

Le problème de la guerre juste chez Leibniz et les fondements métaphysiques d'une politique perspectiviste

Quentin LANDENNE

En vertu de la position privilégiée de Gottfried Wilhelm Leibniz en tant que philosophe-diplomate, le problème de la guerre juste est pour nous l'occasion d'interroger le type de cohérence à reconstruire entre ses principes métaphysiques, théologiques et juridiques, d'une part, et certains de ses écrits politiques, d'autre part. A partir de sa définition de la justice comme « charité proportionnelle à la sagesse », on se propose de confronter sa détermination jusnaturaliste de la guerre juste à la vision politico-diplomatique qu'il en donne dans le *Consilium Aegyptiacum* et le *Mars Christianissimus*. Face au contraste entre ces deux niveaux d'appréhension de la guerre peuvent apparaître deux lignes d'interprétation qui font valoir l'instrumentalisation du droit respectivement par la religion ou par la politique. Il va alors s'agir d'examiner si et comment l'on peut dépasser cette alternative, en revenant sur la relation différenciée entre justice divine et justice humaine et sur la fonction perspectiviste de la politique comme science des mondes possibles, à l'aune de laquelle on tentera d'interpréter la diplomatie leibnizienne de la guerre et sa redéfinition de la guerre juste.

La détermination gradualiste de la justice comme « charité proportionnelle à la sagesse »

Chez Leibniz, le concept de « justice », loin de se réduire à une catégorie strictement éthique et juridique, joue une fonction centrale dans le système philosophique et le traverse tout entier. Cette centralité, la justice la tient de la synthèse qu'elle opère entre deux vertus divines fondamentales, que l'homme exprime à un moindre degré, soit la sagesse (qui se fait omniscience en Dieu) et l'amour (par lequel s'exerce son infinie bonté). La préoccupation précoce et constante de Leibniz pour une définition de la justice a pu donner lieu à de multiples formules la déterminant successivement selon ses divers aspects comme « vertu sociale », « volonté constante de l'homme de

bien », « charité bien ordonnée », ou encore comme ce qui convient aux sages, aux prudents¹ ; mais ces formes diverses trouveront assez tôt leur point de convergence dans la définition de la justice comme *caritas sapientis*, charité du sage, ou plutôt amour conforme ou proportionnel à la sagesse. Cette conception ne sera jamais démentie jusque dans l'esprit des derniers grands écrits métaphysiques, ne cessant d'être reprise et réapprofondie dans ses conséquences.

Si l'interprétation de la justice comme charité remonte à une conception biblique ancienne et plus particulièrement chrétienne et paulinienne², l'originalité incontestable que Leibniz imprime à son concept de justice réside essentiellement dans l'idée de proportionnalité, laquelle à son tour ne se réduit pas à son inspiration aristotélicienne, par ailleurs indéniable, mais constitue, en articulation avec le concept d'harmonie universelle, une des clefs de la monadologie leibnizienne³. Il est à cet égard intéressant d'éclairer en retour les définitions leibniziennes de la justice à la lumière du rôle que ce concept jouera dans la métaphysique de la maturité.

Le système de la monadologie, qui trouvera sa forme la plus accomplie en 1714 mais qui émerge progressivement dans les écrits métaphysiques antérieurs de Leibniz, expose l'appréhension du monde à partir des unités indissociables qu'il identifie d'abord sous le concept de « substances individuelles », dans le *Discours de métaphysique* de 1686, notion qui évoluera ensuite vers le concept, plus fameusement leibnizien, de « monades ». En première approximation, on peut caractériser les monades comme des unités premières ou des substances simples, les « atomes de la nature » ou les « éléments des choses ». Ces éléments, loin de se réduire aux choses elles-mêmes ou à des atomes au sens strictement physique du terme, constituent plutôt l'expression singulière et finie d'une intention spirituelle infinie. En ce sens, les monades ne sont pas tant des choses que, plus primordialement, des points de vue sur les choses. Chaque monade, en tant que représentation ou perception du monde, exprime tout l'univers à travers la perspective finie qui la constitue et à mesure de son degré d'activité. En reflétant singulièrement l'harmonie universelle dont elle fait partie avec toutes les autres monades, elle exprime toutes les autres monades de l'univers, mais également la justice de Dieu, telle qu'elle se donne à voir à travers sa création⁴.

En effet, dans la création de l'univers, Dieu choisit librement et par amour la combinaison capable de donner le meilleur des mondes possibles. Pour autant, le choix de cette combinaison n'est en rien arbitraire, ou présumé bon pour cette raison formelle que Dieu l'a voulu ainsi, mais il opère l'équilibre proportionnel optimal entre la bonté et la grandeur de Dieu, en vertu duquel la justice divine se manifeste dans la création et l'accomplissement de l'univers. Les parties intégrantes de cet univers, les

¹ G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque nationale de Hanovre*, édités et annotés par G. Grua (2^e édition), t. II, Paris, PUF, 1998, p. 600, 604, 606 ; cf. aussi G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953, p. 164-165.

² G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, op. cit., p. 176 et s.

³ E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964, p. 17.

⁴ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 214, 221 et s. ; et ID., *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie*, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 254 et s.

monades, réalisent ou participent alors entièrement à cet équilibre, et sont capables d'en prendre conscience et d'y adhérer à mesure de ce que leur savoir et leur puissance réflexive peuvent leur révéler de l'infini amour divin qui les traverse.

La détermination monadologique de la justice est donc caractérisée non seulement par une logique du tout et des parties, mais aussi par une tension entre le point de vue omniscient de Dieu qui, en calculant, crée le meilleur des mondes selon l'ordre d'une jurisprudence universelle, et le point de vue limité des monades, et parmi celles-ci, des monades douées de raison que sont les humains, lesquels participent à cette jurisprudence universelle au titre de parties intégrantes de l'univers, plus ou moins active ou passive, à proportion du degré d'équilibre dont ils sont capables entre l'amour et la sagesse⁵.

Cette conception monadologique ouvre ainsi à une distinction fondamentale entre jurisprudence universelle et jurisprudence particulière. La jurisprudence universelle définit les lois essentielles et éternelles du droit commun à tous les êtres raisonnables dans une république universelle ou Cité de Dieu où tout est lié. Cette république universelle, Dieu en est à la fois le créateur et le monarque. Pour autant, si la justice divine porte la jurisprudence universelle à l'existence dans un monde, Dieu ne crée pas les essences éternelles des lois du droit naturel (pas plus qu'il ne crée toute autre essence, comme les lois de la logique ou de la géométrie), mais il s'y soumet bien plutôt lui-même conformément à la nature rationnelle de son intelligence. Leibniz écarte ainsi radicalement toute forme d'arbitrarisme ou de subordination de l'intelligence à la volonté divine, doctrine qu'il n'a de cesse de critiquer dans le chef des cartésiens⁶. En créant le monde juste, Dieu apparaît donc non pas du tout comme un despote mais comme « le premier sujet de la jurisprudence universelle »⁷, cette dernière étant une sorte de « logique appliquée aux choses morales »⁸. La théologie, aussi bien naturelle que révélée, est alors considérée comme une espèce de cette jurisprudence prise universellement, de ce droit naturel dont dérivent la justice divine et, à sa suite, la justice humaine⁹.

Outre l'opposition classique entre droit naturel ou rationnel et droit positif ou volontaire, la distinction entre la jurisprudence universelle et les jurisprudences qui la déclinent particulièrement sans rien lui ajouter, doit être prolongée par une détermination gradualiste de la justice. Leibniz développe en effet dans ses œuvres juridiques, de la *Nova Methodus* (1667) au *Codex Iuris Gentium* (1693), une division de la justice en trois espèces qui progressent selon le degré de perfection qu'elles réalisent dans l'équilibre proportionnel entre sagesse et amour. Le degré le plus élémentaire et minimal réside dans le droit strict (*ius strictum*) qui repose sur la justice « commutative », dont le précepte est que nul ne doit subir un dommage sous peine de recevoir soit un droit à faire valoir (*facultas*) par une action légale dans l'Etat,

⁵ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, op. cit., p. 221-224 ; Id., *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie*, op. cit., p. 254 et s.

⁶ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, op. cit., p. 207.

⁷ G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, op. cit., p. 163.

⁸ J. BRUNSCHWIG, « Introduction », in G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Paris, GF Flammarion, 1969, p. 18.

⁹ G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, op. cit., p. 163.

soit, en dehors de l'Etat, un droit à la guerre, car la lésion qui viole le droit « entraîne pour l'offensé un droit absolu sur la personne et les biens de l'offenseur »¹⁰. Le degré directement supérieur, l'équité (qualifiée également de « charité au sens étroit »), vient alors limiter la guerre à mort par une exigence de restitution, et complète la conception commutative par une justice distributive selon le précepte qui enjoint de donner à chacun son dû, lequel répond lui-même à l'exigence de faire du bien à chacun, mais seulement dans la mesure où cela convient à tous – ce qui représente bien un principe de charité limité par la proportionnalité¹¹. Le degré ultime de la justice, appelé probité, ou plutôt piété, désigne enfin la justice divine et l'ordre de droit parfaitement en vigueur dans la Cité de Dieu en vertu duquel « nul n'est lésé si ce n'est par lui-même » et qui garantit « qu'il n'est pas de bonne action qui ne soit récompensée, pas de péché qui ne soit puni »¹², marquant par là une forme d'inhérence des dispositions morales et actions des individus à l'efficace même de la balance divine.

Si cette progression ascendante des degrés de la justice trouve de nombreux précurseurs, d'Ulpian à Grotius¹³, l'originalité de Leibniz consiste ici encore dans la réinterprétation qu'il en donne à partir de l'équilibre proportionnel entre sagesse et amour. Ainsi, les espèces de la justice sont caractérisées par des degrés d'amour : « le droit strict par l'amour limité à soi avec une prudence étroite, l'équité par l'extension de cet amour aux hommes, la piété par son extension à Dieu et à son univers »¹⁴ ; progressivement, la justice passe « de la simple sécurité à l'entraide humaine et au bonheur éternel », alors que son extension s'élargit, allant « du rapport entre individus à la société limitée et à l'univers »¹⁵. Les deux premiers degrés, qui relèvent plus spécifiquement de la jurisprudence particulière humaine¹⁶, « peuvent être interprétés comme limités aux relations à l'intérieur de la vie mortelle »¹⁷ : le droit strict part du principe de « conservation de la paix », l'équité cherchant à faire accroître son bonheur propre par celui des autres. Mais c'est au niveau de la piété, qui exige de vivre honnêtement, que la sagesse atteint son maximum et que la prudence converge parfaitement avec la justice, en ceci que, par l'immortalité des âmes et l'infailibilité de la providence divine, « tout ce qui est honnête est utile, tout ce qui est mauvais est condamné »¹⁸. Chaque degré de la justice implique ou enveloppe ainsi le degré

¹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, in P. RILEY (éd.), *The political writings of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 171-172 ; E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, op. cit., p. 9 ; G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, op. cit., p. 110.

¹¹ G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, op. cit., p. 172 ; E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, op. cit., p. 10.

¹² G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, op. cit., p. 174.

¹³ G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956, p. 77-82.

¹⁴ G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, op. cit., p. 237.

¹⁵ G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, op. cit., p. 83.

¹⁶ G. W. LEIBNIZ, *Méditation sur le concept commun de justice*, in P. RILEY (éd.), *The political writings of Leibniz*, op. cit., p. 60.

¹⁷ G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, op. cit., p. 173.

¹⁸ *Ibid.*

inférieur, en progressant de la conservation propre et étroite de l'individu à la réalisation du bien commun des citoyens de la république universelle.

L'appréhension de la guerre juste à partir des principes du droit naturel

Eu égard à cette conception de la justice, sous quelles conditions une guerre peut-elle valablement se voir attribuer le prédicat « juste » ?

Dans ce qui précède, on peut cerner assez clairement que l'opposition entre les notions ou les états de guerre et de paix est co-constitutive du concept de droit lui-même. On peut lire ainsi dans la *Nova Methodus* de 1667 que le droit strict ou simple « n'est rien d'autre que le droit de guerre et de paix ». Leibniz ne reprend pas en cela la conception hobbesienne de l'état de guerre de tous contre tous, mais définit les conditions originaires du droit, d'une part, par un droit de paix entre les personnes, tant que nul n'a commencé à léser l'autre, et, d'autre part, par un droit de guerre perpétuelle entre la personne et la chose, guerre dont la victoire sur la chose est appelée possession. Si, dans cet état, un individu est lésé par un autre, soit dans sa personne, soit dans ses possessions, il lui revient donc un droit de guerre, qui selon la justice commutative vient corriger l'infraction faite au principe de ne léser personne¹⁹. Le deuxième degré de la justice, l'équité, intervient alors, non seulement, comme on vient de le voir, pour rectifier le droit strict en substituant la restitution à la guerre illimitée, mais aussi en admettant l'arbitrage d'un tiers qui puisse se porter garant de l'observation de la règle d'or de ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'il nous soit fait²⁰. La justice distributive vient ainsi limiter le droit de guerre à mort par des règles établies d'après le principe « à chacun son dû », en vue de l'intérêt de tous. Au sein de l'Etat, ces règles sont consacrées par des procédures et des institutions jouant la fonction d'arbitrage. Les règles de l'équitable deviennent ainsi exigibles et obligatoires dans le cadre de l'Etat, grâce à l'attente qu'on peut se faire d'une observation réciproque et générale de ces règles²¹.

Qu'en est-il alors des relations en dehors de l'Etat ou entre Etats, quand le recours à de telles procédures et l'appel à ces institutions censées reconnues par les parties du litige font défaut ou paraissent pour le moins très problématiques ? Dans ces conditions, le concept de guerre nécessite d'être déterminé plus spécifiquement, et le problème de sa qualification juridique et de sa justification éventuelle se déplace au niveau où le rencontrent les doctrines traditionnelles de la guerre juste.

Au-delà d'une définition très générale qui fait de la guerre « l'état dans lequel on avoue l'intention de combattre par la force pour obtenir quelque chose »²², Leibniz la détermine aussi comme « l'action conservatrice de la chose entre ceux qui ne sont pas liés dans une même cité [*qui una civitate non connectuntur*] »²³, ou encore comme

¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1929, VI, 1, p. 343.

²⁰ *Ibid.*, p. 344.

²¹ G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, op. cit., p. 110.

²² Cité dans E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, op. cit., p. 59.

²³ G. W. LEIBNIZ, *Relatio codicis juris gentium diplomatici*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, op. cit., IV, 5, p. 83.

« une querelle qui se vide par des troupes », entendant par troupes « autant d'hommes qu'il faut pour être maître d'un pays »²⁴. La doctrine de la guerre perpétuelle du « subtil » Hobbes, si elle est rejetée au niveau de l'état de nature entre les individus, est cependant jugée « pas complètement absurde » pour rendre compte des relations entre les Etats et les Peuples ; pour autant, cet état de fait ne donne pas, ici non plus, un droit de guerre illimitée, et encore moins le droit de provoquer un dommage²⁵. Dans ce cas aussi, la justice commutative exige donc d'être rectifiée et limitée par l'équité.

Cette limitation proportionnelle donne le premier principe concernant la juste cause d'une guerre, sa nécessité : un droit à la guerre (*ius ad bellum*) n'est établi que dans la mesure où il répond à une urgente nécessité. Il peut prendre la forme d'une guerre défensive menée en réaction « à une attaque ou à une spoliation ouverte des biens d'un peuple », en gardant toujours son caractère de « rétablissement plénier du droit »²⁶. « L'attaque donne droit à la défense et à la contre-attaque pour faire cesser la lésion »²⁷. Deuxièmement, ce droit « ne concerne que celui à qui est imputable le droit de paix et de guerre » dans les relations entre Etats selon la forme du droit des gens, soit le souverain d'un peuple, à l'exclusion des rebelles, des pirates ou des brigands²⁸. Troisièmement, l'ouverture des hostilités ne doit avoir lieu qu'après s'être essayé par tous les moyens possibles à éviter le conflit ouvert et armé ; les formes et cérémonials diplomatiques doivent être précautionneusement respectés, la revendication des droits doit être déclarée ouvertement et sans dissimulations dans un manifeste public²⁹.

On reconnaît facilement ici les trois critères classiques de la doctrine de la guerre juste : la cause juste, l'autorité légitime et l'intention droite. Leibniz s'inscrit donc bien, sans paraître innover particulièrement, dans la tradition de la doctrine du *ius ad bellum*, un accent spécial étant par ailleurs mis sur le « droit de nécessité », le « plus fort de tous » « puisque la conservation de l'Etat que Dieu a confié à un Prince est sa première loi »³⁰.

L'appréhension politico-diplomatique de la guerre dans le *Consilium Aegyptiacum* et le *Mars Christianissimus*

Si ces quelques références très éparpillées et quasi marginales que fait Leibniz aux traits les plus saillants de la tradition et de la doctrine de la guerre juste ne semblent pas au premier abord avoir fait de sa part l'objet d'une quelconque systématisation thématique et encore moins d'une réélaboration de fond censée s'inscrire dans sa

²⁴ Cité dans A. ROBINET, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes et la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994, p. 245.

²⁵ G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, in P. RILEY (éd.), *The political writings of Leibniz*, op. cit., p. 166.

²⁶ A. ROBINET, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes et la balance de l'Europe*, op. cit., p. 245.

²⁷ G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, op. cit., p. 105.

²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, op. cit., AV, IV, 2, p. 337 ; A. ROBINET, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes et la balance de l'Europe*, op. cit., p. 245.

²⁹ A. ROBINET, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes et la balance de l'Europe*, op. cit., p. 245.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, op. cit., AV, IV, 2, p. 554.

réflexion propre sur le droit naturel, l'intérêt de sa position dans ce complexe problématique tient bien plus sûrement à ce statut particulier de philosophe-diplomate qui le caractérise tout au long de son œuvre et de sa carrière. A ce titre, Leibniz est nécessairement amené – comme bien d'autres juristes de son époque sans doute, mais à un degré supérieur tant il parcourt toute la tension entre le plus universel et le plus particulier – à confronter son travail théorique à des contextes politico-diplomatiques déterminés susceptibles de mettre à l'épreuve, plus ou moins directement, la pertinence concrète de ses élaborations théoriques et normatives.

L'activité diplomatique de Leibniz, quelle que fût la position des Princes et Souverains au service desquels il eut à officier, a sans cesse eu partie liée avec la gestion de conflits militaires, plus ou moins ouverts ou larvés, actuels ou possibles, sous la forme de la menace ou du projet. Parmi les écrits très nombreux et divers qu'il a rédigés dans ces circonstances, deux textes fameux vont maintenant nous intéresser particulièrement pour les regards très contrastés qu'ils nous offrent l'un et l'autre sur la guerre comme objet politique.

Le premier, le *Consilium Aegyptiacum*, élaboré entre 1668 et 1671, expose un projet d'expédition militaire destiné à être dirigé par les troupes du royaume de France en Egypte, dans lequel le « conseiller » Leibniz cherche à présenter à l'intention de Louis XIV l'intérêt et les raisons géopolitiques d'un tel plan, en même temps qu'il en détaille la faisabilité et quelques modalités de réalisation. Le deuxième texte, connu sous le nom de *Mars Christianissimus* et dont la première version est rédigée une petite quinzaine d'années plus tard, est un pamphlet ironique et très virulent à l'encontre de l'agression militaire française menée à des fins expansionnistes en Europe septentrionale, et plus particulièrement dans une partie de ce qui reste de l'empire romain germanique.

Le premier de ces deux textes s'inscrit dans un contexte menaçant pour les Etats de l'Empire, étant donné la volonté de plus en plus affichée par Louis XIV, vers 1671, de porter les armes en Hollande. Certains princes de l'empire cherchèrent alors à s'attirer d'une manière ou d'une autre les faveurs ou du moins la clémence du roi pour prévenir les conséquences défavorables qui résulteraient de cette offensive. Parmi ceux-ci, le prince électeur de Mayence, Johann Philipp von Schönborn se montra très sensible et intéressé par la perspective de soumettre à Louis XIV un projet d'expédition militaire, lequel aurait, de son point de vue, le principal intérêt de détourner la France de ses intentions belliqueuses en Europe du nord. Cette idée lui fut suggérée par son ministre et conseiller intime, le baron von Boineburg, qui l'avait eue en commun avec le tout jeune et déjà réputé Leibniz, dont le génie précoce l'avait impressionné et qui lui confia l'élaboration du projet, dans l'espoir de pouvoir le faire lire secrètement au roi-soleil lui-même³¹.

Pour Leibniz, qui a vingt-cinq ans à l'époque, l'occasion se présente, avec cette mission, d'obtenir un poste notable de conseiller, de se faire rapidement des relations utiles et intellectuellement fécondes, et de gagner une position libre et confortable.

³¹ VALLET DE VIRIVILLE, « Introduction à la traduction française de Leibniz », in *Consilium Aegyptiacum*, trad. fr. reproduite dans A. YOUSSEF, *La fascination de l'Egypte*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 195-196.

Outre l'opportunité, on retrouve par ailleurs dans son texte la « pure joie de concevoir des projets, d'analyser, de combiner, de justifier et de prouver »³², qui caractérise bien d'autres de ses constructions théoriques.

Dans la rédaction du *Consilium*, l'auteur témoigne déjà non seulement de sa complète maîtrise conceptuelle et de sa grande habileté rhétorique, mais aussi d'une impressionnante érudition et d'une connaissance apparemment pointue de l'art de la guerre et de la situation historique et géographique des contrées concernées par le projet. Il anticipe ainsi relativement en détail la balance des forces en présence, les capacités de réaction et de défense de l'Égypte et surtout de la Turquie, puisque l'Égypte est sous la domination de l'empire ottoman et que c'est bien ce dernier qui est la cible réelle du plan. Leibniz évalue les résistances des fortifications, mais aussi la situation sociale de l'empire ottoman et les dissensions internes voire les velléités de soulèvement dont pourrait bénéficier une attaque menée sur plusieurs fronts, ainsi que le soutien qu'on pourrait escompter des voisins hostiles à la Turquie.

Mais ce qui nous intéresse ici directement, c'est l'argumentaire portant sur le bien-fondé d'une telle opération, tant au niveau des intérêts stratégiques des parties qu'eu égard à une possible légitimation normative au sens large, autrement dit quant à la justice de l'expédition militaire projetée. L'enjeu est présenté comme immense et ses conséquences favorables pour la France et l'Europe comme inestimables. D'emblée, il est exposé sous ses deux aspects inextricables, géopolitique et religieux, que seuls le « très chrétien » roi de France peut valablement être appelé à endosser, par « cette sagesse profonde des vues politiques qui se combinent parfaitement entre elles »³³. Résumant cette convergence en une formule, l'auteur du projet affirme fortement que ce dernier donnera au roi « l'arbitrage souverain des affaires et la prééminence de la chrétienté » ; par surcroît, il doit lui procurer « l'affection universelle en dissipant les méfiances et les animosités »³⁴. L'intérêt de l'Égypte, qui rend sa conquête « préférable à celle de tout autre pays du monde », est avant tout d'ordre commercial. « C'est le premier isthme du monde, unissant les deux mers les plus importantes du globe. C'est le chemin qu'il faut prendre nécessairement, à moins que de faire le tour entier de l'Afrique ; c'est le lien de l'Occident et de l'Orient, le rendez-vous commercial, l'étape obligée (...) du commerce de l'Inde et de l'Europe »³⁵. Mais aussi, « c'est le seul moyen de détrôner ce commerce de la Hollande »³⁶. Or, si « la France vise à la suprématie, à la possession du commerce surtout, et à la ruine de la Hollande », « en Égypte tout cela lui est offert »³⁷. L'enchâssement ou le prolongement de l'enjeu géopolitique à partir de ces préoccupations commerciales apparaît alors dans cette

³² P. WIEDEBURG, « Je ne vous dis rien sur les projets d'une Guerre Sainte, mais vous sçavez qu'elles ont cessé d'être à la mode depuis Saint Louis ». Ein Beitrag zur Wertung des *Consilium Aegyptiacum Leibnizens* », in K. MÜLLER et W. TOTOK (éd.), *Studia Leibnitiana, Supplementa IV, Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 14-19 November 1966*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1969, p. 212.

³³ G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum, op. cit.*, p. 200.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 204.

³⁶ *Ibid.*, p. 221.

³⁷ *Ibid.*, p. 222-223.

saisissante analogie : « l’Égypte est la Hollande de l’Orient, comme la France est la Chine de l’Occident »³⁸. Cet enjeu est donc double : négatif, il détourne la France de son projet militaire initial en Europe du nord, positif, il réoriente ses tendances belliqueuses et expansionnistes vers l’empire ottoman, espérant soulager par là les pays européens qui subissent les agressions incessantes du sultan. Leibniz ne s’en cache pas vraiment : « La conquête de l’Égypte est plus facile que la conquête de la Hollande, celle de l’Orient tout entier plus facile que celle de la seule Allemagne »³⁹.

C’est ici que l’enjeu religieux et culturel prend enfin le relais, apparaissant presque comme la clef de voûte et l’essence même du projet. L’Égypte, « mère des sciences », fut souvent considérée dans l’histoire comme « le seul moyen de rétablir en Orient les intérêts de la chrétienté »⁴⁰. Avec un tel projet réalisé par la France, « voilà l’Évangile porté aux régions les plus lointaines, et la félicité répandue sur toute la terre » ; « toute la chrétienté lui sera redevable »⁴¹.

Mais alors *quid juris* ? Qu’en est-il du droit ? On peut s’attendre à ce que le juriste averti qu’est Leibniz, auteur déjà à cette époque d’au moins deux ouvrages importants sur la science de la jurisprudence, traite ou évoque, même dans un projet secret, les questions de droit qui s’y rapportent ; on risque alors d’être déçu en lisant, en guise de titre de l’avant-dernier paragraphe, cette question rhétorique : « Après ces explications ai-je besoin de parler du bon droit de l’expédition »⁴². Et le philosophe d’enchaîner : « Quoi de plus juste qu’une guerre sacrée, entreprise pour le bien de l’humanité, le profit du christianisme, la délivrance de malheureux qui imploront notre assistance, pour le sépulcre de Dieu »⁴³. Considérations très mêlées que celles-ci, où l’on voit côtoyer d’étranges réminiscences des croisades avec un souci humaniste pour la libération des peuples opprimés. Quoi qu’il en soit, aucune d’elles n’est vraiment thématifiée et moins encore revendiquée comme constitutive d’une cause juste, au sens des critères jusnaturalistes établis plus haut. Jamais la nécessité stricte du projet n’apparaît ; tout au plus souligne-t-on sa très grande opportunité (« peut-être l’occasion une fois manquée serait-elle perdue »). Le critère de l’intention droite est lui aussi loin d’être honoré, puisque le secret absolu de la mission jusqu’à sa réalisation est le garant de sa réussite, le but étant de surprendre le sultan et de le prendre à revers, tandis que par ailleurs l’appât du gain et le désir d’expansion sont loin d’être secondaires. Seule l’autorité du souverain ne fait pas ici problème, ainsi que le respect d’une certaine légalité positive, dans la mesure où il n’y aurait pas de « traités particuliers [qui] lient la France vis-à-vis de la Porte »⁴⁴. Or, comme Leibniz l’indique dans d’autres textes, se prévalant en cela de Grotius, « nous appelons guerre juste selon le droit des gens, ce qui a la forme du droit des gens, quand bien même la cause en serait injuste »⁴⁵.

³⁸ *Ibid.*, p. 205.

³⁹ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁴¹ *Ibid.*, p. 206, 223.

⁴² *Ibid.*, p. 224.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe, op. cit.*, AV, IV, 2, p. 414, note 1.

Peut-être aura-t-on plus de chance de trouver une plus grande sensibilité aux questions de droit et de justification des entreprises militaires dans l'écrit intitulé *Mars Christianissimus*, où, quinze ans après le *Consilium* (dont le projet fut rendu caduc par la déclaration française de guerre à la Hollande, en 1672), Leibniz passe de la position de l'agresseur potentiel à celle de l'agressé actuel. Et c'est précisément le refus affiché « hautement » par Louis XIV de rendre raison du moindre droit de ses prétentions et de ses agissements militaires en Europe qui fait maintenant l'objet des foudres du philosophe allemand. Le pamphlétaire s'arme alors d'une ironie virulente en faisant mine de défendre contre ses détracteurs le droit absolu du monarque à se délier de tout droit. « Dès l'année 1672 il a été résolu en France, que le Roy n'auroit plus besoin à l'avenir de rendre raison au monde de ses entreprises, comme ses ancêtres et les autres potentats avoient toujours taché de le faire en publiant des Manifestes superflus »⁴⁶. « Croyant que d'autres raisons que celles que le cardinal de Richelieu appelloit les dernières raisons des Rois, n'estoient pas de la bienséance de leur maistre », ses conseillers réussirent progressivement à le convaincre de se débarrasser de « l'épouvantail de la paix de Westphalie » et de ne pas craindre non plus de violer les traités de Münster et de Nimègue. Au point où l'on en est, Leibniz feint de leur emboîter le pas : « je croy que je ne mériteray pas moins que ces Messieurs là, en délivrant le Conseil du Roy de tous les scrupules de conscience qui peuvent rester à quelques uns à l'égard du droit des gens, et des canons de l'Eglise ». C'est que la raison d'Etat est ici sanctifiée par la personne du « Roy très chrétien », « car S. Paul a bien remarqué que le juste n'a point de loy et celui à qui Dieu a donné le caractère d'un pouvoir extraordinaire, est exempté en vertu de sa commission de ses obligations communes. C'est donc à moy maintenant de montrer que le Roy porte un tel caractère »⁴⁷. Mais derrière la raillerie, Leibniz laisse peu de doute quant à la piété sincère de « la résolution prise en France il y a long temps de ne plus reconnoistre pour juge que Dieu, c'est à dire l'épée », faisant voir par quelques éclairs de sérieux qui rendent l'ironie plus acerbée encore, toute la gravité de la situation : « je voy qu'il ne faut plus desormais attendre des arguments de la part de cette nation, qui ne fera valoir son droit doresnavant que par les armes »⁴⁸.

L'instrumentalisation du droit par la religion ou par la politique ?

Le but n'est pas ici, en mettant en parallèle les argumentaires du *Consilium* et de *Mars Christianissimus*, de retourner peu charitablement l'ironie de Leibniz contre lui-même, en suggérant que certaines des raisons qu'il prônait auprès du roi de France auraient été trop bien utilisées par ce dernier... mais pas dans la direction souhaitée. On ne peut se limiter à cette lecture, d'abord parce que les deux textes ont été rédigés dans des contextes, dans un esprit et un style très différents et qu'ils ne répondent pas à la même situation géopolitique, les vellétés françaises étant passées de la menace à l'exécution. Ensuite, l'inversion de fait de la position de Leibniz n'est pas strictement symétrique, puisque la France va jusqu'à fouler aux pieds les traités en vigueur et le

⁴⁶ G. W. LEIBNIZ, *Mars Christianissimus*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, op. cit., AV, IV, 2, p. 472.

⁴⁷ *Ibid.*, AV, IV, 2, p. 477.

⁴⁸ *Ibid.*, AV, IV, 2, p. 474, 472 (nous soulignons).

droit des gens, vidant même celui-ci de sa substance en se tenant pour dispensée de rendre raison de ses prétentions, y substituant simplement « la volonté et le bon plaisir du Roy »⁴⁹.

Mais la question ne se pose pas moins de la cohérence possible de ces deux textes, non seulement l'un vis-à-vis de l'autre, mais aussi chacun par rapport à la définition de la justice posée en droit naturel. On peut bien admettre que des écrits politico-diplomatiques ne relèvent pas du même niveau que les principes jusnaturalistes et ne sont pas directement comptables des mêmes exigences normatives – comme on l'a noté plus haut, avec la distinction assumée par Leibniz entre la forme de la guerre juste et sa matière ; encore faut-il, quand il s'agit du même auteur, tenter de rendre compte de cette différence de niveau en l'intégrant dans une forme d'unité systématique. Deux lignes d'interprétation alternatives peuvent alors se présenter, chacune insistant sur un des deux pôles de la tension mise au jour entre le réalisme de la raison d'Etat et la religiosité de la justice divine.

En effet, il est possible, d'un côté, de prendre littéralement au sérieux l'invocation par Leibniz d'une guerre sainte, laquelle loin d'être incidente a pu apparaître comme une justification centrale du projet d'expédition en Egypte. Si l'intention droite de l'exécutant du projet est plus que douteuse, celle du conseiller est sauve, qui ne vise que l'unité des chrétiens en Europe, le progrès du christianisme dans le monde et partant de l'humanité. Du point de vue de son concepteur, le projet est alors justifié par sa piété, degré ultime de la justice qui n'avait pas semblé intervenir immédiatement dans la définition des critères de la guerre juste, au profit des deux degrés inférieurs, commutatif et distributif. Dans le *Consilium*, en revanche, ce sont ces derniers qui paraissent absents comme si leur normativité tendait à être absorbée par celle de la piété, puisque « quoi de plus juste qu'une guerre sainte ». A partir de cette orientation systématique, on peut aussi facilement accorder l'enthousiasme du *Consilium* avec l'ironie du pamphlet *Mars Christianissimus*. Alors que, dans les termes du premier, « le ciel lui-même attend [la] décision »⁵⁰ du roi-soleil, dans le second, il a trahi cette vocation non seulement en tournant ses armes contre les peuples chrétiens, mais surtout en inversant cyniquement l'ordre de subordination entre la justice de Dieu et le droit de l'épée.

Pour l'option alternative d'interprétation, d'inspiration plus machiavélique, Leibniz est très cohérent dans sa volte-face et agit en diplomate réaliste dans son opportunisme : en 1671, on pouvait encore espérer détourner la France de ses appétits expansionnistes en Europe, en lui présentant un plat plus alléchant pour elle, un plat dont une grande partie de l'Europe profiterait ; à partir de 1672, l'occasion était passée, le projet devenu inutilisable et toute possibilité de négociation équitable rendue impossible par l'attitude outrancière des Français. L'ironie manifeste alors la frustration à voir impuissant l'appel au droit des gens, quand même on admettait que celui-ci fût toujours instrumentalisé, pourvu qu'on en respectât la forme. Pour autant, un tel opportunisme réaliste n'est pas nécessairement contraire à la piété bien

⁴⁹ *Ibid.*, AV, IV, 2, p. 472.

⁵⁰ G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum*, *op. cit.*, p. 224.

comprise des souverains, et s'y accorde même indirectement puisque la conservation de l'Etat a été confiée par Dieu au prince et devient à ce titre sa première loi⁵¹.

La première option interprétative croit pouvoir discerner, entre la définition de la justice et les écrits politiques mobilisés, une cohérence systématique forte, directe, homogène et hiérarchique. La deuxième option sous-tend une cohérence faible, indirecte et hétérogène entre les différents niveaux du système. Le problème de la guerre juste engage donc aussi une prise de position sur la cohérence entre métaphysique, droit naturel et politique chez Leibniz. Ainsi, la deuxième option s'orienterait vers une version minimaliste de cette cohérence métaphysico-politique en garantissant que la politique ne contredise formellement pas les principes et contribue aveuglément à la réalisation de la jurisprudence universelle tout en ne se préoccupant que de l'autoconservation, comme par une ruse de la nature ourdie par Dieu lui-même. De son côté, la première option d'interprétation pourrait davantage donner lieu à une version maximaliste de la cohérence métaphysico-politique qui n'appréhende plus l'efficace de la cité de Dieu dans la cité des hommes (*Respublica Dei in homines*) par un jugement réfléchissant, mais souligne au contraire « l'étroite relation entre la formalisation de la justice universelle et sa réalisation, sa garantie et sa sanction universelle par Dieu »⁵². Le droit naturel est alors compris comme médiateur entre la République universelle et le droit humain, puisqu'il est fondé dans la doctrine de la cité de Dieu et qu'il « représente le cadre de légitimation des structures politiques humaines ». Dès lors, « le droit humain et l'organisation politique du genre humain doivent pouvoir s'adapter à cette structure normative de l'univers » régie par la cité de Dieu où la factualité et la validité, le fait et le droit « sont identiques par l'origine et la sanction divine des normes »⁵³.

Or, tout incompatibles ou contradictoires que ces options interprétatives puissent paraître – eu égard au type d'instrumentalisation du droit dont elles rendent compte (par la religion ou par la politique) – elles semblent tout autant se télescoper et comme conspirer dans un même dessein, ainsi qu'on peut le voir en plusieurs endroits, comme dans cette phrase surprenante où Leibniz résume le bien-fondé du *Consilium* : « C'est une guerre sainte par son but, et plus que nulle autre féconde en biens terrestres, ce qui lui vaudrait le suffrage de Macchiavel lui-même »⁵⁴ !

Il ne s'agit donc pas maintenant de trancher en faveur de l'une ou l'autre de ces orientations, mais bien plutôt de tenter d'élucider ce dessein caché dans la philosophie leibnizienne qui les lie l'une à l'autre en puisant dans certains écrits métaphysiques postérieurs des ressources susceptibles de nous éclairer quelque peu sur l'efficace de la justice divine dans le droit humain, sur les degrés de réalité du droit, sur la fonction épistémologique de la politique, bref, de nous aider à dégager ce que le problème de la guerre juste nous apprend sur la cohérence métaphysico-politique chez Leibniz.

⁵¹ G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe, op. cit.*, AV, IV, 2, p. 554.

⁵² F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, Paris, Cerf, 2005, p. 25.

⁵³ *Ibid.*, p. 30-31. Ce commentateur souligne le DEI de la « *Respublica DEI in homines* », pour faire voir comment l'ordre juridique humain réalise la justice divine (p. 24) ; nous allons maintenant essayer de montrer que, d'un point de vue monadologique, il est tout aussi essentiel de souligner « *in homines* ».

⁵⁴ G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum, op. cit.*, p. 223.

Signification monadologique de la relation différenciée entre justices divine et humaine

La première piste que nous pouvons suivre consiste à tenter de mieux comprendre la manière dont s'exprime dans le monde d'ici-bas et les affaires humaines la justice divine parfaitement en vigueur dans la République universelle des esprits. L'enjeu, dans notre contexte, est de cerner le type d'usage qu'on peut valablement faire dans le droit humain et l'action politique du degré ultime de la justice, la piété, et de donner par là son sens exact à l'invocation par Leibniz d'une guerre sacrée comme ce qu'il y aurait de plus juste.

La cité universelle dont Dieu est le souverain monarque est décrite comme « l'Etat le plus parfait qu'on puisse concevoir, où rien n'est négligé, où chaque cheveu de notre tête est compté, où tout droit devient fait, soit par soi-même soit par une forme équivalente »⁵⁵. Quand nous commettons des vices, on ne se fait pas seulement du tort à soi-même, mais, autant qu'il dépend de nous, nous diminuons la perfection de ce grand Etat ; et bien que le mal soit redressé par la sagesse du maître souverain, cela se fait aussi en partie par notre châtement⁵⁶ et par le jugement balancé auquel Dieu soumet notre âme immortelle. Mais ce châtement ainsi que le crime qu'il vient parfaitement corriger étaient depuis toujours prévus dans le calcul originaire par lequel Dieu a choisi le meilleur des mondes possibles, et ils s'inscrivent à ce titre pleinement dans l'harmonie universelle et préétablie où « toute bonne action est récompensée, nul péché impuni »⁵⁷.

La question se pose alors inévitablement de savoir comment rendre compte, eu égard notamment à l'existence incontestable des crimes impunis dans le monde, de la non-coïncidence effective entre le droit et le fait et de la différenciation des niveaux de réalité qu'elle suppose entre la justice divine et la jurisprudence humaine. Nous sommes donc conduits à réinterpréter plus avant la détermination gradualiste de la justice dont nous étions partis, en insistant plus encore sur son principe monadologique.

Il faut pour ce faire mobiliser quelques distinctions-clef dans la métaphysique leibnizienne, en commençant par celle des différentes espèces du mal. Le mal métaphysique « consiste en général dans la perfection ou l'imperfection des choses, même de celles qui ne sont pas intelligentes » ; le mal physique « s'entend spécialement du bien-être et des souffrances des substances intelligentes » ; enfin, le mal moral « désigne les actions vicieuses et vertueuses des mêmes créatures intelligentes »⁵⁸. Sous quelle condition le non-droit, le crime ou plus largement le mal moral peut-il être posé comme existant dans le monde, étant admis par ailleurs qu'il contribue en tout état de cause à l'harmonie universelle et à la perfection du meilleur des mondes possibles ? Le mal moral (comme les autres espèces du mal) existe comme tel si et dans la mesure où on l'isole par la pensée de la balance par laquelle Dieu en tire un plus grand bien. Il n'existe donc pas de mal absolu, mais le mal *existe bel et bien* relativement à une perspective finie qui ne perçoit l'harmonie universelle que très

⁵⁵ G. W. LEIBNIZ, *Méditation sur le concept commun de justice*, op. cit., p. 58.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁷ G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, op. cit., p. 173-174.

⁵⁸ G. W. LEIBNIZ, *Causa Dei*, op. cit., p. 430, 431.

confusément. Quelle en est ensuite la cause, étant entendu que Dieu, infiniment bon, ne peut vouloir le mal moral pour lui-même ? Cette cause, que Dieu *permet* simplement comme une conséquence nécessaire pour le bien général, réside le plus prochainement dans la volonté de l'homme qui commet le mal, mais aussi, privativement, dans la limitation et l'imperfection constitutives des monades⁵⁹.

L'existence du mal et partant du non-droit procède donc nécessairement de la limitation des monades et de leur perspective finie, alors que du point de vue de Dieu qui embrasse tout d'un coup d'œil, l'harmonie préétablie convertit tout le droit et toute la justice en fait. Mais si le non-droit participe à l'économie de la Providence, qu'est-ce qui empêche son auteur ou plutôt son instrument de s'en tenir pour justifié, en se prévalant d'une intention purement pieuse aux yeux de Dieu ? Plus particulièrement, l'argument d'une justification suffisante de la guerre par son caractère prétendument saint pourrait-il reposer sur une absorption par le degré ultime de la justice, la piété, de la normativité des degrés inférieurs, la justice commutative et l'équité ?

Faire de cette absorption le fondement d'un jugement humain est précisément contraire à la détermination gradualiste de la justice et à sa nature monadologique. La monade humaine ne peut pas accéder au point de vue divin qui voit la justice comme un fait réalisé. Sa finitude constitutive s'exprime non seulement par une représentation confuse de l'harmonie universelle mais aussi par une temporalité qui creuse un écart entre devoir-être et être et l'empêche de se réclamer des décrets de la Providence pour justifier une guerre. La piété exige simplement de l'homme de vivre honnêtement et de préparer son âme au jugement de Dieu. Mais exposer des peuples, sous prétexte de piété, à une forme d'ordalie à grande échelle, c'est faire preuve d'une disproportion extrême entre l'amour et la sagesse, disproportion qui est bien synonyme d'injustice. Leibniz l'indique clairement, la guerre ne peut être un appel au jugement divin qui signifierait la cause juste par la victoire, car bien souvent Dieu, « pour quelques raisons plus fortes, permet à la cause injuste de l'emporter »⁶⁰. En conséquence, sacrifier la justice commutative et l'équité sur l'autel d'une justice divine dont on sait *qu'*elle existe, mais dont on ignore *comment* elle règne⁶¹, c'est confondre deux ordres de jurisprudence dont la différence est certes graduelle (et non qualitative), mais n'en est pas moins très grande⁶².

Bref, la finitude des monades humaines est constitutive d'une expression confuse de la justice divine, et partant d'une différence entre le droit et le fait qui prescrit un ordre gradualiste de réalisation de la justice dans le monde. De même, si la toute-puissance de Dieu convertit immédiatement tout droit en fait, l'effectivité du droit humain est également relative à un degré de pouvoir, car si la justice en elle-même est indépendante du pouvoir et que le droit positif ou la loi peut toujours être injuste, le droit ne peut devenir fait que par le pouvoir.

⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, *Théodicée*, *op. cit.*, p. 116 et s. ; p. 366-370.

⁶⁰ Cité dans E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, *op. cit.*, p. 60.

⁶¹ G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, *op. cit.*, § 30, p. 246.

⁶² G. W. LEIBNIZ, *Praefacio du Codex Iuris Gentium*, *op. cit.*, p. 48.

La fonction perspectiviste de la politique comme science des mondes possibles

C'est justement parce que l'effectivité du droit dépend toujours d'un degré de pouvoir, que l'existence d'un ordre de droit garantissant les conditions d'une paix véritablement juste en appelle avant tout à un équilibre des puissances. En l'absence d'un tel équilibre, on court sans cesse le risque de voir pencher la balance pour l'une des forces en présence capable dès lors de contraindre les autres à sa loi, en vertu d'une coïncidence entre le droit et le fait qui n'a plus rien à voir avec celle qui a cours dans la cité de Dieu mais qui se réduit au pur droit de la force. Or, telle est bien la menace que font courir à l'Europe des puissances expansionnistes comme le royaume de France ou l'empire ottoman. Les traités de paix que la France propose, dans la foulée de ses offensives, aux Etats d'Europe du nord ne sont pas seulement viciés par un manque total de crédibilité, mais surtout par l'iniquité générée par un rapport de force complètement déséquilibré. Et Leibniz de citer Tacite : « Là où ils auront établi l'esclavage, ils invoquent la paix »⁶³, ou quand paix perpétuelle ne rime plus qu'avec monarchie universelle.

Dans cette situation, il revient à la science de la politique et à l'art diplomatique de tenter d'instaurer ou de restaurer les conditions empiriques préjudicielles pour un ordre de droit minimal entre Etats, et d'orienter plus avant leurs relations, par l'intermédiaire d'un équilibre dynamique des forces, vers la réalisation progressive d'une harmonie cosmopolitique des perspectives étatiques. Cette fonction perspectiviste de la politique, on en trouve la méthode très bien décrite dans un petit écrit intitulé « la place d'autrui » :

La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale. Et le précepte de Jésus Christ de se mettre à la place d'autrui ne sert pas seulement au but dont parle notre Seigneur, c'est-à-dire à la morale, pour connoître notre devoir envers le prochain, mais encore en politique, pour connoître les vues que notre voisin peut avoir contre nous. On n'y entre jamais mieux que lorsqu'on se met à sa place, ou lorsqu'en se feint conseiller et ministre d'Etat d'un Prince ennemy ou suspect. On pense alors ce qu'il pourroit penser et entreprendre, et ce qu'on lui pourroit conseiller. Cette fiction excite nos pensées, et m'a servi plus d'une fois à deviner au juste qui se faisoit ailleurs » ; elle permet aussi de « mieux connoître les conséquences de ce que [l'on fait]⁶⁴.

Cet extrait mettant en exergue la force cognitive et éthique du décentrement révèle deux éléments très importants pour saisir l'essence et la fonction de la politique. D'abord, l'usage moral du décentrement, orienté vers l'application charitable de la règle d'or, et son usage politique, basé sur la prudence de l'anticipation du pire, plutôt que de devoir nécessairement se neutraliser ou entrer en conflit l'un avec l'autre, apparaissent comme voués à concourir dans une même finalité harmonique. Ensuite, cette harmonie cosmopolitique entre les Etats et les peuples, loin de pouvoir être

⁶³ Cité par A. ROBINET, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes et la balance de l'Europe*, op. cit., p. 242.

⁶⁴ G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque nationale de Hanovre*, op. cit., t. II, p. 699-701.

imposée d'en haut ou par un point de vue de surplomb, exige une réalisation progressive et différentielle par laquelle toutes les parties prenantes du tout fassent l'épreuve de la confrontation des perspectives des entités politiques qui se différencient dans leurs intérêts respectifs.

La politique pourrait alors se décliner selon quatre types de compréhension et de « gestion » de cette différence des perspectives d'intérêts. Cette typologie des politiques de la différence correspondrait aussi à une certaine progression dans les degrés d'effectivité du droit ; et chaque type sous-tend par ailleurs des prises de position contrastées face à la possibilité ou à la réalité de la guerre. Le premier type désigne la tendance à *annihiler la différence* des autres perspectives d'intérêts en l'absorbant en soi-même. C'est le principe des politiques expansionnistes et impérialistes dont la France donne un bel exemple à l'époque de Leibniz. Dans cette optique, même la condition de possibilité d'une justice commutative entre les différentes parties tend à être mise en cause, puisque l'existence propre et autonome de ces parties voudrait être niée. Face à cette *pax romana* imposée, la guerre est alors la seule voie pour faire reconnaître son droit à l'existence et à la conservation. La deuxième tendance est celle de la *négation de la différence par l'indifférence* réciproque des points de vue, chacun s'assurant de son droit en s'abstenant simplement de léser l'autre. La justice commutative forme ici l'horizon indépassable d'une paix précaire qui menace sans cesse de basculer dans la guerre à l'occasion du moindre déséquilibre ou du premier conflit d'intérêts. C'est cette attitude attentiste et conservatrice qui caractérise par trop pour Leibniz les Etats de l'empire germanique, et qui attise en cela les appétits des plus grandes puissances. Certes, sur la base de la justice commutative ou conservatrice, l'invocation des trois critères traditionnels de la guerre juste est logiquement pertinente, mais elle risque toujours d'être instrumentalisée à la faveur d'un rapport de force déséquilibré. L'auto-centration de ces deux types de politique n'est dépassée que là où les différences de perspectives et d'intérêts sont équilibrées proportionnellement en vertu du principe d'équité. Ce qui mènerait alors à un troisième type de politique articulant les différences par la méthode du décentrement généralisé qui peut être mis en œuvre dans le contexte d'un *ordre juridique international effectif* où les conflits sont gérés par des procédures d'arbitrage, tel que Leibniz l'appelle de ses vœux⁶⁵. Mais pour passer des politiques auto-centrées à cet ordre juridique international ou cosmopolitique, les Etats doivent faire l'apprentissage du décentrement à travers des politiques de *l'intégration progressive de la différence* par la *confrontation des perspectives*. Par ce quatrième type, l'action politico-diplomatique peut commencer à assumer sa fonction perspectiviste en incitant les Etats à intégrer les intérêts divergents dans leur propre perspective d'intérêt et en jetant par là les prémices imperceptibles d'une harmonie cosmopolitique. La guerre n'est certes pas nécessairement le seul moyen, ni le plus proportionné ou même le plus efficace pour mener cette politique de confrontation des perspectives. Mais dans un contexte menaçant où la situation balance entre la précarité d'une indifférence conservatrice et le danger des politiques expansionnistes, le diplomate peut trouver dans un projet militaire bien orienté

⁶⁵ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Observations sur le Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*, in P. RILEY (éd.), *The political writings of Leibniz*, op. cit., p. 180-182.

l'opportunité féconde pour discrètement « tourner les esprits »⁶⁶ des souverains vers le destin cosmopolitique des peuples.

C'est par ce quatrième type de politique, défini par l'intégration de la différence par la confrontation des points de vue, que l'action politico-diplomatique de Leibniz semble bien se caractériser dans un certain nombre de ses écrits. La politique leibnizienne, ni strictement iréniste ni fondamentalement belliciste, s'inscrit toujours dans une situation marquée par une tension entre un équilibre de forces particulier et un potentiel de réalisation du droit. La politique apparaît ainsi comme une science moyenne, c'est-à-dire comme intermédiaire entre la science des essences qui traite des vérités possibles et nécessaires et la science de vision qui traite des vérités contingentes et actuelles⁶⁷. La politique en tant que science moyenne, qu'on peut aussi qualifier de science des mondes possibles parce qu'elle manipule les vérités contingentes et possibles, cherche à trouver dans la factualité d'une situation donnée des opportunités favorables à la réalisation progressive des principes essentiels de la science du droit naturel. Par son inventivité, l'art politico-diplomatique peut tirer des circonstances actuelles des combinaisons optimales de compossibilités qui puissent contribuer à faire coexister des intérêts divergents⁶⁸, à équilibrer la balance des puissances et à convertir le droit en fait à mesure du pouvoir dont on dispose. C'est en articulant ces différents éléments que la politique peut aider à porter à l'existence la justice dans ses différents degrés en proportion de l'équilibre entre amour et sagesse, entre prudence et honnêteté dont sont capables les parties en présence, c'est-à-dire en fonction de leur niveau de décentrement perspectiviste qui leur fait voir à quel point leur intérêt propre est solidaire de l'intérêt conflictuel des autres.

La diplomatie leibnizienne de la guerre à partir de sa cohérence métaphysico-politique

A partir de cette compréhension du statut épistémologique et de la fonction perspectiviste de la politique leibnizienne, on peut tenter de réinterpréter le sens profond du *Consilium* et la portée exacte de l'invocation d'une guerre sacrée comme ce qu'il y aurait de plus juste. D'abord, la politique leibnizienne part de petites perceptions confuses, de motifs étroitement reliés à des circonstances déterminées pour préparer imperceptiblement et par petits pas de grands desseins aux conséquences inestimables. Nous l'avons vu, par l'expédition en Egypte, Leibniz cherche à détourner Louis XIV de toute ambition despotique en Allemagne, à produire l'anéantissement du danger turc, et à mener la France non pas vers la monarchie universelle, comme elle tend à le vouloir, mais au contraire vers le droit « d'arbitrage suprême » dans les relations entre Etats, dans un ordre juridique basé sur l'équité⁶⁹. Mais à travers la reprise par l'Europe de l'isthme de Suez, c'est la possibilité d'un commerce mondial qui s'ouvre, un commerce économique de biens matériels, mais bientôt aussi un commerce culturel et spirituel, par lequel le christianisme peut être porté « aux régions

⁶⁶ Cité par E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, op. cit., p. 67.

⁶⁷ G. W. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 125, 126 ; *Causa Dei*, op. cit., p. 428.

⁶⁸ H. H. HOLZ (éd.), *G. W. Leibniz, Politische Schriften*, t. I, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, 1966, p. 17.

⁶⁹ J. BARUZI, *L'organisation religieuse de la terre*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 13, 14, 35.

les plus lointaines »⁷⁰, l'Occident et l'Orient y trouvant l'occasion prometteuse de se confronter dans leur différence (quand bien même le christianisme ne se verrait d'abord pas lui-même comme un point de vue parmi d'autres également valables). « Opprimée maintenant, l'Égypte disjoint les civilisations ; libérée, elle reliera les mondes »⁷¹. Tel est le pari de Leibniz qui voit loin, puisqu'à ses yeux l'Égypte, « mère des sciences », est, culturellement, « une colonie de la Chine, ou la Chine une colonie de l'Égypte »⁷². Par cette formule frappante s'exprime la finalité profonde du projet d'expédition en Égypte : agrandir le monde, développer la science et ouvrir la voie à une humanité une⁷³.

L'invocation par Leibniz d'une guerre sainte, outre son intention persuasive, du reste assez maladroite et naïve, ne renvoie donc pas du tout à un décret spécial de Dieu, et n'est pas non plus justifiée par le simple fait que des puissances chrétiennes gagneraient du terrain dans le monde. Si le projet est sanctifié, c'est par sa destination spirituelle finale et s'il est ce qu'il y a de plus juste, c'est en vertu de la combinaison optimale qu'il promet d'effectuer, à partir d'une situation donnée, en vue de la réalisation progressive de l'harmonie cosmopolitique des peuples et de la justice universelle.

Certes, on ne peut nier ni minorer l'imprégnation forte du *Consilium* par une culture missionnaire chrétienne, par une idéologie civilisatrice européenne, ainsi que par une tradition politique conservatrice marquée par le modèle de l'Empire romain germanique. Mais c'est que l'universalisme leibnizien est perspectiviste et qu'il ne peut s'assumer et se réaliser que de l'intérieur et à partir d'une perspective finie. Leibniz ne cherche pas à surplomber sa position diplomatique, pas plus qu'il ne s'y réduit. L'ordre des priorités de son action politique est prescrit par l'urgence des enjeux qui se posent à son époque. L'harmonisation des intérêts et l'unification des peuples suivent dès lors une progression particulière et relative à une position située, et qui, pour Leibniz, va de l'unification nationale des États allemands à la communauté juridique des nations européennes en passant par l'unité œcuménique des chrétiens. Ce sont ces enjeux qui ne cessent de donner leur tonalité propre à la pensée et l'action politiques de Leibniz, en même temps qu'ils forment le filtre perspectiviste de son cosmopolitisme et de son universalisme.

Conclusion

On comprend mieux maintenant ce qui relie l'une à l'autre les deux options de lecture évoquées plus haut pour rendre compte de la cohérence entre la définition de la justice et les positions politiques sur la guerre avancées dans le *Consilium* et le *Mars Christianissimus*. L'opportunisme réaliste motivé par la raison d'État entre en accord avec la vision religieuse d'une réalisation cosmopolitique progressive de la cité de Dieu dans le monde, en vertu de l'inventivité combinatoire d'une politique d'harmonisation des perspectives. Mais surtout, la cohérence entre métaphysique et politique n'apparaît plus statiquement ni comme purement homogène ni comme strictement hétérogène,

⁷⁰ G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum*, op. cit., p. 206.

⁷¹ J. BARUZI, *L'organisation religieuse de la terre*, op. cit., p. 24.

⁷² G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum*, op. cit., p. 202.

⁷³ J. BARUZI, *L'organisation religieuse de la terre*, op. cit., p. 40.

mais s'avère bien intégrer dynamiquement les différents niveaux, métaphysique, religieux, juridique et politique de déterminations du phénomène de la guerre. Dès lors, la position du problème de la justification de la guerre ne repose plus tellement sur une critériologie statique qui sous-tendrait un *ordo ordinatus*, soit un ordre de droit accompli entre les nations, mais s'inscrit bien plutôt dans un *ordo ordinans*, c'est-à-dire dans le mouvement d'un ordre de justice universelle s'accomplissant imperceptiblement à partir de situations particulières d'équilibre des forces, où la justice d'une guerre est fonction d'une balance entre, d'un côté, le degré de droit et de non-droit en vigueur et, de l'autre, les chances d'accroissement cosmopolitique du droit et d'intégration des perspectives qu'elle contribue à rendre possibles.

