

Philosophie du langage et de la connaissance

M. Jacques BOUVERESSE, professeur

A. COURS : DANS LE LABYRINTHE : NÉCESSITÉ, CONTINGENCE ET LIBERTÉ CHEZ LEIBNIZ (SUITE)

Le cours de l'année 2009-2010 a été consacré à la poursuite et à l'achèvement du travail commencé l'année précédente sur Leibniz, sous le titre « Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz ». Il a consisté en une série de treize leçons consacrées au traitement des questions suivantes :

- I. Sellars, Leibniz et Spinoza
- II. Les trois espèces de nécessité : la nécessité logique, la nécessité physique et la nécessité morale
- III. Nécessité hypothétique, contingence et liberté
- IV. Le Dieu de Leibniz peut-il avoir encore quelque chose à faire dans le gouvernement du monde ?
- V. Le possibilisme, le déterminisme et le problème de la délibération
- VI. Toutes les propositions vraies sont-elles analytiques ?
- VII. Le spectre du déterminisme, la finalité et le problème de la liberté
- VIII. Causes efficientes et causes finales
- IX. Peut-il y avoir une téléologie non métaphysique ?
- X. Vérités de raison et vérités de fait
- XI. Comment les propositions contingentes sont-elles possibles ?
- XII. Le vrai, le possible et le faux
- XIII. La résolution leibnizienne de l'aporie de Diodore

Le but de Wifrid Sellars, dans ses « Méditations leibniziennes », une contribution très importante, mais malheureusement trop peu connue et utilisée, aux études leibniziennes, à laquelle on a accordé cette année une attention particulière, était de s'interroger sur l'idée, qui occupe une position centrale dans la philosophie de Leibniz, que le monde dans lequel nous vivons n'est qu'un monde possible parmi une multitude d'autres qui auraient pu exister à sa place si Dieu n'avait pas eu des raisons spéciales de le préférer. Les trois questions sur lesquelles il entendait réfléchir

sont 1) Comment la thèse doit-elle être comprise au juste ? 2) Comment Leibniz la défend-il ? et 3) Cette thèse ou une chose qui lui ressemble de façon raisonnable est-elle vraie ?

Leibniz, selon Sellars, fait une demande qui est exactement du même genre que celle de Spinoza et avec exactement le même résultat : « La réalité fournit le principe et affirme l'antécédent d'un argument *in re*, qui démontre l'existence de tout épisode, quel qu'il soit, qui appartient à l'histoire du monde réel. Mais, à la différence de Spinoza, il propose une histoire compliquée qui donne un certain sens à l'idée que cela pourrait être la manière dont les choses sont – alors que Spinoza en dernière analyse se repose dans l'assurance que cela *ne peut pas ne pas* être ainsi si le monde doit pouvoir être intelligible¹ ». Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Leibniz fait, sur ce point, un choix différent de celui de Spinoza, devant lequel il est assez naturel de reculer. Comme le dit Sellars : « [...] Bien entendu, l'idée que le cours réel des événements est le seul cours des événements possible est à première vue tellement absurde que le principe de raison suffisante sur lequel elle s'appuie n'aurait pas la moindre plausibilité s'il n'était pas possible de donner une certaine signification à l'idée que d'autres cours des événements sont possibles – même si *en dernière analyse* ils ne sont pas réellement possibles. Leibniz offre une explication de cette sorte » (*ibid.*). Par conséquent, d'une certaine façon : « [...] Le possible, le réel et le nécessaire coïncident *en dernière analyse* pour Leibniz comme pour Spinoza. En ce sens le monde réel est le seul qui soit *réellement* possible » (*ibid.*, p. 51). Mais ce genre d'affirmation n'est vrai, justement, qu'en dernière analyse.

On a suivi de près l'analyse que Sellars propose de la façon dont Leibniz s'approche à certains égards dangereusement de Spinoza et réussit néanmoins pour finir à éviter réellement le spinozisme. C'est ce que conteste catégoriquement Russell, qui soutient que Leibniz aurait dû être spinoziste et l'est effectivement quand il consent à se comporter de façon à la fois logiquement rigoureuse et moralement honnête. On peut cependant rendre assez facilement justice à Leibniz si on fait l'effort de comprendre correctement ce qu'il veut dire quand il dit que le meilleur des mondes possibles est déterminé. Il ne veut évidemment pas dire qu'il est déterminé en ce sens qu'il existera nécessairement si Dieu existe. Il est déterminé uniquement en ce sens que, parmi les mondes possibles, il y a en a un et un seul qui est le meilleur de tous, au sens auquel, parmi tous les angles aigus, il y en a un et un seul qui est le plus droit, ce qui pourrait très bien ne pas être le cas. Il pourrait, en effet, y avoir plusieurs mondes possibles qui possèdent simultanément la propriété d'être meilleurs que tous les autres ou n'y en avoir aucun, si, pour tout monde possible, on pouvait toujours en trouver un qui est encore meilleur. Mais, pour Leibniz, il y en a un et un seul qui répond à l'exigence d'être le meilleur de tous et celui qui le fait peut être déterminé de façon pour ainsi dire mathématique ou mécanique, au sens de ce qu'il appelle un « mécanisme métaphysique ».

1. Wilfrid Sellars, « Méditations leibniziennes », in *Leibniz, Metaphysics and Philosophy of Science*, edited by R.S. Woolhouse, Oxford University Press, 1981, p. 33.

Il reste cependant encore à décider, comme Dieu l'a fait, de le faire exister et cette décision n'a, bien entendu, rien de mathématique ou de mécanique et n'obéit qu'à une nécessité morale. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz dit : « *On peut même dire que Dieu, en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences ; autrement s'il manquoit de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres* » (XXXVI). Par conséquent, le fait que le concept d'un être possible, considéré seulement en tant que possible, soit celui d'un être qui comporte davantage de réalité ou de perfection que d'autres ne suffit certainement pas par lui-même à faire qu'il existe de préférence à eux. Il faut pour cela l'intervention d'un Esprit qui est le plus grand et le plus sage de tous et qui est animé par la volonté de choisir le meilleur. Il y a donc bien, n'en déplaise à Russell, sur la question du passage des possibles à l'existence, une différence essentielle entre ce que dit Leibniz et ce que dit Spinoza.

Dans la confrontation entre le leibnizianisme et le spinozisme, on a accordé une importance spéciale à la réhabilitation par Leibniz des causes finales et à la façon dont il pense pouvoir en fin de compte concilier la réalité objective de la finalité avec le mécanisme intégral. Un des points de désaccord entre Leibniz et Bayle porte sur le fait que, pour le premier, comme en témoigne l'existence de certains des automates les plus perfectionnés que nous sommes capables de construire nous-mêmes et qui, comme il le dit, font des choses semblables aux mouvements de la raison, un mécanisme peut avoir un comportement qui présente toutes les apparences de l'organisation, de l'intelligence et de la finalité sans avoir une connaissance quelconque du but qu'il poursuit et des moyens qu'il utilise pour l'atteindre. C'est le cas notamment de tous les mécanismes qui sont pourvus de ce que nous appellerions un dispositif d'autorégulation qui leur permet de conserver, par exemple, une vitesse constante ou une direction prescrite, en dépit de tout ce qui, dans l'environnement et dans les circonstances, est susceptible de les en écarter.

Un des exemples les plus fameux de ces dispositifs, qui permettent à un mécanisme d'éviter ou de corriger par lui-même, sans qu'aucune intervention extérieure soit requise pour cela, tout écart éventuel par rapport à une norme qui lui a été imposée au départ et qu'il peut donner l'impression d'avoir en quelque sorte intériorisée, est le spiral réglant de Huyghens, que Leibniz connaissait parfaitement et qui est constitué par un petit ressort spiral capable d'imposer une fréquence constante aux oscillations du balancier d'une montre. Cette invention à la fois tout à fait ingénieuse et remarquablement simple, constitue, explique Canguilhem, le modèle dont s'est inspiré Leibniz pour son système de réglementation universelle et définitive, c'est-à-dire son idée d'un univers créé dans lequel tout a été réglé en une seule fois au départ, d'une manière telle qu'aucune intervention supplémentaire du créateur ne sera plus nécessaire par la suite.

Aux yeux de Leibniz, il n'y a rien qui dépasse les limites de l'explication mécanique dans l'idée d'un système qui a été pourvu dès le début de toutes les propriétés et de toutes les composantes nécessaires pour fonctionner de façon complètement autonome et être capable d'exercer sur lui-même la fonction d'autosurveillance et de d'autocorrection requise. Et quand on parle de dispositifs

dont le comportement est explicable de façon purement mécanique, il faut comprendre le mot « mécanique » dans un sens qui est tout à fait littéral et qui n'a absolument rien de mystérieux. Leibniz dit que : « [...] Tout est tellement réglé et lié, que ces machines de la nature, qui ne manquent point, qu'on compare à des vaisseaux, qui iroient au port d'eux-mêmes, malgré tous les détours et toutes les tempêtes, ne sauroient estre jugées plus estranges, qu'une fusée qui coule le long d'une corde, ou qu'une liqueur qui coule dans un canal » (« Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du *Dictionnaire critique* de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie », *Phil. Schr.* IV, p. 557). Autrement dit, même s'il est incontestable que le monde résulte d'une décision intelligente qui a consisté à choisir le meilleur parmi une infinité de mondes possibles et si ce qui s'y passe correspond à la poursuite de fins qui font partie de la réalisation du meilleur, rien n'interdit de le concevoir néanmoins comme une machine dans laquelle tout a été agencé au départ de façon parfaite et jusque dans le moindre détail.

Le point sur lequel les conceptions de Leibniz et de Bayle divergent de façon très significative n'est évidemment pas sans rapport avec les idées différentes qu'ils se font de la nature d'une action libre et volontaire. Bayle, dit Leibniz, fait partie des gens qui considèrent comme une chose qui devrait aller à peu près de soi que « nous ne faisons pas ce que nous ne savons pas comment il se fait » (*Théodicée*, p. 352). Autrement dit, nous ne pouvons pas être dits *faire* une chose, dont nous sommes autorisés à nous considérer par conséquent comme les auteurs, quand nous ignorons à peu près complètement de quelle façon elle est faite, c'est-à-dire de quelle façon nous la faisons. Or c'est un principe que Leibniz n'est pas du tout disposé à accorder à Bayle. Même une cause intelligente n'est pas tenue d'avoir une connaissance complète de la manière dont elle produit les effets qui lui sont attribués, et elle ne l'a presque jamais. On ne peut sûrement pas conclure du fait que la volonté est réellement la cause efficiente de certaines de nos actions, à savoir celles qui peuvent être appelées « libres », que la façon dont elle opère nous est, de façon générale, transparente. Leibniz n'est pas du tout convaincu qu'elle le soit et pas non plus qu'elle ait besoin de l'être pour que la liberté soit réelle.

On a besoin, du point de vue de Leibniz, de la finalité pour parvenir à l'explication ultime et complète des phénomènes. Mais il n'est pas question de s'en servir « dans le détail » pour rendre compte d'effets particuliers, dont l'explication doit être et rester mathématique, au sens le plus strict du terme. On est revenu, à ce propos, sur le calcul des variations et sur l'impression qu'il donne d'entretenir une relation particulière avec la téléologie et de conférer à celle-ci une respectabilité nouvelle. Suzanne Bachelard, dans son article sur « Maupertuis et le principe de la moindre action », où est discutée la querelle de priorité qui a eu lieu entre les partisans de Maupertuis et ceux de Leibniz à propos de la genèse du principe, écrit que : « L'intérêt du principe de Fermat [le premier principe que l'on s'accorde généralement à reconnaître comme un principe variationnel de physique mathématique (1662)] pour l'épistémologue nous semble résider dans la situation suivante : Fermat n'a pas peur de proclamer les intentions téléologiques qui

dirigeaient son principe dans une époque dominée par le mécanisme cartésien. Mais ce qui nous semble nouveau n'est pas que Fermat ait fait revivre un principe de finalité de la Nature déjà affirmé dans l'Antiquité, c'est le fait que le principe de Fermat est effectivement un principe sur lequel se fonde une explication *mathématique* des phénomènes de la nature » (p. 4).

Or ce qui pourrait sembler choquant, d'un point de vue moderne, dans l'intervention d'une notion et d'un principe de finalité dans l'explication d'un processus physique, devient beaucoup plus acceptable quand on se rend compte que le point de vue de la finalité n'est en fait rien d'autre que le point de vue du tout. Suzanne Bachelard fait sur ce point la même constatation que Vuillemin à propos de la signification réelle du principe de Hamilton : « Le mouvement réel est un mouvement qui se distingue des mouvements fictifs : il est caractérisé par le fait que la variation de l'action au sens de Hamilton est nulle quand on passe de ce mouvement à des mouvements fictifs voisins. Cette « régularité remarquable » du mouvement réel se révèle quand des problèmes essentiellement *globaux* sont posés. C'est pourquoi nous pensons que, le finalisme métaphysique étant rejeté, il ne faut pas en conclure qu'il ne reste dans un principe comme celui de Hamilton qu'un simple langage finaliste. Le langage finaliste moderne traduit en vérité le sens *global* des problèmes étudiés » (*ibid.*, p. 7-8). On a essayé de prolonger un peu la réflexion sur ce point en se demandant à quelles conditions une téléologie non métaphysique peut être considérée comme possible (et peut-être également nécessaire).

Le point de départ de Sellars, dans ses « Méditations leibniziennes », est l'affirmation formulée par Leibniz et rejetée vigoureusement par Arnauld dans sa première lettre selon laquelle : « Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre. Mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter². » Arnauld, qui semble avoir retenu surtout la première phrase et n'avoir pas pris très au sérieux la deuxième, proteste dans les termes suivants : « Si cela est, Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer Adam ; mais supposant qu'il l'ait voulu créer, tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et qui lui arrivera à jamais, a dû et doit arriver par une nécessité plus que fatale. Car la notion individuelle d'Adam a enfermé qu'il aurait tant d'enfants, et la notion individuelle de chacun de ces enfants tout ce qu'ils feraient et tous les enfants qu'ils auraient : et ainsi de suite. Il n'y a donc pas plus de liberté en Dieu à l'égard de tout cela, supposé qu'il ait voulu créer Adam, que de prétendre qu'il a été libre à Dieu, en supposant qu'il m'a voulu créer, de ne point créer de nature capable de penser » (*ibid.*, p. 157-158).

2. « Correspondance entre Leibniz et Arnauld », in Leibniz, *Discours de métaphysique, Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu, Correspondance avec Arnauld*, Introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy, Pocket, 1993, p. 154.

Autrement dit, si ce qu'affirme Leibniz est vrai, Dieu lui-même, s'il a été libre initialement de créer ou de ne pas créer Adam, est, après qu'il l'a fait et pour tout ce qui concerne la suite, soumis à une sorte de destin implacable sur lequel il n'a aucun contrôle et aucune emprise. Leibniz est, comme on pouvait s'y attendre, très surpris de l'indignation d'Arnauld, car il a l'impression de s'être mis une fois pour toutes à l'abri du genre d'objection que formule son correspondant en insistant sur le fait que la seule forme de nécessité qui pourrait constituer une menace pour la liberté, qu'il s'agisse de celle de Dieu ou de la nôtre, est la nécessité qu'il appelle « logique », « géométrique » ou « métaphysique », qui est une nécessité absolue, et non la nécessité hypothétique, qui est une nécessité seulement relative ou, comme dit aussi Leibniz, une « nécessité par accident ». Quand Arnauld dit qu'une fois que Dieu a décidé de créer Adam, il n'a pas eu plus de liberté à l'égard de tout le reste qu'il n'en a eu de créer ou de ne pas créer un être pensant, il ignore qu'en créant Adam il était logiquement, et donc absolument, impossible de ne pas créer du même coup un être pensant, alors que tout ce qui s'en est suivi, à commencer par le fait qu'Adam a eu des enfants, a été nécessaire d'une nécessité qui était seulement de conséquence.

Une proposition absolument nécessaire, comme c'est le cas des propositions dont la nécessité est de type logique, géométrique ou métaphysique, est, pour Leibniz, une proposition dont la négation implique contradiction. Dans le cas d'une nécessité conditionnelle, où la vérité d'une proposition q résulte comme une conséquence nécessaire de la vérité d'une proposition p , c'est la négation de la proposition conditionnelle toute entière « Si p , alors q », autrement dit la proposition « p et non- q » qui implique contradiction. Ce qui distingue les propositions absolument nécessaires de celles qui ne le sont que conditionnellement est, dit Leibniz, qu'elles ne comportent aucune affirmation ou présupposition d'existence. En ce sens-là, elles peuvent être considérées comme étant elles-mêmes des propositions hypothétiques. La proposition « Dans tout triangle la somme des angles est égale à deux angles droits » n'affirme ni ne présuppose l'existence d'aucun triangle réel, mais affirme seulement que si une figure quelconque est un triangle, alors la somme de ses angles est égale à deux angles droits ». De même, la proposition « $2 + 2 = 4$ » n'affirme ni ne présuppose l'existence réelle d'aucune espèce d'objets ou d'ensembles d'objets, mais affirme seulement que, si on ajoute deux objets à deux autres objets, on obtient comme résultat quatre objets. C'est le fait que les propositions absolument nécessaires ne formulent aucune assertion d'existence et ne dépendent pour leur vérité d'aucune assertion de cette sorte qui leur permet de se comporter de la même façon à l'égard de tous les mondes possibles, entre lesquels elles ne font pas de différence. On peut encore exprimer cela en disant qu'elles ne traitent que d'existants possibles ou hypothétiques, et non d'existants réels, et formulent des assertions qui sont vraies non seulement de ceux qui existent dans le monde où nous vivons, mais également de tous ceux qui existeraient dans un monde possible ou dans un autre si celui-ci devenait réel.

Autrement dit, ni la relation de conséquence physique, qui repose sur les lois naturelles qui gouvernent la succession causale des phénomènes, ni celle de conséquence morale, qui fait que le plus grand bien apparent sera choisi dans tous

les cas ne sont à proprement parler nécessitantes. Une question difficile qui se pose ici est la suivante. Faut-il comprendre que la nécessité dont nous parlons n'est pas réellement nécessitante essentiellement parce qu'elle est seulement hypothétique : ce qui, au moment où la décision va être prise, se présente comme le plus grand bien apparent sera nécessairement choisi, mais il n'y a pas de nécessité dans le fait qu'il se présente au moment décisif comme le plus grand bien apparent et nous disposons de moyens divers pour faire en sorte que ce ne soit pas le cas ? Ou bien doit-on admettre que c'est la relation qui existe entre le fait qu'une chose se présente, au moment crucial, sous l'aspect du plus grand bien apparent et le fait qu'elle soit choisie qui n'est pas nécessitante ? C'est en un sens incontestable si cela signifie simplement que la nécessité en question n'est pas logique, et donc pas logiquement contraignante. Mais cela pourrait difficilement suffire à rassurer ceux qui pensent que la liberté de l'action n'implique pas seulement qu'il était logiquement, mais également qu'il était possible réellement et concrètement, de faire autrement.

À certains moments, Leibniz semble dire que la liaison des causes et des effets, qui détermine le choix de l'agent, n'est même pas nécessaire d'une nécessité seulement hypothétique : « Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter comme nous venons de l'expliquer ; ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même que l'inclination prévalente réussit toujours³. » Une façon plausible de comprendre cela pourrait être la suivante. Les lois causales, celles qui gouvernent la liaison des causes avec les effets, ont certes une nécessité simplement hypothétique, puisqu'elles n'ont de validité que sous l'hypothèse du choix que Dieu a fait de créer le meilleur des mondes possibles, et que d'autres lois que celles-là seraient probablement en vigueur si Dieu avait choisi de créer un autre monde. Mais les effets qui résultent de leur action ne sont même pas nécessaires de façon seulement hypothétique. Dans l'ordre de la causalité physique, les effets qui devraient résulter normalement de l'existence des causes peuvent, en effet, ne pas se produire si Dieu a choisi, dans le cas considéré, de faire une exception miraculeuse à l'application des lois naturelles. Et dans l'ordre de la causalité psychique, on peut dire que même le bien apparent qui est perçu comme étant le plus grand de tous n'entraîne pas par lui-même nécessairement le choix. Il ne le fait qu'en vertu d'un élément supplémentaire : une inclination dominante, qui pourrait justement ne pas être dominante ou en tout cas ne pas l'être suffisamment pour entraîner inévitablement l'action.

La marge de manœuvre dont dispose ici Leibniz est évidemment étroite, pour la raison suivante. Pour que la liberté soit possible, il est indispensable que même les raisons les plus fortes ne nécessitent pas. Mais qu'elles ne le fassent pas ne peut en aucun cas signifier que nous conservons toujours la possibilité de les ignorer ou de choisir, en connaissance de cause, de nous laisser déterminer par des raisons moins

3. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Chronologie et introduction par J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 133.

bonnes, puisque cela reviendrait en fin de compte à exiger que nous disposions de la possibilité d'agir sans raison en dépit des raisons, alors qu'une raison ne peut jamais être évincée par l'absence de raison, mais seulement par une raison encore meilleure, qui incline plus fortement, mais toujours sans nécessiter. En d'autres termes, il faut trouver le moyen d'éviter à la fois la nécessité stricte, qui priverait l'action de toute valeur morale, et la liberté d'indifférence, qui est une absurdité conceptuelle. Certains auteurs, comme par exemple Duns Scot et Molina, ont soutenu que, pour que la liberté soit possible, il faut que, même après que la délibération pratique est arrivée à son terme et a fait apparaître clairement un objet déterminé comme étant le meilleur de ceux qui se proposent, la volonté puisse rester complètement indifférente et capable aussi bien de choisir l'objet qui a été jugé le meilleur qu'un objet moins bon ou pas d'objet du tout. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de liberté s'il n'y a pas la possibilité d'une indifférence complète même à l'égard des raisons les meilleures et les plus fortes qui puissent exister, à savoir celles qui consistent dans l'existence d'un bien qui apparaît comme étant indiscutablement le meilleur et par conséquent celui qui doit être choisi. On avait évoqué l'année dernière, et on est revenu cette année à nouveau sur elle, la critique formulée par Cudworth contre cette idée, que Leibniz rejette, lui aussi, catégoriquement.

À la fin du siècle, sur ce genre de question, il y a avait en gros, dans la tradition de la psychologie des facultés scolastique, deux grandes orientations en compétition, que l'on peut appeler l'intellectualisme et le volontarisme. Les intellectualistes soutenaient que la volonté ne peut former une volition que quand elle est mue par quelque chose qui constitue une raison suffisante, en l'occurrence, un jugement pratique qui énonce que telle ou telle façon d'agir doit être choisie dans le cas précis. Les volontaristes affirmaient que la délibération pratique propose plutôt un éventail d'actions envisageables, entre lesquelles la volonté conserve la possibilité de décider souverainement en dernière analyse, sans avoir besoin pour cela d'être déterminée par des raisons venues de l'extérieur ni même, en fin de compte, par des raisons quelconques.

Il n'est pas difficile de comprendre que l'intellectualisme incline plutôt du côté du compatibilisme : il n'est pas gêné par le fait que la volonté ne puisse pas choisir autre chose que le plus grand bien apparent et pas non plus par le fait que ce qui se présentera, le moment venu, comme le plus grand bien apparent puisse être déterminé et prédictible, au moins pour un être omniscient comme Dieu. Le volontarisme a, au contraire, une affinité naturelle avec l'incompatibilisme et par conséquent avec l'indéterminisme, autrement dit, du point de vue de Cudworth et de Leibniz, avec une conception irrationaliste du comportement des êtres libres. Si ce que disent les philosophes qui défendent ce genre de conception est vrai, il n'y a jamais de raisons déterminantes de l'action et le hasard intervient de façon fondamentale dans le comportement, puisque, même quand une raison est suivie, elle pourrait tout aussi bien ne pas l'être, aussi déterminante qu'elle puisse être en apparence, si la volonté en décidait autrement.

« Il y a, écrit Leibniz, une indifférence relative ou limitée quand la volonté incline certes davantage à l'une ou l'autre des deux choses, mais peut néanmoins

encore agir ou ne pas agir, en dépit du fait que peut être elle agira certainement. Et c'est une chose qui appartient à l'essence de la liberté. Jamais en effet il n'y a dans un esprit qui agit librement une inclination suffisamment grande pour que l'action s'ensuive nécessairement⁴. » Mais, en disant cela, il n'est pas certain que l'on réponde réellement à la question de quelqu'un qui se demande s'il est ou non toujours possible de résister à la force du désir ou de la passion. Leibniz soutient que cela reste toujours possible, au moins en principe, parce que la contrainte exercée par eux ne devient jamais suffisamment forte pour se transformer en une nécessité logique. Mais on peut avoir envie d'objecter que ce n'est pas ce qui était demandé. Ce qu'on voulait savoir est si, étant admis que la nécessité, s'il y en a une, ne peut être, de toute façon, qu'empirique, par exemple physique et/ou psychologique, et non pas logique, il s'agit bien ou non d'une nécessité réelle et effective, c'est-à-dire si les inclinations, quand elles sont suffisamment fortes, ne peuvent pas bel et bien nécessiter (au sens de la nécessité naturelle, bien entendu), au lieu de se contenter simplement, comme leur nom l'indique, d'incliner.

On avait déjà exposé longuement l'année dernière la critique radicale que Leibniz développe contre le volontarisme et sa façon d'opter résolument pour l'intellectualisme, en dépit des difficultés sérieuses qu'il peut donner à première vue l'impression de soulever. Pour la résumer, on peut se contenter de citer simplement ce qu'il dit dans sa discussion du livre de William King, *De origine mali* (De l'origine du mal) à propos de la chimère que constitue ce qu'il appelle « le hasard réel imaginé dans les âmes » (*Théodicée*, p. 387) et de l'idée d'un choix qui est supposé s'effectuer sans cause et sans raison. Le cinquième chapitre du livre, écrit-il, « tend à faire voir (si cela se pouvait) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre, vague, entière et absolue ; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet, et qu'on n'élise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet on fasse plaisir ce qu'on élit » (*ibid.*).

Partant de Leibniz, on a étendu la discussion à une confrontation plus générale entre les mérites et les difficultés respectifs du compatibilisme et de l'incompatibilisme, et essayé de montrer pourquoi, en dépit de ce que l'on croit la plupart du temps, il n'est pas forcément beaucoup plus facile de réconcilier la liberté avec l'indéterminisme qu'avec le déterminisme. On a examiné, dans ce contexte, les raisons pour lesquelles il est moins périlleux, selon Russell, de conserver le déterminisme, en dépit de la menace apparente qu'il représente pour la liberté, que de consentir à l'abandonner :

Ce que le déterminisme soutient est que notre volonté de choisir cette option-ci ou celle-là est l'effet d'antécédents ; mais cela n'empêche pas notre volonté d'être elle-même une cause d'autres effets. Et le sens auquel différentes décisions sont possibles semble suffisant pour distinguer certaines actions comme bonnes et certaines autres comme mauvaises, certaines comme morales et certaines autres comme immorales.

4. *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, P. U. F., Paris, 1948, I, p. 385.

En liaison avec celui-là il y a un autre sens auquel, quand nous délibérons, l'une ou l'autre décision est possible. Le fait que nous jugions une façon de faire comme objectivement bonne peut être la cause du fait que nous choissions cette façon-là : par conséquent, avant que nous ayons décidé quelle façon de faire nous croyons être juste, l'une et l'autre est possible en ce sens que l'une ou l'autre résultera de notre décision concernant ce que nous croyons être juste. Ce sens de la possibilité est important pour le moraliste, et illustre le fait que le déterminisme ne rend pas futile la délibération morale.

Le déterminisme, par conséquent, ne détruit pas la distinction du juste et de l'injuste ; et nous avons vu auparavant qu'il ne détruit pas la distinction du bon et du mauvais : nous continuerons à être en mesure de considérer certaines personnes comme meilleures que d'autres, et certaines actions comme plus justes que d'autres⁵.

Le déterminisme, aux yeux de Russell, est sans danger réel pour la moralité, parce qu'il n'exclut ni l'existence ni l'efficacité de la volonté, mais seulement l'existence de volitions non causées. C'est aussi à peu près ce que dirait Leibniz. S'il pouvait exister des volitions non causées et, de façon générale, des événements sans cause, la situation serait, d'après Russell, beaucoup plus insatisfaisante et inquiétante qu'elle ne l'est si l'on doit admettre que les volitions ont, elles aussi, des causes. Ce qui est le plus dangereux, notamment pour la morale, n'est sûrement pas le déterminisme, mais une certaine idée absolue de la liberté :

La plus grande partie de la moralité dépend absolument de la supposition que les volitions ont des causes, et rien dans la morale n'est détruit par cette supposition.

[...]

En fait, personne ne croit que les actes bons sont sans causes. Ce serait un paradoxe monstrueux de dire qu'une décision d'un homme ne doit pas être influencée par sa croyance concernant ce qui constitue son devoir ; cependant, s'il s'autorise à décider d'un acte parce qu'il croit que c'est son devoir de l'effectuer, sa décision à un motif, c'est-à-dire une cause, et n'est pas libre dans le seul sens dans lequel le déterministe doit nier la liberté. Il semblerait, par conséquent, que les objections contre le déterminisme doivent être attribuées principalement à une incompréhension de ce qu'il se propose. De sorte que, finalement, ce n'est pas le déterminisme, mais la volonté libre, qui a des conséquences subversives. Il n'y a donc pas de raison de regretter que les raisons en faveur du déterminisme soient d'une force prédominante (*ibid.*, p. 44-45).

La raison qui décide en fin de compte de l'action qui sera effectuée et qui, d'après Leibniz, existe dans tous les cas n'a pas besoin, bien entendu, d'être une raison rationnelle et souvent elle ne l'est pas : « Dans les autres substances intelligentes [autres que Dieu ou le sage parfait] les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra toujours dire à l'égard de la volonté en général : que le choix suit la plus grande inclination sous laquelle je comprends tant passions que raisons vraies ou apparentes » (Leibniz, Lettre à Coste, 19 décembre 1707, *Phil. Schr.* III, p. 401-402). Il ne peut pas plus y avoir de hasard réel dans les âmes qu'il n'y en a dans les corps. Tout comme les corps ne peuvent être mis en mouvement que par le mouvement d'autres corps, les âmes ne peuvent être mues que par des raisons, même si l'on n'a pas toujours de celles-ci une connaissance distincte.

5. Bertrand Russell, « The Elements of Ethics » (1910), in *Philosophical Essays*, George Allen & Unwin, London, Simon and Schuster, New York, 1966, p. 42.

Une des erreurs les plus fréquemment commises à propos du principe de raison suffisante est celle qui consiste à croire qu'il constitue l'expression d'un rationalisme exacerbé et inacceptable, alors que le principe affirme seulement qu'il y a toujours des raisons, mais ne dit rien sur la nature des raisons. C'est une question qui a donné lieu à de nombreux malentendus et sur laquelle on a jugé nécessaire de s'attarder un peu. On doit à Heidegger une interprétation du principe de raison suffisante d'après laquelle, pour reprendre les termes de Vincent Descombes, dans l'énoncé du principe, formulé comme *principium reddendae rationis* (principe de la raison à rendre), « un appel se ferait entendre et qui aurait trait à la façon dont nous devons penser l'être. Le principe nous parle pour nous enjoindre de soumettre notre pensée à la recherche illimitée du *pourquoi*⁶. » Descombes cite un texte de Derrida qui, d'une certaine façon, renchérit encore sur cette interprétation : « Outre tous les grands mots de la philosophie qui en général mobilisent l'attention – la raison, la vérité, le principe – le principe de raison dit aussi que *raison doit être rendue* [...] On ne peut pas séparer la question de cette raison de la question portant sur ce "il faut" et sur le "faut rendre". Le "il faut" semble abriter l'essentiel de notre rapport au principe. Il semble marquer pour nous l'exigence, la dette, le devoir, la requête, l'ordre, l'obligation, la loi, l'impératif. Dès lors que raison peut être rendue (*reddi potest*), elle le doit⁷. » En réalité, l'injonction que croient reconnaître Heidegger et Derrida n'apparaît tout simplement pas dans les textes de Leibniz. Comme le dit Descombes : « Tous les énoncés qu'il [Leibniz] donne du principe [...] parlent d'une raison qui *peut* être rendue. Elle peut l'être en droit, en vertu de la thèse ontologique : il n'est même pas sous-entendu que nous puissions, avec nos entendements finis, découvrir ces raisons (qui sont pourtant là). Mais la notion d'obligation n'est-elle pas présente dans l'appellation du "grand et puissant principe" : *principium REDDENDAE rationis*? En effet, l'adjectif verbal latin marque l'action à accomplir, et signifie souvent l'obligation ou la tâche. Mais on sait qu'il est également employé avec le sens plus faible de la simple possibilité » (*ibid.*, p. 103).

Heidegger et ses successeurs se sont efforcés avec un succès incontestable de faire apparaître le principe de raison suffisante comme constituant en quelque sorte le symbole de la prétention et de l'arrogance du rationalisme moderne, qui exige que l'on fasse rendre raison à la réalité, à peu près comme on parlerait de lui faire rendre gorge. Mais on peut également interpréter le principe de raison comme étant, au contraire, un principe d'humilité. Ce que nous dit Leibniz peut être perçu comme une injonction bien différente de celle que Heidegger a cru y trouver et qui pourrait être formulée ainsi : « Ce n'est pas parce que vous n'avez pas trouvé de raison ou seulement des raisons insuffisantes que vous devez vous considérer comme autorisés à croire qu'il n'y a pas de raison. » Or il nous est, d'après Leibniz,

6. Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Éditions de Minuit, 1989, p. 102.

7. Jacques Derrida, « Les pupilles de l'Université (le principe de raison et l'idée de l'Université) », *Cahier du Collège international de philosophie*, 1986, n° 2, p. 15-16.

impossible, par exemple, de trouver la raison complète d'une proposition contingente quelconque. Et ce que nous ne pouvons pas, nous ne le devons sûrement pas non plus.

On peut se demander, cependant, si la palme de l'incompréhension, en ce qui concerne la signification réelle du principe de raison suffisante, ne revient pas finalement à Popper, qui écrit, dans *La Connaissance objective* : « Si l'on prend conscience que toute connaissance est hypothétique, on est conduit à rejeter le "principe de raison suffisante", que ce soit sous la forme : "on peut donner une raison pour toute vérité" (Leibniz) ou sous la forme plus forte que l'on trouve chez Berkeley et chez Hume, qui suggèrent tous deux, que, si "nous ne voyons pas de raison [suffisante] de croire", c'est une raison suffisante de ne pas croire⁸. » Popper suggère qu'un philosophe comme Leibniz, qui accepte le principe de raison suffisante, est obligé du même coup de nier la réalité et la légitimité de la connaissance hypothétique, ce que ne fait évidemment en aucune façon Leibniz. Voir par exemple, sur ce point, ce qu'il dit, dans les « Cogitationes de Physica Nova Instauranda » (1678-1682) (Akademie Verlag, VI, 4, p. 633), à propos de l'usage de la « méthode conjecturale » dans les sciences :

Certaines hypothèses peuvent satisfaire à tant de phénomènes et si facilement qu'elles peuvent être tenues pour certaines. Parmi d'autres possibles il faut choisir celles qui sont plus simples et les utiliser en attendant à la place des vraies causes.

La méthode conjecturale *a priori* procède par des hypothèses, en supposant certaines causes sans aucune preuve, et en montrant que, si elles sont posées, on peut en déduire que les choses qui arrivent en ce moment arriveront. Une telle hypothèse est semblable à une clé cryptographique, et elle est d'autant plus probable qu'elle est plus simple et qu'un nombre plus grands de choses peuvent être expliquées par elle. De même cependant qu'il est possible d'écrire une lettre délibérément d'une manière telle qu'elle puisse être expliquée par plusieurs clés diverses, dont une seule est vraie, de même le même effet peut avoir plusieurs causes. C'est pourquoi du succès de l'hypothèse on ne peut tirer aucune démonstration ferme. Bien que je ne nie pas qu'il puisse y avoir un si grand nombre de phénomènes qui sont expliqués avec succès par une hypothèse qu'elle peut être tenue pour moralement certaine. Et des hypothèses de cette sorte suffisent assurément pour l'usage : il est néanmoins utile d'en employer également de moins parfaites, comme remplaçantes de la vraie science, jusqu'à ce qu'il s'en présente une meilleure, à savoir qui explique avec plus de succès les mêmes phénomènes, ou qui explique un plus grand nombre d'entre eux avec autant de succès. En quoi il n'y a aucun danger pourvu que nous distinguions nous-mêmes soigneusement les choses certaines des choses probables. Mais utiliser des hypothèses dont il est établi qu'elles sont fictives n'est certes pas utile à la science, mais quelquefois à la mémoire, de la même façon que les étymologies fictives à l'aide desquelles certains dérivent des racines hébraïques de mots allemands pour qu'elles soient plus facilement retenues par les Allemands qui apprennent. Or les phénomènes sont contenus en puissance dans l'hypothèse dont il peuvent être déduits, c'est pourquoi celui qui retiendra l'hypothèse fera revenir facilement quand il le voudra ces phénomènes à son esprit; bien qu'il sache que l'hypothèse est fausse, et que l'on peut trouver d'autres phénomènes qui sont en conflit avec l'hypothèse. Et ainsi l'hypothèse prolémaïque peut

8. Karl R. Popper, *La Connaissance objective*, traduit de l'anglais par Jean-Jacques Rosat, Aubier, Paris, 1991, p. 77.

suffire aux novices en astronomie, ceux du moins qui veulent se contenter d'une connaissance vulgaire des choses célestes. Mais à mon avis il est préférable d'être instruit de l'hypothèse vraie, quand elle est connue.

La question que l'on s'est posée pour finir, dans un dernier retour sur l'aporie de Diodore et sur le genre de solution que lui apportent respectivement Aristote et Leibniz, a été justement celle du statut exact de la probabilité chez le deuxième. On peut dire d'Aristote, si on suit Leibniz, qu'ayant commis sans s'en rendre compte le sophisme du glissement de l'opérateur modal, qui oblige apparemment à attribuer aux propositions décrivant des événements futurs contingents une nécessité absolue et à accepter le fatalisme, à partir du moment où on a admis la proposition « Ou bien il est vrai qu'il y aura demain une bataille navale ou bien il est vrai qu'il n'y aura pas de bataille navale demain », il s'est trouvé contraint de mettre en question cette dernière proposition et d'accepter l'idée que ni la proposition « Il y aura demain une bataille navale » ni sa négation « Il n'y aura pas de bataille navale demain » ne sont vraies. Le sophisme du glissement abusif de l'opérateur modal, que, comme beaucoup d'autres commentateurs, Leibniz soupçonne Aristote d'avoir commis, repose sur la méconnaissance du fait que :

De (1) Nécessairement (s'il est vrai aujourd'hui qu'il y aura une bataille navale demain, alors il y aura une bataille navale demain), qui est une affirmation vraie, on peut déduire logiquement ;

(2) S'il est vrai aujourd'hui qu'il y aura une bataille navale demain, alors il y aura une bataille navale demain, mais sûrement pas :

(3) S'il est vrai aujourd'hui qu'il y aura une bataille navale demain, alors il y aura nécessairement une bataille navale demain.

Il peut être utile de rappeler ici la façon dont Aristote argumente dans le texte du chapitre 9 du *De interpretatione* auquel nous nous référons. Vuillemin la résume de la manière suivante : « Il [le texte] se réduit à une chaîne d'implications : si l'on admet le principe de non-contradiction – les deux énoncés ne sont pas vrais –, alors si l'on admet le principe du tiers exclu – les deux énoncés ne sont pas faux –, on ne peut, au cas où l'on admette encore la validité universelle du principe de bivalence – l'un des énoncés est vrai, l'autre est faux actuellement – éviter de tenir pour nécessaires tous les énoncés portant sur le futur. Par contraposition, l'existence de futurs contingents exigera, si l'on conserve la non-contradiction et le tiers exclu, qu'on mette en question la bivalence et que, par conséquent, l'un des énoncés soit vrai et l'autre faux mais seulement en puissance » (Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, p. 153). La solution consiste donc à rejeter la conception selon laquelle « toute affirmation ou négation portant sur le futur est vraie ou fausse » (*ibid.*, p. 163). Or, d'après Leibniz, si on évite le sophisme du glissement de l'opérateur modal, il n'y a plus aucune raison de se sentir obligé de sacrifier l'universalité du principe de bivalence.

De son point de vue, il est, par conséquent, tout aussi légitime de dire de la proposition « Il y aura une bataille navale demain » qu'elle est vraie ou fausse que de le dire de la proposition « Il y aura une éclipse de soleil demain ». Le fait que nous ne connaissions pas et ne puissions pas connaître avec certitude la valeur de

vérité de la proposition dans le premier cas, alors que nous avons les moyens de la connaître dans le deuxième, est tout à fait dépourvu de pertinence pour ce dont il s'agit. Le point crucial est donc qu'on ne peut en aucun cas, selon Leibniz, inférer de la difficulté ou de l'impossibilité de connaître la valeur de vérité à l'absence de valeur de vérité. Ces deux choses doivent rester complètement distinctes et l'incertitude ne peut exister que dans la connaissance et non dans la réalité.

Leibniz récuse le genre de différence qu'Aristote cherche à établir entre le cas de l'éclipse et celui de la bataille navale, parce qu'il pense que la question de savoir si une proposition est nécessaire ou contingente ne peut en aucun cas être liée à celle de la connaissance que nous avons ou de l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons des causes de l'événement qu'elle décrit et au fait que nous soyons ou ne soyons pas en mesure de déterminer dès à présent si elles sont ou non réalisées. Sinon, il faudrait admettre qu'une proposition qui était contingente peut changer de statut modal et devenir nécessaire lorsque nous réussissons à acquérir une connaissance des causes qui, le moment venu, produiront inéluctablement l'événement concerné. Voir sur ce point la façon dont Jacques Bernoulli présente les choses dans l'*Ars Conjectandi*⁹ :

Est *nécessaire* ce qui ne peut pas ne pas être, devoir être ou avoir été (*quod non potest non esse, fore aut fuisse*); et cela d'une nécessité ou bien *physique* : de cette manière il est nécessaire que le feu brûle, que le triangle ait trois angles égaux à deux droits, que la pleine lune, qui, la Lune étant levée, arrive dans les nœuds, soit sujette à des éclipses: ou bien *hypothétique*, en vertu de quoi une chose quelconque, aussi longtemps qu'elle est ou a été, ou est supposée être ou avoir été, ne peut pas ne pas être ou avoir été; en ce sens-là il est nécessaire que Pierre, que je sais et pose être en train d'écrire, écrive : ou enfin d'une *nécessité de convention* ou d'*institution*, en vertu de laquelle le joueur de dés qui a obtenu un six avec le dé est dit nécessairement gagner, s'il a été antérieurement convenu entre les joueurs que le gain consistait à faire six en lançant le dé.

Le *contingent* (tant le *libre*, qui dépend de l'arbitre de la créature rationnelle, que le *fortuit* et l'*accidentel* [casuale], qui dépend de l'accident [*casus*] ou de la fortune) est ce qui pourrait ne pas être, devoir être ou avoir été; comprenez, d'une puissance éloignée, et non d'une puissance prochaine : car la contingence n'exclut pas toujours toute espèce de nécessité, même pour ce qui est des causes secondes ; ce que je vais expliquer par des exemples. Il est tout à fait certain qu'étant donné la position du dé, la vitesse et la distance par rapport à la table de jeu, au moment où il quitte la main de celui qui le lance, il ne peut pas tomber autrement que de la façon dont il tombe réellement : de même qu'étant donné la constitution présente de l'air et étant donné la masse, la position, le mouvement, la vitesse des vents, des vapeurs, des nuages et les lois du mécanisme, en vertu duquel toutes ces choses agissent les unes sur les autres, le temps qu'il fera demain ne pourrait pas être autre que ce qu'il sera réellement; de sorte que ces effets ne suivent pas moins nécessairement de leurs causes prochaines que les phénomènes des Éclipses du mouvement des astres: et cependant l'usage s'est établi de compter uniquement les Éclipses au nombre des choses nécessaires, et en revanche la façon dont le dé tombe et le temps qu'il fera au nombre des choses contingentes ; ce pour quoi il n'y a pas d'autre raison que le fait que

9. Jacques Bernoulli, *Ars Conjectandi* (1713), in *Die Werke von Jakob Bernoulli*, Band 3, herausgegeben von Der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, Birkhäuser Verlag, Basel, 1975, p. 240.

les choses qui sont supposées être données pour déterminer les effets ultérieurs, et qui sont telles également dans la nature, ne sont cependant pas suffisamment connues de nous ; à quoi s'ajoute le fait que, même si elles l'étaient, l'étude de la Géométrie et de la Physique n'est pas suffisamment perfectionnée pour qu'à partir des données ces effets puissent être soumis au calcul ; de la même façon qu'à partir des principes bien connus de l'Astronomie les Éclipses peuvent être calculées et prédites : lesquelles pour cette raison, elles aussi, avant que l'Astronomie ait été avancée à ce degré de perfection, n'avaient pas moins besoin que les deux autres d'être rapportées aux choses futures contingentes. Il résulte de cela qu'à l'un et à un moment donné peut sembler contingent ce qui devient le nécessaire de l'autre (voire du même) à un autre moment, une fois que ses causes sont connues ; de sorte que la contingence concerne même principalement notre connaissance, dans la mesure où nous ne voyons pas dans l'objet de répugnance quelconque à ne pas être ou devoir être, bien qu'il soit ou ait lieu nécessairement ici et maintenant en vertu de sa cause prochaine mais inconnue de nous.

La conclusion à laquelle aboutit Bernoulli fait justement partie de celles que Leibniz tient par-dessus tout à éviter. Pour lui, la distinction entre le nécessaire et le contingent a une réalité objective, qui est et doit rester indépendante de l'état de nos connaissances aussi bien collectives que personnelles.

Pour résoudre son problème, Aristote devait, semble-t-il, pouvoir disposer d'un système qui vérifie le principe de nécessité conditionnelle et le principe du tiers exclu, mais sans valider le principe de bivalence. Cette exigence semble impossible à satisfaire si l'on accepte une conception de la vérité telle qu'il y a équivalence entre l'assertion d'un énoncé et l'assertion de la vérité de cet énoncé (conformément à ce qu'on appelle le schéma (T) de Tarski : $V(p) \leftrightarrow p$). Par conséquent, il semblerait que, si le système aristotélicien admet la validité universelle du tiers exclu et, au moins implicitement, le schéma (T), il doit admettre également la validité universelle du principe de bivalence.

Vuillemin estime qu'il y a trois hypothèses interprétatives possibles concernant la position adoptée par Aristote : (1) le système d'Aristote demande la construction d'une logique à plus de deux valeurs de vérité ; (2) il implique que l'on modifie la définition canonique de la vérité ; (3) il suggère l'introduction des probabilités et la réhabilitation de la connaissance probable. Faute de temps, on ne s'est pas attardé sur la façon dont Vuillemin écarte la possibilité (1) ni sur celle dont il résout le problème que soulève la possibilité (2), celui des modifications qu'Aristote pourrait se trouver contraint d'introduire dans la conception classique de la vérité, du fait de sa décision de soustraire certaines propositions à l'application du principe de bivalence. On s'est borné, en conclusion, à dire simplement quelques mots à propos de l'option (3), celle qui fait d'Aristote un défenseur résolu de la connaissance probable, Comme le dit Vuillemin : « Il est évident que ni Aristote ni l'aristotélisme n'ont élaboré un concept clair et distinct de la probabilité et qu'ils n'ont pas même aperçu les questions qui se posent à propos de sa mesure. Il n'en reste pas moins, comme le dit Cournot, que l'attention qu'ils ont portée aux déterminations imparfaites du monde sensible et à l'accident a dû – comme il est arrivé avec le chap. IX du *De Interpretatione* – susciter des thèmes qui entrent en conflit avec la logique si l'on ne fait pas sa place, dans le système, à une théorie primitive des probabilités » (*Nécessité ou contingence*, p. 181, note 53).

La situation change évidemment du tout au tout avec Leibniz, qui est, comme le souligne Hacking, sinon un acteur principal, du moins un témoin essentiel dans ce qu'on peut appeler l'émergence de la probabilité comme concept clair et distinct. Leibniz a beau être convaincu, à la différence d'Aristote, que la réalité, y compris celle du futur, ne comporte aucune espèce d'indétermination, on ne trouve, chez lui, contrairement à ce que l'on croit souvent, certainement aucune tendance à sous-estimer l'intérêt et l'importance de la connaissance simplement probable. Couturat remarque à ce propos que : « La Logique des probabilités sert déjà dans les sciences mathématiques et rationnelles ; mais c'est surtout dans les sciences naturelles et expérimentales qu'elle trouve son application : elle est même leur méthode propre [...] »¹⁰.

À la différence des vérités de raison, les vérités de fait, pour Leibniz, ne sont jamais que probables. Nous ne pouvons pas en avoir une connaissance démonstrative, c'est-à-dire une connaissance complète par les raisons, puisque ce qui caractérise la vérité qu'elles possèdent est que celle-ci fait intervenir ce qu'il appelle « l'infini dans les raisons ». Mais il ne faudrait surtout pas en conclure que nous ne pouvons en acquérir qu'une connaissance qui est affectée d'une incertitude fâcheuse et est par conséquent d'une importance qui reste relativement subalterne. Ce n'est pas du tout ce que pense Leibniz, pour qui il est tout à fait possible, même dans les sciences naturelles et expérimentales, de parvenir à une certitude qui en pratique ne se distingue pas vraiment de celle des propositions mathématiques elles-mêmes. Nous pouvons connaître une proposition avec une certitude qui est tout à fait suffisante, même quand nous ne connaissons que partiellement les raisons de sa vérité, ce qui est le cas pour toutes les propositions dont la connaissance repose, directement ou indirectement, sur l'expérience.

Quand nous ne sommes pas en mesure de connaître la vérité elle-même, nous pouvons néanmoins, dans un bon nombre de cas, évaluer les apparences de vérité, c'est-à-dire, les probabilités, en relation avec les données dont nous disposons. Les probabilités, au sens où les comprend Leibniz, doivent être évaluées et comparées, autant que possible, en fonction de leur degré de ressemblance avec la vérité, ce que signifie précisément le mot « vraisemblance ». Et on se tromperait lourdement si l'on croyait qu'à défaut de vérité, une proposition peut avoir une probabilité, qui en quelque sorte la remplace. Car la probabilité, quelle que soit la source dont elle provient et qu'elle soit subjective ou objective, ne peut jamais être autre chose que la probabilité de la vérité. Leibniz parle, dans *Nouveaux Essais*, d'une « similitude du probable avec le vrai », qui peut être plus ou moins grande ; mais les « apparences de vérité » sont et restent par essence sous la dépendance de la réalité à laquelle elles ressemblent. Pour pouvoir accorder à la notion de probabilité toute l'importance qu'elle mérite, il n'est, cela va sans dire, en aucune façon nécessaire de croire à la réalité du hasard, que, comme on a eu l'occasion de le

10. Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Georg Olms, Hildesheim, 1969, p. 255.

souligner à maintes reprises, Leibniz rejette catégoriquement, aussi bien dans la vie mentale que dans les événements du monde physique.

Si l'on en croit Hacking : « La philosophie de Leibniz constitue l'une des dernières défenses désespérées de l'ancienne catégorie de connaissance. [...] De nombreuses idées humiennes sont présentes chez Leibniz, mais il en manque une. Pour Leibniz, la catégorie de la connaissance est encore sacro-sainte. La vérité consiste, en fin de compte, en une démonstration¹¹ ». Leibniz pense, effectivement, que toute proposition vraie est démontrable (c'est ce qu'affirme le principe de raison suffisante) et que la connaître, au sens propre du terme, veut dire être capable de la démontrer. Mais il faut remarquer qu'il ne dit pas et ne pourrait pas dire que la vérité « consiste dans » ou « est constituée par » la démonstration. La vérité d'une proposition consiste comme il le dit, *a parte rei*, dans le fait que le concept du prédicat est contenu dans le concept du sujet et la démonstration constitue seulement le moyen dont on se sert pour rendre manifeste cette inclusion. La façon dont s'exprime, sur ce point, Hacking n'est sans doute que le reflet de la difficulté de plus en plus grande que nous éprouvons, pour notre part, et que Leibniz n'avait pas à distinguer nettement entre ce qui est vrai et ce qui, pour une raison ou pour une autre et par un moyen ou par un autre, est reconnu ou en tout cas accepté à un moment donné comme tel. La défense de cette distinction semble, il est vrai, aux yeux d'un bon nombre de philosophes d'aujourd'hui, à peu près aussi désespérée que celle de l'ancienne catégorie de connaissance. Mais c'est justement une des raisons pour lesquelles Leibniz est un philosophe dont nous n'avons probablement jamais eu autant de choses importantes à apprendre.

SÉMINAIRE : GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG ET LA PHYSIONOMIE DU MONDE :
PHILOSOPHIE, PHYSIQUE, LITTÉRATURE, CRITIQUE

Le séminaire de l'année 2009-2010 a eu lieu sous la forme d'un colloque international de trois journées organisé en commun avec la chaire d'Histoire de l'art européen médiéval et moderne de Roland Recht et consacré à « Georg-Christoph Lichtenberg et la physionomie du monde : philosophie, physique, littérature, critique ». Le programme du colloque, qui a été d'un niveau et d'une qualité réellement exceptionnels et a apporté une contribution de tout premier ordre à la découverte d'un auteur dont on peut constater malheureusement qu'en dépit de son importance considérable, il reste encore aujourd'hui largement inconnu, était le suivant.

Première journée : vendredi 2 avril 2010

Roland Recht (Collège de France), *Éléments pour une biographie de Georg Christoph Lichtenberg*.

11. Ian Hacking, *L'Émergence de la probabilité*, traduit de l'anglais par Michel Dufour, Éditions du Seuil, 2002, p. 250.

Sigurd Paul Scheichl (université d'Innsbruck), *Quelques observations sur le style de Lichtenberg*.

Pascal Griener (université de Neuchâtel), *Shakespeare, Garrick, Hogarth. Lichtenberg et la révélation de l'Angleterre*.

Gerald Stieg (université Paris III), *Canetti lecteur de Lichtenberg*.

Jacques Bouveresse (Collège de France), *Forces et faiblesses de l'Aufklärung : le rationalisme sceptique de Lichtenberg (I)*.

Deuxième journée : jeudi 24 juin 2010

Jacques Bouveresse et Roland Recht, *Récapitulation de la première journée du séminaire du 2 avril et introduction*.

Ernst Osterkamp (Berlin et Hamburg, Warburg Haus), *Le bourreau et la putain. Les obsessions de Lichtenberg*.

Rolf Wintermeyer (université Paris III), *Se penser soi-même et penser le langage : le dilemme de Lichtenberg*.

Roland Recht (Collège de France), *Les yeux de Lichtenberg*.

Troisième journée : vendredi 25 juin 2010

Hans-Georg von Arburg (université de Lausanne), *Anamorphoses. Lichtenberg interprète de Hogarth*.

Thomas Kirchner (Johann Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt), *Les problèmes d'un illustrateur, Daniel Chodowiecki : entre Lavater et Lichtenberg*.

Ségolène Le Men (université Paris X, Nanterre), *Gombrich lecteur de Lichtenberg*.

Florence Vatan (University of Wisconsin, Milwaukee), *Lichtenberg et Musil*.

Jacques Bouveresse (Collège de France), *Forces et faiblesses de l'Aufklärung : le rationalisme sceptique de Lichtenberg (II)*.

AUTRES ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Colloque : Rationalité, vérité et démocratie : Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky

Le colloque s'est tenu le 28 mai 2010 au Collège de France.

Jean-Jacques Rosat, maître de conférences au Collège de France : *Russell, Orwell, Chomsky : une famille de pensée et d'action*.

Pascal Engel, professeur à l'université de Genève : *La vérité peut-elle survivre à la démocratie ?*

Thierry Discepolo, directeur de la revue et des éditions Agone : *Tout ça n'est pas seulement théorique. Notes sur la pratique d'une ligne éditoriale*.

Jacques Bouveresse, professeur au Collège de France : *Bertrand Russell, la science, la démocratie et la poursuite de la vérité*.

John Newsinger, professeur à Bath Spa University : *George Orwell and Democratic Socialism*.

Noam Chomsky, professeur au MIT : *Power-hunger tempered by self-deception*.

Les actes de ce colloque ont été publiés dans la revue *Agone*, n° 45 (octobre 2010), dans un dossier intitulé « Rationalité, vérité et démocratie ».

Conférence

Lundi 31 mai 2010 : Noam Chomsky, professeur au MIT : *Understanding and Interpreting : Language and Beyond*.

Jean-Mathias Fleury

Jean-Mathias Fleury, maître de conférences associé à la chaire, a poursuivi, au cours de l'année 2009-2010, avec une énergie et une efficacité remarquables, ses recherches sur les thèmes suivants : théories de la causalité dans les sciences de la nature et dans les sciences sociales, traitement logique et interprétation des modalités, applications pratiques à la recherche en histoire, mise en perspective historique à partir de la philosophie leibnizienne.

Participation à des colloques, communications diverses

Septembre 2009 : Participation au colloque international triennal de la Société de philosophie analytique à Genève. Communication sur « Forces ou dispositions : une interprétation leibnizienne de la causalité ».

Mars 2010 : Intervention au séminaire consacré à l'histoire contrefactuelle de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Communication sur « L'analyse contrefactuelle de la causalité en histoire : de Weber à David Lewis ».

Organisation de colloques, séminaires

2010 : Organisation et animation d'un séminaire consacré aux Analyses modales de la causalité (Collège de France, chaire de Philosophie du langage et de la connaissance), avec le programme suivant :

- 20 janvier : « Les analyses modales de la causalité : enjeux conceptuels et perspectives historiques », Jean-Mathias Fleury (Collège de France).
- 3 février : « Interventionnisme, épiphénoménalisme et faire une différence », Max Kistler (Université de Grenoble).
- 17 février : « La causation : contrefactuels ou connexion ? », Frédéric Nef (EHESS).
- 3 mars : « Leibniz et la rationalité des causes : la causalité comme inclination », Jean-Mathias Fleury (Collège de France).
- 17 mars : « Contrefactuels : une approche historienne », Pierre Singarvelou (Paris 1) et Quentin Deluermoz (Paris XIII).
- 31 mars : « Méthodes d'identification de la causalité en épidémiologie : entre théorie et pragmatisme », Stéphane Legleye (INED).
- 2010 : Coorganisation du colloque international « Rationalité, vérité et démocratie : Russell, Orwell, Chomsky », à l'initiative de la chaire de philosophie du langage et de la connaissance du Collège de France le 28 mai 2010.

Édition

Projet d'édition en ligne des actes du séminaire consacré aux analyses modales de la causalité.

Groupe de recherche sur « Philosophie et littérature »

Le groupe a poursuivi ses travaux au cours de l'année 2009-2010, sous la forme de quatre séances consacrées à des exposés suivis de discussion sur les thèmes suivants :

- 18 janvier, Sophie Djigo (professeur de philosophie au lycée de Saint-Omer), « Robert Musil : de la tentation romantique au perfectionnisme moral ».
- 2 mars : Anne-Élisabeth Halpern (maître de conférences à l'université de Reims), « W comme vérité (Perec, *W* ou *Le souvenir d'enfance*) ».
- 16 avril : Jean-Jacques Rosat (maître de conférences au Collège de France), « La littérisation de la prose d'idées et le problème du lyrisme idéologique ».
- 19 mai : Gérard Malkassian (professeur de philosophie aux lycées Montaigne et Paul Valéry, Paris) : « La littérature entre histoire et témoignage : le thème de la Catastrophe dans les œuvres arméniennes et françaises de Chahan Chahnour (Armen Lubin, 1903-1974) ».

PUBLICATIONS

Ouvrages

Bouveresse J., *Que peut-on faire de la religion ?*, à paraître, Éditions Agone, Marseille, février 2011.

Articles

Bouveresse J., « Les Lumières et la raison », *Manière de voir (Le Monde diplomatique)*, août-septembre 2009, p. 6-9.

Bouveresse J., Préface à Noam Chomsky, *Raison et liberté*, Éditions Agone, 2010, p. VII-XXXV.

Bouveresse J., « Bertrand Russell, la science, la démocratie et la poursuite de la vérité », contribution au Colloque « Rationalité, vérité et démocratie : Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky », Collège de France, 28 mai 2010, publié dans *Agone*, n° 44 (2010), p. 73-106.

Jacques Bouveresse, Noam Chomsky et Daniel Mermet, « Dialogue sur la science et la politique », *Agone*, n° 44, 2010, p. 123-148.

Bouveresse J., Préface à Hubert Krivine, *La Terre, des mythes au savoir*, Cassini, 2011 (à paraître).

Conférences

« La chaleur de la foi et la lumière de la raison », contribution au colloque « Wissen, Erkennen, Zeigen, Das Projekt einer integrativen Anthropologie », en hommage à Gunther Gebauer, Harnack-Haus, Berlin, 8-10 octobre 2009.

« Science et religion », débat avec Hélène Langevin et Guillaume Lecoindre, Salon du livre de sciences humaines, 15 novembre 2009.

« Peut-on ne pas croire ? », conférence donnée au forum universitaire de l'Ouest parisien, 9 décembre 2009.

« Martial Guérout et la philosophie de l'histoire de la philosophie », Journée Jules Vuillemin, université de Nancy II, 12 décembre 2009.

« Littérature et politique », Théâtre Saint-Gervais, Genève, 5 février 2010.

« Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Kraus, Orwell) », contribution à « La pensée et l'action », Colloque international de Théorie politique, Université de Lausanne, 23 avril 2010.

« Mythologie et réalité : Wittgenstein et la critique de l'idée de progrès », Journée Wittgenstein, Maison Heine, 19 mars 2010.

« Force et faiblesses de l'*Aufklärung* : le rationalisme sceptique de Georg Christoph Lichtenberg », contribution au colloque sur « Georg Christoph Lichtenberg et la physionomie du monde : philosophie, physique, littérature, critique », Collège de France, 2 avril 2010.

« La tradition philosophique autrichienne », conférence au département d'Études germaniques, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III), 21 mai 2010.

« Force et faiblesses de l'*Aufklärung* : le rationalisme sceptique de Lichtenberg » (II), colloque sur « Georg Christoph Lichtenberg et la physionomie du monde », Collège de France, 25 juin 2010.

« Ironie de l'histoire », entretien avec Nicolas Truong, Festival d'Avignon, Le Théâtre des Idées, 20 juillet 2010.

« Promesses et dangers de la "société scientifique" : les inquiétudes de Bertrand Russell », conférence donnée à l'université d'été de l'IHES, Saline Royale d'Arc et Senans, 25 août 2010.

« Robert Musil, la science, la littérature et la philosophie », colloque international « Musil et Wittgenstein : La philosophie, l'art et la vie », 24-25 septembre 2010, université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne).