

FINALITÉ DE LA RAISON ET DESTINATION HISTORIQUE ET JURIDIQUE DE L'HUMANITÉ CHEZ SUÁREZ (1548-1617) ET LEIBNIZ (1646-1716)

THE PURPOSE OF REASON AND THE HISTORICAL AND LEGAL DESTINY
OF HUMANITY IN SUÁREZ (1548-1617) AND LEIBNIZ (1646-1716)

JEAN-PAUL COUJOU¹

Abstract: For both Suarez (1548-1617) and Leibniz (1646-1716), politics and science cannot escape questioning the finality of the use of reason. From their point of view, the unity of humankind within the teleological system of nature is seen as a species for which Providence has devised a specific plan. From a historical and theological perspective, humanity's destination, which goes beyond nature's own work, corresponds to the promotion of reason's finality. Thus, for our two authors, the thesis of the specific unity of humanity and the rights associated with it mediates the question of the *raison d'être* of reason (whether through politics, science or law), i.e. the finality of the very presence of reason in a finite being.

Keywords: Anthropology, Cosmopolitanism, Ethics, Freedom, History, Justice, Natural law, Politics, Positive law, Reason, Science

Résumé: Tant pour Suárez (1548-1617) et Leibniz (1646-1716), la politique et la science ne sauraient échapper à l'interrogation sur la finalité de l'usage de la raison. Leur point de vue fait apparaître l'unité du genre humain dans le système téléologique de la nature comme une espèce pour laquelle la Providence a élaboré un projet spécifique. Selon la perspective historique et théologique, la destination de l'humanité qui excède l'œuvre propre

Resumen: Tanto para Suárez (1548-1617) como para Leibniz (1646-1716), la política y la ciencia no pueden escapar al cuestionamiento de la finalidad del uso de la razón. Desde su punto de vista, la unidad del género humano en el sistema teleológico de la naturaleza aparece como una especie para la que la Providencia ha ideado un plan específico. Desde una perspectiva histórica y teológica, el destino de la humanidad, que va más allá de la obra de la propia

¹ Professeur honoraire à l'Université catholique de Toulouse et membre de l'Institut Michel Villey; Email: j.p.coujou@wanadoo.fr, ORCID: 0000-0003-4203-2652.

de la nature correspond à la promotion de la finalité de la raison. Ainsi, pour nos deux auteurs, par la médiation de la thèse de l'unité spécifique de l'humanité et des droits qui s'y rattachent, est posée la question de la raison d'être de la raison (que ce soit par la politique, la science ou le droit), c'est-à-dire de la finalité de la présence même de la raison dans un être fini.

Mots clés: Anthropologie, Cosmopolitisme, Droit naturel, Droit positif, Éthique, Histoire, Justice, Liberté, Politique, Raison/Science

naturaleza, corresponde a la promoción de la finalidad de la razón. Así, para nuestros dos autores, a través de la mediación de la tesis de la unidad específica de la humanidad y de los derechos a ella asociados, se plantea la cuestión de la razón de ser de la razón (ya sea a través de la política, de la ciencia o del derecho), es decir, la finalidad de la presencia misma de la razón en un ser finito.

Palabras clave: Antropología, Cosmopolitismo, Derecho natural, Derecho positivo, Ética, Historia, Justicia, Libertad, Política, Razón, Ciencia

La tradition aime à souligner que Leibniz a été un lecteur assidu et précoc de l'œuvre de Suárez², particulièrement des *Disputes métaphysiques* (1597). On ne saurait pourtant négliger l'apport implicite que fut notamment celui du *De legibus ac Deo legislatore* (1612) dans l'élaboration des textes juridiques et politiques de Leibniz, notamment dans la constitution des concepts de droit naturel, d'état de nature, de pacte social ou de droit international³. C'est un point quelque peu négligé ou même oublié requérant précisions et explications si l'on veut déterminer dans quelle mesure, sur ces sujets, il est possible et légitime de relire Leibniz à la lumière de Suárez. À juste titre, les études critiques contemporaines avec R. Sève se sont consacrées, par exemple, aux influences exercées sur la pensée juridique de Leibniz que ce soit en amont avec Thomas d'Aquin ou dans une perspective plus

² Voir par exemple A. Robinet, *Suárez dans l'œuvre de Leibniz* in *Cuadernos salmantinos de filosofía, Simposio Francisco Suárez*, Universidad Pontificia de Salamanca, n. VII (1980), 191-209; L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Hildesheim: Olms, 1985), ch. II, 34 (1^{re} édition 1901).

³ Concernant les travaux sur la pensée politique et juridique de Leibniz, les ouvrages pionniers en la matière en France sont ceux de G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz* (Paris: PUF, 1953) et *La justice humaine selon Leibniz* (Paris: PUF, 1953); E. Naert, *La pensée politique de Leibniz* (Paris: PUF, 1964); et plus récemment les travaux de référence de R. Sève, *Leibniz et l'école du droit naturel* (Paris: PUF, 1989), ainsi que ses traductions et commentaires de textes politiques de Leibniz: *Leibniz. Le droit de la raison*, textes traduits par R. Sève (Paris: Vrin, 1994). (Nous nous reporterons à cette édition pour la conduite d'une partie de l'exposé); Y.-C. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité* (Paris: Beauchesne, 2000), Ch. IV et V.

proche avec le fondateur de l'École du droit naturel, Grotius (1583-1645)⁴. On pourrait, tout aussi bien, au regard d'un examen des thèses développées par Grotius et ses disciples, Pufendorf, Barbeyrac et Burlamaqui, retrouver en filagramme une source commune d'influence à la lecture d'un auteur de la seconde scolastique comme Suárez⁵.

En ce sens, lorsqu'on considère, relativement à leur conception politique, la position de la théorie du droit naturel comme référent de l'agir humain devant s'ériger en norme de la communauté sociale dans l'histoire, elle traduit une orientation commune vers les fins terrestres de l'individu tout en exprimant un impératif inconditionnel issu du Créateur. Cette thèse se réfère conjointement chez les deux auteurs à un fondement théologique, anthropologique et éthique. 1°) Théologique, parce que ce qui est en jeu concerne l'articulation entre les principes de la justice divine et de la justice humaine⁶, mais également une compréhension du politique comme participant à un ordre totalisant déjà donné; il appartient, par exemple, au projet d'organisation politique international chez Leibniz de réfracter l'organisation divine dans l'organisation des monades. 2°) Anthropologique, parce qu'on est reconduit à la racine rationnelle de la pratique des êtres raisonnables et à la représentation universelle de l'humain qui s'en dégage. 3°) Éthique, parce que la spécificité du droit naturel réside dans l'immutabilité de ses préceptes, elle-même réglée sur l'immutabilité de la nature humaine, tout ce qui s'y oppose représentant en soi un mal. Cela signifie explicitement que la non-conformité à la raison équivaut à une transgression du commandement divin.

Ces théories à partir du statut ontologique ou/et politique accordé: 1°) à l'individualité en conformité avec l'héritage d'Occam, 2°) à l'articulation entre la loi naturelle et la loi humaine, entre le droit des gens et les relations entre les États, invoquent également: 3°) la référence nécessaire aux concepts directeurs de l'état de nature et de pacte social. Traduisent-elles pour autant une homogénéité et une univocité dans la déduction des rapports interhumains qu'elles impliquent et contribuent-elles de manière analogue à la mise en place d'un devenir juridique de l'humanité qui prend la figure chez les deux auteurs d'un droit cosmopolitique ? L'examen de ces perspectives fait

⁴ Il est judicieux de se référer, même si l'ouvrage n'est pas centré sur cette question, aux analyses éclairantes de P. Haggénmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Paris: PUF, 1983).

⁵ J.-Paul Coujou, *Droit naturel et humanité chez Burlamaqui* in *Burlamaqui. Principes du droit naturel* (Paris: Dalloz, 2007), 205-486.

⁶ On peut notamment se référer à Suárez, *De justitia quia Deus reddit praemia meritis et pœnas pro peccatis* in *Opera omnia*, (désormais *O. O.*), (Paris: éditions Vivès, 1856-1877), volume 11, *Opuscula theologica, Opusculum VI*, 515-582. Pour Leibniz, *Essais de théodicée* (Paris: GF, 1969), introduction par J. Brunschvicg.

également apparaître des lignes de fracture que ce soit concernant l'origine de la société politique ou la fonction accordée à l'existence politique.

1) Recherche du bien commun et rationalité politique

Dans les *Éléments de droit naturel* qui ont pour ligne directrice la détermination de l'objet de la jurisprudence comme science du juste, Leibniz invoque une tripartition dans l'ordre du savoir pratique dans laquelle il identifie la médecine à la science de l'agréable, la politique à celle de l'utile et l'éthique à celle du juste⁷. Ces dernières se rejoignent en leur finalité par la recherche du bonheur du genre humain qu'elles impliquent. Au regard de la situation de l'homme dans le monde et de l'usage qu'il est en mesure de faire de ses facultés – la mémoire, la volonté, la raison – le bonheur correspond à la possibilité qui lui est offerte d'accomplir ce qu'il désire⁸. Cette aptitude doit être orientée par la détermination consciente de ce qui est susceptible de valoriser sa propre humanité, notamment l'usage raisonnable de sa raison que doit concrétiser historiquement le politique. Un savoir conscient de lui-même a pour conséquence, selon Leibniz, la volonté d'en faire usage⁹. Dans cette perspective, la politique en tant que science architectonique porte à son terme le processus analytique des savoirs en établissant les principes de leur mise en pratique.

Si l'homme s'est donné, ainsi que le rappelle Leibniz¹⁰ (dans la continuité sur ce point de l'analyse cartésienne), les moyens de maîtriser progressivement par la connaissance et la technique les éléments naturels, cette manière de se rendre le monde disponible ne saurait masquer une indisponibilité plus fondamentale: celle de l'homme vis-à-vis de lui-même correspondant à la

⁷ Leibniz, *Éléments de droit naturel* in Leibniz. *Le droit de la raison* (Paris: Vrin, 1994), 92.

⁸ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* in *Œuvres* (Paris: Aubier Montaigne, 1972), T. I, édité par L. Prenant, § 18, 396: «Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.»

⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: GF, 1966), introduction par J. Brunschvicg, Livre IV, ch. XXI, §§ 1-3, *De la division des sciences*, 463-464. Leibniz en proposant une division de la science en trois espèces en trois espèces: 1°) la physique, 2°) la logique, 3°) la philosophie pratique ou la morale, définit la fonction de cette dernière de la manière suivante (p. 464): elle «enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connaissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste.»

¹⁰ Leibniz, *Éléments de droit naturel* in Leibniz, 91.

fois à l'indisponibilité du corps à l'esprit et de l'esprit à lui-même. Pour y répondre, il est nécessaire de refonder les principes servant de fils conducteurs à la médecine, à la politique et à l'éthique. En effet, la médecine contribue à la conservation de notre être tout en essayant de préserver le plaisir d'être en vie, c'est-à-dire d'être en bonne santé, moment où l'existence équivaut à l'harmonie. Quant à la politique et à l'éthique, se référant respectivement à l'utile et au juste, elles rappellent l'intrication du bien public et du bien privé sans laquelle toute aspiration au bonheur peut apparaître problématique. Il s'agit d'expliciter jusqu'à quel point les individus doivent s'assujettir au bien de tous pour qu'un bonheur augmenté par un agir et une réflexion commune les affecte en retour.

La finalité du politique consiste alors à rendre heureux le plus grand nombre d'hommes même s'il faut reconnaître que tous dans la société n'accomplissent pas de concert ce que chacun isolément désire et est en mesure de réaliser. L'art du politique impliquera, d'une part, de refuser de différer pour les générations futures la mise en place des conditions de l'effectivité du bien vivre; d'autre part, il visera à rappeler qu'un pouvoir commun est envisageable si un vouloir commun l'accompagne, mais également si le vouloir de chaque individu est tel qu'il stimule la possibilité que tous ensemble veuillent. Telle est la délicate articulation entre le bien public et le bien privé vers laquelle doit tendre en permanence l'art politique qui recourt dans cette perspective: 1°) à la justification par le droit et 2°) à l'autorité de la loi. Par conséquent, que l'on considère le droit ou la loi, ils tirent leur légitimité de leurs effets: l'engendrement de notre propre bien et de celui d'autrui par l'éducation des citoyens à la vertu.

De manière analogue, la raison de la loi telle qu'elle a été définie par Suárez dans l'avant-propos du *De legibus*, s'avère indissociable du bien commun (identifiable au bien de la communauté politique) et du pouvoir politique avec lesquels elle forme système. D'une part, la condition du caractère éthique de l'être humain doit être référée à ses actions libres, la loi strictement parlant ne concernant que des étants rationnels dotés du libre arbitre¹¹. D'autre part, la conformité aux mœurs promeut l'intelligibilité de la loi en tant que «règle de l'action humaine»¹². Par là même, elle est ce par quoi l'homme, malgré sa finitude, doit s'efforcer d'atteindre sa fin: être un être moral. Suárez en présentant la loi comme norme des actes moraux pose le principe de ces derniers comme le premier principe de la loi¹³. Il affirme

¹¹ Suárez, *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II*, (désormais: *Des lois*) (Paris: Dalloz, 2003), I, 4, n. 2, 133.

¹² Suárez, *Des lois et du Dieu législateur*, Avant-propos, 83.

¹³ Suárez, *Des lois et du Dieu législateur*, I, 7, n. 4, 188: «Par conséquent, le premier principe du comportement moral doit également être le premier principe de la loi.»

l'identité entre le premier principe de l'acte moral et celui de la loi; ces deux principes résident dans la réalisation de la fin dernière de l'homme: le bien commun. Ce dernier correspond au principe transcendantal des actions humaines car il est premier, universel et nécessaire. Dès lors, le bien commun identifiable au bien de la communauté politique constitue l'incarnation de sa fin dernière.

Ainsi, de même que le genre humain représente une partie de l'ensemble de l'univers, le bien commun propre au genre humain de façon analogue aux puissances orientant les individus, demeure ordonné au bien de la totalité de l'univers: la loi en faisant du bien commun sa fin spécifique, ne fait qu'exprimer une telle structure originelle. La question du bien commun confirme également pour Suárez que le domaine propre de la loi est identifiable à celui des actions morales qui ne peuvent être que des actions libres. La finalité de la loi consiste donc à concourir à la moralité par la médiation de règles contraignantes. Il convient de distinguer en elle trois caractéristiques: une force directive fondant l'obligation en conscience, une force coercitive permettant de châtier toute transgression, et une force institutionnelle permettant de déterminer formellement les contrats¹⁴. Et conformément à l'héritage aristotélicien, Suárez utilise la théorie métaphysique des quatre causes pour établir l'intelligibilité de la loi¹⁵. La cause efficiente de la loi correspond à l'instance possédant le pouvoir de juridiction. La cause matérielle, dite subjective, réside dans l'intellect ou la volonté, alors que la cause matérielle dite objective est référée à la rectitude de l'objet visé par la loi. Quant à la cause formelle, elle exprime le mode d'autorisation ou de promulgation de la loi, alors que la cause finale est identifiée à la recherche du bien commun et à l'ordre public, c'est-à-dire d'ouvrir chacun à la possibilité d'accomplir la rationalité, fin de l'État.

À partir de ces considérations, un dénominateur commun dans la compréhension du politique est en mesure d'être dégagé entre Suárez et Leibniz: l'articulation effectuée entre la morale et la politique (notamment par la problématique du droit naturel) comme théorie de la pratique civile dans laquelle toute utilité privée trouve son fondement dans l'utilité publique. La politique en créant les conditions de l'émergence du bien de chacun participe en ce sens au principe théologique de l'ordre universel. Elle consacre l'existence publique des citoyens entre eux en tant que savoir pratique de l'utilité publique et de l'État, tout en rendant compatibles les biens particuliers dans la constitution durable de ce que l'on pourrait appeler un être-en-commun. Produire pour nos deux auteurs une théorie politique suppose que l'on explicite dans quelle mesure les particuliers ont l'obligation de se conformer au bien

¹⁴ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 33, n. 1, 303.

¹⁵ Suárez, *Des lois*, I, 13, n. 1, 271.

de tous s'ils désirent que, de la sorte, le bien rejaillisse sur eux tout en étant accru par l'exercice raisonnable de leur liberté et de leur raison.

La compréhension du politique qui en découle s'articule à un fondement théologique ainsi qu'à un fondement éthique, comme le révèlent les concepts centraux de la loi naturelle et du droit naturel. Or, ce qui affecte une telle compréhension se joue précisément dans l'autonomie accordée à ces mêmes concepts par rapport à la référence éthique et théologique. La conception du politique s'avère chez les deux auteurs ordonnée à une théorie anthropologique et historique à la source de ce qui peut être qualifié d'émergence du droit naturel moderne. C'est aussi là que se donne à voir le socle des différentes figures que peut prendre un droit cosmopolitique.

II) *État de nature et pacte social chez Suárez*

Ainsi que le pose Suárez¹⁶, l'existence d'un pouvoir politique quel qu'il soit, n'est concevable qu'à partir du moment où les hommes ont commencé à s'associer en une communauté autonome; le reconnaître signifie accepter un certain nombre de conséquences. 1°) Tout pouvoir législatif ne sera le fait d'aucun homme en particulier mais de la communauté globalement considérée, conformément au droit de nature¹⁷. Le pouvoir est immanent aux hommes sans pour autant que l'on puisse prétendre qu'il existe en quelque individu que ce soit. Il n'est pas par conséquent pertinent, que ce soit d'un point de vue théologique ou politique, d'affirmer que la communauté politique a commencé avec la création d'Adam car, en aucun cas, ce dernier ne pouvait posséder le pouvoir politique par nature. 2°) La loi humaine est nécessaire car l'homme est un animal politique requérant par sa nature spécifique une existence sociale induisant qu'il cesse de vivre en tant que particulier pour se donner un nouveau mode d'être: celui de membre d'une communauté. Cette entrée dans un espace public est porteuse, par l'exigence de paix et de justice qui la supporte, d'une limitation de la liberté et de l'intérêt privés. Cela signifie enfin politiquement la nécessité de garantir le bien commun car les hommes, pris individuellement, recherchent rarement le bien commun par eux-mêmes¹⁸. S'il existe un bien commun qu'un gouvernement devra reconnaître et mettre en œuvre, un fait s'impose également: à savoir que les êtres raisonnables tendent à exprimer leurs divergences quant à la compréhension de ce qu'est une vie bonne.

¹⁶ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 2, n. 3, 180.

¹⁷ Suárez, *De legibus*, n. 4, 181.

¹⁸ Suárez, *Des lois*, I, 3, n. 20, 129.

Antérieurement à l'établissement des sociétés politiques, au commencement pour Suárez, les hommes vivaient à la manière d'individus isolés et, du fait de leur nature spécifique marquée par la faiblesse et l'indigence, ils se mirent à former des communautés. La situation initiale de l'homme et sa pratique doivent être comprises en fonction de trois sphères: celle de l'individu, celle d'un membre d'une famille et celle d'une partie prenante à la communauté politique. La première des sociétés (qualifiée par Suárez conformément au vocabulaire aristotélécien de communauté imparfaite) correspond à celle biologiquement établie entre l'homme et la femme, sans laquelle le développement et la conservation du genre humain ne seraient pas concevables. Ensuite advint la société des parents et des enfants, ces derniers devant être éduqués afin qu'à la conservation de l'espèce soit substitué son perfectionnement. Néanmoins, si la famille constitue un tout achevé du point de vue domestique, elle ne saurait être par soi autosuffisante et elle n'est pas en mesure d'engendrer un véritable bonheur humain. En effet, elle ne possède ni la capacité d'assurer durablement la conservation de soi, ni de garantir la paix et la justice avec les autres familles. On ne trouvera là pour Suárez aucun pouvoir de juridiction, aucune union susceptible de donner naissance à un cadre législatif, seulement une relation d'assujettissement¹⁹. Enfin, de ces deux formes originaires de société émergea nécessairement une troisième forme complexifiée, une société instaurant des relations inégalitaires, de dominants à dominés, de créanciers à débiteurs... car les hommes ne peuvent faire l'économie de l'aide et des talents de leurs semblables.

Concernant la dernière sphère dans le processus de constitution des relations humaines, il apparaît clairement que l'existence politique induit une domination de certains hommes sur les autres par la médiation de l'institution de lois²⁰. Cependant, si l'homme naît libre et assujéti uniquement à son Créateur, il ne saurait en résulter que l'autorité humaine s'exprime en opposition à l'ordre naturel, c'est-à-dire en récusant l'égalité naturelle entre les hommes et en se pervertissant en tyrannie. Ainsi, la dissymétrie résultant de l'autorité civile n'est légitime que si cette dernière est conforme à la nature humaine²¹; il s'avèrera donc nécessaire de fixer des limites morales au pouvoir des gouvernants.

Il apparaît à partir de l'ensemble de ces considérations sur les différentes figures que peut prendre le devenir des relations humaines qu'il ne faut, pour Suárez, considérer l'état de nature ni comme un idéal, ni comme une réalité existant par soi indépendamment de tout processus historique. Un tel état promeut un principe d'explication de la nature humaine. Pour ce faire,

¹⁹ Suárez, *Des lois*, I, 6, n. 20, 181.

²⁰ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 1, n. 1, 176.

²¹ Suárez, *De legibus*, n. 2, 176.

la notion d'état de nature est dégagée de sa réduction théologique pour promouvoir une compréhension anthropologique de la nature humaine comme liberté, raison et finitude²². Cela suppose une mise entre parenthèses, pour la constitution du cadre politique, de la référence au péché ou à un désordre quelconque²³ afin de promouvoir la condition naturelle de l'homme en tant que centre de référence.

Théologiquement, l'état premier de l'homme exprime une situation d'innocence dans laquelle la liberté humaine est soumise à la puissance infinie de Dieu²⁴. Selon cette perspective, l'état d'innocence représente le fonds originaire à partir duquel la nature humaine deviendra intelligible; il ne peut que renvoyer à la séparation entre le fini et l'infini. En invoquant la condition naturelle des hommes, Suárez opte, en se reportant à la dimension historico-politique de l'humanité, pour un délaissement de la référence à l'origine afin de produire l'intelligibilité d'un devenir humain à la mesure de l'homme. Par conséquent, d'une part, l'état d'innocence exprime le sceau de l'étant infini sur l'étant fini, d'autre part, la condition naturelle ramène nécessairement tout homme à l'universalité de ses caractéristiques historiques et politiques.

Que montre dès lors la condition naturelle ? Le genre humain se définit par sa capacité à faire appel en lui au commandement de la raison naturelle ou intelligence critique, dans le but d'assurer sa propre conservation et de se donner les moyens de sa propre autodétermination²⁵. La direction assignée à ces commandements de la raison naturelle ne pourra cependant être effective que si les hommes s'unissent politiquement et instituent une communauté autonome²⁶. Il faut signifier par là pour Suárez que la raison ne s'accomplit en l'homme que par la médiation de la communauté politique qui suppose comme sa condition un vouloir collectif.

L'homme se caractérise par l'usage de la raison qui lui confère «un pouvoir sur lui-même, sur ses facultés et sur ses membres pour son utilisation propre.»²⁷ L'effectivité de sa liberté réside dans le fait qu'il est «le maître de ses propres actions.»²⁸ En ce sens, il est légitime de dire que la dimension universelle de la nature humaine est immanente à chaque individu; elle exprime le pouvoir spécifique à chaque étant raisonnable de s'affirmer comme unique en s'autodéterminant tout en demeurant uni au genre humain. L'unicité de son être traduit également son caractère fini: l'étant raisonnable n'a pas par

²² Suárez, *Des lois*, II, 8, n. 4, 473.

²³ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 1, n. 12, 179.

²⁴ Suárez, *De opere sex dierum*, O. O., volume 3, III.

²⁵ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 3, n. 5, 183.

²⁶ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

²⁷ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

²⁸ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

lui-même la faculté à être totalement ce qu'il est; en tant qu'*ens ab alio*, la réalisation de son essence requiert la médiation d'un être-en-commun.

La fonction de la condition naturelle de l'homme consiste à inscrire son devenir humain dans les limites révélées par son essence d'étant fini²⁹. Il en résulte que la société politique est issue de ce qui ne dépend pas de l'homme, sa nature, mais également elle exige pour sa réalisation historique un vouloir collectif; en effet, il y a instauration d'une unité analogue à celle de la personne car elle manifeste un principe d'autodétermination historique mettant en œuvre un pouvoir et une maîtrise sur ses propres membres³⁰. Par conséquent, le corps politique constitue pour Suárez un être éthique, c'est-à-dire un être ayant une réalité historique et sociale ainsi qu'une individualité et une entité spécifiques. Un tel être ne tire pas son individualité et sa réalité de sa nature matérielle, mais de sa propriété abstraite et collective. Le concept d'état de nature a ainsi pour fonction, dans le projet de confirmation de cette perspective, de présenter la condition naturelle de l'homme comme inévitablement sociale. Dès lors, l'État ne résulte pas d'un consensus, il incarne dans l'histoire l'actualisation de cette condition naturelle; il révèle l'orientation téléologique de la nature humaine. Cependant, cet élément n'induit pas pour autant une marginalisation de la volonté humaine qui doit être envisagée en tant que cause secondaire dans le processus de constitution de l'État. En ce sens, la vie naturelle sociale peut être conciliée avec le pacte social.

Se référer à l'état de nature ne revient pas pour Suárez seulement à manifester un état prépolitique, bien plutôt à exprimer le fait immanent à toute création sociale: l'imperfection et le caractère fini de l'étant rationnel. La nature humaine est ce qui s'impose à l'homme, sa condition naturelle lui rappelant qu'il est contraint de vivre en société et de fonder un État dont seul le pouvoir peut régir la multitude. Cette nécessité est fondatrice; elle est également en retour le point de départ du déploiement d'un espace de liberté collective et d'accord entre les individus. Invoquer l'idée de condition naturelle implique d'une part d'inscrire la nature humaine dans un devenir et, d'autre part, de rappeler que la convention et l'artifice dans la communauté politique ne font que prolonger le donné irréductible de cette même nature. Un tel donné confronte au fait qu'il n'y a de communauté politique qu'organisée et que le pouvoir politique est la condition de possibilité de cette mise en ordre. Ce pouvoir est inhérent à la manifestation de la nature humaine, ce qui revient à reconnaître que si son origine est indépendante de la volonté des hommes, son exercice en demeure tributaire.

²⁹ Suárez, *Disputes métaphysiques XXVIII–XXIX* (Grenoble: Jérôme Millon, 2009), Section I, 93-110.

³⁰ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 3, n. 6, 183.

III) De la condition naturelle des hommes à leur perfectionnement indéfini par la politique et la science chez Leibniz

Le point de départ de l'interrogation de Leibniz rejoint celui de Suárez lorsqu'il cherche à déterminer les causes pour lesquelles les hommes ont abandonné l'état de nature afin de constituer des sociétés politiques. Plusieurs principes d'explication peuvent être dégagés selon Leibniz. 1°) La réalité politique exprime historiquement un ensemble de productions humaines réfractant un ordre métaphysique sous-jacent; la sortie de l'état de nature représente le premier moment par lequel l'homme, malgré sa finitude, va se donner les moyens de se perfectionner en s'associant. En ce sens, l'individualisation dans le travail ne peut permettre un perfectionnement équivalent à celui que promeut l'œuvre collective des hommes. Un homme seul non seulement ne possède pas suffisamment de temps pour accéder à tout ce qui est accessible à la raison humaine à partir d'une méthode rigoureuse, mais il n'est pas non plus en mesure de se livrer aux expérimentations nécessaires pour y parvenir. 2°) L'extension progressive de la rationalité politique est également indissociable d'une représentation toujours plus consciente de l'humanité par elle-même en adéquation progressive avec le projet divin. Ce dernier contribue à la perfection de l'univers ainsi, qu'à son échelle, à tout ce qui accroît la perfection du genre humain, c'est-à-dire le savoir et la puissance qu'il confère dans les limites d'un usage légitime, celles que notamment le droit naturel et la loi naturelle seront en mesure de déterminer. Sans la science, la puissance est soit inexistante, soit aveugle et sans la puissance, la science ne permet pas à l'homme de rendre effectives ses bonnes dispositions³¹. Savoir et puissance doivent se combiner afin d'harmoniser l'entendement et la volonté pour aboutir précisément au progrès. Dans cette perspective, la sagesse apparaît comme la connaissance de notre bien qui doit nous orienter vers la justice, c'est-à-dire à participer dans les limites du raisonnable au bien d'autrui. Ainsi, selon le droit naturel il est raisonnable de tout orienter vers le plus grand bien commun en renonçant équitablement à son droit strict pour obtenir plus de la société.

Dès lors, l'objet de la politique, consistant à connaître ce qui est le plus utile, inscrit la réalité sociale dans une logique de la perfectibilité, celle qui est propre à des étants rationnels et finis dans l'histoire. C'est pour cette raison que la science est indissociable d'une politique; toutes deux sont œuvres communes; toutes deux combinent entendement et volonté pour le meilleur, faire droit à la raison, contribuer autant que faire se peut au bonheur des

³¹ Leibniz, *Textes inédits*, T. I (Paris: PUF, 1948), publiés par G. Grua, «Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature», Livre I, 2, 47: «Que l'homme serait heureux s'il connaissait son bien, car il s'en servirait sans doute pour s'assurer de sa félicité.»

hommes et alléger leurs maux et, par conséquent, contribuer au bien public, donc à la perfection de l'homme. Toutes deux impliquent un usage pratique du savoir. Une telle alliance contribue à la perfection de l'univers en participant à la perfection du genre humain qui s'exprime par le droit universel de faire valoir la raison³².

Pour ce faire, la sagesse devant résulter de l'articulation de la politique et de la science en leur finalité requiert que la puissance de l'humanité s'accroisse 1°) au moyen de nouveaux savoirs et du perfectionnement ainsi que de l'invention de nouvelles techniques et, 2°) par un usage maîtrisé et raisonnable de ce qui a déjà été acquis. Par cette accoutumance aux connaissances et aux techniques qui progressivement en résultent, des *habitus* sont créés, des normes s'imposent, elles concernent la citoyenneté, l'éducation, la discipline et le travail. En allégeant les maux humains, les occasions d'agir mal sont censées diminuer. La sagesse en politique et dans les sciences consiste dès lors à diminuer les possibilités de désaccord et de conflit entre les hommes.

Une société universelle du savoir serait précisément en mesure d'y contribuer en mettant un terme au travail dispersé et sans organisation de l'humanité depuis plusieurs siècles. Que l'on considère la physique, la médecine, ce sont des disciplines à vocation pratique en vue de l'utilité publique tout comme la politique; les mathématiques ont également eu des conséquences décisives sur le développement notamment de la navigation et de l'architecture, ainsi que sur les moyens de défense dans l'art militaire. Un savoir utile fondé sur l'observation doit désormais guider les sociétés savantes; le but de ces dernières consiste à procurer le maximum de bien-être en satisfaisant aux conditions matérielles d'existence ainsi qu'au perfectionnement du confort. Se consacrer, par conséquent, à l'accroissement de ces sciences utiles au bien public, cela revient du point de vue théologique à accroître la gloire divine³³; les sciences révèlent la sagesse, la bonté et la grandeur du Créateur; elles poursuivent le processus par lequel Dieu a créé le

³² Leibniz, *Textes inédits*, Livre I, 1, 47: «L'homme qui est le principal habitant et ornement de ce globe que nous appelons la terre, a reçu de Dieu un guide qui lui montre comment il faut se conduire dans la vie, et <connaître et> honorer son Auteur. Cette lumière originelle est la saine Raison qui est la voix de Dieu par laquelle il commande la pratique de la vertu et défend le vice. (...) Et quoique la Raison divine surpasse infiniment la nôtre, on peut dire sans impiété que nous avons la raison commune avec Dieu, et qu'elle fait non seulement les liens de toute société et amitiés des hommes, mais encore de Dieu et de l'homme.»

³³ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention* in Leibniz. *Le droit de la raison*, 15°, 239: «Ainsi, il faut examiner la nature des corps de l'univers, tant pour y trouver les merveilles de la sagesse divine que pour reconnaître en quoi ils peuvent servir à notre conservation et même à notre plus grande perfection.»

monde pour se manifester à nous en conservant les choses par «une création continuée.»³⁴ Le monde que produit le Créateur doté d'une volonté orientée en vue d'une fin³⁵, a une signification et pas seulement une existence. En rendant intelligible la machine de la nature, que ce soit au moyen de démonstrations ou d'expérimentations, cela revient à participer au projet divin animé par le bonheur de l'humanité. En comprenant la politique comme la connaissance et la mise en œuvre de ce qui nous est le plus utile, c'est-à-dire en contribuant au perfectionnement du genre humain, nous participons à la mesure de notre finitude à la perfection de l'univers. Et l'amour du savoir accroît en ce sens l'aptitude à un amour véritable de Dieu.

Cette recherche de l'utilité publique propre à la science et à la politique s'inscrit désormais dans la marche historique des sociétés tout en sachant que le profit qui pourra en résulter concernera peut-être davantage les générations des siècles à venir³⁶. Il appartient dans cette perspective à toute connaissance humaine d'être ordonnée à la pratique. Cela suppose comme préalable pour Leibniz: 1°) la nécessité de fonder une association d'hommes savants animés par le désir de connaître ainsi que par le respect de l'humain. 2°) L'instauration d'une rationalisation dans la division des tâches. 3°) L'échange permanent au plan international des projets et des réalisations. 4°) Le désir de connaissance de chacun doit pouvoir être en harmonie avec la fin de la société politique. 5°) La connaissance des causes véritables des phénomènes physiques doit permettre la prévision afin de se soustraire au hasard et de se donner les moyens d'agir en vue d'un mieux-être public³⁷.

Le but de toute recherche repose donc sur une pratique utile à la vie comprise comme réponse aux nécessités qui s'imposent à nous. Ainsi, par notre nature, nous avons besoin du bonheur, ce qui correspond pour Leibniz à la satisfaction de l'entendement en harmonie avec la totalité dont il est partie

³⁴ Leibniz, *La cause de Dieu* in *Opusculs philosophiques choisis* (Paris: Vrin, 1969), § 9, 114.

³⁵ Leibniz, *La cause de Dieu*, § 33, 120: «Dieu veut le bien en soi, au moins d'une volonté antécédente, il veut en général les perfections des choses et en particulier la félicité et la vertu de toutes les substances intelligentes et, comme nous l'avons déjà dit, tous les biens selon leur degré de bonté.»

³⁶ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, 5°, 235: «Nous avons en main des moyens excellents pour faire en dix ans plus qu'on ne ferait sans cela en plusieurs siècles si nous nous appliquions à les faire valoir et ne faisons pas toute autre chose que ce qu'il faut faire.»

³⁷ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, 12°, 238: «Pour contribuer véritablement au bonheur des hommes, il faut leur éclairer l'entendement; il faut fortifier leur volonté dans l'exercice des vertus, c'est-à-dire dans l'habitude d'agir suivant la raison, et il faut tâcher enfin d'ôter les obstacles qui les empêchent de prouver la vérité et de suivre les véritables biens.»

prenante. Nous requérons également pour notre équilibre dans la relation à nos semblables la santé et l'amitié. Le mode d'être qui en résulte reste cependant dépendant de notre connaissance de Dieu, de l'esprit et du corps et de l'usage que nous en ferons³⁸.

C'est en cela que la science et la politique se rejoignent en leur finalité, ce que doit historiquement confirmer en Europe la nécessité d'instituer des Académies destinées à orienter l'ensemble des activités de l'État dans le domaine économique, social, militaire, éducatif et culturel. Science et politique sont toutes deux publiques par leur dimension pratique; dans une association, elles apportent aux uns ce qui fait défaut aux autres. Il leur appartient pour Leibniz de promouvoir un projet moral dans lequel la justice et la charité sont articulées à la prudence dans la logique d'une aide réciproque. Politiquement, il n'est rien de plus utile à l'homme que l'homme en vue de son perfectionnement, et du point de vue du savoir, il n'y a rien de plus utile au perfectionnement d'une science que les autres sciences. Cela s'inscrit dans le cadre théorique d'un projet leibnizien d'une encyclopédie des sciences humaines contribuant à la diffusion de l'esprit de charité, de pitié et de justice.

Néanmoins, la sortie de l'état de nature nous révèle également la contradiction interne à la condition humaine. Si rien n'est en mesure de contribuer autant au bonheur de l'homme que l'homme, rien ne peut contribuer autant à son malheur que l'homme lui-même³⁹. Contrairement à Aristote, on ne peut poser que l'homme soit porté à vivre spontanément dans des cités en exprimant, par là même, au moyen de la *philia* un sentiment de coappartenance à un nous. Comprendre l'homme comme animal politique implique qu'il accède à l'accomplissement de son essence dans un être-en-commun, unité d'une pluralité ordonnée à une fin commune indissociable de la dimension de justice et d'amitié. Peut-on en fin de compte déterminer le mode d'être de cet être qu'est l'homme par le politique?

Il faut en revenir pour Leibniz à l'observation rigoureuse de la réalité historique et de ce que nous donnent à voir les peuplades sauvages du Nouveau

³⁸ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées*, 15^e, 239: «Les obstacles de notre bonheur, c'est-à-dire de la raison et de la vertu qui viennent de l'esprit même, cessent par les remèdes déjà marqués; mais les empêchements qui sont hors de notre esprit viennent de notre corps ou de la fortune, et pour rendre les hommes les plus heureux qu'il est possible, il faut chercher encore les moyens de conserver leur santé et de leur donner les commodités de la vie.»

³⁹ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702) in Leibniz. *Le droit de la raison*, 125: «Rien n'est plus sûr que ces proverbes: *Homo homini deus, homo homini lupus*.». Respectivement: Symmaque, *Lettres*, 9-114, Plaute, *Asinaria* in Plaute (trad. Alfred Ernout), *Comédies: Amphitruo - Asinaria - Aulularia*, t. I, (Paris: Les Belles Lettres, 1989), II-88.

Monde⁴⁰. Aristote a proposé des «maximes politiques trop universelles»⁴¹ devant être relativisées par la référence à l'état de nature; ce dernier permet de constater l'interdépendance des hommes entre eux dans un même monde, ces mêmes hommes révélant par leur existence et leur manière d'habiter la terre, une nature commune. L'état de nature permet de nuancer à la fois le contenu que l'on voudrait assigner à cette nature tout comme les conséquences politiques et sociales que l'on voudrait en inférer. Ainsi, certains peuples sauvages d'Amérique comme les Iroquois et les Hurons contredisent par exemple les thèses de Locke⁴² en montrant qu'ils peuvent coexister sans magistrats et pourtant sans querelles. Cela n'implique pas pour autant qu'il faudrait avec Grotius postuler une sociabilité naturelle de l'homme exprimant une tendance instinctive à se rapprocher de ses semblables⁴³. Il convient plutôt de conclure pour Leibniz, à partir de la lecture qu'il nous propose de Shaftesbury, que ces peuplades sauvages n'ont pas renoncé à leur liberté naturelle pour se soumettre à un gouvernement; c'est une expérience historiquement attestée qui démontre qu'on ne peut ériger ni le bon naturel ni la méchanceté en principe explicatif des sociétés politiques. La condition naturelle des sauvages amène à reconnaître qu'à l'origine des sociétés et des États, on ne rencontre aucune nécessité ou fait de nature, mais la tendance irrépressible de l'homme au mieux-être, un désir de félicité par la coopération réciproque et la solidarité; cela ne saurait pour autant masquer un impératif de sécurité propre à la tendance à conserver son être.

Ainsi que le rappelle Leibniz: «on peut dire que les hommes ordinairement ne sont ni assez méchants ni assez bons et Machiavel a bien remarqué que les deux extrémités sont également rares, ce qui fait que les grandes actions le sont aussi.»⁴⁴ Il faut renvoyer dos à dos la thèse de Hobbes définissant l'homme comme un loup pour l'homme et la thèse selon laquelle l'homme aurait un bon naturel parce qu'étant à l'image d'un Dieu omnis-

⁴⁰ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, (désormais: GP), Hrsg. Von C. I. Gerhardt, (Berlin: Halle, 1849-1863) (reprint: Hildesheim: Georg Olms 1960-1961), T. III, *Sur Shaftesbury*, 424.

⁴¹ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, 424.

⁴² J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (Paris: Vrin, 1977), traduction par B. Gilson, Ch. IX, § 125, 147.

⁴³ H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (réimpression, Caen: Bibliothèque de philosophie Politique de l'Université de Caen, 1984), 2 volumes, T. I, *Discours préliminaire*, § VI, 4-5: «Or une de ces choses propres à l'homme, est le désir de la société, c'est-à-dire, une certaine inclination à vivre avec ses semblables, non pas de quelque manière que ce soit, mais paisiblement, et dans une communauté de vie aussi bien réglée que ses lumières le lui suggèrent.»

⁴⁴ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, GP, T. III, *Sur Shaftesbury*, 424.

cient et bienveillant. La pertinence de la remarque de Machiavel⁴⁵ repose sur deux éléments contradictoires portant en eux-mêmes leur propre dépassement. D'une part, il y a coexistence en tout ordre politique du bien et du mal parce que «le temps n'attend pas, la bonté est impuissante, la fortune inconstante, la méchanceté insatiable.»⁴⁶ D'autre part, l'action de la nécessité qui rend les hommes industriels est au cœur des passions et des désirs égoïstes; elle retourne les passions mauvaises contre elles-mêmes en vue d'accomplir ce qui est bien pour les hommes. La nécessité rend les égoïsmes insupportables en les aggravant; elle transforme les passions individuelles en passions politiques comme l'amour de la patrie. Dans une théodicée avant la lettre, les hommes passent de l'état d'immoralité propre à leur condition initiale à l'état politique et moral par des chemins qui vont à l'encontre de leur nature. Le meilleur des mondes possibles, pour la condition humaine, est la vie politique.

Paradoxalement, la référence à Machiavel doit permettre précisément pour Leibniz de marquer sa distance d'avec Hobbes. Pour ce dernier, l'état de nature comme hypothèse prépolitique confirme que l'homme est l'ennemi de l'homme; en effet, par une nécessité de nature tout homme est orienté dans sa pratique par le désir de s'approprier tout ce qui serait en mesure d'être un moyen pour conserver sa vie. Dès lors, conformément au droit de nature, chacun ayant une liberté illimitée égalisant les individus par le pouvoir qu'ils ont de tuer leur semblable, la destruction réciproque représente une menace constante pour les hommes. L'état de nature nous renvoie à la situation originelle de «la guerre de tous contre tous»⁴⁷. Il convient de se prémunir pour Leibniz de cet excès interdisant de rendre intelligibles à la fois l'origine de la société et celle du droit et de la justice. Si l'individu par son droit de nature a le droit de tout faire, cela revient pour Leibniz à s'interdire de distinguer le droit du fait, à ne pas comprendre la différence entre ce qui est possible par la puissance et ce qui correspond à l'ordre de l'obligation.

⁴⁵ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live* in *Machiavel. Œuvres complètes* (Paris: La Pléiade, Gallimard, 1952), Livre I, XXVII, 443: «On en conclut que les hommes ne savent être ni honorablement mauvais, ni parfaitement bons, et que lorsqu'une mauvaise action présente quelque grandeur ou magnanimité, ils ne savent pas la commettre.»

⁴⁶ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, Livre III, XXX, 685. Et XXXVII, 700: «Dans toutes les actions des hommes, outre les difficultés générales qu'on éprouve lorsqu'on veut les mener à la perfection, on trouve toujours à côté du bien quelque mal si intimement lié avec lui qu'il est impossible d'éviter l'un si l'on veut l'autre.»

⁴⁷ T. Hobbes, *Léviathan* (Paris: Editions Sirey, 1971), traduction par F. Tricaud, Livre I, ch. 13. *De cive ou les fondements de la politique* (Paris: Editions Sirey, 1981), traduction par S. Sorbière, Préface, 66.

L'objet de la science du droit sera pour Leibniz de donner une définition de la justice à partir de laquelle il sera possible de dégager des conséquences hautement probables et cela à partir des règles de la logique. Une telle science démonstrative est tributaire non des faits mais de la raison, au même titre que l'arithmétique ou la logique. Une science du droit ne repose pas sur les faits, elle se propose d'en rendre raison et de les normer par anticipation. On peut expliquer dès lors la source de l'erreur consistant à assujettir la justice à la puissance: la confusion entre le droit et la loi. En effet, il y a contradiction à poser un droit injuste alors que cela peut être le cas pour la loi. La puissance fonde et préserve la loi et il est toujours possible qu'elle soit dépourvue de sagesse ou d'une inclination à faire le bien. Ainsi: «Justice n'est autre chose que ce qui est conforme à la bonté et sagesse jointes ensemble.»⁴⁸ Pour reconnaître la bonté identifiable à la recherche du meilleur possible, cela requiert comme condition la sagesse qui est savoir du bien; la justice est le moment de l'harmonisation entre la sagesse et la bonté ou respectivement, entre l'entendement et la volonté. Par conséquent, la puissance grâce à laquelle ce qui doit être existe effectivement, ne se convertit en un bien véritable que si elle est articulée à la sagesse et à la bonté. Du point de vue éthique et politique, il convient d'en déduire qu'une justice conventionnelle ne saurait être conçue sans justice naturelle, la légitimité de tout pacte supposant comme préalable l'impératif de respecter les pactes; le fondement de l'obligation réside dans la sagesse et la bonté qui sont précisément antérieures à toute obligation conventionnelle. Enfin, à l'encontre de Hobbes, il faut écarter la thèse de l'insociabilité humaine impliquant que l'homme n'a accédé à la société que contraint par la nécessité et la malfeasance de ses semblables; une union des «meilleurs hommes» pour le meilleur possible et non «la crainte de leurs semblables»⁴⁹ comme principe d'explication de l'entrée en société doit être opposé à Hobbes selon Leibniz.

Ces prises de position ont également pour conséquence illégitime que Hobbes identifie la véritable religion à celle de l'État (le dieu sur terre) et la puissance à la mesure du juste. L'état de nature de Hobbes reste en fin de compte pour Leibniz une pure construction artificielle, une figure inversée de l'utopie, récusant tant sur le plan cosmologique que politique, le fait que les hommes ont un souverain commun, le Créateur⁵⁰ qui, par la nature, a donné

⁴⁸ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702) in Leibniz. *Le droit de la raison*, 114.

⁴⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, ch. I, § 1, 235.

⁵⁰ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice*, 111: «Il est vrai que dans l'univers tout entier ou dans le gouvernement du monde il se trouve heureusement que celui qui est le plus puissant, est juste en même temps et ne fait rien dont on ait droit de se plaindre. Et il faut tenir pour certain qu'on trouverait si l'on entendait l'ordre universel,

à «l'homme et même à la plupart des animaux une affection et une douceur pour ceux de son espèce.»⁵¹ À l'origine des sociétés politiques, il y a, par conséquent, non la crainte réciproque et la peur de la mort, mais le désir humain de contribuer au mieux-être par la coopération réciproque⁵².

La mesure du droit, insiste Leibniz, est l'accord harmonieux des volontés raisonnables entre elles et non la puissance. Et si l'on considère la finalité du droit naturel elle consiste à concilier le droit strict (*jus strictum*, dont le précepte est de ne pas faire de mal à autrui, *neminem laedere*) à l'équité et cette dernière à la charité. Il convient de rappeler en ce sens les trois principes⁵³ nous inclinant à agir de manière droite. 1°) L'utilité propre nous incitant à ne nuire à personne afin de nous sauvegarder nous-mêmes; 2°) le sens de l'humanité et de ce qui est droit par lequel nous sommes notamment affectés par les maux de nos semblables, marque de l'affection de l'homme envers l'homme qui, lorsqu'elle est niée ou bafouée engendre les déchirements de la conscience⁵⁴; 3°) la religion qui, lorsque le sens de l'humanité et la conscience morale sont affaiblis, révèle que l'utilité propre n'est pas à elle seule suffisante pour garantir la protection des hommes du fait d'un espoir d'impunité, présente le Créateur comme le juge suprême auquel personne ne peut échapper⁵⁵. Dans cette perspective, la sagesse est coïncidence de la religion et de l'amour de la vertu; elle est une connaissance claire et distincte du fait que la vie heureuse correspond au fait de «tendre en toutes choses à la perfection»⁵⁶ et contribuer au mieux à l'harmonie universelle tout en reconnaissant le pouvoir de la providence divine comme gouvernant au mieux l'ordre des choses.

qu'il n'est point possible de rien faire de mieux que ce qu'il fait. Mais la puissance n'est pas la raison formelle qui le rend juste. Autrement, si la puissance était la raison formelle de la justice, tous les puissants seraient justes, chacun à proportion de sa puissance, ce qui est contre l'expérience.»

⁵¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre I, ch. II, § 9, 76.

⁵² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, ch. I, § 1, 235: «Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature sociable, lui a non seulement inspiré le désir et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce.»

⁵³ Leibniz, *Trois principes* (1678 ?) in *Leibniz. Le droit de la raison*, 106.

⁵⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre I, ch. II, § 9, 76: «On est encore porté à avoir soin de sa réputation, même au-delà du besoin et de la vie; à être sujet à des remords de la conscience et à sentir ces *laniatus et ictus*, ces tortures et gênes dont parle Tacite après Platon; outre la crainte d'un avenir et d'une puissance suprême qui vient encore assez naturellement.»

⁵⁵ Leibniz, *Monadologie* (Paris: Vrin, 1974), direction A. Robinet, § 89, 61: «On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur.»

⁵⁶ Leibniz, *Trois principes* (1678 ?) in *Leibniz. Le droit de la raison*, 107.

IV) *Cosmopolitisme et refondation de la politique internationale. La finalité de l'histoire humaine et le devoir d'espérance*

L'ordre divin de l'univers invoqué par Leibniz ne manque pas de revêtir comme chez Suárez un caractère juridique insistant sur le fait que le Créateur ne veut pas seulement un monde ordonné des choses, il veut également un monde ordonné des esprits; la recherche du perfectionnement moral constitue pour les êtres rationnels un équivalent à la recherche de leur meilleure manière d'être. Avec l'ordre divin, le droit exprime un point de vue synoptique dans lequel s'harmonisent la liberté divine de création, les nécessités physiques qui en résultent et la perspective morale de chaque être rationnel. En ce sens, la raison d'être de la justice est manifestée par le fait que chacun accède à une partie infinitésimale de la perfection universelle⁵⁷; politiquement et éthiquement, le bonheur individuel s'avère proportionnel à la vertu et à la bonne volonté dont chaque personne fait preuve ou non vis-à-vis de la communauté. C'est précisément en ce sens que la justice équivaut pour Leibniz à «la charité du sage.» Elle porte en elle l'exigence de progrès comme tâche indéfinie de l'humanité, somme au sens d'une intégration par partie de chaque individu qui y participe proportionnellement à sa finitude.

Il appartient à la justice de viser un bien maximum général pour que puisse émerger le perfectionnement le plus élevé possible de la société. Ainsi, «la plus importante règle de droit est tout ce qui est politiquement utile, il faut le faire.»⁵⁸ La société politique est du point de vue de la sphère du fini l'analogue de la sphère de l'infini. Dieu, par la perfection de sa justice et son omnipotence évalue la totalité de ce qui est en l'orientant et la dirigeant au mieux de la spécificité de chaque monade. Et chaque individu peut en ce sens contribuer ou faire obstacle à la perfection de l'univers. Comprendre la justice comme une charité rationnelle signifie à partir de cette perspective théologique, d'envisager une combinatoire des intérêts particuliers avec l'intérêt général en vue de la sécurité et de l'enrichissement commun. Cela implique également que l'intérêt particulier trouve son dépassement et sa réalisation ultime par sa promotion de l'intérêt général, le progrès de l'humanité réfractant du point de vue théorique et pratique la perfection de la création divine⁵⁹. Avec la société politique, il apparaît que notre statut n'est

⁵⁷ LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, 391: «(...) chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même.»

⁵⁸ Leibniz, *De la plus importante règle de droit (1678 ?)* in Leibniz. *Le droit de la raison*, 151.

⁵⁹ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 13, 394: «On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps.»

pas uniquement réductible à celui d'une créature, les hommes doivent être identifiés aux citoyens d'une république universelle dans laquelle convergent la justice et la vertu des souverains comme celles des membres qui la composent. A l'harmonie cosmique et métaphysique doit répondre l'harmonie humaine qui prend la figure du cosmopolitisme comme expression historique de l'humanité en une synthèse sociale. Pour ce faire, l'exigence de paix et de sécurité intra-étatique doit évoluer vers un devoir de paix internationale porté par le droit des gens⁶⁰.

Cette exigence théologique et politique est également au cœur du projet suarézien. En effet, ce que Suárez nomme la «quasi unité politique et morale»⁶¹ propre au droit des gens constitue une unité nécessairement relative du fait du devenir historique de l'humanité car elle reste en partie tributaire de la souveraineté de chaque État. Néanmoins, le droit des gens conforte historiquement le principe ontologique de la sociabilité humaine et celui anthropologique d'une humanité en interaction. Sa théorisation s'articule sur le concept d'*universitas*⁶² légué par le Moyen Âge, expression du *totus orbis* comprenant l'humanité en tant que synthèse de l'ensemble des peuples constitués en États. Le passage de la multitude des peuples dans le devenir historique à une association organisée dans la limite du respect de la souveraineté des États reste possible et souhaitable. Par là est historiquement confortée l'effectivité d'un universel humain fondé sur la reconnaissance d'une nature commune entre tous les individus qui les constitue en tant qu'êtres humains. La compréhension suarézienne du droit des gens dégage dans la pratique historique les effets de cette compréhension de la spécificité de l'humain, à la croisée de l'héritage de l'anthropologie stoïcienne et de la pensée chrétienne; elle manifeste une communauté universelle du genre humain. Cela induit l'aboutissement comme chez Leibniz du processus de substitution de l'*universitas* au *cosmos* de l'Antiquité pour promouvoir à partir de la référence à l'ordre divin, une dimension du politique propre à la totalité et une conception globalisante et unitaire de l'humain.

En ce sens, le droit des gens contraint, dans les perspectives de Suárez et de Leibniz, à prendre en charge l'inachèvement du genre humain, à savoir l'irréductibilité de l'être de l'homme à son être empirique, sa finitude étant manifestée par son impuissance actuelle à accomplir ce qui n'est pas et qui seul peut véritablement le définir, sa destination rationnelle et morale. Avec le droit des gens, l'humanité s'apparaît comme étant son propre

⁶⁰ Leibniz, *Codex juris gentium diplomaticus, in quo tabulae authenticae actorum publicorum* (Hannoverae, 1693).

⁶¹ Suárez, *Des lois*, II, 19, n. 9, 627.

⁶² Voir P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge Latin*, (Paris: Vrin, 1970).

avenir, elle a le devoir de contribuer à la construction du devenir des générations futures.

En fin de compte, dès lors que du point de vue interétatique les nations se définissent par leur indépendance et leur égalité naturelle, la seule origine concevable à la loi commune résidera dans la volonté divine. La distinction opérée du point de vue ontologique, éthique et historique entre le droit naturel et le droit des gens chez Suárez n'induit pas leur séparation, elle conduit à reconnaître dans la logique du système la priorité axiologique du premier. Par conséquent, l'éthique lui assigne sa valeur et garantit son être en l'intégrant dans l'ordre téléologique universel. En retour, la sphère théologico-politique confirme qu'il existe un lien dans le monde humain entre le droit naturel et les accords conventionnels que les hommes et les États instaurent. Selon l'orientation suarézienne, le droit des gens permet de révéler sous un angle novateur la complémentarité entre nature et convention pour repenser l'extension du domaine éthico-politique dans l'histoire.

La valeur métapolitique du cosmopolitisme suarézien est en mesure, à partir de là, d'être dégagée. La compréhension ontologique de l'homme comme créature libre, raisonnable et finie porte en conséquence la représentation d'un monde commun dont la mesure historique, selon l'exigence du cosmopolitisme, est le droit du genre humain dans une société universellement considérée. La société civile contribue au perfectionnement de la nature en l'homme, cependant chez nos deux auteurs, seule une société universelle régie par le droit est en mesure de préparer à l'accord entre la légalité et la liberté des États et à répondre au défi éthique de la raison métaphysique indissociable d'un projet historique. Le cosmopolitisme suarézien et leibnizien incarnent précisément la forme historique de réalisation de la théologie morale. Il confirme d'un point de vue universel que toute politique ne pourra être qu'une politique de la finitude exprimant la division de fait entre ce que, ontologiquement, par nature l'homme est, et ce que du point de vue de la grâce et de la théologie morale, il doit être. En ce sens, une citoyenneté universelle vise à effectuer la synthèse d'un mode d'être qui est corrélativement dépassement du statut juridique civil et unification de l'humanité relativement à sa destination finale. Il appartient au cosmopolitisme de penser l'être social de l'homme sans rupture par rapport à l'exigence morale propre à l'individu; dans cette perspective, la dimension théologico-morale de la société universelle transcende la structure propre des relations politiques.

L'unification cosmopolitique finale de l'humanité manifeste ainsi l'irréductibilité de l'humain à son être empirique et naturel. Elle constitue un horizon communautaire grâce auquel la créature rationnelle se révèle à elle-même dans son impuissance actuelle à accomplir ce qui n'est pas et qui, pourtant, seul est en mesure de la définir véritablement et révèle également, au même titre que la grâce, le pouvoir de la liberté humaine qui refuse de

limiter l'humanité de l'homme à sa positivité historique. La théologie morale fait apparaître que ce qui fondait l'établissement communautaire dans sa légitimité échappait à l'établissement communautaire⁶³. L'inachèvement du genre humain représente le signe historique de cet échappement. Face à ce constat, une communauté éthique régie par les principes de la théologie morale constitue effectivement la finalité la plus haute pour l'humanité. Néanmoins, s'il est impossible à la communauté humaine de renoncer à la communauté éthique, il est impossible à la société humaine d'accéder à la communauté éthique. Si elle possède la fonction d'un modèle, elle demeure cependant porteuse d'un écart irréductible par rapport à toute communauté empirique. Avec l'interrogation politique, l'intérêt métaphysique de la raison apparaît comme devant s'accomplir, pour n'être pas sans raison, dans la sphère de l'histoire et de l'éthique.

Un dénominateur commun dans la pensée du progrès promue par Suárez et Leibniz à partir de la sphère politique, anthropologique et théologique est en mesure d'être dégagé: celui d'un monde commun dont l'humanité est le sujet et qui vise une mondialité humaine cosmopolite. Un tel monde apparaît indissociable de l'exigence de garanties nouvelles pour la liberté, la justice et la paix qui soient fondées sur le droit. En ce sens, la nature pensée dans la logique d'une Providence n'abandonne pas les choses et les événements au hasard; elle les ordonne à un plan systématique dans lequel l'harmonie requiert la conservation de la quantité d'existence maximum. Le spectacle de l'histoire ne peut être dès lors le spectacle désespérant d'un désordre absolu. Pour y faire face, la théorie de l'histoire doit chercher le plan d'une pensée de l'action à la mesure des facultés humaines et susceptible de constituer le socle d'un devenir universel des principes rationnels du droit. Aussi bien pour Suárez et Leibniz, la politique et la science ne sauraient échapper à l'interrogation sur la finalité de l'usage de la raison. Leur point de vue fait apparaître l'unité du genre humain dans le système téléologique de la nature comme une espèce pour laquelle la Providence a élaboré un projet spécifique. Selon la perspective historique et théologique, la destination de l'humanité qui excède l'œuvre propre de la nature correspond à la promotion de la finalité de la raison. Ainsi, pour nos deux auteurs, par la médiation de la thèse de l'unité spécifique de l'humanité et des droits qui s'y rattachent, est posée la question de la raison d'être de la raison (que ce soit par la politique,

⁶³ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 15, 395: «C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques (...). En sorte que la nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.»

la science ou le droit), c'est-à-dire de la finalité de la présence même de la raison dans un être fini.

Bibliographie

- Coujou, J.-Paul, *Droit naturel et humanité chez Burlamaqui* (p. 205–486) in *Burlamaqui. Principes du droit naturel*, Paris: Dalloz, 2007.
- Couturat, L., *La logique de Leibniz*, Hildesheim: Olms, 1985 (1^{re} édition 1901).
- Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Editions de Minuit, 1988.
- Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: EUNSA, 2011.
- González, A. L., (Editor) *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Pamplona: EUNSA, 2011.
- _____. (Editor) *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Pamplona, *Cuadernos de anuario filosófico*, n° 244, 2012.
- Grotius, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, réimpression, Bibliothèque de philosophie Politique de l'Université de Caen, Caen, 1984, 2 volumes.
- Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953.
- _____. *La justice humaine selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953.
- Haggenmacher, P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris: PUF, 1983.
- Hobbes, T., *Léviathan*, traduction par F. Tricaud, Paris: Editions Sirey, 1971.
- _____. *De cive ou les fondements de la politique*, traduction par S. Sorbière. Paris: Editions Sirey, 1981.
- Leibniz, G.-W., *Codex juris gentium diplomaticus, in quo tabulae authenticæ actuum publicorum*, Hannoverae, 1693.
- _____. *Textes inédits*, T. I, publiés par G. Grua, Paris: PUF, 1948.
- _____. *Essais de théodicée*, introduction par J. Brunschvicg, Paris: GF, 1969.
- _____. *Principes de la nature et de la grâce* in *Œuvres*, édité par L. Prenant. Paris: Aubier Montaigne, 1972, T. I.
- _____. *Monadologie*, dir. A. Robinet. Paris: Vrin, 1974.
- _____. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, introduction par J. Brunschvicg. Paris: GF, 1966.
- _____. *La cause de Dieu* in *Opuscules philosophiques choisis*, traduction par P. Schrecker. Paris: Vrin, 1969.
- _____. *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, Hrsg. Von C. I. Gerhardt, Berlin, Halle, 1849-1863, (reprint: Hildesheim: Georg Olms 1960–1961), T. III.
- _____. *Leibniz. Le droit de la raison*, textes traduits par R. Sève, Paris: Vrin, 1994.
- Locke, J., *Traité du gouvernement civil*, traduction par B. Gilson. Paris: Vrin, 1977.
- Machiavel, N., *Discours sur la première décade de Tite Live* in *Machiavel. Œuvres complètes*, Paris: La Pléiade, Gallimard, 1952.
- Michaud-Quantin, P., *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age Latin*, Paris: Vrin, 1970.
- Naert, E., *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF, 1964.

Plaute, *Asinaria* in *Plaute* (trad. Alfred Ernout), *Comédies: Amphitruo - Asinaria - Aulularia*, t. I, Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Robinet, A., *Suárez dans l'œuvre de Leibniz* in *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Simposio Francisco Suárez, Universidad Pontificia de Salamanca, n. VII, (1980), 191–209.

Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1968.

Sève, R., *Leibniz et l'école du droit naturel*, Paris: PUF, 1989.

Suárez, F., *Opera omnia*, Paris: éditions Vivès, 1856–1877, 28 volumes.

_____. *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II*, traduction, notes et introduction («La politique ontologique de Suárez») par J.-P. Coujou, Paris: Dalloz, 2003.

_____. *Disputes métaphysiques XXVIII–XXIX*, étude et traduction par J.-P. Coujou, Grenoble: Jérôme Millon, 2009.