

PROGRAMME EUROPE, ÉDUCATION, ÉCOLE

LEBNIZ OU LES PRINCIPES DE LA RAISON

Bernard SÈVE

Professeur de philosophie en Khâgne au Lycée Louis-le-Grand

Chapitre extrait de l'ouvrage collectif *Les Philosophes de Platon à Sartre*, publié sous la direction de Léon-Louis GRATELOUP, Éditions Hachette, Paris, 1985, pp. 237-252.

Nous remercions les Éditions Hachette de nous avoir accordé le droit de reproduire gracieusement ce texte dans notre site internet.

« *Je juge que dans l'univers il n'y a rien qui soit plus vrai que le bonheur, ni plus heureux et plus doux que la vérité.* »
Leibniz, *De l'origine radicale des choses*, §15

Le contenu du chapitre :

Leibniz l'Européen

"Je ne méprise presque rien"

La caractéristique : la pensée comme calcul

Les petites perceptions : la pensée comme inquiétude

La substance comme concept et vie

Substance et expression

L'hypothèse de l'harmonie préétablie

La liberté et les deux nécessités

Le meilleur des mondes possibles

La raison et ses principes

Une pensée harmonique au système

Leibniz l'Européen

Leibniz, c'est d'abord une prodigieuse intelligence, au sens le plus profond de ce mot. C'est l'homme de la passion du savoir : il veut tout voir, tout apprendre et tout comprendre. Platon avait appelé Aristote « le liseur » : le terme conviendrait aussi à Leibniz. Il lit tout ; il est capable de travailler plusieurs jours de suite à son bureau sans en bouger : il écrit beaucoup, sur toutes les matières (droit, mathématiques, physique, controverse religieuses, philosophie, géologie, linguistique...). Un savant rivé à sa table de travail, alors ? Pas seulement ; Leibniz voyage (il est diplomate, dans sa jeunesse) ; il se passionne pour la politique, notamment la politique religieuse et la politique internationale ; il est envoyé en mission à Paris par l'Électeur de Mayence (1672) : début d'une longue suite de voyages qui le mèneront à Londres, en Hollande (où il rencontre Spinoza), pour finalement devenir bibliothécaire à Hanovre (1677) - Hanovre d'où il ne cessera de prodiguer ses conseils et ses avis. Il s'occupe aussi de technologie : il s'intéressera de très près, plusieurs années durant, à l'exploitation des mines du Harz. A côté du Leibniz mathématicien, historien, logicien ou philosophe, il y a un Leibniz « capitaliste », ingénieur soucieux de rentabilité économique. Bref, rien n'échappe à l'avidité de son intelligence.

Né deux ans avant les traités de Westphalie, mort un an après le Roi-Soleil, Leibniz vit dans une Europe politiquement et religieusement déchirée, mais unie par une vive conscience de soi. On pourrait dire de Leibniz qu'il exprime parfaitement la conscience européenne de l'âge classique. Il entretient une correspondance dont l'ampleur effraie : il pouvait écrire jusqu'à vingt lettres par jour, en allemand (sa langue maternelle), en latin (suivant l'usage du monde savant) ou, très souvent, en français, la langue culturelle de l'Europe d'alors. Les oeuvres philosophiques les plus importantes de Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, *Théodicée*, *Discours de métaphysique*, *Monadologie*) ont été écrites directement en français (ce qui explique certaines bizarreries d'expression ou de construction, qui ne contribuent d'ailleurs pas peu à la saveur si singulière des textes français de Leibniz). Cette correspondance

offre un intérêt philosophique majeur (notamment celle échangée avec Arnauld, avec Clarke ou avec le P. des Bosses). En relation directe avec Hobbes, Bossuet, Malebranche, Arnauld, Spinoza, Bayle, et indirecte avec Locke ou Newton, Leibniz est au coeur de l'Europe intellectuelle.

« *Je ne méprise presque rien* »

L'étendue même de ces échanges a une signification philosophique : curieux de tout, lecteur infatigable, conciliateur d'instinct, Leibniz est un penseur souple, ce qui ne veut pas dire un penseur sans rigueur. Loin de marquer avec fermeté des oppositions tranchées, il incline au contraire à ménager des transitions, à rechercher l'accord, à estomper parfois les contradictions. Très différent en cela de Descartes et de Spinoza, il aime à retrouver en autrui comme un écho ou une anticipation de sa propre pensée. Toute formule peut selon lui être envisagée « dans un bon sens », c'est-à-dire interprétée dans le sens de sa propre pensée. D'où cette étonnante déclaration: « Je ne méprise presque rien ». Probablement même Leibniz n'a-t-il rien méprisé du tout.

Cette absence de mépris est l'autre nom de la curiosité. Leibniz accumule les anecdotes, les histoires originales, les *curiosa* : d'où le côté parfois un peu bric-à-brac de certaines oeuvres (comme la *Théodicée*) dans lesquelles le raisonnement progresse de manière sinueuse, au travers d'une foule de digressions et de remarques piquantes. C'est que toute chose, si minime qu'elle soit, est l'occasion d'exercer son intelligence. Tout est instructif, car on peut faire réflexion sur tout.

Leibniz est ainsi un penseur amoureux du détail ; sa pensée est recherche de l'élément simple. Mais il en est ici comme des reproductions du détail d'une peinture : on peut agrandir le détail, l'agrandir toujours plus, on trouve d'autres détails dans le détail, et ainsi à perte de vue. Rien n'est méprisable, car rien n'est épuisable.

La caractéristique : la pensée comme calcul

Cette recherche de l'élément est aussi une exigence intellectuelle. Leibniz l'a menée d'abord dans le domaine du penser lui-même. Toute pensée peut être considérée comme une combinaison de notions ; si nous pouvions arriver à dresser une table systématique des notions simples et élémentaires, on pourrait concevoir des procédés de calcul permettant de découvrir toutes les combinaisons possibles (c'est-à-dire toutes les combinaisons non-contradictoires), et donc toutes les pensées possibles. La pensée est un calcul spontané, mais qui tâtonne : Leibniz veut en faire un calcul conscient, aussi rigoureux que les mathématiques. C'est son projet de Caractéristique : recherche de notions simples, éléments de tous les raisonnements ; représentation de chaque notion par un signe ou caractère univoque (les notions complexes sont représentées par une combinaison de caractères) ; la rigueur d'un raisonnement serait alors lisible dans l'écriture même ; le calcul presque mécanique sur les signes remplacerait le raisonnement sur des idées. Ce projet n'est pas sans évoquer certains traits des méthodes structurales, ou le traitement informatique des données (Leibniz est en outre l'inventeur d'une arithmétique binaire). Ces méthodes dures sont sans pitié pour l'équivoque et l'à-peu-près, le jeu de mots ou l'analyse incomplète : d'où leur prix aux yeux de Leibniz. À l'association des idées dont parle l'empirisme, Leibniz oppose la dissociation des notions, c'est-à-dire leur précision. Bien sûr, la caractéristique est plus un projet qu'un résultat. La systématique de l'entreprise exigeait que fût d'abord constituée une Encyclopédie de toutes les connaissances humaines (c'est à cette fin que Leibniz fonde l'Académie des sciences de Berlin). Projet qui va à l'infini, donc. Mais l'acte même de la pensée est dans cette recherche, inachevable mais non pas inutile.

Les petites perceptions : la pensée comme inquiétude

Ainsi se dessine la figure d'un Leibniz logicien, cherchant raison partout : tout est logique. Mais tout est vie aussi. Car la pensée n'est pas seulement pensée consciente : nous pensons toujours, mais nous n'avons pas toujours conscience de nos pensées. Leibniz insiste beaucoup sur le rôle des perceptions confuses, peu nettes, embrouillées. Il distingue ainsi les petites perceptions, trop menues pour qu'on en ait conscience, mais qui néanmoins font sur nous leur effet, et l'aperception qui est la perception vécue comme telle, la perception dont on a conscience. « La perception de la lumière ou de la couleur, par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantités de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas » (n° 3, p. 112). Pour entendre le bruit d'une vague, il faut bien qu'on entende les parties qui composent le bruit d'ensemble ; et pourtant on ne peut entendre le bruit trop menu d'une seule goutte d'eau : c'est dire qu'on perçoit le bruit de la goutte d'eau sans l'apercevoir, « puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose » (n° 3., *Préface*). Ces petites perceptions expliquent le « je ne sais quoi » qui nous fait aimer une chose sans qu'on sache pourquoi ; elles expliquent aussi l'inquiétude qui nous met en mouvement (inquiétude qui n'est pas de la douleur, laquelle est consciente, alors que l'inquiétude est un sentiment vague). Nous sommes toujours traversés par une foule de petites perceptions inaperçues qui déterminent la tonalité de notre état, et nous maintiennent en relation insensible avec la totalité du monde.

La pensée n'est donc pas seulement un froid calcul, elle est aussi inquiétude, pensée confuse, naissante et évanouissant. Sans doute la pure pensée divine est-elle idéalement « logique » ; il n'en va pas de même pour nous autres hommes. Notre pensée vit parce qu'elle se cherche sans cesse pour se connaître et s'éclaircir. Le monde leibnizien est une mathématique vivante, peu sûre d'elle-même et pourtant en route vers elle-même. C'est le second aspect du leibnizianisme : après le logicisme, qui voit la raison partout, le biologisme, qui voit la vie partout (y compris dans la raison). Et de fait, pour Leibniz, tout est vivant : le monde est plein de vies : « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang » (n° 2, § 67). N'entendons cependant pas « vie » en un sens purement biologique ou organique : la vie est recherche de soi par soi, recherche de sa propre perfection, c'est-à-dire de la coïncidence entre son concept et ce que l'on est (en ce sens, l'activité pensante du philosophe ou du savant est une des manifestations supérieures de la vie). La vie est mouvement vers la clarté et la précision : elle est force active, et non déroulement des jours. La vie, ce n'est pas le temps qui passe, mais quelque chose qui se passe. Il y a dans le morceau de marbre comme un effort pour devenir statue, et dans l'intelligence comme un effort pour devenir savoir : d'un extrême à l'autre de l'échelle des êtres, la vie est naturellement présente et agissante, et « il n'y a pas de mort à la rigueur » (cf. *Nouvelle Anthologie philosophique*, n° 11, p. 132).

N'y a-t-il pas cependant comme un conflit possible entre ce logicisme et ce biologisme ? De fait, les grandes interprétations traditionnelles de Leibniz ont accentué tantôt cet aspect-ci, et tantôt celui-là. Il importe de comprendre le lien entre ces deux pôles de la pensée leibnizienne.

La substance comme concept et vie

Or le centre de cette pensée, c'est certainement la notion de substance, que Leibniz reprend à la longue tradition qui va d'Aristote à Descartes. Et il est frappant de constater que Leibniz, pour parler de la substance, use de deux vocabulaires : celui de la logique formelle et celui de la dynamique.

Remarquons d'abord que la substance ne saurait être que spirituelle, non matérielle. Substance signifie être : est substance ce qui est solidement et pleinement. Rien de matériel ne saurait être substance, puisque la matière est divisible à l'infini, et que ce qui est doit être intérieurement unifié. Aucun corps n'a de réelle unité, puisqu'il est composé de parties séparables. Leur fragile unité, les corps doivent la recevoir d'une unité réelle, la substance, qui est au corps physique ce que l'âme humaine est au corps humain. Le degré de réalité d'un être peut se mesurer à son degré d'unité : il y a ainsi plus de réalité dans une société d'hommes que dans un troupeau de moutons, plus de réalité dans un troupeau de moutons que dans un mur en pierres sèches. L'unité d'un composé est d'autant plus forte qu'elle est plus intérieure ; une unité par pression externe (la pesanteur pour le mur en pierres sèches) n'est pas une vraie unité, et ne peut donc donner une vraie réalité. Car il faut tenir pour absolument certaine « cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement UN être n'est pas non plus véritablement un ÊTRE » (n° 2, p. 252).

Empruntons un exemple à Leibniz : une paire de diamants, cela semble quelque chose de réel ; et pourtant on peut les éloigner l'un de l'autre ; si on appelle «paire » l'ensemble formé par le diamant du Grand Duc et celui du Grand Mongol ; séparés par des milliers de kilomètres, sera-ce autre chose qu'un être de raison, qu'un être fictif? Mais si on rapproche ces diamants pour les sertir dans la même bague, « ce sera un être d'imagination ou de perception, c'est-à-dire un phénomène » (ibid.). Le même raisonnement vaut pour un diamant unique : il peut être séparé de lui-même en étant brisé. Bref, le réel c'est l'indivisible, et comme les corps sont divisibles ils, ne sont pas vraiment réels. La substance est donc spirituelle, et simple en même temps. À la fin de sa vie, Leibniz l'appellera monade, d'un terme grec signifiant l'unité.

Venons-en aux deux vocabulaires. On appelle sujet, en logique, le terme auquel on applique un prédicat (un attribut), et qui, lui-même n'est pas attribué à un autre terme. « Socrate est mortel » : Socrate est sujet, mortel est prédicat. Or toute proposition vraie est, pour Leibniz, analytique : c'est-à-dire que le prédicat doit être implicitement contenu dans le sujet. Si on dit « les rayons d'un cercle sont égaux », il est clair que le prédicat (l'égalité des rayons) est contenu dans la définition même du sujet (le cercle, conçu comme ensemble des points équidistants d'un point fixe appelé centre). Pour Leibniz, tous les théorèmes de la mathématique sont de forme analytique ; c'est ce qui fonde la nécessité de ces propositions. Or, lorsqu'on parle des substances, on forme aussi des propositions, dont la substance est le sujet : « Socrate est mortel » par exemple. Proposition nécessaire, puisque Socrate est un homme et que tous les hommes sont mortels. Mais Leibniz n'hésite pas à étendre l'analyse logique aux propositions contingentes, qui désignent une réalité qui aurait pu être autre. Il était nécessaire que Socrate mourût un jour, mais contingent que ce fût en 399 : il aurait pu mourir plus tôt (à la guerre) ou plus tard (si les Athéniens l'avaient acquitté). Cependant, « Socrate est mort en 399 » est une proposition vraie. Leibniz considère donc que le prédicat (la mort en 399) est implicitement contenu dans le sujet (Socrate) : d'après l'analyse logique, chaque substance doit donc contenir en elle-même (implicitement) tout ce qui lui arrivera un jour. C'est là une pensée déroutante : en moi il y a déjà la préfiguration de tout ce qui m'arrivera, que je ne connais pas. Mais « celui qui connaîtrait assez les choses » (comme dit souvent Leibniz), Dieu par exemple, pourrait lire en moi tous les événements qui m'arriveront ; un peu comme du concept de triangle on peut déduire les propriétés du triangle (que tout triangle peut s'inscrire dans un cercle, p. ex.) ; avec cette différence toutefois que les propositions concernant le triangle sont nécessaires, et que les propositions concernant les substances sont contingentes.

La substance est ici conçue comme sujet logique, comme ce dont on peut parler, ce dont on peut dire quelque chose (le « quelque chose » qu'on en dit, c'est précisément

le prédicat), ce au sujet de quoi on peut former des propositions. Cela a des conséquences considérables sur lesquelles nous reviendrons. Mais il faut d'abord envisager le second vocabulaire qu'utilise Leibniz pour parler de la substance, celui de la dynamique. La substance n'est pas seulement une chose dont on parle ; elle est aussi et d'abord un être réel. Or « la notion de *vis* ou de *virtus* (que les Allemands, appellent *Kraft*, les Français la force) à laquelle je destine pour l'expliquer la science particulière de la Dynamique, apporte beaucoup de lumière à la vraie notion de substance » (n° 2, p. 324). La substance est spirituelle, elle est donc activité ; d'une certaine manière, nous l'avons indiqué, l'activité la plus haute est celle de l'esprit qui pense ; toutes les autres activités en sont comme des images. Comprenons bien le mot de force : la force n'est pas d'abord dépense effective d'énergie, mais réserve d'énergie et possibilité de la dépenser ; possibilité qui ne va pas sans quelque commencement de mise en oeuvre de cette force (dans le regard ou le maintien par exemple). La force est énergie disponible et retenue ; bien sûr la force s'exerce aussi : elle se nierait si elle se retenait toujours ; mais dans son exercice elle se contient encore (autrement elle ne serait que violence). Il en est un peu ainsi de la substance : puissance qui se déploie de manière maîtrisée. La force ne va pas sans le calcul (on calcule des forces en physique ; le sportif ou l'homme politique évaluent leurs forces, etc.). On pressent déjà comment se répondent les deux aspects logique et dynamique de la substance. La force de la substance, c'est sa tendance à exister au maximum, son *conatus ad existentiam*. La notion de substance n'est pas un simple concept philosophique, destiné à parachever un ingénieux système ; c'est le nom de l'être lui-même dans sa réalité, qui est vie et activité.

Sur cette force aussi nous reviendrons. Mais reprenons d'abord les deux vocabulaires. Quoi de commun entre l'analyse logique et l'analyse dynamique ? Entre la substance conçue comme sujet d'une proposition et la substance conçue comme centre d'activité et foyer d'énergie ? La réponse tient dans le mot implicite employé plus haut : logiquement, toute substance contient implicitement tous les événements qui lui arriveront. Mais ces événements n'arrivent que dans le temps ; arriver, pour un événement, c'est passer de l'implicite à l'explicite ; et souvenons-nous que la substance désigne non une fiction logique, mais la réalité elle-même : ce qui est implicite dans la réalité tend tout naturellement à s'expliciter, comme le fruit tend naturellement à sortir de la fleur. L'implicite contenu logiquement dans la substance est un implicite réel, c'est-à-dire actif, qui tend de lui-même à s'expliciter. L'explicitation est donc autre chose et plus que la déduction mathématique. La substance tend à déployer complètement ses potentialités, c'est-à-dire à expliciter complètement son implicite. C'est ainsi que la substance, à la fois concept et vie, peut être approchée dans deux langages : la langue logique des concepts, la langue biologique de la vie.

Substance et expression

L'unité de la conception leibnizienne de la substance étant ainsi indiquée, nous pouvons revenir, de manière brève mais plus technique, sur ce que nous apprennent de la substance l'analyse logique et l'analyse dynamique.

Logiquement : la substance contient implicitement tout ce qui lui arrivera. Mais les événements de la vie d'un individu ne peuvent être isolés de l'histoire générale : la mort de Socrate est liée à l'état politique et religieux d'Athènes. Logiquement donc la substance « Socrate » contient des reflets de toute l'histoire athénienne, et de proche en proche, de toute l'histoire du monde. Thèse étonnante mais rigoureuse : chacun d'entre nous porte des traces (et même des anticipations) de la totalité des événements du monde. C'est ce que Leibniz appelle l'expression.

Ce concept est difficile, comme tout concept essentiel d'une grande philosophie. Exprimer, c'est l'activité même de la substance : on ne s'étonnera donc pas de retrouver, en ce qui concerne l'expression, la dualité des vocabulaires. « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre » (n° 2, p. 261). Ici, l'expression est envisagée du point de vue descriptif de l'observateur : une photo, par exemple, exprime l'objet photographié, car au discours que l'on tient sur l'objet on peut faire correspondre un discours parallèle portant sur la photo de l'objet. Toute expression est partielle, puisqu'elle n'exprime qu'un point de vue sur l'objet : une photo est toujours prise sous un certain angle, avec une certaine profondeur et un certain cadrage : elle n'épuise donc pas la réalité de l'objet photographié. Le monde est ainsi comme un théâtre, chaque substance (et notamment chaque individu) est comme un spectateur qui voit le même spectacle que ses voisins, mais pas du même point de vue. Au théâtre, chaque spectateur a une conscience unifiée du spectacle tel qu'il le voit de la place où il est assis ; le même spectacle est donc exprimé dans la conscience de chacun des spectateurs, et chaque expression est différente puisqu'il ne peut jamais y avoir deux spectateurs assis au même endroit. Le même spectacle joué sur la scène est donc diversifié dans la diversité des points de vue des différents spectateurs. Il en va semblablement pour les substances : le même monde est exprimé d'autant de différentes façons qu'il y a de substances.

Cette métaphore du théâtre (utilisée par Leibniz lui-même) permet de comprendre aussi le second aspect, dynamique, du concept d'expression. Le spectateur n'est pas passif, inerte ; il essaye de voir et d'entendre le mieux possible, en tournant la tête et en tendant l'oreille. Il en va de même pour la substance : elle s'efforce d'exprimer, de refléter le monde de la manière la plus précise et la plus détaillée. Exprimer, c'est tendre à exprimer mieux ; l'expression est effort vers une expression plus parfaite, et nous retrouvons ici le vocabulaire dynamique. Leibniz dit que la substance est un miroir vivant de l'univers (de l'univers dont elle-même fait partie, comme si le monde leibnizien était une fête dans laquelle les spectateurs seraient aussi comédiens). On peut proposer une analogie : il en est de l'expression comme du travail intellectuel, qui demande certes un effort, une dépense d'énergie, et qui consiste à se procurer un savoir plus précis, plus complet, plus détaillé. Or savoir, c'est vouloir savoir davantage : que ce soit en histoire, en physique ou en économie, toute réponse, toute théorie suscite de nouveaux problèmes et de nouvelles questions ; l'esprit doit toujours chercher plus avant. Ainsi la substance fait effort pour exprimer le monde de manière toujours plus distincte.

Cette conception de la substance, de la réalité, comme concept et force, permet à Leibniz de reprendre à neuf les questions philosophiques traditionnelles (héritées de l'aristotélisme ou du cartésianisme). Sans prétendre résumer son système, il paraît important de s'arrêter sur deux questions décisives : celle de l'union de l'âme et du corps, celle du mal et de la liberté.

L'hypothèse de l'harmonie préétablie

Leibniz reprochait à Descartes d'avoir « quitté la partie » sur le problème de l'union de l'âme et du corps. Nous sentons en nous cette union : pouvons-nous la penser? Descartes préférerait s'en remettre aux conversations ordinaires de la vie. Leibniz pense que son concept d'expression peut résoudre le problème.

Il y a au départ, comme chez Descartes et Spinoza, un dualisme : l'ordre du corps et l'ordre de l'âme sont séparés, « car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement » (n° 2, §23). L'âme ne peut donc agir directement sur le corps, ni le corps sur l'âme. Néanmoins il y a une harmonie, une correspondance entre les deux.

L'âme et le corps expriment en effet le même univers ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que leurs représentations se rencontrent et s'accordent, et qu'à chaque mouvement du corps réponde un mouvement de l'âme, et inversement. De même que des musiciens, jouant chacun leur partie, produisent ensemble l'harmonie voulue par le compositeur. L'harmonie du monde est, elle, préétablie par Dieu. « C'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps » (n° 2, §14). L'union de l'âme et du corps n'est qu'un cas particulier de l'harmonie préétablie qui règle le rapport entre toutes les substances. Notons que Leibniz appelle « hypothèse » cette idée d'une harmonie préétablie, hypothèse qu'on ne peut naturellement pas vérifier ; mais qui est conforme à la raison. La puissance explicative de cette idée en fait même « quelque chose de plus qu'une hypothèse » ; l'essentiel est l'aspect purement rationnel de cette idée. Ainsi peuvent se concilier la physique, qui depuis Descartes a rejeté l'explication par le finalisme, et la liberté substantielle de l'âme.

La notion d'harmonie ne doit d'ailleurs pas être prise pour une simple métaphore. Elle désigne « l'unité dans la multiplicité » ou « la multiplicité dans l'unité » : un accord de sol majeur est à la fois multiple (il y a trois notes : sol, si, ré) et un (cet accord a une individualité qui le distingue absolument d'une septième de dominante par exemple). Le lien d'harmonie est donc un lien très profond, beaucoup plus profond qu'un lien simplement physique. Il faut nous défaire ici du préjugé selon lequel le lien ou la conjonction physique serait ce qu'il y a de plus fort ; l'accord méta-physique est au contraire beaucoup plus puissant, puisqu'il est fondé dans l'intérieur même des êtres.

La liberté et les deux nécessités

Si chaque substance contient en elle-même le détail de tout ce qui lui arrivera, que devient la liberté? Cette question se pose avec acuité pour les substances raisonnables, les hommes. Leibniz, mieux que personne, sait que cette question est un véritable labyrinthe. Il entend dépasser l'opposition de Descartes et Spinoza sur ce problème : non qu'il se soucie beaucoup d'entrer véritablement dans la pensée de ces deux philosophes : il ne voit dans la liberté cartésienne qu'arbitraire, et dans Spinoza qu'un négateur de la liberté. Mais il sait en même temps que leur opposition a quelque chose de profondément nécessaire. Contre Descartes, Leibniz montre qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence, c'est-à-dire de pouvoir pur de décider entre deux options rigoureusement équivalentes ; car une telle situation ne peut jamais se rencontrer. Nous n'apercevons certes pas toujours les différences, mais nous en avons une perception inconsciente. Il n'y a jamais de liberté pure (sans motif), toute décision est fondée sur quelque raison (que cette raison soit bonne, que cette raison soit consciente, ce sont d'autres questions). Il n'y a pas d'acte gratuit : vouloir simplement manifester qu'on est libre, c'est encore une raison (assez puérile d'ailleurs) de faire un choix.

La liberté n'est pas le contraire de la détermination; mais il ne faut pas identifier détermination et nécessité. Et Leibniz propose ici une des distinctions les plus importantes de sa philosophie : il y a deux nécessités; il y a la nécessité que Leibniz appelle géométrique, logique ou encore métaphysique : est géométriquement nécessaire ce dont le contraire implique contradiction (il est nécessaire logiquement que tous les rayons d'un cercle soient égaux, parce qu'autrement il y aurait contradiction avec l'essence du cercle). Et puis il y a la nécessité morale, dont le contraire n'implique pas contradiction, et qui oblige néanmoins la sagesse à choisir la décision qui paraît la plus raisonnable. C'est ainsi que la volonté choisit nécessairement (au sens moral) ce qui lui paraît le meilleur, bien qu'il ne soit pas contradictoire en soi qu'elle choisisse le contraire ; la volonté est à la fois déterminée et libre.

La liberté est d'autant mieux fondée dans le leibnizianisme que la substance (et notamment chaque individu humain) est absolument autonome et spontanée. L'harmonie préétablie fait qu'il n'y a pas d'influence directe des substances les unes sur les autres. Cela dit, notre liberté n'est jamais sans raison, mais il y a d'excellentes raisons, de bonnes raisons, de médiocres raisons et de mauvaises raisons. Il y a donc un apprentissage de sa liberté, qui consiste à rendre plus raisonnables les raisons qui nous motivent. Raison est à la fois le nom du motif d'une décision, et celui de la faculté pure d'entendement : être libre, c'est rendre nos raisons conformes à la Raison. Leibniz propose ainsi des ruses et des « artifices » destinés à accroître la rationalité de notre liberté (cf. *Nouveaux Essais*, II, 21, *De la puissance et de la liberté*)

Le meilleur des mondes possibles

Il y a cependant un être dont les raisons sont toujours conformes à la Raison, et qui n'a point besoin d'artifices : c'est Dieu. Suprême sagesse, Dieu veut le bien, et ne peut que le vouloir. Mais l'idée de bien est une idée abstraite ; seule est concrète (c'est-à-dire pleinement déterminée) l'idée de meilleur. Il n'y a jamais à choisir entre le Bien et le Mal (contrairement à ce que croient les fanatiques - le fanatisme, c'est peut-être le refus de l'idée de meilleur) ; il y a toujours à choisir entre une solution meilleure et une solution moins bonne. Une fois trouvée la solution la meilleure possible, la volonté s'y arrête. Ainsi pour Dieu : il a voulu créer le bien, donc le meilleur, donc notre monde est le meilleur des mondes possibles.

Cette thèse est rationnelle : elle est fondée en raison, et non pas produite par un optimisme naïf. Leibniz ne dit pas que ce monde soit conforme à nos désirs, ni qu'il soit le meilleur des mondes souhaitables ou rêvables : il est le meilleur des mondes possibles. C'est ce mot de possible qui porte tout le poids de la thèse ; et c'est un concept technique qui mérite explication.

Le possible est antérieur au réel. Mais deux choses peuvent être possibles en elles-mêmes, mais non compatibles entre elles. Si je veux passer une semaine à l'étranger, je peux choisir d'aller à Berlin ou d'aller à Venise ; ces deux choix sont possibles, et ont chacun leur attrait ; mais Leibniz dirait qu'ils ne sont pas compossibles : ils ne sont pas possibles en même temps ; je ne peux pas faire à la fois les deux voyages, il faut choisir, réaliser un possible et sacrifier l'autre.

Le même problème se pose à Dieu. De même que le meilleur est la forme concrète du bien, de même le compossible est la forme concrète du possible. Dieu crée le monde d'un seul coup et non par touches successives ; la compossibilité l'oblige à réaliser certains possibles peu satisfaisants par eux-mêmes, mais indispensables à l'équilibre du monde. Un mal peut être l'occasion d'un bien très supérieur ; il faut juger le tout par le tout et non par l'une de ses parties. Le monde est comme un immense tableau dont nous ne voyons qu'un détail : comment juger de sa valeur ? Notre sensibilité, notre expérience même ne vont pas plus loin que les détails. Seule notre raison peut connaître *a priori* que, puisque Dieu a créé ce monde où nous vivons, c'est qu'il était le meilleur des mondes possibles. Penseur du détail, Leibniz est aussi un penseur de la totalité.

Notons enfin que les possibles ne sont pas des créations de Dieu, en tant que possibles. Est possible tout ce qui n'est pas contradictoire (nous retrouvons ici le passage du logique au dynamique) : Dieu trouve donc dans son entendement une infinité de possibles ; et ces possibles ne sont pas des concepts abstraits, mais des forces qui tendent à l'existence ; ils sont des potentialités actives : ils sont réellement possibles. « Il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence ; et ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus

d'intelligibilité, l'emportent » (n° 4, § 201). La perfection, c'est la combinaison optimale de l'ordre et de la variété. Parmi les infinies combinaisons possibles entre les possibles, « celle qui existe est celle par laquelle la plus grande quantité d'essence ou de possibilité est amenée à l'existence » (n° 2, § 4). Mais la variété fait que chaque substance n'est qu'un point de vue limité sur le monde ; et cette limitation originelle est pour Leibniz la source du mal. Le mal est la conséquence inévitable de la variété.

Cum Deus calculat fit mundus. Le Dieu de Leibniz est mathématicien, il calcule le maximum de compossibilité, qui tend à l'existence avec la force maximale. L'optimisme de Leibniz est, répétons-le, purement rationnel. Il s'appuie sur le rigoureux concept d'optimum. Le meilleur des mondes possibles est créé, et c'est notre monde. Ainsi Dieu est-il lavé du reproche d'avoir laissé un mal qu'il aurait pu ôter. C'est pourquoi Leibniz appelle *Théodicée* (justification de Dieu) le seul grand ouvrage philosophique publié de son vivant.

La raison et ses principes

Leibniz, on le voit, fait la plus grande confiance à la raison. C'est qu'on ne peut pas ne pas se fier à la raison : elle est notre essence et notre force. Seulement, ses principes ne nous sont pas immédiatement connus. Dans une remarquable métaphore, Leibniz dit que les principes sont à la raison ce que les tendons sont au corps : nous marchons sans penser à notre constitution anatomique, nous raisonnons sans penser aux principes, qui sont les muscles et les tendons de la raison. C'est par la réflexion seulement que nous pouvons saisir l'importance des principes, dont nous usons sans y penser : l'usage de la raison précède la réflexion rationnelle sur la raison. La raison est vie : comme la vie, elle est d'abord opaque à elle-même, et va néanmoins son chemin ; mais la raison a la possibilité de se réfléchir. L'expérience est l'occasion (non la cause, comme le croient à tort les empiristes) de cette réflexion. « Les vérités nécessaires doivent avoir des principes dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser » (n° 3, p. 35). D'où la célèbre réplique de Leibniz à Locke : « Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens, si ce n'est l'entendement lui-même. »

La raison trouve donc en elle, par réflexion, des principes certains. Ces principes de la raison sont nombreux (principe d'économie, principe du meilleur, principe des indiscernables...). Mais ils renvoient tous au principe des principes, le principe de raison suffisante. Leibniz en parle curieusement à la fois comme d'un principe extrêmement banal et commun, et comme d'un principe « très grand et très noble » ; noble, parce qu'il est le principe suprême ; commun, parce que du fait même de sa suprématie, il est actif (quoique inaperçu) dans toutes les démarches de notre raison. « Rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement » (n° 2, § 7). Ce principe s'exprime par une double négation : rien n'est sans raison, c'est-à-dire que la chose la plus minime renvoie à autre chose qu'elle-même ; la raison d'une chose (ce qui permet d'expliquer cette chose) est différente de cette chose même. Si nous nous levons plutôt du pied gauche que du pied droit, si un air de musique nous passe par la tête, il y a une raison. Nous ne pourrions certes pas toujours la découvrir (notre conscience et notre connaissance étant limitées) ; mais nous pouvons être certains qu'il y en a une. C'est pourquoi il n'y a rien de négligeable.

Ainsi la raison (comme faculté humaine) est ce qui permet de rendre raison des choses (c'est-à-dire de les expliquer, d'en trouver le fondement). Par là même, la raison ne peut être que recherche permanente : toute raison demande à être à son tour fondée en raison. Ainsi va l'esprit, jusqu'à ce qu'il bute sur la question dernière «

pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? ». Rien n'est plus éloigné de la pensée de Leibniz qu'un rationalisme étroit, assuré de ses réponses et peu soucieux des questions. La raison de Leibniz est une raison condamnée à marcher, c'est-à-dire aussi bien à fonctionner qu'à avancer.

Précisons encore. La raison est souvent accusée aujourd'hui de chercher l'uniformité, de réduire le divers à l'identique, d'être une peur de la différence (voir par exemple les critiques de Nietzsche contre le platonisme). Leibniz est à l'opposé de cette raison couleur de caserne ; la raison est au contraire principe de différenciation maximale : la raison veut la variété. Un texte un peu baroque le dit avec éloquence : « La sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté : avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras : appellerait-on cela raison? » (*Théodicée*, § 124.). La variété du monde n'est pas constatée par une enquête empirique ; elle n'est pas le caprice d'un Dieu joueur : elle est seule rationnelle. C'est ainsi que Leibniz affirmait à son amie la princesse Sophie -Charlotte que, dans tout le parc de son château (Charlottenburg à Berlin) il n'y avait pas deux feuilles d'arbres identiques. Point besoin de jardiniers pour le vérifier : la raison le sait d'avance. C'est le fameux principe des indiscernables : deux êtres rigoureusement identiques ne feraient qu'un. En d'autres termes, tout ce qui est réel est différent.

Ainsi se combinent dans la pensée leibnizienne la rigueur du logicien et le goût esthétique (mais rationnel) pour la différence, c'est-à-dire, une fois encore, pour le détail.

Une pensée harmonique au système

Cette tension entre le systématique et le détail, qui est au cœur de la pensée de Leibniz (parce qu'elle est au cœur de la raison elle-même), explique peut-être la singulière structure de l'œuvre du philosophe. D'un côté, Leibniz manifeste une volonté systématique très ferme : « Rien n'est si faible que ces systèmes où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales qui tout au plus se limitent entre elles » (4, § 44). Mais d'un autre côté, il n'a jamais donné un livre comparable aux *Méditations* de Descartes ou à l'*Éthique* de Spinoza. L'œuvre écrite de Leibniz est foisonnante, redondante, captivante ; il se répète et il se précise. Chaque page de lui est un point de vue sur son système, une expression partielle de ce système : on peut donc commencer la lecture de Leibniz par n'importe quel texte de lui. Et en même temps on n'a jamais le sentiment d'avoir pu faire le tour du système. Le système est toujours espéré, toujours différé, quoique toujours exprimé dans des œuvres partielles. Comment dominer à la fois l'ensemble et le détail?

Il est dit, dans le *Discours de Métaphysique*, que « les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, comme nous produisons nos pensées » (§ 14). Penser, c'est créer. Les principes de la raison leibnizienne ne se traduisent pas dans un système clos, mais animent une invention rationnelle sans cesse renouvelée. Disons plus simplement que la manière dont Leibniz pense est rigoureusement conforme et harmonique au contenu de cette pensée. Peut-être est-il ainsi le seul philosophe dont le « style » exprime la philosophie.

Jugements

1. Kant

« Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des intelligibilia, c'est-à-dire pour des objets de l'entendement pur (bien qu'il les désignât sous le nom de phénomènes, à cause de la confusion de leur représentation) et son principe des indiscernables était incontestablement inattaquable ; mais comme ils sont des objets de la sensibilité et que l'entendement par rapport à eux ne peut avoir aucun usage pur, mais simplement un usage empirique, la pluralité et la diversité numérique sont déjà données par l'espace même comme conditions des phénomènes extérieurs. »

KANT, *Critique de la raison pure*, I, II, ch. III, Appendice.

2. Heidegger

« Aussi Leibniz (...) ne détermine-t-il pas seulement le développement de la logique moderne vers la logistique et la machine à penser, pas seulement non plus l'interprétation plus radicale de la subjectivité du sujet qui se fait jour dans la philosophie de l'idéalisme allemand et de ses ramifications ultérieures. La pensée de Leibniz soutient et marque de son empreinte la tendance principale de ce qui, pensée d'une façon suffisamment large, peut être appelé la métaphysique de l'époque moderne. C'est pourquoi le monde de Leibniz n'apparaît pas dans nos réflexions pour évoquer un système philosophique du passé. Ce nom sert à désigner la présence d'une pensée dont nous n'avons pas fini d'éprouver la force, une présence qui attend encore que nous la rencontrions. »

HEIDEGGER, *Le principe de raison*, ch. 5.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de Leibniz

1. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, éd. Gerhardt, rééd. Olms, 1965, 7 vol. Édition de référence. Textes dans la langue d'origine.
2. *Œuvres*, éditées par Lucy Prenant, Aubier-Montaigne, 1972. Édition très commode, malgré certaines lacunes. Tous les textes sont traduits en français.
3. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. Garnier-Flammarion.
4. *Théodicée*, édition Garnier-Flammarion.
5. L'édition de *La Monadologie* par Émile Boutroux, chez Delagrave, contient une importante et utile Notice sur la philosophie de Leibniz.

B. Commentateurs

1. Yvon BELAVAL, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1969.
2. Louis COUTURAT, *La logique de Leibniz*, rééd. Olms, 1969.
3. Martial GUEROUULT, *Leibniz, Dynamique et métaphysique*, Rééd. Aubier, 1967.

Contact : europe.education.ecole@gmail.com

Nos cours classés par thèmes :

http://www.coin-philos.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php

Canal *Dailymotion* de l'association *Europe, Éducation, École* :

<https://www.dailymotion.com/projeteee>