



HAL
open science

La démonstration présomptive a priori de l'existence de Dieu: certitude morale et religion naturelle chez Leibniz

Mogens Laerke

► To cite this version:

Mogens Laerke. La démonstration présomptive a priori de l'existence de Dieu: certitude morale et religion naturelle chez Leibniz. Vincent Darveau-St. Pierre. La Certitude morale de Descartes à Hume, Classiques Garnier, 2023. hal-04220869

HAL Id: hal-04220869

<https://hal.science/hal-04220869>

Submitted on 28 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

LA DÉMONSTRATION PRÉSUMPTIVE *A PRIORI* DE L'EXISTENCE DE DIEU : CERTITUDE MORALE ET RELIGION NATURELLE CHEZ LEIBNIZ

INTRODUCTION

En 1679, dans une lettre à Johann Friedrich, Leibniz souligne que « les preuves de la religion chrétienne ne sont que morales, puisqu'il n'est pas possible d'en donner d'autres en matières de fait »¹. Dix-huit ans plus tard, en écrivant à Thomas Burnet en 1697, il affirme encore que « les vérités et conséquences théologiques sont aussi de deux espèces, les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres sont d'une certitude morale »². Treize ans après, en 1710, dans le §5 du *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, qui préface les *Essais de théodicée*, il soutient toujours que les « les preuves de la vérité de la religion [...] ne peuvent donner qu'une certitude morale »³. Dans ces trois textes, qui portent tous sur la certitude morale en théologie, il s'agit notamment de préciser le statut épistémique de la religion *révélée*. Souvent, chez Leibniz, on reste sur l'impression que, en matière de religion, la distinction entre certitude métaphysique et certitude morale recoupe une seconde, entre théologie naturelle et théologie révélée ; que les vérités de la théologie naturelle peuvent être connues avec une certitude de type métaphysique, puisqu'elles reposent sur la considération des principes, des axiomes et des théorèmes, alors que celles les vérités de la théologie révélée peuvent seulement prétendre à une certitude morale, parce qu'elles reposent sur la connaissance des faits particuliers, sur l'histoire et sur l'interprétation. Et, en effet, on peut dans une large mesure établir une telle corrélation entre ces deux domaines de la théologie et ces deux modes de connaissance. Mais on ne le peut pas toujours et la démonstration leibnizienne qui nous intéresse ici représente justement une exception par rapport à ce schéma simple. Or cette exception concerne le problème le plus central de la théologie naturelle, à savoir, celui de l'existence de Dieu et des ressources logiques dont nous disposons pour démontrer son existence *a priori*. Ce que nous montrerons est que Leibniz, pas toujours, mais à partir de 1677-78 environ, et sans forcément nier qu'une telle démonstration serait un jour possible, renonce à l'idée de démontrer avec certitude métaphysique l'existence de Dieu sans avoir recours à l'expérience. À partir de cette date, il se contente d'un argument *a priori* qui, de son propre aveu, ne peut procurer qu'une certitude morale puisqu'il ne repose pas sur une raison démonstrative mais sur ce qu'il désigne comme une *présomption* ; plus précisément, son argument repose sur une *présomption d'existence possible*, comparable à cette présomption de culpabilité possible qui, pendant une enquête criminelle ou un procès

¹ Leibniz à Johann Friedrich, Automne 1679, A II, 1, 751-52. Nous utilisons les abréviations suivantes : A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1923- (Les chiffres romains qui suivent indiquent le numéro de la série, puis celui du volume). GM = *Leibnizens mathematische Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, A. Asher & Comp., 1849-1860. GP = *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890. Sauf indication contraire, les traductions sont les nôtres. Je remercie Delphine Antoine-Mahut pour sa révision de l'expression française de ce texte.

² GP III, p. 193.

³ GP VI, p. 52.

judiciaire, permet au procureur de n'éliminer aucun suspect *a priori*, avant la présentation d'un alibi irréfutable.

LA PRESOMPTION JURIDIQUE

Retournons au « Discours préliminaire » des *Essais de théodicée*, où Leibniz nous rappelle que « dans les tribunaux des hommes, qui ne sauraient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les *vraisemblances*, et surtout sur les *présomptions* ou *préjugés* ». ⁴ Qu'est-ce qu'une présomption juridique ? Les *Nouveaux essais* proposent une explication détaillée :

Quant à la *présomption*, qui est un terme des jurisconsultes, le bon usage chez eux le distingue de la *conjecture*. C'est quelque chose de plus, et qui doit passer pour vérité provisionnellement, jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire, au lieu qu'un *indice*, une *conjecture* doit être pesée souvent contre une autre conjecture. C'est ainsi que celui qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre est *présumé* de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà, ou que la dette cesse par quelque autre principe. *Présumer* n'est donc pas dans ce sens *prendre avant* la preuve, ce qui n'est point permis, mais *prendre par avance* mais avec fondement, en attendant une preuve contraire. ⁵

Une présomption est un principe conjectural de droit, stipulant que certains jugements doivent être tenus pour vrais jusqu'à preuve du contraire. Comme Leibniz l'explique aussi dans un texte logico-juridique rédigé vers la fin des années 1670 :

Il y a présomption si la proposition énoncée résulte d'une chose qu'on s'est mis d'accord est vraie sans qu'aucun autre réquisit ne soit requis à part celui, négatif, selon lequel aucun obstacle n'existe à sa vérité. C'est pourquoi nous devons toujours nous prononcer en faveur de celui qui a une présomption pour lui sauf si quelqu'un d'autre démontre le contraire. Et beaucoup de raisonnements moraux sont de ce type. ⁶

En droit, les présomptions jouent un rôle semblable à celui des « établissements » en science naturelle. Les établissements sont des hypothèses bien fondées qui occupent, provisoirement, la place des vérités indémontrables et premières, ou bien jusqu'à ce qu'elles soient démontrées fausses, ou bien jusqu'à ce qu'elles soient soumises à des analyses permettant de les résoudre en propositions plus simples ⁷. Corrélativement, en droit, « on appelle présomption chez les jurisconsultes ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point » ⁸. Dialectiques par nature dans leur utilisation, les présomptions servent à faire basculer l'*onus probandi* du côté de l'adversaire ⁹ ; le plus souvent—mais, nous le verrons, par toujours—elles trouvent leur place dans une argumentation défensive, puisqu'elles permettent de soutenir que c'est à l'adversaire de fournir des preuves de

⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, 1710, GP VI, p. 69.

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, c. 1704, IV, xiv, § 1, A Vi, vi, p. 457.

⁶ Leibniz, *De legum interpretatione, rationibus, applicatione*, vers 1678-79, A VI, iv, p. 2789 ; nous traduisons.

⁷ Leibniz to Burnet, 1^{er} février 1697, GP III, p. 186-97.

⁸ Leibniz, *Essais de théodicée*, GP VI, p. 69.

⁹ Voir Leibniz à Wagner, 27 février 1696, GP VII, p. 521 (nous traduisons): « la présomption, à savoir, quand et comment on peut déplacer l'exigence de preuve de soi-même vers quelqu'un d'autre. »

l'impossibilité, et donc de la fausseté, de ce que nous soutenons, plutôt qu'à nous d'en démontrer la vérité. Enfin, les preuves fondées sur les présomptions ne procurent jamais de certitude absolue, telle que celle que nous procurent les axiomes certains en soi qui fondent les démonstrations en mathématiques. Elles nous procurent uniquement une certitude morale, provisoire mais suffisante pour la vie.

Leibniz travaille pendant la toute sa carrière sur la logique des présomptions¹⁰. Si l'on met de côté ses travaux sur la jurisprudence proprement dite, où les présomptions sont omniprésentes dès les premiers textes sur les conditions juridiques¹¹, on constate que ces présomptions occupent une place importante dans sa logique générale, dans le contexte de ses réflexions sur les conditions de vérité non-démonstratives, le calcul des probabilités et la casuistique.¹² Elles jouent également un rôle essentiel dans son éthique, dans sa politique et dans sa théologie.¹³ Ce qui nous intéresse ici est la manière dont Leibniz les mobilise dans sa théologie naturelle, plus exactement dans sa démonstration *a priori* de l'existence de Dieu.

LA PREUVE DE DIEU DE 1676

En 1676, dans un texte célèbre intitulé *Quod ens perfectissimum existit*, Leibniz démontre l'existence de Dieu à partir d'une variante de la preuve ontologique traditionnelle d'Anselme, également reprise par Descartes. Cette preuve est fondée sur l'idée que l'existence même constitue une perfection : Dieu étant défini comme un être tout-parfait, sa définition même inclut l'existence, raison pour laquelle sa non-existence est inconcevable¹⁴. En élaborant sa propre version de cet argument—comme il continuera à le faire très souvent par la suite—Leibniz insiste surtout sur le fait qu'une prémisses essentielle manque dans la version cartésienne, à savoir, une démonstration de la *possibilité* d'un être tout-parfait, une démonstration de la non-contradiction du concept de Dieu. Afin de prouver cela, il faut mettre en évidence la compatibilité logique des perfections, à savoir, montrer qu'elles peuvent, sans contradiction, être attribuées à un seul et même sujet. C'est exactement cela que Leibniz se propose de montrer dans *Quod ens perfectissimum existit*, à partir d'une définition de la

¹⁰ Comme il écrit à Johan Bernoulli en 1710 : « Depuis ma jeunesse, je me suis bien versé dans ces arguments, quand je me suis mis à écrire sur le droit, en m'exerçant sur les conjectures, les indices, les présomptions et les preuves incomplètes, semi-complètes et d'autres degrés de preuves semblables » (GM III, p. 850).

¹¹ Voir Pol Boucher, « Les fictions et présomptions juridiques dans les travaux leibniziens de droit positif », in Hans Poser et al. (dir.), *Nihil sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, Leibniz Gesellschaft, 2001, p. 129-38; Alexandre Thiercelin, « Conditionnalité juridique et formes propositionnelles présomptives », in Herbert Breger et al. (dir.), *Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hanover, Leibniz-Gesellschaft, 2006, p. 1059-73 ; Matthias Armgardt, « Presumptions and Conjectures in Leibniz's Legal Theory », in Matthias Armgardt, Patrice Canivez, and Sandrine Chassagnard-Pinet (dir.), *Past and Present Interactions in Legal Reasoning and Logic*, Heidelberg, Springer, 2015, p. 51-70.

¹² Leibniz à Koch, 2 septembre 1708, GP VII, p. 476-79; voir aussi *Nouveaux essais*, IV, ii, §14, A VI, vi, p. 372-73. Pour un commentaire, voir Marcelo Dascal, « Leibniz's Two-Pronged Dialectic », in Marcelo Dascal (dir.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Dordrecht: Springer, 2008, p. 37-72, part. p. 40

¹³ Voir notamment Andreas Blank, « Leibniz and the Presumption of Justice », *Studia Leibnitiana* n° 38-39, 2006/2007, p. 209-18; Andreas Blank, « Presumption and Leibniz's Metaphysics of Action », dans Adrian Nita (dir.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms*, Dordrecht: Springer, 2015, 89-106; Andreas Blank, *Arguing from Presumptions. Essays in Early Modern Ethics and Politics*, Munich, Philosophia, 2019, chapitres 6 et 7, p. 151-200; Mogens Lærke, « Leibniz on State and Church: Presumptive Logic and Perplexing Cases », *Journal of the History of Philosophy* n° 56:4, 2018, p. 629-57.

¹⁴ Leibniz, *Quod ens perfectissimum existit*, mi-novembre 1676, A VI, iii, p. 578-79, traduction française dans Jean-Baptiste Rauzy (dir.), *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 27-28.

perfection comme une forme simple, conçue par soi. Son idée consiste à faire voir l'impossibilité de considérer comme contradictoires deux termes conçus par soi et donc nécessairement sans rapport l'un à l'autre. Il s'agit, autrement dit, de montrer l'impossibilité de réduire une relation d'incommensurabilité à une relation de contradiction. On peut formaliser le raisonnement comme suit :

1. Dieu est l'être tout-parfait, l'être ayant pour propriétés toutes les perfections.
2. Entre ces perfections se trouve l'existence, donc Dieu n'est pas concevable autrement qu'existant.
3. Si Dieu est concevable, il ne peut pas être conçu comme non-existant.
4. Nous devons affirmer que Dieu existe, s'il est concevable.
5. Dieu est concevable si son concept est possible, à savoir, si ces perfections sont logiquement compatibles.
6. Par définition, une perfection est conçue par soi, donc inanalysable.
7. Sont incompatibles deux propriétés dont la conception de l'une rend impossible la conception de l'autre.
8. Sont incommensurables des propriétés dont l'une ne peut se concevoir ou s'analyser en fonction de l'autre, ou qui n'ont rien en commun.
9. Puisque les perfections sont, par définition, conçues par soi et inanalysables, rien en elles ne peut se concevoir en fonction d'autre chose, y compris d'autres perfections.
10. Les perfections sont donc nécessairement incommensurables.
11. Si les perfections sont incommensurables, rien dans l'une ne peut se concevoir dans une autre qui limiterait ou changerait quelque chose dans celle-ci.
12. Autrement dit, il n'a rien dans la conception d'une perfection susceptible de rendre impossible la conception d'une autre.
13. Donc, toutes les perfections de Dieu sont nécessairement compatibles *parce qu'elles* sont incommensurables.
14. La conception de Dieu comme un être tout-parfait est donc possible.
15. Donc, nous devons concevoir que Dieu existe (selon 4).

L'argument consiste essentiellement à prouver la compatibilité des perfections divines par leur disparité absolue, et puis leur disparité absolue par le fait qu'elles sont simples et conçues par soi. *L'incompatibilité* rend impossible la coexistence dans un même sujet impossible : par exemple, un objet ne peut être, à la fois, « rond » et « carré ». *L'incommensurabilité*, en revanche, fonde une coexistence possible. Prenons l'exemple d'un ballon. Il peut être à la fois « rouge » et « rond », puisque ce sont des propriétés qui ne peuvent rien changer l'une dans l'autre, puisque ces propriétés sont indépendantes. Si on dégonfle le ballon, il reste toujours aussi rouge ; si on le peint en vert il reste toujours aussi rond. Cela dit, une analyse plus précise des propriétés telles que « rond » et « rouge », qui ne sont ni simples, ni conçues par soi, révélerait peut-être une incompatibilité cachée, pour ainsi dire. Or rien de tel ne peut arriver quand il est question des perfections divines. Car celles-ci sont des propriétés dont la simplicité et la conception par soi sont données par leur définition même. Par conséquent, les perfections divines sont nécessairement incommensurables et donc compatibles dans un même sujet. Les amateurs de Spinoza y reconnaîtront peut-être une démarche proche de celle

qu'on trouve dans les dix premières propositions de l'*Éthique*, concernant la coexistence des attributs en Dieu, ce qui n'est pas un hasard, mais nous n'allons pas nous y attarder.¹⁵

LA PREUVE PRESOMPTIVE (APRES 1677)

La démonstration conçue en 1676 disparaît après 1677. Leibniz ne cesse pas de dire qu'on *doit* démontrer la compatibilité des perfections divines. Il affirme même, parfois, qu'on *peut* parvenir à une telle démonstration. Mais il arrête effectivement d'en proposer une et ne reprend pas la démonstration du *Quod ens perfectissimum existit*. Pourquoi ? Tout d'abord, parce qu'elle est trop formelle et abstraite. Sans nier qu'elles existent, il ne trouve jamais moyen d'identifier les perfections divines qui répondent à la définition donnée, ou de donner un contenu concret approprié à la notion abstraite d'une propriété simple et conçue par soi. Notamment, il ne voit pas le moyen de montrer que les propriétés divines traditionnellement désignées comme « perfections » (puissance, omniscience, etc.) tombent sous la définition donnée. Autrement dit, il peine à faire coïncider sa preuve formelle de l'*existence* de Dieu avec la conception traditionnelle de la *nature* de Dieu que cette preuve est censée soutenir. C'est très vraisemblablement la raison pour laquelle la preuve de 1676 cède progressivement la place, dans l'argumentation de Leibniz, à une autre preuve, toujours *a priori*, moins exigeante en ce qui concerne les propriétés formelles des perfections divines mais qui, en revanche, ne procure qu'une certitude morale et non absolue. Et c'est cette preuve-là, justement, qui nous intéresse.

Leibniz y fait allusion dès ses échanges avec Arnold Eckhard fin 1677, mais on en trouve la première formulation développée dans une lettre à Princesse Élisabeth datée janvier 1678 :

il y a lieu de douter assurément, si l'idée du plus grand de tous les êtres n'est pas sujette à caution ; et s'il n'enferme quelque contradiction. [...] quoique je sache ce que c'est que l'être et ce que c'est que le plus grand et le plus parfait, néanmoins je ne sais pas encore pour cela s'il n'y a une contradiction cachée à joindre tout cela ensemble [...]. C'est-à-dire en un mot, je ne sais pas encore pour cela si un tel être est possible, car s'il ne l'était pas, il n'y en aurait point d'idée. Cependant j'avoue que Dieu a un grand avantage ici par-dessus toutes les autres choses. Car il suffit de prouver qu'il est possible, pour prouver qu'il est, ce qui ne se rencontre pas autre part, que je sache. De plus j'infère de là qu'il y a présomption que Dieu existe. Car toujours il y a présomption du côté de la possibilité. C'est-à-dire toute chose est tenue possible jusqu'à ce qu'on en prouve l'impossibilité. Il y a donc présomption aussi que Dieu est possible, c'est-à-dire qu'il existe, puisqu'en lui l'existence est une suite de la possibilité. Cela peut suffire pour la pratique de la vie, mais il n'en est pas assez pour une démonstration¹⁶.

Leibniz va revenir par la suite à cet argument, notamment dans une lettre à Jaquelot de 1702 et dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1704 :

Cependant cet argument de Descartes et avant lui de S. Anselme, Archevêque de Canterbury, n'est point un Sophisme, comme plusieurs prétendent, et à mon avis c'est seulement un argument imparfait, ou il faut encore suppléer quelque chose. Mais quand on ne suppléerait, il y a encore une utilité très

¹⁵ Voir Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 461-69. Pour Spinoza, voir Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 21-32 ; Martial Gueroult, *Spinoza I : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 169-76.

¹⁶ A II, i, p. 664-65.

considérable, tout imparfait qu'il est, en ce qu'il montre que la nature divine a le privilège, qu'elle n'a besoin que de sa possibilité ou essence, pour son existence. Et de plus, cet argument donne au moins présomptivement l'existence de Dieu. / Car tout être doit être jugé possible, *donec probatur contrarium*, jusqu'à ce qu'on fasse voir qu'il ne l'est point. / C'est ce qu'on appelle présomption, qui est bien plus incomparablement qu'une simple supposition, puisque la plupart des suppositions ne doivent être admises qu'on ne les prouve : mais tout ce qui a la présomption pour soi doit passer pour vrai jusqu'à ce qu'on le réfute. / Donc l'existence de Dieu a la présomption pour elle en vertu de cet argument, puisqu'elle n'a besoin que de sa possibilité. Or la possibilité est toujours présumée et doit être tenue pour véritable jusqu'à ce qu'on prouve l'impossibilité. / Ainsi cet argument a la force de transférer *onus probandi in adversarium*, ou de charger l'adversaire de la preuve. Et comme on ne prouvera jamais cette impossibilité, l'existence de Dieu doit être tenue pour véritable. / Cependant il est à souhaiter pour achever la démonstration d'une manière absolue et géométrique, qu'on donne la preuve de la possibilité dont il s'agit.¹⁷

Ce [i.e. la preuve de Descartes] n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence Mathématique. C'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Être tout grand, ou tout parfait, est possible, et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve, que supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilège de la seule Divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout Être, et surtout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative, qui porte, que suivant l'état présent de nos connaissances il faut juger que Dieu existe, et agir conformément à cela. Mais il serait pourtant à souhaiter, que des habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence Mathématique, et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir.¹⁸

La structure de base est semblable à l'argument de 1676 : l'inclusion de l'existence parmi les perfections dans la définition même de Dieu donne d'emblée à l'être tout-parfait un « avantage » ou un « privilège » existentiel. Il suffit d'en démontrer la possibilité pour en affirmer l'existence avec une certitude absolue. En revanche, Leibniz ne propose plus de véritable démonstration de cette possibilité. Il soutient en revanche que, même sans démonstration, il y a présomption en faveur de la possibilité en question. Voici comment on peut formaliser plus nettement l'argument commun des trois textes :

1. Dieu est l'être tout-parfait, l'être ayant comme propriété d'avoir toutes les perfections.
2. L'existence est une perfection, donc si Dieu est concevable selon la définition donnée, il ne peut pas être conçu comme non-existant.
3. Contrairement à n'importe quelle autre chose, Dieu existe *si* il est concevable/possible.
4. Dans le cas de Dieu, démontrer la possibilité suffit alors pour affirmer son existence absolument. Il a un « avantage » ou un « privilège ».
5. Une présomption est une proposition qu'on doit tenir pour vraie jusqu'à la démonstration absolue de sa fausseté. Il s'agit donc d'une proposition pour laquelle la possibilité *suffit*.
6. Une présomption légitime déplace l'*onus probandi* : s'il y a présomption en faveur d'une chose, c'est à celui qui la nie d'en démontrer l'impossibilité, alors que celui qui l'affirme peut l'affirmer sans démonstration positive.

¹⁷ G III, p. 443-44.

¹⁸ Leibniz, *Nouveaux essais*, IV, x, §7, A VI, iv, p. 437-38

7. Leibniz affirme qu'il a toujours présomption en faveur de la possibilité. C'est-à-dire : il faut tenir pour possible un concept ou une proposition jusqu'à ce que son impossibilité soit démontrée.
8. Leibniz ne donne pas de démonstration de la possibilité de Dieu.
9. En revanche, il demande à ceux qui nient cette possibilité d'en montrer la fausseté.
10. Or, personne ne le peut, car une telle démonstration est tout aussi difficile de à donner que celle du contraire.
11. Donc, toutes choses égales, la possibilité du concept de Dieu n'est ni démontrable, ni indémontrable.
12. Mais il y a présomption pour la possibilité. Donc, on peut présumer que le concept de Dieu est possible.
13. Mais si l'on peut présumer que le concept de Dieu est *possible*, on peut, puisqu'il bénéficie d'un « avantage », présumer aussi qu'il *existe*.
14. Pour l'usage de la vie, cette présomption suffit pour affirmer l'existence de Dieu.

Quel type de présomption juridique Leibniz mobilise-t-il dans cet argument ? Tout d'abord, il ne faut pas se méprendre : en évoquant une présomption en faveur de la possibilité d'existence, Leibniz *n'affirme pas* qu'un concept *possible* doit être présumé *vrai* jusqu'à la démonstration du contraire. Ce serait manifestement faux et contre tout principe légal, comme une présomption de culpabilité. Ce serait comme si, dans un tribunal, on concluait de la possibilité qu'un suspect ait commis un crime, à la culpabilité nécessaire de ce suspect. Il s'agit donc ici clairement d'un cas de présomption illégitime. En outre, dans le cas spécial de Dieu qui commande une logique un peu contraire sur ce point, *présumer* que l'existence suit de la possibilité s'avère totalement inutile. L'invocation de son « privilège » suffit. La logique juridique de la présomption sert donc uniquement à relier le concept de Dieu à sa possibilité, et non le concept possible de Dieu à l'existence du Dieu dont il est le concept.

Ce que Leibniz maintient, donc, est que n'importe quel concept doit être présumé, non pas vrai, mais *possible*, jusqu'à ce qu'on en démontre l'impossibilité. Le principe est semblable à celui, judiciaire et procédural, selon lequel il ne faut éliminer aucun suspect jusqu'à ce qu'un alibi incontestable ait été fourni. Au tribunal, comme pendant une enquête, on voit l'utilité d'une telle présomption de culpabilité possible : elle permet de laisser toute possibilité ouverte et incite à explorer l'ensemble des scénarios possibles ; elle permet ainsi d'engager ce processus d'élimination qui est au cœur de l'enquête judiciaire, conformément au fameux *dictum* (foncièrement nécessitariste) de Sherlock Holmes : « Lorsque vous avez éliminé l'impossible, ce qui reste, si improbable soit-il, est nécessairement la vérité ».

Corrélativement, dans le contexte de la preuve de Dieu, il s'agit d'affirmer que le concept de Dieu doit être considéré comme un *concept possible* jusqu'à ce qu'on ait démontré absolument que ce n'en est pas un. Or, une telle démonstration n'existe pas, donc le concept de Dieu doit être présumé possible et, par inférence purement analytique, être présumé vrai. Donc Dieu doit être affirmé comme existant. Voilà, sommairement, comment Leibniz démontre avec une certitude morale et par un argument présomptif *a priori*, l'existence de Dieu.

Jusqu'à ce point nous n'avons rien montré de très original. Dans son *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist* (1994), Robert M. Adams propose déjà une analyse détaillée de ce raisonnement. Or, il soulève également un point critique. Ainsi, selon lui, « il semble qu'il y ait une réfutation facile et évidente de l'argument présomptif [...], car il semble que la présomption devrait favoriser la possibilité de la non-existence de Dieu autant que la possibilité de l'existence, d'un Dieu nécessaire » et ces « deux présomptions de possibilité opposées semblent s'annuler mutuellement »¹⁹. Cette objection, a-t-elle du mérite ? Pour Adams, « cette objection est peut-être décisive »²⁰. Nous ne le pensons pas. Mais pour expliquer pourquoi, il faut bien saisir à quel point l'argument de Leibniz relève de la logique procédurale de la jurisprudence.

Il faut en effet se rappeler que Leibniz propose ses démonstrations dans un contexte *dialectique*, où elles figurent avant tout comme des *arguments*. Démontrer l'existence de Dieu, pour Leibniz, c'est plaider son existence devant un tribunal et face à un adversaire qui affirme le contraire. Or, de ce point de vue dialectique, une présomption n'est pas simplement une notion épistémologique, mais aussi une notion *pragmatique* : elle doit servir à quelque chose, à savoir, à faire avancer le cas qu'on plaide. Ainsi, *a priori*, c'est-à-dire avant la présentation de toute preuve ou indice, la présomption d'innocence sert à un avocat d'argument en faveur de l'acquittement de son client. Inversement, la présomption de culpabilité possible sert au procureur d'argument pour justifier *a priori* la légitimité d'une enquête, à savoir, la légitimité de considérer comme suspecte toute personne impliquée ne possédant pas d'alibi incontestable. Or, pour bien comprendre l'argument de Leibniz, il faut le considérer comme s'il était un procureur en train de montrer que Dieu est « coupable d'existence », si l'on peut dire. C'est peut-être un peu surprenant, parce qu'on associe habituellement les arguments de présomption avec des stratégies défensives. Et en effet, très souvent, quand Leibniz mobilise les présomptions en matière de foi, et notamment en matière de foi révélée, c'est exactement de cette manière-là qu'il les mobilise : il soutient par exemple que les mystères ont la présomption pour eux, donc qu'il suffit, pour les affirmer vrais, de démontrer qu'ils ne sont pas nécessairement impossibles²¹. On pourrait alors s'attendre à ce que Leibniz cherche à défendre Dieu contre des arguments de non-existence, moyennant une présomption en sa faveur. Qu'il se fait fasse l'*avocat* de Dieu. Or, en réalité, ce n'est pas du tout ce qu'il fait. Car, afin de valider sa démonstration, ce dont il a besoin n'est pas l'équivalent de la présomption d'innocence, à savoir une présomption d'existence à condition de possibilité. Car toute cette partie de la démonstration est d'emblée suspendue par le « privilège » dont Dieu jouit, en vertu de sa définition comme un être nécessairement existant. Si Dieu est possible, il existe, c'est déjà établi, par son concept même. La présomption dont Leibniz a besoin, est plutôt celle qui joue habituellement en faveur du *procureur*, la présomption de culpabilité possible. Pour cette raison, Leibniz construit sa preuve

¹⁹ Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Idealist, Theist*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 194 (nous traduisons).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Voir Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, op. cit., 147–8; Maria Rosa Antognazza, « The Defence of the Mysteries of the Trinity and of the Incarnation : An example of Leibniz's 'Other' Reason », in *British Journal for the History of Philosophy*, n° 9/2, 2001, p. 283–309.

présomptive de l'existence de Dieu, non pas comme un plaidoyer en faveur de Dieu accusé de non-existence, mais plutôt comme une instruction de Dieu mis en cause pour délit d'existence.

Récapitulons. Dans un procès, on sait *a priori* qu'on peut légitimement (A) présumer tout le monde *innocent* et (B) présumer tout le monde *possiblement coupable*. Ce sont les présomptions légitimes. On sait aussi qu'il ne faut pas (C) *présumer une personne coupable*. C'est une présomption illégitime. La même règle vaut—nous verrons bientôt pourquoi—en ce qui concerne une présomption d'innocence possible : elle est illégitime. Ce qui donne, en gros, le schéma suivant, sous la forme d'un carré de présomptions :

	Présomption légitime	Présomption illégitime
Vérité	A. Présomption d'innocence	B. Présomption de culpabilité
Possibilité	C. Présomption de culpabilité possible	D. Présomption d'innocence possible

Fig. 1. Le carré des présomptions

Ce qui doit retenir notre intérêt est ce qui, analytiquement, occupe la case (D), à savoir l'idée d'une *présomption d'innocence possible*. Car c'est justement l'équivalent judiciaire de la présomption en faveur de la possibilité de non-existence, évoquée par Adams contre Leibniz. Or, devons-nous, comme ce schéma le suggère, déclarer une telle présomption *a priori illégitime* et, le cas échéant, pourquoi ? Et devons-nous, pour cette même raison, déclarer illégitime la présomption de non-existence possible de Dieu évoquée par Adams ?

Pourquoi une présomption d'innocence possible serait-elle illégitime ? Le raisonnement de Leibniz semble être le suivant. Afin de poser une présomption légitime, il faut qu'elle soit *légitime*, mais il faut également que ce soit vraiment une *présomption*. L'inadmissibilité d'une présomption d'innocence possible s'explique par le fait qu'elle ne répond pas à cette deuxième condition. Essayons de reconstruire le scénario juridique de façon plus concrète. Il y a eu un meurtre au château ; Sherlock enquête ; le majordome est le suspect ; il sera renvoyé au tribunal. Le carré de présomptions prend alors la forme suivante :

	Présomption légitime	Présomption illégitime
Vérité	A. Sans preuve, le majordome est innocent	B. Sans preuve, le majordome est coupable
Possibilité	C. Sans alibi, le majordome est peut-être coupable	D. Sans alibi, le majordome est peut-être innocent

Fig. 2. *Whodunnit* ou le procès du majordome

Considérons la case (D). Le principe d'innocence possible stipule que, s'il n'y a pas de preuve suffisante que le majordome ait commis le crime, on peut affirmer que le majordome ne l'a peut-être pas commis. Cette inférence est, de toute évidence, valide et légitime en soi. Pourquoi alors, une *présomption* d'innocence possible figure-t-elle sous la catégorie des présomptions *illégitimes* ? C'est en raison de l'absurdité de l'exercice : en fait, on ne fait

qu'affirmer l'évidence, ou expliciter une vérité purement analytique. On ne présume rien. On *sait* pertinemment que tout le monde *peut* être innocent en l'absence de preuve suffisante, car absence de preuve suffisante *ne veut rien dire d'autre*. Nous n'avons pas besoin de *présumer* que le majordome *n'a peut-être pas* commis le meurtre sur les prémisses données, car nous savons déjà, par l'analyse même des termes, et il y a contradiction logique à affirmer le contraire. Si, à la fois, Sherlock admet ne pas disposer de preuve que le majordome ait commis le crime, mais nie tout de même que le majordome soit peut-être innocent, Sherlock n'est pas simplement en violation avec le principe de présomption d'innocence ; c'est pire : il se contredit ! En déclarant tous les habitants du château, y compris le majordome, des innocents possibles, on ne fait qu'appliquer les règles ordinaires de la logique analytique qui n'a aucun besoin d'un soutien présomptif pour valoir. Seulement, et voilà pourquoi l'inférence présomptive sous la case (D) figure tout de même comme illégitime : c'est faire un usage abusif des présomptions au niveau *dialectique* que de présenter ainsi comme *présomptive* une inférence purement *analytique*. En faisant valoir une telle présomption, Sherlock est en train d'établir avec une certitude seulement morale un point sur lequel il a déjà une certitude absolue ! Par conséquent, l'inférence ne fait en rien avancer l'enquête : une *présomption* d'innocence possible n'a pas de valeur *pragmatique*, parce qu'elle ne peut servir d'*argument*. Par exemple, en passant maintenant du château au tribunal, l'avocat qui plaide l'innocence possible du majordome en faisant valoir une présomption en faveur de ce dernier ne rend pas service à son client, car il plaide pour moins que ce qui était accordé au majordome à l'entrée du procès. Quel suspect serait content si, accusé d'un crime, il se voyait attribuer un avocat qui commence sa plaidoirie en expliquant que son client n'est peut-être pas coupable ? Aucun, car un tel avocat viserait beaucoup trop bas. Et c'est pour cette raison *procédurale* qu'une présomption d'innocence possible ne peut pas être une présomption légitime : comme argument, invoquer une telle présomption, c'est viser tellement bas que cette présomption ne vaut plus du tout comme argument. Et par conséquent, du point de vue dialectique et pragmatique, une telle présomption n'est pas légitime parce que, formellement et *a priori*, elle ne peut pas servir d'argument du tout.

Considérons, à la lumière de cette simple analyse, le statut des deux présomptions prétendument contraires évoquées par Adams dans le contexte de la preuve présomptive de Dieu. En effet, ce que nous avons constaté, c'est que celui qui oppose à une présomption de culpabilité possible une présomption d'innocence possible, commet une faute catégoriale. Car les propositions correspondantes ne se situent pas sur le même niveau épistémique. Elles peuvent, par conséquent, parfaitement bien coexister. Par exemple, *affirmer avec une certitude absolue* que le majordome est *peut-être* innocent, en même temps qu'on *présume* aussi *avec une certitude morale* qu'il est *peut-être* coupable, n'a rien de contradictoire. Car il ne s'agit pas d'opposer une présomption à une autre. D'une part, il s'agit de faire une inférence logique qui n'a pas valeur d'argument car elle ne stipule que l'évidence même. D'autre part, il s'agit d'avancer une présomption de culpabilité possible qui a bien valeur d'argument, puisqu'elle fait avancer l'enquête, mais qui ne contredit en rien l'affirmation d'innocence possible. Les suppositions d'innocence possible et de culpabilité possible ne s'annulent pas, parce qu'elles ne se situent pas au même niveau dialectique ; elles ne sont pas des arguments contraires. En réalité, ce qui s'oppose comme des arguments, ce sont plutôt les deux présomptions légitimes : la présomption de culpabilité possible fait contrepoids à la

présomption d'innocence. Le procureur comme l'avocat ont chacun une présomption légitime qui joue en leur faveur : l'une (celle du procureur) justifie *a priori* la *suspicion* sans preuves, l'autre (celle de l'avocat) justifie *a priori* l'*acquiescement* du suspect sans preuve.

Transposons enfin le raisonnement vers la preuve de Dieu. Voici comment, dans ce cas particulier, notre carré de présomptions se présente:

	Présomption légitime	Présomption illégitime
Existence	A/B. « Privilège » existentiel (logique présomptive suspendue)	
Possibilité	C. Présomption d'existence possible	D. Présomption de non-existence Possible

Fig. 3. Le délit existentiel ou le procès de Dieu

Selon Adams, une présomption de non-existence possible de Dieu, celle qui figure ici sous la case (D), serait aussi légitime que la présomption d'existence possible évoquée par Leibniz, à savoir (C), et l'annulerait. Or à notre sens, une telle analyse méconnaît la différence de statut dialectique entre ces deux présomptions, différence analogique semblable à celle qui existe entre la présomption d'innocence possible et la présomption de culpabilité possible. En effet, quand Leibniz se met à démontrer l'existence de Dieu, nous devons nous l'imaginer au tribunal à l'image, non d'un avocat qui cherche à faire acquitter Dieu de non-existence, mais d'un procureur qui se propose de montrer que Dieu est coupable d'un délit existentiel, pour ainsi dire. Et dans cette procédure, Leibniz utilise le principe de présomption d'existence possible de la même façon que, dans tout procès judiciaire, on considère tout le monde comme un coupable possible jusqu'à preuve du contraire : jusqu'à ce que nous ne sachions pas absolument que Dieu n'existe pas, nous devons au moins garder cette possibilité ouverte. C'est l'avantage dont il jouit en tant que procureur et qui empêche la clôture de l'enquête sur l'existence de Dieu avant qu'elle ne soit menée à son terme et que l'intégralité des options existentielles n'aient été explorées. En face de lui, en revanche, se trouve un avocat de la non-existence, qui déclare Dieu innocent dudit délit existentiel. Or celui-ci ne peut pas opposer au procureur une présomption correspondante de non-existence possible. Car cela n'aurait aucun sens procédural et impliquerait en outre une sorte de contradiction. Car, tout d'abord, la possibilité de non-existence peut être inférée analytiquement de cette condition de départ qu'est l'*absence de preuves*, ou le simple fait qu'on cherche à établir une preuve *a priori*. Sous cette condition formelle, nier la possibilité de non-existence implique tout simplement contradiction : c'est comme si on admettait ne pas disposer de preuve que Dieu existe, tout en niant la possibilité qu'il n'existe pas. Ensuite, invoquer la non-existence possible de Dieu, aussi assurée soit-elle, ne peut en rien servir d'argument contre celui qui affirme l'existence possible de Dieu. Car, en faisant valoir une présomption d'existence possible de Dieu, notre procureur Leibniz n'entend pas du tout nier que peut-être Dieu n'existe pas, ou nier sa non-existence possible. Enfin, contrairement au procès ordinaire, où un avocat peut jouer la présomption d'innocence contre la présomption de culpabilité possible du procureur, l'avocat qui cherche à exonérer Dieu du délit existentiel ne dispose d'aucune carte présomptive en raison du « privilège » de Dieu qui rend le passage de la possibilité à l'existence inévitable : s'il est possible que Dieu soit coupable d'existence, il est, en raison de sa nature même,

nécessaire qu'il le soit. L'avocat de la non-existence de Dieu ne peut pas plaider une présomption d'innocence de délit existentiel face à la possibilité d'un tel délit : Dieu existe nécessairement s'il est possible ; aucune présomption légitime de non-existence ne vient donc s'opposer à la présomption légitime d'existence possible.

CONCLUSION

Dans une lettre souvent citée, adressée à Thomas Burnett en février 1697, Leibniz explique qu'en théologie, certaines choses ne peuvent être connues qu'avec une « certitude morale » et que, pour bien les traiter, il faudrait d'abord élaborer une « philosophie pratique » ou une « véritable topique ou dialectique [...] dont les seuls jurisconsultes ont donné des échantillons »²². La logique des présomptions constitue un composant clé de cette topique ou dialectique. C'est ainsi que, dans les *Nouveaux essais*, Leibniz peut affirmer aussi que « toute la forme des procédures en justice n'est autre chose en effet qu'une espèce de *logique* » et que « les jurisconsultes, en traitant des preuves, présomptions, conjectures et indices, ont dit quantité de bonnes choses sur ce sujet »²³. Or, ce que nous avons constaté ici, est l'importance de cette nouvelle logique, pour les preuves leibniziennes, non seulement en théologie révélée, mais aussi en théologie naturelle, plus exactement pour sa démonstration *a priori* de l'existence de Dieu qui, à partir de 1677, se présente comme une preuve fondée sur une présomption légitime d'existence possible.*

MOGENS LÆRKE
CNRS, MFO (OXFORD) / IHRIM (LYON)

** Research Funded by the European Union. "The Common Notion. Science and Consensus in the Seventeenth Century" (NOTCOM), ERC Advanced Grant no. 101052433. IHRIM, CNRS-UMR 5317, ENS de Lyon / Maison Française d'Oxford, MFO, CNRS-UAR 3129, 2023-2027. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the ERC. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.*

²² GP III, p. 194.

²³ Leibniz, *Nouveaux essais*, IV, xvi, § 5, A VI, vi, p. 464.