est* [...] *ratione*)¹⁰ ; être et raison, « le même »¹¹. En cela, il contribue à prolonger l'« oubli » de la question de l'être dans la métaphysique moderne et ce qu'il faut désormais nommer les « techno-sciences ».

8 Leibniz développe à ce sujet une mise en rapport de la puissance, de la volonté et de l'entendement aux trois personnes qui forment la substance divine : « la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la source de la Divinité ; la sagesse au Verbe Éternel, qui est appelé *lógos* par le plus sublime des Évangélistes, et la volonté ou l'Amour au Saint Esprit » (*Essais de Théodicée*, § 150, GP VI, 199).

9 Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, op. cit., p. 267 : « Nous ne pouvons nous empêcher de demander *pourquoi* ».

10 Heidegger met l'accent sur ce couple de notions (être – « *esse* » ; raison – « *ratio* ») dont la proposition *nihil est sine ratione* est formée, c'est-à-dire « est » et « *ratione* » ou, comme l'écrit Heidegger, « *Nihil est sine ratione* » (*Le Principe de raison*, op. cit., p. 122).

11 « *Was sagt der Satz? Er sagt: Sein und Grund gehören zusammen. Dies meint: Sein und Grund sind im Wesen das Selbe* (Que dit le principe ? Il dit : Être et Raison s'appartiennent. Cela signifie : Être et Raison sont essentiellement le même) », *Der Satz Vom Grund*, Pfullingen G. Neske, 1971, p. 151-152)

*Le primat du « rationem reddere » ou l'invention du principium reddendae rationis*¹²

Le premier mérite de la lecture heideggérienne, selon nous, est d'avoir su pérorer la formule originelle du principe de raison dans son tout premier emploi chez Leibniz sous le nom de « *principium reddendae rationis* », « le principe de la raison à rendre »¹³.

L'analyse rigoureuse de toutes les appellations du principe de raison dans l'œuvre de Leibniz révèle qu'il s'agit effectivement du premier nom donné au « grand principe », dont on aurait dû se demander pourquoi il n'avait été baptisé qu'en 1688, alors que les premiers emplois de l'adage « rien n'est sans raison / sans cause » apparaissent vingt ans plus tôt dans son oeuvre¹⁴.

Mais Heidegger, après cette découverte fondamentale, ne se rend pas compte que cette première dénomination disparaît après 1696 et laisse finalement place, à partir de 1702, à la plus (re-)connue : « Le principe de la raison suffisante » (en français dans la première occurrence)¹⁵.

L'exigence de raison est exigence de perfection

Outre la première formulation du principe de raison comme « principe de la raison à rendre », Heidegger identifie l'origine de cette exigence fondamentale de la rationalité leibnizienne : la « perfection ». Le principe de raison est avant tout principe de perfection. C'est d'ailleurs ce qui en fait l'apanage de l'Être parfait, Dieu. C'est ce qui explique également pourquoi les créatures ne

12 Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, op.cit., p. 95.

13 *Ibid.*, p. 95 et 249.

14 Une des premières mentions de la formule du principe de raison, « *Nihil autem fit sine causa* », se trouve dans les *Specimina juris*, datés entre 1667 et 1669 par l'édition de l'Académie (A VI, 1, 393). À la même période (1668-1669), Leibniz emploie la formule classique « *nihil est sine ratione* » dans les *Elementa Philosophiae: Demonstrationum catholicarum conspectus* en faisant le principe de la démonstration de l'existence de Dieu : « *Demonstratio [existentiae Dei] ex eo principio: quod nihil sit sine ratione* » (A VI, 1, 494). Dans notre thèse (*Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de Leibniz*, Lille, ANRT de l'Université de Lille, 2015, p. 1450), nous avons pu reconstituer cinq phases d'évolution des formulations du principe de raison : la phase 1 (1663-1677) où Leibniz détermine les domaines de la raison suffisante ; la phase 2 (1678-1685) où il constitue les principes des vérités ; la phase 3 (1686-1696) où il invente le « principe de la raison à rendre » ; la phase 4 (1697-1706) où il invente le « principe de la raison suffisante » et la phase 5 (1707-1716) où le principe de raison devient un principe de défense de la cause de Dieu et de la métaphysique.

15 Nous trouvons la première occurrence dans l'*Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius*, p. 2599 sq. de l'édition de 1702 avec mes remarques : « [...] une telle supposition serait impossible et combattrait le principe de la raison suffisante, puisqu'il ne serait point possible de rendre aucune raison d'une telle perfection, et il faudrait que Dieu y mît toujours la main par un miracle perpétuel [...] » (GP IV, 535-536).

peuvent pas rendre raison de tout et que le nom véritable du principe de raison est « principe de raison suffisante ». Heidegger réinterprète le passage de la raison à rendre à la raison *suffisante* en ces termes :

L'idée courante que tout a une raison et que tout effet a une cause a été formulée par Leibniz comme *principium reddendae rationis sufficientis*, comme principe de la raison suffisante qui doit être fournie. Mais la raison suffisante au sens de Leibniz n'est aucunement cette raison qui suffit tout juste à soutenir quelque chose dans l'être, afin qu'il ne retombe pas aussitôt dans le néant. La raison suffisante est celle qui apporte et présente à l'étant ce qui lui permet d'atteindre à la plénitude de son être, c'est-à-dire à la *perfectio*. C'est pourquoi la raison suffisante s'appelle aussi chez Leibniz *summa ratio*, le *Grund*¹⁶ *suprême*¹⁷.

La suffisance est donc une exigence de perfection, c'est-à-dire une « quantité » ou un « degré » qui porte la réalité à son maximum : *Perfectio est quantitas sive gradus realitatis*¹⁸. Cette définition scolastique, utilisée par Descartes¹⁹ lui-même, intervient dans le questionnement classique des preuves de l'existence de Dieu, la question étant de savoir si l'on peut faire de l'existence elle-même une « perfection » – l'être tout parfait ne pouvant pas ne pas exister si l'existence est une telle perfection. Or, Leibniz ne souscrit pas directement à cette thèse de l'existence comme perfection. Il rapporte plutôt l'existence à sa possibilité sur le plan conceptuel et sur le plan ontolo-

16 Notons cependant que Leibniz n'emploie jamais « Grund » pour dénommer, en allemand, son principe de raison ; il utilise le vocabulaire de la « chose » (*Sache, Ur-sache*) et rapporte la raison à la faculté rationnelle (*Vernunft*), et le principe lui-même, à *Prinzip*, et non à *Satz*.

17 *Le Principe de raison*, op. cit., p.166 ; voir aussi *ibid.*, p. 98-99.

18 « *Perfectio mihi est quantitas seu gradus realitatis* » (GP I, 225) ; voir également le texte « *Ratio est in natura* » (GP VII, 290) et la correspondance avec Christian Wolff (*Briefwechsel zwischen Leibniz und Ch. Wolff*, éd. Gerhardt, 1860, reprint : Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2013, p. 161). A comparer au § 41 de la *Monadologie* : « Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie » (GP VI, 613). Mais la définition utilise parfois l'idée d'essence comme dans le *De rerum originatione radicali* (1697) : « *Est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas* » (GP VII, 303).

19 On lit dans les troisièmes *Méditations métaphysiques* : « Ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité » (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1897-1913, volume IX, *Meditationes metaphysicae*, III ; en abrégé AT IX, 32). Dans les secondes réponses aux Objections, on trouve également : « *Sunt diversi gradus realitatis sive entitatis, nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus ; et substantia infinita, quam finita* » (*Secundæ responsiones*, AT VII, 165-166). Voir Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Vrin, 1979, articles « Être » (p. 109) et « Perfection » (p. 224-225).

gique, à ce qu'il nomme, en allemand, « *Kraft* »²⁰, force, pouvoir, qui s'exprime dans l'être (*Wesen*), mais qui vient de Dieu.

Heidegger laisse donc dans un silence presque total, cet usage du principe de raison suffisante et du principe de la perfection pour établir l'existence de Dieu, alors qu'il faudrait, au contraire, concevoir un développement spécial sur la place du principe de raison dans l'établissement de la preuve ontologique.

L'identification possible de la raison et de la cause²¹

Avec Suarez, l'équivalence entre cause et raison s'affirme dans le champ de l'efficience. Descartes développe d'ailleurs le mécanisme en exprimant la raison par la seule cause efficiente. En réaction, Leibniz tente de réhabiliter les causes finales²² et donne à la raison un sens éminent, mais sans abandonner l'identification cause / raison. Heidegger questionne alors l'hégémonie du principe de raison sur le principe de causalité :

Ce qui pour autant est clair, c'est que le principe de causalité rentre dans le domaine régi par le principe de raison. La grande puissance du principe de raison consiste-t-elle donc en ce qu'il inclut aussi en lui le principe de causalité²³?

Nous serions tentés de répondre par l'affirmative. En effet, la discussion de Leibniz avec Sténon (le 27 novembre 1677) s'ouvre par une preuve de l'existence de Dieu établie à partir de la nécessité de l'existence d'une raison suffisante du monde se trouvant en dehors du monde. Croyant que ce « Dieu-raison » leibnizien n'agit que par des causes efficientes matérielles et

20 On lit dans le *Von der wahren Theologia mystica* (1695) : « *Eine jede Vollkommenheit fleusht unmittelbar von Gott (als Wesen, Kraft, Wirklichkeit, Geist, Wissen, Wollen.* » (*Leibniz's deutsche Schriften*, éd. Gottchalk Eduard Guhrauer, Berlin, Veit und Comp, 1838, t. I, p. 410-413.

21 Pour étudier l'histoire du rapport entre rationalité et causalité à l'âge classique, lire : Vincent Carraud, *Causa Sive Ratio. La Raison de la Cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

22 « [Descartes] retranche de la philosophie la recherche des causes finales, sous ce prétexte adroit que nous ne sommes pas capables de savoir les fins de Dieu, au lieu que Platon a si bien fait voir que Dieu étant auteur des choses, et si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, car la science est de savoir les raisons, et les raisons de ce qui a été fait par entendement sont les causes finales ou desseins de celui qui les a faites, lesquelles paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font, c'est pourquoi la considération de l'usage des parties est si utile dans l'anatomie. » (Lettre à Molanus, sans date, GP IV, 300).

23 *Le Principe de raison*, op. cit., p. 78.

mécaniques, Sténon confronte le principe de raison aux autres sens aristotéliens de la causalité :

Que *rien n'est sans raison* s'entend de la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. La cause formelle est l'essence même de la chose, c'est-à-dire à condition que la raison en vertu de laquelle une certaine chose est, ou est telle, se trouve dans la chose même. Cela s'entend de la cause matérielle et efficiente ; ainsi dans le mouvement quelque chose se meut toujours de la même façon, sauf s'il y a une raison au changement, soit dans la chose, soit dans une autre agissant sur celle-ci. Cela s'entend de la cause finale ; ainsi il doit y avoir une raison, vraie ou apparente, de choisir ceci entre deux choses²⁴.

Loin de contredire Sténon, Leibniz ne le critique à aucun moment sur ce sujet, et semble accepter volontiers qu'on rattache la raison suffisante à la tradition aristotélienne. L'explication de l'application de la raison aux quatre causes semble compatible avec la propre conception de Leibniz, en particulier en ce qui concerne la cause finale qui est ici rapportée à la raison du choix, selon la prévalence du bien réel ou apparent. Le principe de raison s'entend non seulement de l'essence, mais encore de l'existence. C'est pourquoi il peut aussi bien concerner la cause formelle pour l'essence que les causes efficientes, matérielles et finales pour rendre compte des différentes situations où se trouve la chose existante. Si c'est en tant qu'existant en mouvement, la raison se fait cause efficiente ou matérielle ; si c'est en tant que volonté, la raison se fait cause finale, ou raison du choix du meilleur. Dans tous les cas, donc, la raison assume les quatre sens de la cause.

Dans un passage des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Livre IV, chapitre XVII : « De la raison »), Leibniz écrit sans ambiguïté que la cause signifie la raison par excellence quand il s'agit de la « cause finale » :

La raison est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle Raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi *raison a priori*, et la cause dans les choses ré-

24 Conversation avec Sténon, 1677, dans *Discours de métaphysique et autres textes*. 1663-1689, trad. Christiane Frémont, Paris, Gallimard, 2001, p. 117-135. Voici le texte original du passage traduit ici : « *Nihil est sine ratione, intelligitur de causa efficiente, materiali, formali, finali. Causa formalis est ipsa rei essentia, seu si ratio cur res aliqua sit, vel talis sit, sit intra rem ipsam. Causa materialis et efficiens, ut in motu movetur quid semper eodem modo, nisi ratio sit mutationis, vel in re, vel in alio in rem agente. In finali, ut ratio debet esse eligendi ex duobus hoc, vera vel apparens.* » (*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, 27 Novembre [7 Décembre] 1677, A VI, 4, 1375 sq.)

pond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale²⁵.

Nous voyons qu'il y a une véritable correspondance entre la raison et la cause, l'une « répond » à l'autre, selon que nous considérons des vérités (ordre de la raison) ou des choses (ordre des causes).

D'ailleurs, si Leibniz s'inscrit dans la « tradition », c'est parce qu'il est convaincu que son principe de raison est reconnu par les différentes écoles philosophiques, qu'il constitue ce qu'il nomme un « axiome reçu ». Dans les *Principia logico-metaphysica* (1689), l'identité est parfaite : « c'est un axiome reçu que rien n'est sans raison, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'effet sans cause »²⁶. Raison et cause se correspondent terme à terme. Ce qui est caractéristique de la démarche leibnizienne, c'est qu'elle croise le vocabulaire de la tradition Galénique²⁷, la conception avicennienne du principe de causalité²⁸, et la tradition Platonicienne²⁹ du principe de raison.

25 GP V, 457.

26 « *Axioma receptum : nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa* » (A VI, 4-B, 1645-1649). Nous soulignons.

27 Dans la traduction latine de la *Méthode pour soigner* de Galien (*De methodo medendi*, Lib. I., Cap. 7), l'adage classique « *nihil fit sine causa* » est formulé avec « *absque* » (*nihil absque causa fieri*), comme Leibniz le fait ici (voir *Claudii Galeni opera omnia*, éd. Karl Gottlob Kühn, Hildesheim/New York, G. Olms, t. X. [1825] 1965, p. 49-50).

28 La terminologie de la « cause suffisante » renvoie à la thèse néecessitariste de Hobbes héritée de la lecture du principe de causalité par Avicenne. Leibniz reprend les arguments anti-nécessitaristes de Thomas d'Aquin dans sa 23^{ème} *Question sur la Vérité*, art. 5, argument 1 : « 1^o Dès que la cause suffisante est posée, il est nécessaire que l'effet le soit ; et Avicenne le prouve, dans sa *Métaphysique*, de la façon suivante. Si, une fois la cause posée, l'effet n'est pas nécessairement posé, c'est donc qu'après la position de la cause il est encore ouvert à l'un et l'autre, c'est-à-dire à l'être et au non-être. Or, ce qui est en puissance à deux choses, n'est déterminé à l'une d'elles que s'il y a quelque chose qui détermine. Donc, après la position de la cause, il faut encore poser quelque chose qui fasse que l'effet existe ; et ainsi, cette cause n'était pas suffisante. Si donc la cause est suffisante, il faut qu'il soit nécessaire, dès qu'elle est posée, que l'effet le soit. Or la volonté divine est une cause suffisante ; et ce n'est pas une cause contingente, mais nécessaire. Les réalités voulues par Dieu sont donc nécessaires. » (Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, trad. moines de l'Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, http://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/QD_de_Veritate.pdf, mis en ligne le 24 août 2008, consulté le 10 août 2019).

29 C'est la référence habituelle de l'école « Philippo-Ramiste » (Melanchthon et La Ramée) à la « *Regula Platonis* » ou à ce qui est présenté dans les traités scolaires de métaphysique comme un « axiome reçu » de la philosophie. Voir, par exemple, ce passage : « [...] *Platonis regula est in Timaeo : Nihil fit sine causa. Hinc igitur regula consequentiae sumitur : Non positus causis sufficientibus, i.e. totaliter et ordine conjunctis, non sequitur effectus [...]* » (Friedrich Beurhaus, *P. Rami Dialecticae libri duo et his e regione comparati Philippi Melanchthonis Dialecticae libri quatuor, cum explicationum et collationum Notis, ad utramque conformationem uno labore addiscendam*, Francfort, 1587, p. 81).

La première approche de la lecture du principe de raison par Heidegger, conclut pourtant par un « paradoxe » : *le principe de raison ne dit rien de la raison ou de l'être de la raison*.

Ce que « dit » le principe de raison se résume, selon lui, en cinq points principaux :

1. L'incubation du principe de raison.
2. Sa constitution en principe suprême.
3. L'appel, déterminant pour notre époque, du principe de raison comme principe très puissant.
4. La raison comme « pourquoi » et comme « parce que ».
5. Le changement d'accentuation du principe de raison³⁰.

Quatre hypothèses heideggeriennes difficilement applicables au principe de raison de Leibniz

Nous avons mis en évidence la pertinence et la profondeur de la lecture heideggérienne du principe de raison ; mais, pour être tout à fait exacts, nous devons également souligner ce qui, dans cette lecture originale, semble s'éloigner de la lettre et / ou de l'esprit de la philosophie leibnizienne.

(Hypothèse 1) Le principe de raison aurait connu un « temps d'incubation » de près de 2300 ans

La thèse d'un « temps d'incubation³¹ » du principe de raison nous semble très discutable. En effet, comme nous l'avons vu, Leibniz recherche à donner à son principe le caractère d'un « axiome reçu », c'est-à-dire en prolongement direct avec la tradition philosophique, voire scolastique, du moins « scolaire », au sens de l'enseignement qu'il a « reçu » dans les Universités protestantes d'Allemagne. C'est cette insistance de Leibniz à formuler un lien de son principe de raison avec les penseurs qui le précèdent qui nous a donné l'idée de poser l'hypothèse inverse de celle de Heidegger : il n'y a pas eu « 2300 ans » de silence autour du principe de raison, entre Héraclite et Leibniz, mais au contraire, un « continuum » de la pensée métaphysique autour de la question de la rationalité, de la causalité et de son « grand principe » : « *nihil est sine ratione* ».

30 *Le Principe de raison, op. cit.*, p. 143.

31 *Ibid.*, p. 139.

Le fruit de notre étude des « sources » et des « antécédents » du principe de raison est l'identification de cinq grandes « traditions » ou écoles de transmission d'une pensée sur le principe de raison.

Une première tradition, probablement d'origine pythagoricienne, est développée à partir du *Timée* de Platon. Dans la version qu'en donne Calcidius – « tout ce qui naît, naît nécessairement par quelque cause ; en effet, rien ne se fait sans qu'une cause et une raison légitime n'en précèdent la naissance³² » (*Timée*, 28 a 4-6) –, le texte emploie conjointement les concepts de « cause » et de « raison » pour expliquer un phénomène physique, anticipant ainsi la formule complète du principe de raison. Leibniz s'inscrit explicitement dans cette tradition ; il y a eu accès également par la lecture de Plotin et de Proclus.

Une deuxième tradition est initiée par Aristote. En effet, ce dernier participe à l'élaboration du principe, non pas dans les termes de l'*inhésion conceptuelle* que lui prête Leibniz, mais dans l'invention de ce que Giovanna Varani nomme la « *Topica Aristotelica*³³ », qui forme un nouveau « lieu commun » de la dialectique et de la physique à propos des causes, dans lequel figure la règle : « il est impossible que rien ne soit ou ne se fasse sans cause ni principe »³⁴.

Une troisième tradition est développée par les Stoïciens. L'axiome « *nihil fit sine causa* » est alors interprété dans le sens d'un fatalisme absolu : « *omnia fato fieri* », tout se fait par le destin. Leibniz refuse l'assimilation du principe de raison à une telle nécessité aveugle ; mais, dans les *Essais de Théodicée*, il rend justice à la conception de Chrysippe³⁵ qui a cherché un « milieu³⁶ » entre la nécessité fatale et l'indifférence absolue.

En parallèle, une quatrième tradition se développe dans la pensée chrétienne. La source du principe de raison est alors biblique et renvoie à la fois à un passage du livre de Job (V, 6) – « *nihil in terra sine causa fit* » –, et au passage du *Prologue* de l'Évangile selon Jean : « *Omnia per ipsum [Logon, Verbum] facta sunt, et sine ipso factum est nihil* ». Or, pour traduire le grec *Logos* qui désigne chez l'Évangéliste le « Verbe Divin », les Pères latins utilisent fréquemment le terme « *Ratio* », et transforment ainsi le passage en : « *nihil sine ratione [factum] est* » – ce qui correspond exactement à la formule du principe de raison privilégiée par Leibniz. Cette « *Ratio* » ou « *Raison*

32 « *Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat* » (*Timée* 28a, dans *Oeuvres complètes*, trad. Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », t. X, 1970, p. 140-141).

33 Giovanna Varani, *Leibniz e la « topica » aristotelica*, coll. « Ricerche di filosofia e di storia della filosofia », Milano, IPL, 1995.

34 « *Sine causa et principio, impossibile est aliquid esse vel fieri* » (Aristote, *Rhétorique*, livre I chapitre 7, 1364a 10).

35 Cicéron discute la doctrine de Chrysippe en particulier dans le *De Fato*, XVIII, § 41.

36 *Essais de Théodicée*, § 362, GP VI, 329-330.

Johannique » prend un sens mystique dans la théologie de Tauler, de Maître Eckhart et plus tard de Nicolas de Cuse, ces trois auteurs utilisant d'ailleurs le principe de raison dans la langue allemande sous la formulation : « *Nichts geschieht ohne Ursach* ». Le Cusain, pour sa part, va jusqu'à employer l'expression « *Ratio sufficientissima*³⁷ », « Raison suprêmement suffisante » ou « suffisantissime » pour désigner Dieu. La tradition chrétienne s'attache enfin à intégrer les concepts de la philosophie antique dans le discours théologique, en particulier chez Augustin qui dialogue avec la tradition platonicienne et stoïcienne, et chez Thomas d'Aquin qui intègre par la suite la tradition aristotélicienne. C'est pourquoi Leibniz abordera les querelles théologiques sur la Grâce et la Prédestination en partant du questionnement philosophique sur la liberté et le destin.

Mais, dans cette quatrième tradition Chrétienne, il faut étudier spécialement la version « Philippo-Ramiste » (contraction de *Philippe* Melancthon et de Pierre de La *Ramée*) enseignée dans les universités allemandes Protestantes, à laquelle se rattache directement Leibniz. En effet, dans ses *Recherches dialectiques* inspirées de la *Dialectique* de Pierre de La Ramée, Philippe Melancthon désigne le principe de raison sous le nom de « *Regula Platonis* », la « règle platonicienne », qui deviendra à son tour un véritable « lieu commun » présent dans tous les traités de ce que Max Wundt nomme la *Schulmetaphysik*³⁸.

La cinquième tradition correspond à la réception de la philosophie moderne. Dans sa jeunesse, Leibniz est tenté de suivre l'emploi que fait Hobbes de la « *causa sufficiens* ». Mais, dès les *Elementa Philosophiae* en particulier dans le *Demonstrationum catholicarum conspectus* de 1668, il dénonce les outrances d'une philosophie qui conduit à nier les possibles et à réduire Dieu à la seule toute-puissance. Il renverse alors l'usage nécessitariste de la « cause suffisante » de Hobbes³⁹ et l'utilise à « sauver la contingence » et à prouver l'existence de Dieu et la perfection de ses attributs. Les premières formules

37 *Responsio de intellectu evangelii Ioannis*, 5.11 (h II.99).

38 *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* [1939], Hildesheim, G. Olms, 1992.

39 Voir supra la note sur Avicenne. Nous renvoyons à l'article pionnier de Stefano Di Bella, « Il Requisitum leibniziano come pars et ratio: tra inerenza e causalita », dans *Lexicon philosophicum*, Roma, Ateneo, 1991, p. 129-152. Pour la question du rapport entre l'élaboration du principe de raison et l'idée de réquisit et de cause intégrale, nous renvoyons à son article : « Causa sive Ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz, in *Leibniz* », dans Marcelo Dascal (dir.), *Leibniz: What kind of rationalist?*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 495-509. Nous signalons également l'analyse de la *Démonstration des propositions primaires* (A, VI, 2, 483) par Ansgar Lyssy, « Conditions, causes and requisites ; on the conceptual foundations rationes of the principle of sufficient reason », dans *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 37, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, p. 111-120.

du futur principe de raison suffisante sont donc nées du dialogue avec la pensée de Hobbes.

Si Leibniz n'a peut-être pas commenté et approfondi chacune de ces cinq traditions, il en est pourtant l'héritier et son principe de raison en « descend », comme on dit qu'on « descend » d'un ancêtre commun dans un arbre généalogique. Les racines métaphysiques du principe de raison se trouvent là.

(Hypothèse 2) La « puissance » du principe de la raison à rendre serait le corollaire d'une « volonté de puissance »

Sur le fond de l'interprétation heideggérienne du principe de raison comme principe d'« arraisonnement » (*Gestell*), de « mise à disposition » de la puissance par la raison pour dominer les étants naturels, il semble qu'il y ait un trop grand écart entre le projet leibnizien et ce qu'en suppose Heidegger. En effet, Heidegger voit dans l'exigence de rationalité, dans la demande de « rendre raison », de « fournir » de force des explications causales ou rationnelles, une forme de volonté de toute-puissance, un peu comme si le principe de raison leibnizien devait inspirer aussi bien le scientisme positiviste des technosciences (ou la croyance en un progrès indéfini de la rationalité technique) que le nihilisme d'une métaphysique du néant et de la « volonté de puissance », en un sens pré-nietzschéen... Ces deux perspectives sont naturellement aux antipodes de la pensée fondatrice de Leibniz. Sur le plan philosophique, comme sur le plan théologique, ce dernier s'est toujours efforcé de chercher un équilibre harmonieux entre la puissance, la volonté et l'entendement⁴⁰. Si l'expression de la rationalité devait se traduire par une volonté de toute-puissance, alors elle se combattrait elle-même, puisqu'elle détruirait à la fois le principe de la bonté et celui de la sagesse, bref la justice elle-même comprise comme « charité du sage ». Une technique dotée de la toute-puissance serait donc, pour Leibniz, comme un « monstre », non seulement sur le plan moral, mais encore sur le plan physique et métaphysique.

Malgré cela, Heidegger file la métaphore du « déchaînement » de la puissance :

La force qui pousse, ce courant qui entraîne à éliminer constamment les contradictions [...] provient de l'appel du *principium reddendae rationis*. Cet appel est autre chose que la science elle-même. L'appel à fournir la raison est pour la science

40 Voir Arnaud Lalanne, « L'étude du rapport pouvoir-vouloir-savoir dans les *Réflexions* de Leibniz sur la Controverse entre Hobbes et Bramhall », dans Éric Marquer et Paul Rateau (dir.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Presses Universitaires de Montréal Librairie philosophique J. Vrin, 2017, p. 139-156.

l'élément où son mode de représentation se meut comme le poisson dans l'eau ou l'oiseau dans l'air. La science répond à l'appel de la *ratio reddenda* et cela sans conditions. [...] Nous sommes placés sous la domination de l'appel du très puissant *principium reddendae rationis*. [...] L'âge atomique, entendu comme époque planétaire de l'humanité, est caractérisé par ce fait que la puissance du très puissant *principium reddendae rationis* se déploie d'une façon très troublante et dépay-sante, pour ne pas dire qu'elle se déchaîne⁴¹.

Les extraits de ce genre ne manquent pas dans l'ouvrage de Heidegger. Ils ont le mérite de sensibiliser le public sur les dangers de l'« *Atomzeitalter* » et de donner un exemple concret de ce que la puissance technique peut entraîner comme processus hors de contrôle. Mais c'est précisément contre ce type d'excès, de dénaturation de la science, que Leibniz cherche à développer son principe de « sagesse ». Si Descartes envisage la possibilité de devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature⁴² », d'ouvrir la technoscience aux chemins de la toute-puissance, Leibniz se refuse à ce geste et réserve à Dieu seul cet attribut.

(Hypothèse 3) Le « Dieu de Leibniz » n'exercerait qu'une « raison calculante⁴³ »

La considération du risque du « déchaînement » de la puissance technique nous a conduits à poser le rapport entre créature et Créateur, entre l'homme et Dieu. Ce que Heidegger attribue à l'homme dans l'usage du principe de raison, Leibniz le cantonne au domaine divin. Mais cela ne fait que déplacer le problème : si l'exigence de raison, si l'arraisonnement total s'exerce dans l'entendement divin, faut-il alors se représenter Dieu à la façon d'un « tyran », d'un maître despotique ? Qui est Dieu ?

Selon Heidegger, le « Dieu de Leibniz » est le Dieu de la raison calculante :

Que dit Leibniz de Dieu considéré dans son rapport à l'univers ? En 1677 (à l'âge de 31 ans), Leibniz écrit un dialogue sur la *lingua rationalis*, c'est-à-dire sur le calcul, le mode de compte, qui devait permettre de calculer complètement et universellement, pour tout ce qui est, les relations entre le mot, le signe et la chose. Dans ce dialogue et dans d'autres œuvres, Leibniz a pensé et posé d'avance les fondements de ce qui, aujourd'hui, non seulement est utilisé sous forme de machine à penser, mais surtout détermine notre mode de penser. Dans une note manuscrite

41 *Le Principe de raison*, op. cit., p. 95.

42 *Discours de la méthode*, AT VI, 62.

43 *Le Principe de raison*, op. cit., p. 220-221.

figurant en marge du dialogue, Leibniz a observé : *Cum Deus calculat, fit mundus*. Pendant que Dieu calcule, le monde se fait⁴⁴.

Par opposition à cette rationalité « mécanique » et dénuée de pensée véritable, Heidegger développe une perspective héraclitéenne, dans les derniers mots du séminaire :

Pourquoi joue-t-il, le Grand Enfant qu'Héraclite a vu dans l'Aïôn, l'Enfant qui joue le jeu du monde ? Il joue parce qu'il joue. Le *parce que* disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans *pourquoi*. Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond⁴⁵.

Cette perspective finale est élégante et renvoie finalement à une transcendance possible, là où la rationalité leibnizienne serait cantonnée au seul projet de la formalisation logique et de « science générale », dans l'héritage de la « *mathesis universalis* » de Descartes. Il faudrait ajouter d'ailleurs qu'avec l'invention du langage binaire (0 / 1), l'informatique peut décupler la puissance des machines de calcul. Or, chez Heidegger comme chez Leibniz, le champ d'expression de la raison reste celui d'une langue, que ce soit celle du « jeu » de la « poésie » ou celle de la « langue rationnelle », dont les caractères symboliques mettent en relation les signes et les choses, même si le « logos » leibnizien se traduit aujourd'hui en « logiciel », sans « antidote » à la toute-puissance du « dispositif » technique ou de « l'appareillage » technologique.

En insistant sur les processus de la machine calculante, Heidegger semble ôter à Dieu toute forme de pensée, ou du moins interpréter la rationalité de la métaphysique moderne comme intégralement réductible à cette mécanique « arraisonnante ».

Pourtant, dans l'extrait cité par Heidegger lui-même, Leibniz parle de Dieu *in concreto*, et non *in abstracto*. La raison divine est posée dans un rapport créateur avec le monde, et non pas de façon absolue. La note latine, à laquelle il se réfère, dit précisément : « *cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus...*⁴⁶ », « *pendant que Dieu calcule et exerce sa pensée, le monde se fait* ». Pour Leibniz, la « pensée » (*cogitatio*) accompagne le calcul et l'usage du principe de raison. Dieu exerce certes son esprit de façon omnisciente et effectue donc les calculs les plus élaborés, mais il « exerce » en même temps sa *pensée réfléchissante*. La coupure dans la citation effectuée par Heideg-

44 Ibid.

45 « *Warum spielt das vom Heraklit im Aïôn erblickte grosse Kind des Weltspieles? Es spielt, weil es spielt. Das ›Weil‹ versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne ›Warum‹. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste* » (*Der Satz Vom Grund*, op. cit., p. 188).

46 *Dialogus*, août 1677, A VI, 4-A, 22 (déjà cité en GP VII, 191).

ger vise à laisser croire que tout se réduit à des mécanismes calculatoires et combinatoires et que, dans la métaphysique moderne, les étants du monde créé ne sont que des données de ce grand calcul de la « mathématique divine » : « Le monde [est] livré au calcul [...], partout l'homme est inclus dans un calcul qui, décomptant toute chose, la rapporte au principe de raison »⁴⁷.

Le « monde », « l'homme », « toute chose » : rien n'échappe à la raison calculante, et Dieu garantit la puissance de ce calcul.

Mais la perspective théologique conduit, chez Leibniz, à une tout autre réponse : la création ne relève pas tant du calcul de l'entendement que du choix de la volonté en Dieu. L'idée-même de création implique l'articulation des trois principales « perfections » qu'on attribue à Dieu : puissance, bonté, entendement. L'article 7 de la première partie des *Essais de Théodicée* explique ce lien des trois « primordialités⁴⁸ » divines :

Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, [...] dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente : car ce monde qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendant à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées : et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible⁴⁹.

Quand il s'agit de l'entendement divin, la faculté de « calcul » est parfaite, mais, ce qui importe précisément ici, ce n'est pas la puissance de calcul, mais la « faculté du vrai », la capacité à rechercher la vérité. Et la sagesse, ainsi orientée par le « vrai », peut guider la volonté dans son choix du meilleur et faire s'accomplir le « fiat » créateur de la puissance qui « va à l'être ». L'idée de « perfection » intervient pour justifier l'existence d'un Être capable de réunir harmonieusement bonté, sagesse et puissance, mais cette « raison suffisante » ou « dernière » n'ôte rien à la dignité de la créature qui « sympathise » et « conspire » avec cette perfection. Si les essences ou « les mondes

47 *Le principe de raison*, op. cit., p. 221.

48 *Essais de Théodicée*, § 150, GP VI, 199.

49 *Ibid.*, p. 106-107.

possibles » relèvent de l'entendement divin et d'une combinatoire des idées en Dieu, l'existence de ce monde-ci et de cette créature relève d'une autre forme de logique, non pas moins rationnelle, mais fondée sur la gratuité et l'amour : la volonté divine va toujours au bien. Pas d'harmonie sans l'accord de la nature et de la grâce.

(Hypothèse 4) *La raison suffisante réduirait tout à des objets de notre représentation (Vorstellung)*⁵⁰.

Pour Heidegger, la question de l'être ne peut pas être posée et correctement formulée à partir de la logique représentative ou d'une philosophie de la « représentation », dont le principe de raison de Leibniz serait l'expression emblématique.

Il est vrai que le cadre de l'âge classique est celui d'une pensée de la représentation et que Leibniz hérite directement des structures formulées par Descartes et par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*. Mais, c'est pour mieux s'en affranchir qu'il s'y réfère. Par exemple, dans ses *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), il envisage une pensée intuitive⁵¹ qui précisément court-circuite la médiation de la « re-présentation » de l'objet. Le modèle de Leibniz est plutôt celui des Idées platoniciennes, mais ordonnées à ce qu'il nomme en permanence « la nature des choses ». Il y a une littérature abondante sur l'idéalisme⁵² supposé de Leibniz ; mais cette tendance est tempérée par un réalisme fondamental inscrit dans son approche des phénomènes.

Dans les *Remarques sur King*, Leibniz définit d'ailleurs le *Criterion* de la connaissance vraie et parfaite :

J'ai tâché d'expliquer ce *Criterion* dans un petit discours sur la *Verité et les Idées*, publié en 1684 [« *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* », *Acta Eruditorum*, 1684], et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle décou-

50 Pour le débat sur la représentation chez Leibniz, voir Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

51 « Et sans doute, lorsque la notion est très composée, nous ne pouvons embrasser à la fois par la pensée toutes les notions qu'elle enveloppe ; mais quand cela peut se faire ou au moins dans la mesure où cela peut se faire, j'appelle cette connaissance intuitive. D'une notion distincte et primitive il n'y a pas d'autre connaissance possible que la connaissance intuitive, de même que d'une notion composée la connaissance n'est, le plus souvent, que symbolique. D'où il apparaît que, même des choses distinctement connues, nous ne percevons les idées qu'autant que nous recourons à la pensée intuitive » (*Opusculs philosophiques choisis*, trad. Paul Schrecker, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 11-12 ; GP IV, 423-424).

52 Voir Robert Adams, *Leibniz: determinist, theist, idealist*, New York, Oxford University Press, 1994.

verte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étaient connues que confusement. Je distingue entre les Vérités de Fait et les Vérités de Raison. Les vérités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les vérités de raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, et dont S. Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne saurait douter, c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est, qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des Mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu : en ce cas, on doit les tenir pour réelles, et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, et des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne saurait être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le Criterion des Vérités de Raison, ou qui viennent des Conceptions, consiste dans un usage exact des règles de la Logique. Quant aux idées ou Notions, j'appelle Réelles toutes celles dont la possibilité est certaine, et les définitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que nominales. Les Géomètres versés dans une bonne Analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure⁵³.

C'est le critère de la « *possibilité* » qui est essentiel dans la distinction des définitions réelles et nominales ici. En effet, il y a quatre degrés de connaissance définis à partir de dichotomies : la connaissance claire par distinction de la connaissance obscure, la connaissance distincte par opposition à la connaissance confuse, la connaissance adéquate par distinction de la connaissance inadéquate, et la connaissance intuitive qui est la plus parfaite (*perfectissima*) par distinction de la connaissance symbolique ou « aveugle » (*caeca*). Les définitions réelles s'obtiennent par une intuition si on voit comme Dieu le détail infini enveloppé des notions individuelles, ou sinon par une connaissance adéquate, qui détermine la possibilité ou la non-contradiction des notions. C'est ainsi que Leibniz distingue les idées vraies et les idées fausses par le critère de la définition qui permet la connaissance *a priori* de la possibilité :

On voit aussi par là ce qu'est une idée vraie et ce qu'est une idée fautive : une idée est vraie quand la notion est possible, elle est fautive quand elle implique contradiction. Or, nous connaissons la possibilité d'une chose ou *a priori* ou *a posteriori* : *a priori*, quand nous résolvons la notion en ses éléments ou en d'autres notions dont nous connaissons la possibilité et que nous n'y trouvons aucune in-

53 *Essais de Théodicée (Appendices), Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, GP VI, 404-405.

compatibilité ; cela a lieu, par exemple, quand nous comprenons de quelle façon la chose peut être produite, et c'est pour cette raison que les *définitions causales* sont particulièrement utiles. Nous connaissons la possibilité d'une chose a posteriori, quand nous savons par expérience que la chose existe en acte [...]. Or, toutes les fois que nous avons une connaissance adéquate, nous avons aussi une connaissance a priori de la possibilité ; car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contraction, la notion est certainement possible⁵⁴.

Leibniz conserve la théorie de l'inhérence de la *notion* du prédicat à celle du sujet, mais cette « connexion des termes » doit avoir quelque « fondement » ou *raison suffisante*, pour pouvoir établir une définition causale et réelle dans laquelle est explicitée la possibilité de la notion ou du terme. L'accès à cette racine de la possibilité peut être aussi bien a priori qu'a posteriori, mais le critérium du vrai se manifeste à nous par la force et la « réalité » de sa liaison ou « connexion », et non pas seulement par sa forme logique. La raison est l'expression même de ce « lien » et devient ainsi la *conditio sine qua non* de toute pensée « en esprit et en vérité ».

Nous parvenons donc à la conclusion inverse de celle de Heidegger : le principe de raison leibnizien ne sert pas seulement à effectuer automatiquement un calcul ou à re-présenter des choses déjà présentes. Pour Leibniz, « penser », c'est la mise en présence indirecte (symbolique) ou directe (par intuition) d'une « chose originelle » (*Ur-Sache*, la cause).

54 *Opuscules philosophiques choisis*, op. cit., p. 13-14.