

Téléologie et causes finales chez Leibniz et chez Kant : une approche comparative

PATRICE LAVERGNE, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Cet article vise à explorer comment se justifie la téléologie chez Leibniz, puis chez Kant. Pour ce faire, nous montrerons dans un premier temps la théorie leibnizienne qui se trouve principalement dans le *Discours métaphysique* et dans le *Tentamen anagogicum*. Puis, nous exposerons la téléologie kantienne de la *Critique de la faculté de juger*. Ainsi, nous montrerons par approche comparative la grande proximité conceptuelle entre Leibniz et Kant à ce sujet, tout en soulignant les différences dans l'usage et la justification des causes finales chez ces auteurs, qui se situe selon nous principalement dans une différence d'objet : toute la nature est sujette au finalisme chez Leibniz, mais la téléologie, chez Kant, se limite au domaine biologique.

Introduction

Parmi les points de rupture entre les scolastiques et la philosophie moderne, l'un des plus importants concerne la conception de la causalité. En effet, la plupart des modernes, comme Descartes, Gassendi, Spinoza, et bien d'autres, rejettent les causes finales dans la philosophie naturelle et en métaphysique. Leibniz s'inscrit en porte-à-faux avec ses contemporains. Il tente de réhabiliter la causalité finale en disant qu'il est non seulement possible, mais même souhaité, de l'utiliser. Ce philosophe allemand sera l'un des plus convaincus du besoin d'utiliser les causes finales en physique et même en métaphysique¹, et ce, dès sa jeunesse. De la même façon, Kant traite des causes finales dans sa troisième *Critique*. Parmi toutes les théories précritiques concernant la finalité, seule celle de Leibniz apparaît à Kant comme intéressante, à la condition qu'elle soit adaptée au contexte transcendantal. Notre objectif dans

cet article sera de cerner les principales similitudes et différences entre les théories leibnizienne et kantienne sur la finalité. Pour ce faire, nous présenterons dans un premier temps la pensée de Leibniz, notamment à travers le *Discours de métaphysique* (1686) et le *Tentamen anagogicum* (1695). Dans un second temps, nous aborderons la pensée kantienne dans la *Critique de la Faculté de Juger* (1790), en mettant en relief l'influence et la critique de la pensée leibnizienne, qu'il reprend dans un contexte transcendantal en limitant l'usage des causes finales au cas des êtres organisés.

1. *La causalité finale chez Leibniz*

1.1. *Une double justification de l'usage du finalisme pour l'explication des phénomènes*

Pour Leibniz, il semble y avoir deux raisons principales pour user des causes finales : cela est conforme à la perfection divine, et cela fournit un moyen heuristique permettant la découverte des lois de la physique.

1.1.1. *La conformité à la perfection divine*

Traitons d'abord de cette première justification, qui est un thème récurrent dans la métaphysique leibnizienne. Selon celle-ci, Dieu est fondamentalement et absolument parfait, et, par conséquent, il agit de la manière la plus parfaite possible (tout en respectant le principe de contradiction), aux plans métaphysique et moral². Il est donc clair que Dieu, en créant le monde, orientait sa volonté vers une fin : la plus grande perfection possible. Rejeter les causes finales reviendrait par conséquent à minimiser la grandeur divine ; cela reviendrait à dire que la perfection n'était pas l'objet de la volonté de Dieu. Or, Dieu a choisi les lois de la nature, car il se propose toujours le meilleur. Notons d'ailleurs que ce « meilleur », ou cette « plus grande perfection » qui guide la volonté divine ne se limite pas à l'homme, qui n'est qu'une considération particulière parmi toutes les autres. Les arguments de Leibniz sont surtout dirigés contre les philosophes matérialistes, notamment Lucrèce, pour qui c'est la nécessité de la matière, ou parfois un certain hasard, qui explique les phénomènes. Leibniz soutient que le matérialisme est absolument incompatible

avec la reconnaissance de la grandeur divine³. En effet, s'il y a un Auteur intelligent de la nature, c'est un contresens flagrant que de ne pas l'invoquer dans les explications des phénomènes : cela reviendrait à rendre compte, par exemple, des conquêtes d'un Prince non pas en abordant ses qualités de dirigeant, comme sa prévoyance et sa puissance, mais en se limitant à des considérations plus marginales, telles que la vitesse des boulets des canons⁴. Cette analogie montre que les explications purement matérialistes, aux yeux de Leibniz, sont déficientes en ce qu'elles omettent le plus important.

Cet argument trouve son aboutissement au paragraphe XX du *Discours*, qui consiste en la retranscription d'un passage du *Phédon*⁵ dans lequel Socrate critique sévèrement Anaxagore. C'est que Socrate avait d'abord été très impressionné et intéressé au contact de la pensée d'Anaxagore, qui introduit le *noûs* : un être intelligent qui ordonne les choses en fonction du meilleur, dont l'ensemble du réel serait l'œuvre. On voit déjà ici pourquoi cet exemple semble aussi pertinent à Leibniz pour qui, nous l'avons déjà mentionné, Dieu a créé toutes choses, de la manière la plus parfaite qui soit, en vue du meilleur. Leibniz sera aussi déçu par les philosophes matérialistes, et même par tous ceux qui écartent les explications par les causes finales, aussi déçu que Socrate ne le sera par Anaxagore. En effet, Socrate déplore chez Anaxagore que toutes les explications du monde qu'il fournit introduisent des « matières éthériennes », et qu'il n'invoque jamais, dans ses explications physiques du monde, le principe ordonnateur qu'il a lui-même introduit ! Anaxagore n'explique pas les choses comme elles sont réellement : il néglige le principe ordonnateur, sans lequel elles ne pourraient être telles qu'elles sont. Leibniz vise à mettre au jour l'incohérence, déjà remarquée par Socrate, entre l'introduction d'un être supérieur qui est Auteur des choses et les explications trop matérialistes. Enfin, dans ce même passage du *Phédon*, on peut apercevoir une distinction entre deux types de causes. D'un côté, il y a les vraies causes, que sont le meilleur et le Bien, vers lesquelles tout est orienté. D'un autre côté, et c'est ce sur quoi Anaxagore se concentre, il y a des causes plus marginales, sans lesquelles les choses ne seraient pas possibles. Socrate l'exprime ainsi : « il est vrai que sans os et sans nerfs je ne

saurais faire tout ceci, mais la véritable cause est que la puissance divine dispose tout de la plus belle manière : c'est le bien et le beau qui joint, qui forme et qui maintient le monde⁶ ». Si Leibniz a cru bon de recopier intégralement ce passage⁷, c'est qu'il représente bien son sentiment par rapport aux explications matérialistes. Dans l'extrait cité ci-haut, Socrate explique que la véritable raison de ses actions ne réside pas dans ses os et dans ses nerfs, qui ne sont que des conditions de possibilités de son action. De la même manière, le prince sera incapable de conquête si ses canons tirent leurs projectiles à une vitesse trop basse pour traverser quoi que ce soit, mais nul ne peut prétendre que la vitesse des projectiles est la véritable raison de ses conquêtes. De ces deux exemples, il faudra retenir que les explications matérialistes qui nient l'existence des causes finales ne sont, pour Leibniz, pas assez profondes et restent en surface. En effet, elles omettent le principe de la sagesse divine et, prises seules, conduisent à nier la grandeur divine, à nier que Dieu se donne comme fin le meilleur, d'où la nécessité d'une mobilisation des causes finales dans l'explication des phénomènes. Mentionnons brièvement ici que Leibniz, bien qu'il semble déconsidérer les explications exclusivement matérialistes, ne déconsidère pas les explications mécaniques pour autant, car elles sont source de science et fournissent des explications plus profondes que les explications finalistes.

2.1.2. Les causes finales comme principe heuristique de connaissance des lois de la physique.

Pour justifier l'usage des causes finales, Leibniz invoque aussi un argument heuristique : elles sont nécessaires pour la connaissance des lois mécaniques. En effet, les lois de la nature ne sont pas nécessaires, mais contingentes, en ce qu'elles sont l'objet d'un choix divin. Dieu, parmi tous les possibles choisit le meilleur, tout en respectant le principe de non-contradiction. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz explique même que « le physique [a] quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur⁸ ». C'est de la sagesse divine que découlent

les lois du mouvement, et par conséquent leur découverte doit se faire en considération de cette origine contingente. Le système de la nature, l'ensemble des lois naturelles, n'est cohérent que parce que des causes finales structurent les causes efficientes. Leibniz fournit un exemple⁹. Si les corps n'étaient que des masses étendues (ce qu'il rejette par ailleurs), que le mouvement n'était que changement de place, et enfin qu'on pouvait tout déduire géométriquement de ces définitions, il s'ensuivrait au moins une conséquence aberrante : cela impliquerait nécessairement que tout corps qui en rencontrerait un autre, plus grand que lui et au repos, lui donnerait la même vitesse qu'il a sans lui-même en perdre. Cela voudrait dire qu'une bille qui roule vers une boule de billard immobile, avancerait après l'impact exactement à la même vitesse qu'auparavant, et aussi que la boule de billard ne serait plus en repos, mais roulerait à son tour à la même vitesse que la bille. Or, quiconque a déjà observé deux corps entrer en collision sait qu'il est faux que la vitesse de l'un se partage entièrement à l'autre : l'énergie cinétique de la bille va en fait se partager entre elle-même et la boule, de sorte que la bille va perdre de la vitesse, et la boule se mettra en mouvement. Selon Leibniz, le seul moyen d'éviter cet écueil est l'introduction d'un décret divin visant à conserver, en somme, toujours la même force et la même direction, ce qui empêche le dédoublement de forces de l'exemple précédent, qui était une conclusion dont l'expérience de la vie quotidienne nous assure immédiatement de l'absurdité.

Puis, dans le *Tentamen Anagoricum*, Leibniz justifie encore l'usage des causes finales en expliquant plus en avant que les lois du mouvement ne peuvent tout simplement pas être justifiées purement géométriquement, en réitérant qu'elles sont le résultat d'un choix de Dieu, et non pas d'une nécessité géométrique. En fait, Leibniz argumentera en faveur du besoin d'user des causes finales par l'exemple d'une loi d'optique (loi de Snell-Descartes) que Snell aurait découverte en mobilisant des causes finales, en postulant un principe architectonique selon lequel le rayon lumineux suit le chemin le plus déterminé. Selon Leibniz, Descartes s'est contenté de la démontrer par la voie des causes efficientes. Or, puisqu'il aurait été impossible de découvrir cette loi par la seule voie des causes efficientes, Leibniz

pense que Descartes n'a pu prouver cette loi géométriquement que parce que Snell avait au préalable fait intervenir des causes finales¹⁰. Il y a en fait une erreur méthodologique de la part de Descartes, qui aurait sans le savoir postulé lui-même un principe finaliste. L'usage des causes finales n'est pas seulement heuristique et ne vise pas uniquement à faciliter des découvertes qui auraient pu être faites, de manière moins efficace, par la voie des causes efficientes, mais a aussi une portée épistémologique, et théologique¹¹. L'usage des causes finales ne permet pas simplement de faciliter la recherche, mais de la permettre quand il s'agit d'expliquer des choses dont l'organisation est réellement téléologique. C'est ce que nous avons identifié comme la première justification de l'usage des causes finales : on pose un être intelligent doué de volonté comme Auteur de la nature, dont les lois de la nature sont un choix. Cet usage ne rend pas simplement plus aisée la recherche des lois de la nature, il est requis pour des raisons épistémologiques fondées ontologiquement, voire théologiquement. Leibniz accorde même une priorité ontologique aux explications finalistes, puisque les lois géométriques et mécaniques sont elles-mêmes fondées sur des principes architectoniques, des principes finalistes¹².

Par ailleurs, Paul Rateau¹³ précise enfin que les lois de la nature étant contingentes, car elles auraient pu être autres, elles ne peuvent pas non plus être entièrement arbitraires. En effet, elles sont conformes à l'ordre le plus parfait et elles correspondent à une nécessité morale. C'est donc, selon lui, le principe du meilleur la thèse selon laquelle nous sommes dans le meilleur des mondes possibles qui amène la réintroduction du finalisme causal. Bref, la philosophie de Leibniz a besoin de l'usage des causes finales, d'une part en conséquence de la perfection divine et du statut contingent des lois de la nature, et d'autre part parce que cela est fort utile pour la recherche. Cela est utile pour la recherche, à un point tel qu'il est parfois nécessaire d'en faire usage.

1.2. *Conciliation des explications finales et efficientes*

Si l'usage des causes finales est un moyen heuristique utile pour l'explication des phénomènes, c'est parce que les explications

finales coïncident avec les explications efficientes. Dans le *Discours*, Leibniz montre son côté syncrétique, en cherchant à satisfaire à la fois ceux qui privilégient les explications mécaniques de la nature et ceux qui privilégient les causes finales¹⁴. Il se concentre ici sur l'explication des phénomènes du vivant. Pour un même phénomène, les deux explications sont valides, et même utiles, par conséquent il faudrait combiner ces explications plutôt que les opposer. Leibniz caractérise la voie des causes efficientes comme étant plus profonde et immédiate, mais aussi plus difficile dans les détails ; la voie des causes finales, elle, est plus aisée, et nous permet par conséquent d'expliquer certains phénomènes qu'on ne réussirait pas à comprendre par la voie des efficientes. Ce n'est pas que la voie des causes efficientes ne permettrait pas de rendre compte de tous les phénomènes, mais plutôt que nous avons de la difficulté à toujours l'appliquer. Les deux voies se complètent naturellement : l'une va plus en profondeur, et doit pour cela être privilégiée, tandis que l'autre est plus souvent applicable, et peut donc compenser la difficulté de la première. Dans le *Tentamen*, Leibniz prétend même pouvoir satisfaire les philosophes matérialistes et les théologiens qui s'opposent : « tous les phénomènes naturels se pourraient expliquer mécaniquement, si nous les entendions assez ; mais [...] les principes mêmes de la Mécanique ne sauraient être expliqués géométriquement, puisqu'ils dépendent des principes plus sublimes, qui marquent la sagesse de l'auteur dans l'ordre et dans la perfection de l'ouvrage¹⁵ ».

Ainsi, pour Leibniz, l'usage des causes finales est utile lorsque la voie des causes efficientes se révèle trop ardue, mais il ne se réduit pas non plus à être un moyen heuristique, puisque la nécessité de son usage se justifie aussi dans le fondement même des lois de la nature. Il est donc clair qu'il faut concilier les deux types d'explications dans nos recherches, car Leibniz spécifie que le principe de perfection ne concerne pas uniquement les lois générales, mais aussi les phénomènes particuliers¹⁶. Il en vient même à dire qu'il y a deux règnes dans la nature, tous deux uniques et irréductibles l'un à l'autre, mais tout de même unis. D'un côté, il y a le « règne de la puissance », dans lequel tout peut être expliqué mécaniquement, qui correspond à

la voie des causes efficientes ; d'un autre côté, il y a le « règne de la sagesse », dans lequel tout peut s'expliquer architectoniquement, qui correspond à son tour à la voie des causes finales¹⁷. Pour démontrer finalement la conciliation entre les explications efficientes et les explications finalistes, Leibniz reprend l'exemple de Lucrèce, qui affirme que si les animaux voient, c'est parce qu'ils ont des yeux. Cette explication est bonne et valide. Mais on peut expliquer la même chose autrement : si les animaux ont des yeux, c'est pour qu'ils puissent voir ; et cette seconde explication, qui s'inscrit dans le règne de la sagesse, est tout aussi valide que la première, bien qu'elle ne s'y réduise pas.

2. *La téléologie kantienne – remodelage de la théorie leibnizienne ?*

2.1. *L'objet des jugements téléologiques*

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant s'attarde en deuxième partie à la question de la finalité objective, la première partie de l'ouvrage abordant la finalité subjective et l'esthétique. Dans l'« Analytique de la critique de la faculté de juger téléologique », Kant définit la notion de fin naturelle, afin de circonscrire l'usage du jugement téléologique. Toutefois, avant de poursuivre, une précision méthodologique s'impose, afin que les rapprochements soulevés entre Leibniz et Kant ne soient pas exagérés. Alors que Leibniz parlait de principes architectoniques, Kant, lui, parle plutôt de jugement téléologique pour désigner les causes finales. L'objet de ce texte est d'observer les principales similitudes et différences entre Kant et Leibniz sur la question de l'usage des causes finales, sans chercher ce qui, de Leibniz, est véritablement parvenu à Kant. Il faut alors demeurer conscient que, d'une manière générale, l'appréciation kantienne de la philosophie leibnizienne se fait à la lumière de l'influence de Christian Wolff. C'est l'usage du terme « téléologie », que Leibniz n'emploie pas, qui est l'exemple le plus éloquent de cette influence. Ce terme a été forgé par Wolff dans son *Discours préliminaire* (1728)¹⁸ afin de qualifier cette partie de la philosophie naturelle qui explique les fins des choses, et ce, plusieurs années après la mort de Leibniz en 1716. Ici, nous n'explorerons

pas plus en avant le parcours que fait la philosophie leibnizienne jusqu'à Kant : nous nous contenterons de noter des rapprochements conceptuels. Nous désirons mettre en garde contre un trop grand enthousiasme qui pourrait voir des liens qui n'ont pas été établis par cet article dans la lecture kantienne de Leibniz. C'est pourquoi il faudra éventuellement compléter ce travail par une approche plus historiographique retraçant les influences de l'interprétation kantienne sur la philosophie de Leibniz.

Retournons donc à la notion de fin naturelle. D'abord, Kant distingue les finalités interne et externe¹⁹. La finalité externe est relative et implique une relation entre deux ou plusieurs êtres organisés. La finalité externe considère son objet comme un moyen pour autre chose, et la finalité interne s'en distingue, car elle correspond à l'être organisé dont la finalité est intrinsèque. Il s'avère que considérer la finalité externe mène à un point de vue fragile, relatif, contingent sur les choses, car tout peut être finalité externe de quelque chose d'autre. Par exemple, l'herbe peut être conçue comme une fin pour le mouton, mais aussi pour le cheval, le bœuf, etc. Pour adopter un point de vue objectif, il faut que l'objet lui-même soit une fin naturelle, et que ce soit la finalité interne qui prime. Kant dit d'une fin naturelle qu'elle est à la fois cause et effet d'elle-même²⁰. Or, cette causalité est particulière, car elle ne peut pas être liée à la nature sans qu'on suppose une fin de la nature. Pour comprendre ce qu'il entend par cette causalité interne particulière aux fins naturelles, Kant expose les trois manifestations de la réciprocité des causes et des effets, qu'il exemplifie avec l'image de l'arbre²¹. Premièrement, cette réciprocité se manifeste au niveau de l'espèce : l'arbre se reproduit et crée ainsi d'autres individus de la même espèce que lui. L'arbre se conserve donc en tant qu'espèce, puisque chaque arbre est produit par une autre arbre dont il est l'effet, et chaque arbre produit lui-même d'autres arbres dont il est la cause. Les individus produisent l'espèce en tant que collectif, et ils produisent eux-mêmes des individus capables de produire d'autres individus ; au niveau de l'espèce, l'arbre se produit ainsi lui-même comme effet et comme cause. Deuxièmement, cela se manifeste aussi au niveau de l'individu, et ce, grâce à la croissance, véritable

forme de génération et non pas simple accroissement selon des lois mécaniques comme le serait un tas de sable qui grossit. L'arbre assimile la matière dont il se nourrit, il est donc cause de sa propre croissance, et il maintient sa forme ainsi que son identité d'individu, il en est donc aussi l'effet. Si le mécanisme peut expliquer comment chaque organe séparé agit concrètement sur le corps, il ne peut pas expliquer à lui seul (sans supposer une fin interne) cette organisation générale du corps qui croît. Troisièmement, la réciprocité des causes et des effets, propre aux fins naturelles, se manifeste enfin dans le rapport entre les parties et le tout. La conservation d'une partie (d'un organe, par exemple), dépend de la conservation des autres, et réciproquement. Les parties se produisent d'elles-mêmes, et on peut considérer que chaque feuille ou chaque branche d'un arbre est comme greffée sur celui-ci, car elles sont des entités pour elles-mêmes et s'attachant comme des parasites à l'arbre. L'exemple de la greffe donne l'impression que l'individu constitue lui-même un tout. Toutefois, il faut admettre que les feuilles sont aussi des produits de l'arbre, et il est tout aussi vrai que les feuilles conservent l'arbre : si on lui retirait constamment toutes ses feuilles, l'arbre mourrait. L'organisme a cette particularité de donner l'impression que le tout produit les parties, alors que ce sont aussi les parties qui produisent le tout. L'arbre produit les feuilles, et les feuilles produisent l'arbre ; il y a réciprocité entre le tout et les parties.

À partir de ces exemples, nous pouvons préciser ce que Kant entend par fins naturelles. Au paragraphe 65, Kant réitère qu'un produit de la nature ne pouvant être reconnu comme possible qu'en tant que fin naturelle doit par conséquent se rapporter à lui-même, à la fois comme cause et comme effet²². Or, la liaison causale, pensée uniquement par l'entendement, est toujours descendante, de cause à effet : les effets ne peuvent pas être pensés comme causes d'eux-mêmes. Autrement dit, ces choses sont des effets, et ne sont pas en même temps cause de ce qui les cause. Cette liaison causale est la causalité efficiente (*nexus effectivus*), qui implique des causes réelles. Toutefois, on peut aussi penser un autre type de liaison causale à partir du concept de fin (un concept de la raison), qui implique une dépendance à la fois descendante et ascendante. La

chose désignée comme effet est alors en même temps cause de ce dont elle est l'effet. C'est la causalité finale (*nexus finalis*) ; on parle ici de causes idéales. À la lumière de cette caractérisation des deux seules connexions causales pensables, Kant donne deux exigences pour qu'une chose soit une fin naturelle²³. D'une part, pour une chose conçue comme fin naturelle, les parties ne sont possibles que par leur relation au tout, puisque la chose (le tout) qui est à produire est elle-même une fin, et elle doit dès lors être comprise comme si elle avait été produite par un concept ou une Idée déterminant *a priori* chacune de ses parties. D'autre part, comme la chose, en tant que produit de la nature, doit renfermer en elle-même sa relation à des fins (suivant la distinction entre finalité interne et externe), il faut alors que « les parties de cette chose se relient en l'unité d'un tout à travers la manière dont elles sont mutuellement les unes vis-à-vis des autres cause et effet de leur forme²⁴ ». C'est ainsi que le tout est réciproquement cause et effet de ses parties. De cette manière il est possible que l'Idée du tout détermine la forme et la liaison des parties ; la liaison des causes efficientes peut alors être prise comme un effet produit par des causes finales. La partie est produite par le tout, et contribue dans son effet à la production du tout. Chaque partie existe à la fois *pour* les autres parties et *pour* le tout. Dans une fin naturelle, toutefois, chaque partie ne se contente pas d'être un instrument : toutes les parties sont des organes qui se produisent les unes les autres, et réciproquement. Une fin naturelle s'identifie à un « être organisé » (un être vivant, pas simplement une machine), qui s'organise lui-même. Kant précise ensuite sa pensée en distinguant l'être organisé, compris comme fin naturelle, des choses qui ne sont que des assemblages complexes, comme une montre²⁵. Ce n'est pas la grande complexité des organismes qui en fait des fins naturelles, mais une organisation bien particulière. Les parties d'une montre existent bien *pour* les autres, mais pas *par* les autres. En effet, la fin naturelle n'est pas une machine, au sens d'un simple *analogon de l'art*, car l'art suppose un artiste extérieur à la fin naturelle, qui est plutôt définie comme s'organisant elle-même. La fin naturelle est plutôt un *analogon de la vie* ; ce sont les « êtres organisés », les êtres vivants, qui sont des fins naturelles. Les choses qui sont possibles

uniquement comme fins naturelles ont une « perfection naturelle interne²⁶ » ce qui explique comment s'articulent les deux conditions nécessaires pour dire d'une chose qu'elle est une fin naturelle.

Nous avons enfin circonscrit ce qui sera l'objet d'un usage légitime des jugements téléologiques chez Kant : les fins naturelles, dont seuls les animaux et les plantes remplissent les deux exigences²⁷ ; et cela constitue une des plus importantes différences avec la théorie leibnizienne. En effet, chez Leibniz, tout dans la nature est susceptible d'une explication finaliste qui est utile, légitime et véridique ; tout peut, et doit, être compris à l'aune de principes architectoniques qui conditionnent même les lois du mécanisme. Kant, de son côté, n'acceptera qu'un usage limité du finalisme, limité notamment quant à son objet : ce n'est pas toute la nature qui est susceptible de jugements téléologiques légitimes, mais seulement les choses naturelles qui doivent être conçues comme des fins naturelles. Il s'ensuit aussi certainement que la découverte de lois de la nature, comme les lois de l'optique, ne justifie et surtout ne nécessite pas l'explication par les causes finales pour Kant. François Duchesneau, dans *Christian Wolff on Teleology and Physiology*²⁸, explique que Leibniz considérerait le phénomène du vivant comme étant strictement subordonné à l'ordre des causes mécaniques. Par conséquent, des conditions devraient être imposées pour en appeler aux causes finales dans l'explication de l'organisation et des opérations du vivant, considéré comme machine de la nature²⁹. C'est ce qui, dans la philosophie naturelle, prendrait la forme d'un calcul des formes optimales (*de formis optimis*) : l'explication pourra être éventuellement faite en se fondant sur des séquences de causes efficientes. Duchesneau mentionne aussi que le concept de « machine de la nature » apparaîtra chez Leibniz dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* en 1695, où il assimile le corps organique à une machine naturelle. Puisque toute machine est le mieux comprise par ses causes finales³⁰, il en va de même pour le corps animal (y compris le corps humain), qui est pour lui une machine. Dans *Leibniz le vivant et l'organisme* (2010), Duchesneau explique que Leibniz déploie en 1704 un concept inédit : celui d'organisme, qui désigne non pas le corps organique, mais une « modalité particulière du mécanisme tel

qu'il se réalise dans la constitution et les opérations des vivants³¹ », et renvoie ainsi à la notion de machine de la nature. L'organisme, la Machine naturelle, est une machine dont chaque partie est elle-même machine, à l'infini ; mais les parties de nos machines artificielles ne sont pas elles-mêmes des machines³². En outre, Leibniz utilise le même exemple d'une machine artificielle que prendra Kant³³ : une montre est l'exemple par excellence d'une machine artificielle, car tout est mécanique dans une montre, tout comme dans le corps d'un animal. Pour Leibniz, ce qui distingue la machine naturelle de la machine artificielle est que la première va à l'infini en ce que chacune de ses parties est une machine elle-même composée de parties qui sont aussi des machines, car son Auteur est Dieu, lui-même infini, tandis que la machine artificielle est aussi bornée que son artisan, l'homme. Ce sera d'ailleurs en vertu de cette infinie complexité que la voie du mécanisme se trouve souvent plus ardue que la voie des causes finales : il y a trop de causes en jeu pour les comprendre toutes du même coup. Voilà encore ce qui sépare Leibniz et Kant : chez Leibniz, c'est l'infinie complexité des machines naturelles qui les distingue des machines artificielles, alors que le produit de la nature conçu comme fin naturelle chez Kant est à proprement parler organisé différemment des autres produits de la nature. Kant croit ainsi en la particularité de la machine vivante par rapport aux autres corps, tandis que cela est moins clair chez Leibniz, pour qui il n'y a pas de différence de principe (d'organisation), mais seulement de degré de complexité. D'ailleurs, tout comme le finalisme chez Leibniz ne se limite pas à ce que nous considérons généralement comme du domaine du vivant, le vivant non plus ne s'y limite pas, d'une certaine manière, car tout corps comprend des corps organiques, ou des machines de la nature en elle. Cela préfigure notamment à la *Monadologie*, où il est clair que seul le vivant a un statut ontologique : toute substance est vivante, et tout dans la nature est ainsi vivant³⁴. Malgré cette thèse métaphysique, selon laquelle tout existant est composé au moins partiellement de corps organiques, Leibniz distingue néanmoins le traitement des vivants et celui des corps inorganiques. Ainsi, d'une certaine manière, Leibniz propose un usage des causes finales pour expliquer le vivant, mais

c'est sa définition du vivant qui est extrêmement large, tandis que Kant limite sa définition aux seuls êtres organisés, qui doivent être conçus comme des fins naturelles.

2.2. Une typologie des doctrines précritiques

Dans la « *Dialectique* de la faculté de juger téléologique », Kant développe une typologie des théories précritiques et donc dogmatiques sur la question du finalisme³⁵, afin de récupérer la théorie leibnizienne, qu'il juge la seule piste prometteuse. Selon lui, face aux êtres organisés devant être conçus comme des fins naturelles, notre jugement doit procéder d'après le concept des causes finales. La première question est de savoir si ce principe est simplement subjectif, auquel cas c'est une simple maxime subjective de la faculté de juger, ou s'il s'agit plutôt d'un principe objectif de la nature. En somme, la question est de savoir s'il existe *objectivement* une autre espèce de causalité que la causalité mécanique, à savoir une causalité finale, car toutes les théories sur l'explication de la nature du point de vue des causes finales sont en conflit au plan dogmatique sur cette question des principes objectifs de la possibilité des choses. Toutefois, ces doctrines ne s'opposent pas sur l'existence de la maxime subjective, à savoir le besoin d'user de causes finales pour comprendre les choses. D'abord, la causalité de la nature peut être dite *technique*, en vertu de l'apparence de finalisme que nous trouvons dans les produits de la nature. Puis, la technique peut être divisée en deux. D'un côté, la *technique intentionnelle* signifie que « le pouvoir producteur de la nature d'après des causes finales devrait être tenu pour une espèce particulière de causalité³⁶ », c'est-à-dire qu'il existe quelque chose comme des « causes finales » qui ne se réduisent pas à des causes efficientes. D'un autre côté, la *technique inintentionnelle* signifie que la finalité doit se confondre, dans son principe, avec le mécanisme de la nature, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'apparence de finalité.

Parallèlement à cette division de la technique de la nature, les systèmes d'explication de la nature du point de vue du finalisme sont de deux types. D'une part, il y a l'*idéalisme* des fins naturelles, pour qui toute finalité de la nature est *inintentionnelle*. L'idéalisme nie

ainsi la vérité des jugements téléologiques sur la nature, car il n'y a pas de finalité dans la nature, autrement qu'en apparence, pour nous ; l'idéalisme rejette la finalité du revers de la main sans l'expliquer, la considérant comme une chimère. D'autre part, il y a le *réalisme* des fins naturelles, qui comprend une certaine dimension de finalité (dans les êtres organisés) *intentionnelle*. À partir de ce constat, le réalisme peut déduire une hypothèse qui ressemble à l'usage leibnizien des causes naturelles, hypothèse selon laquelle « la technique de la nature, également en ce qui concerne tous ses autres produits dans leur relation avec la nature comme totalité, est intentionnelle, c'est-à-dire constitue une fin³⁷ ». Bref, pour le réalisme, les jugements téléologiques sont vrais et on peut exposer la possibilité d'une nature suivant l'Idée des causes finales. Il s'en trouve deux versions. Une première version, le réalisme *physique*, correspond à l'hylozoïsme, et postule une matière vivante qui agirait intentionnellement. Cette idée est rejetée d'office par Kant, pour qui l'idée même d'une matière *vivante* est contradictoire et impensable, car l'essence de la matière est justement son inertie, son absence de vie. L'autre version, le réalisme *hyperphysique*, est plus convaincante, car elle déduit les fins du fondement originnaire de l'univers : un être intelligent produisant de façon intentionnelle. En d'autres mots, le réalisme hyperphysique correspond au théïsme.

Toutes les solutions possibles ont donc été énumérées : l'idéalisme dont le principe est soit la matière inanimée, soit un Dieu inanimé, et le réalisme dont le principe est soit la matière vivante, soit enfin, un Dieu vivant. Les trois premières comprennent, toujours selon Kant, des problèmes internes et doivent ainsi être rejetées. Puis, il y a le théïsme, qui s'apparente beaucoup à la théorie leibnizienne, par son objet qui est toute la nature, et par son fondement qui est un Dieu créateur suivant une intention (cette intention, pour Leibniz, étant le meilleur possible). Le théïsme est très intéressant pour Kant, mais demeure problématique car il s'agit d'une théorie dogmatique, et non critique. Leibniz ne parvient pas (tout comme les trois autres solutions) à fonder dogmatiquement, c'est-à-dire en contexte non transcendantal, la possibilité de fins naturelles, ce pour quoi il faudrait prouver l'impossibilité de l'unité finale dans la matière par

le simple mécanisme ; c'est tout justement le propre des antinomies kantienne de montrer l'impossibilité d'une réponse dogmatique indubitable. La seule affirmation possible ne peut pas être objective (comme le voulaient les théories dogmatiques), mais simplement subjective. Il semble ainsi que la théorie de Leibniz sera d'une certaine manière récupérée par Kant, qui la révisera toutefois dans le contexte transcendantal, pour la débarrasser de son dogmatisme. C'est pourquoi Kant affirme que « pour nous, il ne nous reste qu'à nous abstenir [...] de toutes ces affirmations objectives et à peser de manière critique notre jugement³⁸ » Kant vise donc une version du théisme qui soit compatible avec un usage critique de la téléologie.

2.3. *L'antinomie du jugement téléologique*

Dans la dialectique, Kant présente aussi l'antinomie de la faculté de juger réfléchissante. La maxime qui forme la thèse est fournie *a priori* par l'entendement seul : « Toute production de choses matérielles et de leurs formes doit être jugée comme possible d'après des lois simplement mécaniques³⁹ ». La seconde maxime, qui forme l'antithèse, est plutôt suscitée par des expériences particulières, soit la rencontre de produits de la nature qui doivent être conçus comme fins naturelles : « quelques produits de la nature matérielle [les fins naturelles] ne peuvent pas être jugés comme possibles d'après des lois simplement mécaniques (le jugement qui les apprécie requiert une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales)⁴⁰ ». Pour l'interprétation de l'antinomie, nous suivrons ici la trace de Peter McLaughlin, dans *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation* (1990), qui reste la plus proche du texte kantien tout en surmontant des problèmes d'éventuelles contradictions chez Kant lui-même. De nombreux commentateurs dont Hegel, Adickes et Cassirer ont vu la résolution de l'antinomie dans la reconnaissance que thèse et antithèse ne sont que des maximes de la faculté de juger réfléchissante, que des guides pour la recherche, et non pas des principes objectifs de la possibilité des choses (faculté de juger déterminante)⁴¹. Or, McLaughlin fait remarquer qu'il y a contradiction entre les deux maximes, même si elles ne sont pas élevées au rang de principes objectifs : l'antinomie demeure encore

à résoudre⁴². L'antinomie doit être comprise ainsi : il y a nécessité de tout expliquer mécaniquement (thèse) et impossibilité ponctuelle de le faire dans le cas des êtres organisés (antithèse). Dans ce contexte, les deux maximes semblent incompatibles, car on se fonde sur la présupposition que la nécessité et l'impossibilité sont objectives : on a le présupposé qu'on doit pouvoir être capable de tout expliquer. Or, si nous devons tout expliquer mécaniquement, la nature n'est pas forcée de se laisser expliquer ainsi. L'originalité de McLaughlin est de nous faire comprendre que la causalité dont il est question dans la *Critique de la raison pure*⁴³ impliquait une séquence dans le temps, mais pas une inclusion dans l'espace ; et le mécanisme serait une espèce du genre causalité. La causalité donne un avant et un après ; le mécanisme donne un interne et un externe, et il n'y a aucune raison *a priori* pour lesquelles les parties dans lesquelles un système peut être divisé doivent être conçues comme temporellement, et donc causalement, antérieures au système⁴⁴. Bref, il est possible que certains objets de l'expérience ne soient pas explicables par nous, parce que notre entendement a la propriété d'être fini et limité. Par conséquent, c'est nous qui devons juger mécaniquement toute chose naturelle, car nous ne sommes capables d'expliquer que les objets mécaniques. Et si nous nous trouvons face à un objet particulier que nous sommes incapables de concevoir comme naturellement mécanique, il nous faut ainsi le juger comme un mécanisme artificiel voulu par un entendement. Et cela n'implique ni qu'un tel entendement existe, ni que cette chose n'est pas réellement mécanique, mais uniquement que nous sommes incapables de concevoir la dépendance causale des parties sur le tout. McLaughlin reformule ainsi la thèse et l'antithèse : « Thèse : pour notre entendement discursif fini, seules les choses naturelles qui peuvent être comprises comme simplement mécaniques peuvent être expliquées ; Antithèse : quelques choses naturelles ne peuvent pas être expliquées, car elles ne peuvent pas être comprises comme simplement mécaniques⁴⁵ ». La nécessité des maximes régulatrices est donc simplement subjective, mais il y a encore contradiction entre l'assomption qu'une chose est explicable mécaniquement et l'assomption qu'un but est aussi la cause de ce produit. Ici, nous verrons une volonté de conciliation analogue à celle

de Leibniz, en ce que Kant veut lui aussi concilier les explications mécaniques et téléologiques des mêmes phénomènes. C'est pourquoi il introduit la notion de suprasensible : les objets de l'expérience sont les apparences d'un substrat suprasensible, et c'est dans le suprasensible que mécanisme et téléologie sont réconciliables. Notons d'ailleurs que, dans la lecture de Mclaughlin, le conflit entre mécanisme et téléologie n'advient qu'après la résolution de l'antinomie. Selon lui, les deux maximes formant thèse et antithèse portent sur le mécanisme (nécessité et impossibilité occasionnelle du mécanisme)⁴⁶. Le mécanisme n'a qu'une validité subjective et repose en fait sur une propriété de notre entendement qui n'est pas constitutive de la nature. Notre entendement ne peut pas comprendre une relation causale dans laquelle un tout influence les propriétés de ses parties, comme cela nous semble être le cas dans les êtres organisés. Notre seule façon de concevoir une telle causalité est de considérer le tout comme l'idée d'un objet étant produit par l'esprit d'un artisan. Notre jugement sur ces choses (les fins naturelles) doit se contenter de causes idéales (finales) et non réelles (mécaniques). Enfin, tout comme pour Leibniz, les explications mécaniques sont toujours bonnes lorsqu'elles sont possibles, et les explications téléologiques sont toujours compatibles avec les explications mécaniques, dont elles complètent les déficiences. La différence entre Kant et Leibniz se situe plutôt à un autre niveau : selon Leibniz, il y a stricte correspondance entre les déterminations finales et causales, et donc l'analyse selon les fins peut s'avérer une alternative très satisfaisante dans la recherche d'explications selon les causes efficientes⁴⁷. Sur ce point, malgré de grandes ressemblances, Kant tend plutôt à privilégier les explications mécaniques ; ce n'est que lorsqu'elles nous sont impossibles à utiliser, dans le cas des êtres organisés, que nous sommes autorisés à juger téléologiquement. Leibniz élargit l'usage des causes finales bien au-delà du « strict nécessaire », et lui donne la légitimité pour expliquer tout phénomène. Kant, lui, se rapproche plutôt de Wolff pour qui l'explication téléologique a pour but de combler les lacunes des explications efficientes : la physique doit précéder la téléologie, il y a primauté méthodologique et épistémologique des causes efficientes⁴⁸. De la même façon,

Kant n'admettrait pas qu'un jugement téléologique soit posé sur un phénomène déjà expliqué entièrement mécaniquement, ce qui demeure toujours une avenue possible et même utile pour Leibniz, car toute la physique est d'abord fondée sur la métaphysique, qui prime donc sur la première⁴⁹.

Conclusion

À la lumière des précédentes observations, des similitudes sont indéniables entre les approches leibnizienne et kantienne de l'usage des causes finales dans l'explication de la nature. Nous aurons vu d'abord que la principale différence entre leurs doctrines concerne l'étendue de la légitimité de l'usage des causes finales. Pour Leibniz, il y a primauté des causes finales sur les causes efficientes, en ce que toutes les lois de la mécanique ont pour fondement ultime des principes architectoniques qui guident les choix de Dieu en vue du meilleur. Toutefois, les causes efficientes fournissent tout de même une connaissance plus profonde, et conservent donc un statut très important. Du côté de Kant, toutefois, il apparaît clair que ce qui prime, tout comme chez Wolff, est la voie des causes efficientes. Kant admet un usage limité des causes finales, dans les seuls cas où l'on se trouve face à un phénomène que nous sommes incapables d'expliquer mécaniquement, c'est-à-dire face aux fins naturelles que sont les êtres organisés. Il y a toujours, néanmoins, préséance des explications mécaniques qui, à terme, pourront même remplacer les explications finalistes lorsque la recherche et la technologie nous le permettra. D'ailleurs, cela est possible parce qu'il y a chez Kant la même correspondance exacte entre les causes finales et efficientes que chez Leibniz, c'est-à-dire que ces deux modes expliquent les mêmes phénomènes. Malgré ces dissensions, Kant demeure très proche de la théorie de Leibniz, qu'il nomme théisme, et qui est pour lui la seule réponse précritique au problème de l'usage des causes finales qui n'est pas complètement invalide. Cependant, elle restait une réponse dogmatique. Donc, en limitant la conception des choses selon des fins à une maxime subjective de la faculté de juger réfléchissante, plutôt qu'à un principe objectif de la faculté de juger déterminante (et donc constitutif des choses), on évite selon Kant les

problèmes de la théorie leibnizienne, qui se risquait à des questions sans réponse possible concernant les choses en elles-mêmes. En dernière analyse, il semble possible de dire que la théorie kantienne du jugement téléologique est d'abord et avant tout un remodelage du théisme leibnizien en contexte de critique transcendantale, ce qui lui fait écarter les affirmations objectives, et ainsi lui fait limiter la portée de l'usage des causes finales. D'une certaine manière, Kant s'est approprié la théorie dogmatique du théisme leibnizien pour en réduire la portée aux seuls êtres organisés, ce qui est un résultat de la révolution copernicienne de la philosophie critique. La causalité efficiente n'est pas dans les choses en soi, mais est plutôt dans les phénomènes soumis à l'entendement. De la même manière, on ne peut affirmer que la causalité finale est dans les choses en soi, mais on peut faire « comme si » les choses étaient organisées téléologiquement, dans le cas des sciences du vivant, dont l'objet est trop complexe, de prime abord, pour le saisir immédiatement uniquement par les causes efficientes. Kant conserve ainsi l'usage heuristique de la téléologie, mais élimine l'usage épistémologique fort, théologique.

-
1. Raphaële Andrault et Christian Leduc, « Leibniz and Natural Teleology in the 18th Century », *Studia Leibnitiana*, à paraître, p. 2.
 2. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, correspondance avec Arnauld*, introduction et édition par C. Leduc, Paris, Vrin, 2016, I.
 3. *Ibid.*, XIX.
 4. *Ibid.*, XIX.
 5. Platon, *Phédon*, traduction M. Dixsaut, Garnier Flammarion, 448 pages, 1991, 97b-99c.
 6. Platon, *Phédon*, cité dans Leibniz, DM, *op. cit.*, XX, p. 116.
 7. Leibniz offre même une traduction originale de ce long passage qui s'étend sur trois pages.
 8. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, traduction Henri Lachelier, Hachette, 2.21.13, A VI-6, 1898, p. 178-179.
 9. G. W. Leibniz, DM, *op. cit.*, XXI.
 10. G. W. Leibniz, *Tentamen anagogicum*, édition établie par Karl Immanuel Gerbhardt, 1890, Band 7, p. 274.

11. Paul Rateau, « Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz : en quel sens le monde est-il le meilleur ? », dans *Revue de métaphysique et de morale* 2011/2 (no° 70), p. 181-201, p. 193.
12. Raphaële Andraut et Christian Leduc (à paraître en 2020), *Introduction*, p. 2.
13. Paul Rateau, *op. cit.*, p. 194.
14. G. W. Leibniz, DM, *op. cit.*, XXII.
15. G. W. Leibniz, *Tentamen Anagoricum*, *op. cit.*, p. 272.
16. *Ibid.* p. 272-273.
17. *Ibid.* p. 273.
18. Christian Wolff, « Discours préliminaire sur la philosophie en général », traduction de T. Arnaud, W. Feuerhahn, J. -F. Goubet et J. -M. Rohrasser, Vrin, 2006 [1728], 255 pages.
19. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction de A. Renaut, GF Flammarion, 2015 [1790], §63.
20. *Ibid.*, §64, p. 370.
21. *Ibid.*, §64, p. 371-372.
22. *Ibid.*, §65, p. 372.
23. *Ibid.* §65, p. 373.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.* §65, p. 374.
26. *Ibid.* §65, p. 375.
27. Hannah Ginsborg, « Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance », dans *The Normativity of Nature : Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 6.
28. François Duchesneau, « Christian Wolff on Teleology and Physiology », *Studia Leibnitiana*, à paraître.
29. *Ibid.*, p. 3.
30. Leibniz, manuscrit LH III 1, 2, ff. 1-2.
31. François Duchesneau, *Leibniz – le vivant et l'organisme*, Vrin, 2010, p. 99.
32. *Ibid.*, p. 99
33. Leibniz, 5^e écrit à Clarke, §115-116, édition établie par Karl Immanuel Gerbhardt, 1890, GP VII, p. 417-418.
34. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie*, Présentation et notes de C. Frémont, GF-Flammarion, 1996 [1703-1716], §63-69.
35. Kant, CFJ, *op. cit.*, §72-73.
36. *Ibid.* §72, p. 391.
37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, note de la p. 392.
39. *Ibid.*, §70, p. 381
40. *Ibid.*
41. Hannah Ginsborg, « Kant on understanding Organisms as Natural Purposes », dans *The Normativity of Nature : Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 14.
42. Peter McLaughlin, *Kant's critique of teleology in biological explanation – Antinomy and teleology*, Edwin Mel-len Press Ltd, 1990, p. 150.
43. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, traduction de A. Renaut, 2006 [1787].
44. *Ibid.*, p. 153.
45. *Ibid.*, p. 168. Je traduis.
46. *Ibid.*, p. 150.
47. François Duchesneau, « Christian Wolff on Teleology and Physiology », *op. cit.*, p. 4.
48. *Ibid.*, p. 5
49. Laurence Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos - Le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 1994, p. 149.