

## **Philosophie du langage et de la connaissance**

M. Jacques BOUVERESSE, professeur

### A. Cours

Le cours de l'année 2008-2009 a été consacré à Leibniz, et plus précisément à la solution qu'il a essayé d'apporter au problème de la nécessité, de la contingence et de la liberté. C'est Leibniz lui-même qui a parlé de « labyrinthes à erreurs » à propos de deux problèmes philosophiques centraux : celui du continu, dont on peut dire en suivant Vuillemin, que, depuis la formulation des paradoxes de Zénon, il a dominé l'histoire de la philosophie théorique, et celui de la liberté, qui, à travers une autre aporie, celle de Diodore, a dominé l'histoire de la philosophie pratique. L'objet de ce cours se situait d'une certaine façon directement dans la suite de celui du cours des deux années précédentes, qui avait été consacré à une tentative de réponse à la question « Qu'est-ce qu'un système philosophique ? » Le but était d'examiner dans le détail le genre de réponse que le système de Leibniz essaie d'apporter à l'aporie de Diodore et, plus précisément, la façon dont il s'efforce de défendre et de protéger la liberté contre la menace du nécessitarisme, en particulier du nécessitarisme spinoziste.

Nietzsche dit que, quand nous admirons les grands philosophes du passé, c'est souvent moins à cause du but qu'ils ont essayé d'atteindre, que nous ne partageons pas, qu'à cause des moyens qu'ils ont utilisés pour le faire. Si on considère que le but du système leibnizien est quelque chose comme la démonstration du fait que nous vivons dans un monde qui est le meilleur de tous ceux qui auraient pu exister et qui a pour auteur un créateur à la fois tout-puissant et infiniment juste et sage, il est permis de considérer qu'un tel objectif philosophique nous est devenu à présent passablement étranger, même s'il est vrai que l'on s'est mépris de bien des façons et souvent de manière radicale sur ce que Leibniz veut dire quand il affirme que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. On a commencé, dans le cours, par examiner de près la signification réelle de cette thèse leibnizienne et les

raisons pour lesquelles elle est bien moins choquante qu'on ne le croit la plupart du temps. Il n'est pas inutile de rappeler, à ce propos, en citant le livre d'Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, que ce qu'on est convenu d'appeler l'« optimisme leibnizien » ne correspond pas vraiment, chez les héritiers que Leibniz a eus au XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'usage que l'on fait habituellement du mot « optimisme » :

« Les philosophes de l'optimisme [...] n'étaient pas de façon générale de tempérament romantique ; et ce qu'ils étaient désireux de prouver était que la réalité est rationnelle de part en part, que tout fait ou existence, aussi désagréable qu'il puisse être, est fondé dans une certaine raison aussi claire et évidente qu'un axiome de mathématiques. Mais les exigences de l'argument qui aboutit à cette conclusion les ont contraints à attribuer à la Raison Divine une conception du bien extrêmement différente de celle qui a été la plus courante parmi les hommes, et fréquemment parmi les philosophes ; et ils ont été ainsi amenés, souvent contre leur tempérament original, à imprimer dans l'esprit de leur génération une théorie révolutionnaire et paradoxale du critère de toute valeur, qui peut être résumée dans les mots d'un homme de notre époque amoureux du paradoxe romantique au plus haut degré :

Une seule chose est nécessaire : toute chose.

Le reste est vanité des vanités<sup>1</sup>. »

Quoi qu'il en soit, dans le cas d'un philosophe comme Leibniz, même si l'on désapprouve complètement le but ultime, il est difficile de ne pas éprouver de l'admiration pour les moyens impressionnants qui ont été utilisés pour l'atteindre, en particulier la maîtrise et l'inventivité avec lesquelles il a mobilisé les ressources les plus sophistiquées de la science et de la logique, sous leur forme la plus développée, à commencer, bien entendu, par celles qui résultent de ses propres découvertes, pour essayer de l'atteindre. Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, ce n'est pas nécessairement la communauté des buts poursuivis qui rapproche le plus entre eux les philosophes et ce ne sont pas non plus les buts, mais plutôt les moyens qui ont été mis à leur service, qui résistent le plus efficacement à l'action de l'histoire. Mais il faut, bien entendu, souligner également que les questions discutées dans des ouvrages comme la *Théodicée* ne perdent la plupart du temps rien de leur importance et de leur intérêt philosophiques une fois qu'elles ont été dépouillées du revêtement théologique qui les habille et dissociées des controverses théologiques auxquelles elles pourraient sembler à première vue intrinsèquement liées.

Quand on parle de moyens à propos de Leibniz, le premier auquel on songe est évidemment les mathématiques. Ce qui est probablement le plus impressionnant, le plus révolutionnaire et le plus moderne chez lui est l'extension spectaculaire qu'il a fait subir à l'idée que l'on se faisait avant lui du genre de problèmes que l'on

---

1. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, A Study of the History of an Idea ; Harvard University Press, Cambridge/Mass, and London/England, 1936, p. 226.

peut se proposer de formuler et de traiter mathématiquement. Leibniz a montré qu'il était possible de penser et de parler de façon mathématique sur une multitude d'objets à propos desquels personne avant lui n'aurait pu envisager d'essayer de le faire. Au premier rang des questions qu'il faudrait, autant que possible, réussir à traiter de cette façon, figuraient pour lui, bien entendu, les questions philosophiques, y compris les plus métaphysiques d'entre elles. Mais c'est une idée pour laquelle les philosophes, même quand ils se présentent comme des admirateurs de Leibniz, n'éprouvent généralement pas beaucoup de sympathie et qu'ils ont, bien entendu, encore moins envie d'essayer de mettre en application.

Leibniz dit dans une lettre (non envoyée) à Malebranche : « Pour moy, je me trouve forcé d'estimer également toutes les vérités à proportion des conséquences qu'on en peut tirer ; et comme il n'y a rien de si fécond ny de si important que les vérités générales de métaphysique, je les aime au-delà de ce qu'on scauroit croire. Mais je souhaiterais de les voir établies avec cette rigueur dont Euclide s'est servi en Géométrie » (*Philosophische Schriften*, I, p. 335). Leibniz n'est évidemment pas le seul, à l'époque, à estimer qu'il est d'une importance cruciale en philosophie d'essayer d'être démonstratif. Mais ce qui rend son cas particulièrement intéressant est qu'il a une idée nettement plus précise et plus conforme à celle que nous avons aujourd'hui de ce que signifie « être démonstratif » que la plupart de ses contemporains, et en particulier que des philosophes comme Descartes et Spinoza.

C'est un point auquel il faut accorder une grande importance dans la confrontation avec Spinoza, sur laquelle on s'est attardé assez longuement dans le cours. Leibniz pense que les définitions que Spinoza donne de notions cruciales comme celles de nécessité et de contingence sont imprécises et fluctuantes et que ses démonstrations sont souvent fautives. Russell considère que Leibniz n'est malheureusement pas très bien placé pour faire la leçon à Spinoza sur ce point et dit de lui, dans la préface de son livre, qu'« il est tombé dans le spinozisme toutes les fois qu'il s'est autorisé à être logique ; dans ses œuvres publiées, par conséquent, il a pris soin d'être illogique » (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. VII). Autrement dit, au moins dans ceux de ses écrits qui étaient destinés à la publication, Leibniz a accepté d'être illogique pour ne pas risquer d'apparaître comme spinoziste et ne pas avoir à assumer des conclusions qui avaient toutes les chances d'être considérées comme inacceptables par les autorités religieuses et, du même coup, également par les autorités politiques.

C'est donc la préoccupation pour l'orthodoxie religieuse de sa philosophie, qui est effectivement évidente et constante chez lui, qui l'aurait emporté, en l'occurrence, sur son souci de respecter jusqu'au bout la logique. Mais Leibniz était manifestement convaincu, pour sa part, qu'il n'était parvenu à éviter le spinozisme qu'en faisant preuve d'une rigueur logique nettement plus grande que celle de l'auteur d'une *Éthique* qui était pourtant supposée avoir été démontrée *more geometrico*. Russell n'est évidemment pas le premier des commentateurs et interprètes de Leibniz à avoir estimé que, s'il avait été réellement logique et prêt à assumer pleinement les

conséquences de ses propres prémisses, Leibniz aurait été spinoziste. On s'est interrogé longuement, dans le cours, sur les raisons pour lesquelles il ne l'a pas été et ne voulait à aucun prix l'être, tout en étant conscient du fait que les conceptions qu'il défend s'approchent parfois dangereusement de celles de Spinoza. Et on a essayé, en utilisant notamment les indications contenues dans la biographie récente de Maria Rosa Antognazza (*Leibniz, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2009) d'y voir un peu plus clair sur ce qui pourrait justifier le soupçon, qui a été formulé régulièrement contre Leibniz, d'avoir fait preuve de duplicité et d'opportunisme, et d'avoir eu deux philosophies, l'une avouée et l'autre non, et utilisé deux langages différents, en fonction du public auquel il s'adressait et des circonstances. « Dans sa propre conception, écrit Maria Rosa Antognazza, son système philosophique supportait et confirmait les doctrines chrétiennes. Son acceptation du christianisme, loin d'être une concession faite du bout des lèvres à des protecteurs puissants, était inextricablement entremêlée avec ses doctrines philosophiques et ses activités pratiques » (p. 546). Cela semble difficilement contestable.

Max Planck, dans un article fameux de 1915 consacré au principe de moindre action, se réfère à Leibniz dans les termes suivants :

« Parmi les lois plus ou moins générales qui caractérisent les conquêtes de la science physique dans l'évolution des derniers siècles, le principe de moindre action est sans doute actuellement celui qui par la forme et le contenu peut élever la prétention de s'approcher le plus près de ce but final de la recherche théorique. Sa signification, comprise dans une généralité appropriée, ne s'étend pas seulement aux phénomènes mécaniques, mais également aux phénomènes thermiques et électrodynamiques, et dans tous les domaines où il est appliqué, il ne donne pas seulement un éclaircissement sur certaines propriétés des processus physiques concernés, mais il régit leur déroulement spatial et temporel de façon parfaitement univoque, dès lors que sont données les constantes nécessaires de même que les conditions externes arbitraires. [...]

Or il va de soi que le contenu du principe de moindre action ne reçoit un sens déterminé que lorsque aussi bien les conditions prescrites auxquelles doivent être soumis les mouvements virtuels que la grandeur caractéristique qui pour toute variation arbitraire du mouvement réel doit disparaître sont indiquées exactement, et la tâche consistant à énoncer ici les stipulations correctes a constitué depuis toujours la difficulté véritable dans la formulation du principe de moindre action. Mais il ne devrait pas sembler moins éclairant que déjà l'idée de rassembler dans un unique principe de variation toute la collection des équations qui sont requises pour la caractérisation des mouvements de systèmes mécaniques compliqués arbitraires, prise uniquement en elle-même, soit d'une importance éminente et représente un progrès important dans la recherche théorique.

Dans ce contexte, on peut sûrement rappeler la Théodicée de *Leibniz*, dans laquelle est formulé le principe selon lequel le monde réel, parmi tous les mondes qui auraient pu être créés, est celui qui à côté du mal inévitable contient le maximum de bien. Ce

principe n'est rien d'autre qu'un principe de variation, et plus précisément un principe qui est déjà tout à fait de la forme du principe de moindre action qui est apparu plus tard. La liaison (*Verkettung*) inévitable du bien et du mal joue dans cette affaire le rôle des conditions prescrites, et il est clair qu'à partir de ce principe toutes les particularités du monde pourraient être déduites jusque dans le détail, dès lors que l'on réussirait à formuler mathématiquement avec précision d'une part l'étalon de mesure pour la quantité de bien, d'autre part les conditions prescrites. La deuxième chose est aussi importante que la première<sup>2</sup>. »

Leibniz a donc eu le mérite considérable d'anticiper clairement l'idée que l'explication par excellence en matière théorique pourrait bien être finalement, pour les raisons que rappelle Planck, celle qui peut être donnée sous la forme d'un principe de variation capable de sélectionner une solution unique parmi une multitude d'autres solutions également possibles en théorie. Il a appliqué cette idée à la forme que doit prendre l'explication ultime, qui pour lui ne pouvait être que métaphysique et même théologique. Mais il a insisté également sur le fait qu'elle est illustrée déjà façon concrète par des processus tout à fait familiers, qui nous montrent en quelque sorte le principe du meilleur à l'œuvre dans la nature elle-même. C'est cependant une question délicate et qui n'a pu être abordée que superficiellement cette année, que de savoir si Leibniz ne s'est pas, tout compte fait, servi davantage de l'idée qui est au principe du calcul variationnel dans sa métaphysique qu'il ne l'a fait concrètement dans sa science.

Une réflexion sur le problème de la nécessité, de la contingence et de la liberté chez Leibniz impliquait évidemment un examen approfondi des principes de sa philosophie morale. On a discuté longuement, en la mettant en rapport avec celle d'auteurs plus récents, comme G.E. Moore dans les *Principia Ethica* (1903) et Arthur Prior, dans *Logic and the Basis of Ethics* (1949), la critique systématique et radicale que Leibniz formule contre le volontarisme moral, ce qui l'amène à s'opposer de façon frontale à Descartes, à Hobbes et également à Spinoza. On s'est intéressé de près à la proximité remarquable qui existe entre la critique de Leibniz et celle de Cudworth contre le sophisme sur lequel repose l'identification pure et simple de ce qui est bien à « ce qui est voulu » ou « ce qui est commandé » par quelqu'un. « Le naturalisme inconsistant que Cudworth a critiqué, écrit Prior, a pris la forme d'une identification du bien ou du juste [...] avec l'obéissance à la volonté de quelqu'un, celle du souverain civil ou de Dieu – couplée avec une insistance, comme si c'était une insistance sur une chose de première importance, sur le fait qu'obéir à cette personne est bon ou juste, et que lui désobéir est mauvais ou injuste – une insistance, en bref, sur le fait que nous avons en un sens important un devoir de lui obéir. Hobbes, en particulier, a parlé parfois de cette façon à propos du gouvernement civil, et Descartes et des théologiens divers à propos de

2. Max Planck, « Das Prinzip der kleinsten Wirkung » (1915), in Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, p. 51-54.

Dieu » (*Logic as the Basis of Ethics*, p. 13). Nous avons là un mode de raisonnement circulaire dont la dénonciation par Cudworth ressemble de près à certaines déclarations très typiques de Leibniz qui sont dirigées, elles aussi, principalement contre des auteurs comme Hobbes et Descartes.

Cudworth est un contemporain plus âgé de Leibniz, puisqu'il est né en 1617 et mort en 1688. Il appartient à ce qu'on appelle l'école platonicienne de Cambridge et sa contribution la plus connue à la théorie morale est exposée dans un livre intitulé *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, qui est paru seulement en 1731 et que par conséquent Leibniz, qui était mort en 1716, n'a pas pu lire. Mais il a lu et cite un autre livre de l'auteur, paru en 1678, *The True Intellectual System of the Universe* ; et il a été en correspondance avec sa fille, lady Masham, qui lui a d'ailleurs fait parvenir en 1704 un exemplaire du livre, dont il avait pris connaissance pour la première fois lors de son séjour à Rome en 1689-1690. Cudworth soutient que, bien qu'il soit vrai que Dieu veut effectivement ce qui est bon, la bonté de ce qu'il veut n'est pas constituée par le fait qu'il le veut ; au contraire, il veut ce qui est bon parce qu'il est bon. Il est évidemment tout à fait conscient de la dette qu'il a sur ce point envers l'*Eutyphron* de Platon et il va sans dire que Leibniz, qui dit la même chose que lui, l'est aussi. Leibniz a recopié et annoté des passages du livre de 1678 ; et son attention a été attirée notamment par ce que l'auteur dit à propos de Hobbes dans les dernières pages de son livre : « Platon expose de façon élégante la doctrine hobbesienne, *de rep.* lib. 2, p. 358-359. Certains décrètent qu'infliger un tort est bon, mais le subir est mauvais. Mais comme il y a plus de mal dans le fait de subir que de bien dans le fait d'infliger, il faut pour cette raison entrer enfin dans des contrats (*pacta*), afin qu'ils ne soient infligés ou subis par personne, mais respectés de façon égale. De la sorte celui qui serait suffisamment puissant ou qui serait caché pourrait faire ce qu'il voudrait. Ces choses-là sont, dit l'auteur, dans l'esprit de Hobbes, mais on ne voit pas pourquoi quelqu'un serait obligé par des contrats s'il n'y a pas de force de la justice, si la nature n'ordonne pas de respecter les contrats. Mais si elle ordonne cela, pourquoi n'ordonnerait-elle pas également d'autres choses ? De rien rien ne peut venir (*Ex nihilo nihil fit*) ; s'il n'y a pas de justice naturelle, il n'y aura pas non plus de justice artificielle... » (*Textes inédits*, publiés par Gaston Grua, I, p. 529).

Bien qu'il soit rarement considéré sous cet aspect, Leibniz peut donc être considéré légitimement comme un des philosophes qui ont anticipé clairement la critique du « sophisme naturaliste », telle qu'on la trouve chez Moore, autrement dit, de l'argument qui consiste à croire qu'il est possible de déduire une conclusion éthique d'une prémisses ou d'un ensemble de prémisses entièrement non éthiques. Leibniz soutient, comme le fait Cudworth, qu'un commandement peut faire d'une chose qui est bonne une chose qui est obligatoire, mais aucun commandement ne peut, par lui-même, rendre bon ce qu'il ordonne s'il ne l'était pas déjà, puisqu'on ne pourrait manifestement pas répondre à la question de savoir s'il est bon d'obéir au commandement en lui appliquant cette notion du bien et en disant qu'il est bon de lui obéir parce qu'il commande d'être obéi.

Pour Leibniz, Dieu ne dispose d'aucun pouvoir de création sur les natures ou les essences. Et cela vaut aussi bien pour la nature ou l'essence du bien et du vrai que pour celle du triangle ou du cercle. Il peut décider de créer ou de ne pas créer des objets de forme circulaire, mais il ne peut pas décider des propriétés du cercle, en tant que tel. Et cela n'a même pas réellement de sens de dire qu'il a donné au cercle sa nature. Car, objecte Leibniz, à quoi l'a-t-il donnée au juste ? Faut-il supposer que c'est à un objet qui avant cela n'était pas un cercle ? « [...] Il est absurde de dire que Dieu a donné au cercle (c'est-à-dire à la figure qui a toutes ses extrémités équidistantes d'un point) ce privilège qu'il est de toutes les figures planes qui ont la même périphérie celle qui a le plus grand contenu. Elle a en effet ce privilège de par sa nature, et le contraire implique contradiction. Mais si quelqu'un disait que Dieu a donné au cercle lui-même sa nature, à coup sûr il ne sait pas ce qu'il dit. À quoi en effet, je vous en conjure ? Au cercle lui-même. Il est donc nécessaire que le cercle soit déjà quelque chose ; et doté d'une certaine nature avant qu'on lui donne quelque chose. De telles choses peuvent se dire, mais elles n'ont absolument aucun sens » (*Textes inédits*, publiés par Gaston Grua, I, p. 15). Par conséquent, aussi bien le volontarisme moral, qui met le bien, en dernier ressort, sous la dépendance de la volonté de Dieu et fait ressembler celui-ci beaucoup plus à un potentat arbitraire et même tout simplement au Diable qu'à un souverain éclairé et juste, que la doctrine de la création des vérités éternelles, qui affirme que Dieu aurait pu rendre vraies des choses qui contredisent la nature même du vrai, sont en réalité, du point de vue de Leibniz, des non-sens.

La position intellectualiste que défend Leibniz soulève des problèmes bien connus et souvent discutés, en particulier celui qui a trait à la façon de comprendre ce qu'on appelle l'*akrasie* (la « faiblesse de volonté »). Leibniz adopte une conception qui consiste à soutenir que la volonté ne peut être déterminée que par un objet qui a été reconnu comme étant un bien, même si le bien en question n'est pas forcément réel, mais seulement apparent. La mauvaise action est donc toujours elle-même de la nature d'une erreur ou elle est en tout cas précédée d'une erreur ou d'une étourderie quelconque. Mais qu'en est-il des cas dans lesquels, bien qu'il soit reconnu clairement comme tel et comme étant par conséquent ce que l'on devrait choisir, le bien n'est cependant pas ce que l'on choisit ?

On a regardé de près les éléments de réponse que Leibniz apporte à cette question et la façon dont ses idées sur elle ont pu évoluer. On peut distinguer sur ce point, comme le fait Jack D. Davidson, une position intellectualiste faible ou en tout cas modérée, qui est celle qui est défendue dans la *Théodicée*, et une position intellectualiste forte, par laquelle Leibniz semble avoir été tenté au début. La première nie l'existence de ce qu'on peut appeler l'*akrasie* synchronique, mais admet celle de l'*akrasie* diachronique. La position intellectualiste forte les rejette toutes les deux. Comme l'écrit Davidson : « Les intellectualistes faibles nient ce que nous pourrions appeler l'*akrasie* forte ou synchronique : le fait d'agir au moment  $t_1$  contrairement à ce qu'un agent juge être bon au moment  $t_1$ , les intellectualistes faibles admettent l'*akrasie* faible ou diachronique : le fait d'agir au moment  $t_2$  contrairement à ce qu'un

agent jugeait être bon au moment  $t_1$ . Je considère qu'Aristote, Thomas et Leibniz sont des exemplifications de cette tradition. Chacun d'entre eux est sensible à la dimension temporelle de la prise de décision, et explique les conflits entre l'action d'un agent et ses valeurs, ses jugements et sa connaissance en distinguant les types de connaissance auxquels un agent peut prêter attention ou qu'il peut négliger dans une période de délibération<sup>3</sup> ».

Le reste du cours a été consacré, pour une part importante, à la discussion de deux questions centrales : 1) celle du déterminisme et de la liberté et 2) celle qui a trait à l'aporie de Diodore, considérée comme fournissant un principe de bifurcation entre les systèmes de philosophie pratique, et aux mérites et aux difficultés de la solution leibnizienne. Comme l'écrit John Rawls : « En matière de liberté, Leibniz est à la fois déterministe et compatibiliste : il ne perçoit pas d'incompatibilité entre la liberté et un certain type spécifique de déterminisme. Je parle d'un type spécifique de déterminisme parce qu'il est naturel d'objecter que son point de vue ressemble beaucoup à celui de Spinoza. Mais la réponse de Leibniz est de dire qu'il est erroné d'objecter au déterminisme en tant que tel : ce qui importe, c'est la nature des puissances actives qui exercent cette détermination en ultime instance. D'après lui, ces puissances actives ultimes sont la sagesse et la perfection morale de Dieu, associées à la grandeur de Dieu (sa puissance et son omniscience). Ce qui signifie que ce sont une pensée vraie et un jugement sain qui orientent le cours ultime du monde et déterminent sa forme et sa structure. En outre, les esprits rationnels sont spontanés et individuels, et ils expriment leur propre forme de vie. Qui plus est, leur pensée peut être déterminée par un raisonnement sain et une délibération sensée » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. française, 2002, p. 133)

La distinction importante, pour comprendre la nature de la liberté, n'est, effectivement, en aucun cas, pour Leibniz, celle de la détermination et de l'indétermination, celle qui existe entre le fait d'être déterminé à agir et le fait de ne pas l'être, mais celle qui existe entre le fait d'être déterminé de l'extérieur et le fait de l'être de l'intérieur : « Car nous tenons à l'univers, et comme nous agissons, il faut bien que nous pâtissons aussi. Nous nous déterminons nous-mêmes, "et sommes libres" en tant que nous agissons, et nous sommes déterminés par dehors "et comme assujettis" en tant que nous pâtissons. Mais d'une manière ou d'une autre nous sommes toujours déterminés au-dedans ou par dehors "c'est-à-dire plus inclinés à ce qui arrive ou arrivera qu'à ce qui n'arrivera point" » (*Textes inédits*, publiés par Gaston Grua II, p. 480). Bien entendu, les actes de volonté n'échappent pas à la règle et ils sont, eux aussi, déterminés d'une façon ou d'une autre. Leibniz souligne que c'est une erreur de croire qu'ils ne peuvent être ce qu'ils sont censés être, à savoir des actes de volonté ou des volitions, qu'à la condition d'être

3. Jack D. Davidson, « Video Meliora Proboque, Deteriora Sequor, Leibniz on the Intellectual Source of Sin », in *Leibniz, Nature and Freedom*, edited by Donald Rutherford and J.A. Cover, Oxford University Press, Oxford, New York, 2005, p. 250.

déterminés par des décisions volontaires. Ce qu'on veut, explique-t-il, n'est pas vouloir, mais faire. Cela n'empêche, selon lui, nullement que ce qui est fait, bien que déterminé et prédictible (au moins par Dieu), soit néanmoins fait librement. On a profité de cette occasion pour s'interroger au passage sur la question de savoir s'il est aussi évident qu'on le croit la plupart du temps, que l'existence de la liberté est plus facile à concilier avec l'indéterminisme qu'avec le déterminisme. Ce n'est pas du tout certain et, du même coup, la position compatibiliste adoptée par Leibniz, bien que certainement difficile, cesse probablement d'apparaître comme aussi intenable qu'elle pouvait le sembler au premier abord.

Une remarque importante qui doit être faite ici est qu'il ne faut pas confondre la croyance que la délibération à laquelle on se livre peut être causalement efficace avec la croyance que les actions que l'on va effectuer sont indéterminées. L'idée que la délibération et la décision de quelqu'un ont été la cause de son action ne coïncide pas avec l'idée qu'elles ont eu pour résultat de rendre réelle une possibilité indéterminée. Les deux choses, en tout cas, ne sont pas identiques pour Leibniz, qui est convaincu que la délibération et la décision peuvent, du point de vue causal, contribuer de façon essentielle à la production de l'action sans pour autant empêcher celle-ci d'être bel et bien déterminée. Demandons-nous, par exemple, ce que nous ferions si nous avions des raisons sérieuses de penser que le déterminisme est vrai et que le cours de nos actions, qu'elles soient ou non délibérées, est par conséquent rigoureusement déterminé. Cesserions-nous pour autant de délibérer et d'essayer de décider rationnellement ? Il n'est pas certain que le fait de délibérer rationnellement implique nécessairement la croyance à l'indéterminisme. Leibniz, en tout cas, n'est pas du tout convaincu que ce soit le cas.

En ce qui concerne l'aporie de Diodore, le point crucial, pour Leibniz, est qu'il est impossible de renoncer à la troisième prémisse (« Il y a des possibles qui ne se réalisent jamais ») sans être obligé d'accepter le nécessitarisme radical et donc de renoncer à sauver la liberté. Si tout ce qui est possible arrive à un moment ou à un autre, alors tout ce qui n'arrive pas est impossible ; et cela contredit apparemment de façon directe la notion même de la liberté, qui s'appuie sur l'idée d'un choix effectué entre des possibles, dont certains auraient pu également être réalisés s'ils avaient été choisis, mais ne se réaliseront pas dans les faits. (Pour Leibniz, comme on l'a dit, le fait que le résultat du choix soit déterminé n'enlève rien à la réalité de celui-ci et au rôle qu'il joue dans la genèse de l'action.) Sur le problème de l'existence ou de la non-existence de possibles qui ne se réalisent pas, la position de Leibniz, après quelques hésitations initiales, qu'il a reconnues lui-même, n'a plus varié.

« Cicéron, écrit-il, dit dans son livre *De fato*, que Démocrite, Héraclite, Empédocle, Aristote, ont cru que le destin emportait une nécessité ; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Épicure et les Académiciens), et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs

n'avaient point de vérité déterminée ; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques » (*Essais de théodicée*, III<sup>e</sup> partie, § 331). Du point de vue de Leibniz, il n'y a aucune incompatibilité entre le destin, bien compris, et la liberté. Le destin ne confère, en effet, aucune nécessité aux actions que nous effectuons, même s'il est vrai qu'elles se produiront à coup sûr. Il faut trouver, comme le dit Leibniz, un juste milieu entre un destin qui nécessiterait, au sens absolu, ce qui arrive et un destin qui laisserait subsister une indétermination réelle dans ce qui va arriver et en particulier dans ce que nous allons faire. Leibniz fait, sur ce point, une différence essentielle entre le destin chrétien, qui est parfaitement compatible avec la liberté, et ce qu'il appelle le *fatum mahometanum* ou le destin à la turque, qui implique que ce qui doit arriver arrivera, quoi que je fasse. Le juste milieu entre la nécessité absolue et l'indétermination est constitué précisément par la nécessité hypothétique, qui permet d'éliminer toute espèce d'incertitude et d'indétermination dans ce qui arrivera sans le rendre pour autant nécessaire. Leibniz reconnaît lui-même que sa conception est, somme toute, assez proche de celle de Chrysippe, dont elle fournit une version améliorée : « ... Si nous étions assez informés des sentiments des anciens philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit » (*Essais de Théodicée*, III<sup>e</sup> partie, § 335).

Vuillemin remarque, à propos de ce qui rapproche et de ce qui distingue l'un de l'autre Chrysippe et Leibniz : « Ni pour l'un ni pour l'autre, prévision et préordination providentielle n'entraînent le nécessitarisme. Tous deux admettent que les représentations inclinent sans nécessiter. Aux *confatalia* correspondent les compossibles, et la préformation leibnizienne a ses origines dans l'ordre des natures, selon Zénon et selon Cléanthe, suivis par Chrysippe. Il arrive même assez souvent que Leibniz exprime sous forme négative la conditionnelle nécessaire : "Ils disent, écrit-il, que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire". Leibniz comme Chrysippe explique le mal par la concomitance et répète l'adage du droit : *In civile est nisi tota lege inspecta judicare*. Une différence cependant les oppose. Leibniz retient la définition croisée des modalités et échappe au nécessitarisme en distinguant deux sortes de nécessité, dont la première ou nécessité brute et métaphysique remonte au principe de non-contradiction, tandis que la seconde ou nécessité conditionnelle – qui peut et finalement doit être morale – relève du principe du meilleur. Au contraire, Chrysippe ne paraît pas faire cette distinction » (*Nécessité ou contingence*, p. 143-144).

Leibniz ne cède en aucune façon à la tentation très répandue de conclure de l'omniscience divine, qui implique, chez celui qui la possède, la connaissance préalable et certaine de tout ce qui arrivera, à la nécessité de ce qui arrivera. Il est important de remarquer qu'il ne commet pas non plus l'erreur de conclure, comme on peut également être tenté de le faire, de l'omniscience divine à la bivalence. La validité universelle du principe de bivalence n'a aucun besoin, à ses yeux, de l'omniscience divine, pour être à l'abri de toute espèce de contestation possible. Elle découle, en effet, directement de la nature même de la vérité. Autrement dit, que toute proposition, y compris les propositions qui décrivent des événements

futurs contingents, est soit vraie ou fausse, ne peut faire aucun doute, si c'est bien de la vérité que l'on parle. Cela ressort clairement de la façon dont Leibniz procède dans les *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), où le principe de bivalence est déduit de quatre propositions initiales présentées comme constituant une définition partielle de la notion de vérité.

Bien entendu, si Dieu sait, à propos de toute proposition, si elle est vraie ou fausse, cela implique clairement que toute proposition est soit vraie soit fausse. Mais s'il sait que les choses sont ainsi, c'est parce qu'elles sont effectivement ainsi, et non pas parce qu'il sait qu'elles sont ainsi qu'elles le sont. Ce n'est pas la prescience divine, mais le caractère déterminé de la vérité qui entraîne comme conséquence que les propositions qui décrivent des événements futurs ont une valeur de vérité qui est tout aussi déterminée que celle des propositions qui décrivent des événements passés. Mais le fait que Dieu connaisse la valeur de vérité de toutes les propositions n'implique pas nécessairement que cette valeur de vérité ne puisse être que le vrai ou le faux. Voir, sur ce point, ce que dit Michael Dummett : « J'ai entendu soutenir que [la mise en question du principe de bivalence] est une doctrine athée, pour la raison que Dieu, qui n'est pas sujet à nos limitations, doit savoir à propos de toute proposition si elle est vraie ou fausse, de sorte que notre incapacité de déterminer cela ne devrait pas conduire un théiste à mettre en doute la bivalence. Cet argument commet une pétition de principe en assumant que toute proposition *est* soit vraie soit fausse. Pour dire les choses de façon un peu irrévérencieuse, Dieu ne parle pas notre langage ; ses pensées ne sont pas nos pensées. Le recours à la connaissance de Dieu ne sert en aucune façon à expliquer en quoi consiste notre connaissance des conditions qui doivent être remplies pour que nos propositions soient vraies, s'il n'y a pas d'explication de cela sans le recours en question. Le recours est pertinent pour ce qui est de la distinction entre la réalité telle qu'elle nous apparaît et la réalité telle qu'elle est en elle-même. Nous aspirons à nous rapprocher le plus possible d'une appréhension de la façon dont elle se présente en elle-même, mais cette expression n'a pas de sens défendable dans un univers incréé ou s'autocréant. Tout comme il n'y a pas de faille entre la vérité d'une proposition et la connaissance que Dieu a du fait qu'elle est vraie, l'expression "comment les choses sont en elles-mêmes" n'a, en fin de compte, pas de signification distincte de "comment Dieu les appréhende comme étant". Sauf dans cette interprétation, la prétention d'avoir décrit le monde comme il est en lui-même – une description qui assumera un caractère mathématique toujours plus purement formel, dans la mesure où elle est progressivement vidée des termes dont les significations dérivent de nos facultés d'observation – n'a aucun caractère intelligible. Mais il n'y a pas de raison pour laquelle Dieu, en créant l'univers, devrait avoir rempli tous les détails, avoir fourni des réponses à toutes les questions concevables, pas plus qu'un artiste humain – un peintre ou un romancier – n'est contraint de le faire. La conception d'un univers créé, mais partiellement indéterminé, est plus facile à comprendre que celle d'un univers incréé et partiellement indéterminé » (Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 1991, p. 318-319).

Mais, naturellement, l'idée d'un monde créé qui ressemblerait à celui d'un romancier, en ce sens que son créateur n'a pas jugé bon de remplir tous les détails et de fournir des réponses à toutes les questions concevables, est tout à fait étrangère à Leibniz. Son Dieu à lui peut être comparé à un mathématicien capable de décider par le calcul toutes les questions qui pourraient se poser, et non à un auteur de roman. Et il fallait qu'il soit capable de décider au départ toutes les questions susceptibles de se poser à propos de ce qui arrivera ou n'arrivera pas pour pouvoir être certain que le monde qu'il a décidé de créer était le bien le meilleur de tous les mondes concevables.

D'autres solutions que celles qui sont mentionnées par Épictète dans sa présentation de l'aporie de Diodore sont possibles pour elle. Platon, par exemple, sacrifie le principe de nécessité conditionnelle. D'autres distinguent entre plusieurs types de nécessité et invalident l'un des principes fondamentaux de la logique : le principe de bivalence (Aristote) ou le principe du tiers exclu (Épicure). Leibniz, pour sa part, refuse catégoriquement de remettre en question l'un ou l'autre de ces deux principes et il attribue à une étourderie regrettable, de la part d'Aristote, le fait qu'il ait jugé nécessaire de soustraire les propositions décrivant des événements futurs contingents à la juridiction du principe de bivalence. Cela n'était pas nécessaire, puisqu'on peut, d'après Leibniz, éviter le nécessitarisme en distinguant simplement entre deux espèces de nécessité : la nécessité absolue ou métaphysique et la nécessité hypothétique, et en conservant à la fois le principe de bivalence et le principe du tiers exclu. Leibniz soutient, contre Spinoza, que la liberté n'implique pas seulement l'absence de contrainte, mais également l'absence de nécessité. Pour lui, cependant, ce qui pourrait mettre en péril la liberté est uniquement la nécessité absolue, celle des propositions dont la négation implique contradiction ; la nécessité hypothétique ne constitue une menace réelle ni pour la liberté ni pour la contingence.

On a regardé d'un peu plus près la façon dont Leibniz traite le principe de nécessité conditionnelle et on s'est interrogé sur la nature exacte de la relation qui existe entre la nécessité hypothétique et la nécessité dont il est question dans l'énoncé du principe de nécessité conditionnelle. Cette dernière a évidemment un caractère hypothétique, puisque ce qu'énonce le principe est que, si l'événement a lieu, il est nécessaire, mais seulement pour autant que et pendant qu'il a lieu. Mais toutes les nécessités que Leibniz qualifie d'hypothétiques ne sont pas, bien entendu, des nécessités conditionnelles en ce sens-là. Les lois de la nature, par exemple, ont une nécessité qui est hypothétique, puisqu'elles ne sont valides et nécessaires que compte tenu du fait que Dieu, a choisi de créer, parmi tous les mondes possibles, celui qui est le meilleur. Mais leur nécessité n'est pas liée à une condition temporelle : à partir du moment où Dieu a fait son choix, elles sont et resteront en vigueur jusqu'à la fin des temps. Certains commentateurs ont estimé que Leibniz supprime l'élément temporel qui intervient dans l'énoncé du principe de nécessité conditionnelle, tel qu'il est formulé par Aristote : « Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, est nécessaire », en remplaçant le *quand* par un *si*. Chez Aristote, une chose qui a lieu est nécessaire

pendant qu'elle a lieu ; chez Leibniz, elle est nécessaire si elle a lieu. Mais, dans ces conditions, le principe de nécessité conditionnelle se transforme en une vérité logique du type : « Nécessairement, si  $p$  a lieu, alors  $p$  a lieu », qui n'a plus aucun rapport particulier avec la question des relations entre l'acte et la puissance. Et il est difficile de croire que Leibniz ait pu ignorer qu'en interprétant de cette façon le principe de nécessité conditionnelle on le vide tout simplement de son contenu spécifique.

Une question qui est évidemment encore beaucoup plus importante est celle du rôle crucial que Leibniz fait jouer, dans son entreprise de sauvetage de la contingence et de la liberté, à la distinction des deux espèces de nécessité : la nécessité absolue et la nécessité hypothétique. Cette question se décompose elle-même en deux sous-questions : 1) La distinction que Leibniz cherche à faire est-elle suffisamment claire et convaincante ? 2) Permet-elle réellement de résoudre les problèmes dont Leibniz soutient qu'elle constitue la solution, en particulier celui de la liberté ? Des doutes sérieux ont été émis sur chacun de ces deux points par certains commentateurs. Le temps a manqué cette année pour aller réellement au fond de la question. C'est donc sur elle que reprendra la discussion dans le cours de l'année prochaine.

## B. Séminaire

Le séminaire de cette année avait pour thème « Usages de Wittgenstein ». Son but était, comme le titre l'indique, de considérer des exemples aussi diversifiés que possible d'utilisations qui ont été faites de l'œuvre de Wittgenstein non seulement dans la philosophie, mais également en dehors d'elle (par exemple dans l'anthropologie, les sciences sociales, la littérature, la religion, etc.). Le séminaire a donné lieu à une série d'exposés qui ont été d'une qualité et d'un intérêt exceptionnels sur les sujets suivants :

7 janvier 2009 : Jean-Jacques Rosat (Collège de France), *Le problème des concepts phénoménaux et Wittgenstein*.

14 janvier : Valérie Aucouturier (Université Paris 1 et University of Kent), *Usages de l'analyse conceptuelle chez Anscombe : l'exemple de l'« intention »*.

21 janvier : Maia Ponsonnet (Université Paris 8 - Saint-Denis) : *L'anthropologie avec Wittgenstein et vice versa*.

28 janvier : Jérôme Dokic (EHESS), *Le contexte de la certitude*.

4 février : Denis Perrin (Université de Grenoble 2) : *Kripke lecteur de Wittgenstein : l'usage et le vague*.

11 février : Aude Bandini (Collège de France), *De la théorie de la proposition-image à la sémantique picturale de Sellars*.

25 février : François Clementz (Université de Provence, [Aix-Marseille 1]), *Russell, Wittgenstein et la genèse de l'atomisme logique*.

4 mars : Delphine Chapuis-Schmitz (IHPST, Paris), *Analyticité et vérité logique : Wittgenstein et Carnap*.

11 mars : Jean-François Laplénie (Université Paris 4), *Wittgenstein chez Thomas Bernhard*.

18 mars, Gerard Schmezer (Université Paris 8 et Centre Sèvres [Paris]), *La croyance religieuse comme équilibrisme : la philosophie de la religion dans le sillage de Wittgenstein*.

25 mars : Jean-Jacques Rosat (Collège de France), *Expression, vérité et connaissance de soi. Le néo-expressivisme de Dorit Bar-On*.

1<sup>er</sup> avril : Bruno Ambroise (CNRS [CURAPP-ESS, Amiens]), *Contextualisme et anti-représentationnalisme : usages de Wittgenstein par Charles Travis*.

8 avril : Ludovic Soutif (FAPESP/Université de Sao Paulo [USP]), *Expliquer la portée normative pragmatique des états intentionnels – L'utilisation de Wittgenstein par Brandom*.

Le petit Groupe de recherche franco-allemand qui travaille depuis un certain temps déjà, dans le cadre de la chaire, sur les relations de la philosophie et de la littérature a également continué ses travaux cette année, ce qui a donné lieu aux cinq exposés suivants :

23 novembre 2008 : Jean-François Laplénie : *Littérature et connaissance chez Hermann Broch*.

19 janvier 2009 : Jean-François Laplénie : *Le problème du réalisme (le réalisme en littérature dans l'Allemagne de l'entre-deux guerres, Döblin particulièrement)*.

9 mars 2009 : Céline Vautrin : *Sur l'expressionnisme allemand*.

15 juin 2009 : Barbara Carnevali : *La connaissance du social*.

22 juin 2009 : Michel Baudoin : *Sur le roman noir* (Manchette notamment).

Au nombre des activités de la chaire figurent également l'organisation de deux colloques internationaux : sur Karl Bühler (« Karl Bühler, penseur du langage : linguistique, psychologie et philosophie », 29-30 avril 2009) et sur Wilfrid Sellars (« Wilfrid Sellars : science et métaphysique », 28-29 mai 2009), l'invitation pour une série de quatre conférences (3, 10, 17, 24 juin) de Michael Detlefsen, titulaire d'une chaire d'excellence pour la création de laquelle le Collège de France, par l'intermédiaire de la chaire de Philosophie du langage et de la connaissance, s'est associé à l'Université Paris VII et à l'Université de Nancy 2, l'invitation, pour deux conférences, d'André Carus et, pour une conférence, de Robert Brandom et Michael Williams. En plus de l'exposé qu'elle a donné au séminaire et de la contribution importante qu'elle a apportée sous de multiples formes au fonctionnement de la chaire, Aude Bandini, dont les fonctions d'ATER ont malheureusement pris fin à l'automne après deux années au cours desquelles sa collaboration a été particulièrement appréciée, a assumé entièrement la charge redoutable de l'organisation du colloque sur Sellars, une tâche dont elle est venue à bout avec une maîtrise et une efficacité remarquables. Quelques mois auparavant, le 3 décembre 2008, elle avait soutenu à Aix-en-Provence, sous la direction de François Clementz, une thèse de doctorat sur cet auteur, dont elle est devenue une spécialiste internationalement reconnue, sous le titre : « De l'Épistémologie à l'Ontologie : Science, Métaphysique et Philosophie de l'esprit dans l'œuvre de Wilfrid Sellars ». Le jury unanime l'a félicitée pour la qualité remarquable de sa thèse et lui a décerné le grade de docteur avec la mention Très Honorable et les félicitations du jury.

## PUBLICATIONS

*Articles et conférences*

- « Littérature et politique : Karl Kraus et la “Troisième nuit de Walpurgis” », conférence donnée à l’Université de Lausanne, *Journée Langage, Vie et Politique*, 28 mai 2008 (à paraître).
- « L’éthique de la croyance et la question du “poids de l’autorité” », conférence donnée au colloque annuel du Collège de France, 2007, *De l’autorité*, sous la direction d’Antoine Compagnon, Éditions Odile Jacob, 2008, p. 257-285.
- « Le problème de l’application du calcul des probabilités à la réalité : Schlick, Feigl, Natkin, etc. », in *Mathématiques et expérience, L’empirisme logique à l’épreuve (1918-1940)*, sous la direction de Jacques Bouveresse et Pierre Wagner, Éditions Odile Jacob, Paris, 2008, p. 175-208.
- « Helmholtz et la théorie physiologique de la musique », conférence donnée au colloque de rentrée du Collège de France, *Aux origines du dialogue humain : Parole et musique* (16-17 octobre 2008), Éditions Odile Jacob, Paris, 2009, p. 27-58.
- « Musil als Philosoph », conférence donnée à l’université de Vienne, 27 octobre 2008 (à paraître).
- « Ludwig Boltzmann und das Problem der Erklärung in der Wissenschaft », conférence donnée au Schrödinger-Institut (Vienne) le 29 octobre 2008 (à paraître).
- « La presse peut-elle être et rester indépendante ? », *Mediapart*, Théâtre de la Colline, 24 novembre 2008.
- « *Dritte Walpurgisnacht*: das Problem der Übersetzung », conférence donnée à l’Akademie der Wissenschaften (Vienne) dans le cadre du séminaire « “Üb’Ersetzen !”. Dritte Walpurgisnacht in translation » (16-17 février 2009) (à paraître).
- « “Au commencement était la presse...” Le pouvoir des médias et la rébellion de Karl Kraus : une leçon de résistance pour notre temps ? », *Agone*, n° 40 (2008), p. 201-230.
- « Santé et maladie dans la philosophie et dans la vie », *Cités*, n° 38 (2009), numéro spécial sur « Wittgenstein politique », p. 149-168.
- « Logical Syntax, Quasi-Syntax, and Philosophy », in *Carnap’s “Logical Syntax of Language”*, edited by Pierre Wagner, Palgrave Macmillan, 2009, p. 167-183.
- « Carnap and the Legacy of *Aufklärung* », conférence donnée au colloque international sur Carnap : « Carnap’s Ideal of Explication: Logic, Metalogic, and *Wissenschaftslogik* », sous la direction de Pierre Wagner, Université Paris, I, 16 mai 2009 (à paraître).
- « Gesundheit und Krankheit in Philosophie und Leben », in Gunter Gebauer, Fabian Goppelsröder, Jörg Volbers (Hrsgb.), *Wittgenstein – Philosophie als “Arbeit an Einem Selbst”*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2009, p. 55-82.
- « Les Lumières et la raison », *Manière de voir* (Le Monde diplomatique), août-septembre 2009, p. 6-9.