

- Le cinquième chapitre du livre « 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 plaire ce qu'on élit » (Leibniz, « Remarques sur livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre », *Théodicée*, p. 387).

- « Dans les autres substances intelligentes [autres que Dieu ou le sage parfait] les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra tousjours 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 vrayes ou apparentes » (Leibniz, Lettre à Coste, 19 décembre 1707, *Phil. Schr.* III, p. 401-402).

pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'*indifférence d'équilibre*, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que, lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas partout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion, chez Pétrone, qui nous crie : Le pied droit devant¹⁶⁷. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des philosophes, qui enseignent qu'une cause ne saurait agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre constitution antérieure.

47. Ainsi, on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu'elle fera : car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût discerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu on se peut passer, tant de la science moyenne des molinistes que de la prédétermination, telle qu'un Bannès ou un Alvarès¹⁶⁸ (auteurs d'ailleurs fort profonds) ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandait non seulement comment il était possible de connaître à quoi se déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il y résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source : car de dire avec Molina que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilège d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent qu'avant que la volonté se détermine formel-

lement il faut qu'elle se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le père Louis de Dole¹⁶⁹, dans son livre du *Concours de Dieu*, cite des molinistes qui tâchent de se sauver par ce moyen; car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien; ils ne font qu'éloigner la difficulté : car on leur demandera tout de même comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. C'est ce qui fait aussi que *le cas de l'âne de Buridan entre deux prés*¹⁷⁰, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim; mais dans le fond, la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, peut être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre : car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal ne sont pas semblables, ni également situées de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre; et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre

- « [...] La raison que M. Descartes a alléguée pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu vif sentiment interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend » (*Théodicée*, p. 131-132).

- « Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal, qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoiqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit » (*ibid.*, p. 399).

- « [...] 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*[\[1\]](#). »
- « 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 doit[\[2\]](#)." »
- [\[1\]](#) Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Editions de Minuit, 1989, p. 102.
- [\[2\]](#) 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.

- « 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 » (*Vincent Descombes, ibid.*, p. 103).

- « 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 croire[\[1\]](#). »



[\[1\]](#) Karl R. Popper, *La Connaissance objective*, traduit de l'anglais par Jean-Jacques Rosat, Aubier, Paris, 1991, p. 77.

Hypotheses aliquae tam multis phaenomenis et tam facile satisfacere possunt, ut haberi queant pro certis. Ex aliis eligendae sunt simpliciores et interim adhibendae loco verarum causarum

Methodus conjecturalis a priori procedit per Hypotheses, assumendo quasdam causas licet sine ulla probatione, atque ostendendo quod ex illis positae ea quae nunc contingunt, sint eventura. Talis hypothesis est instar clavis cryptographicae, et eo magis est probabilis, quo est simplicior et quo plura per ipsam possunt explicari. Quemadmodum tamen possibile est epistolam aliquam ita scribi de industria, ut per plures diversas claves possit explicari, quarum una tantum sit vera, ita idem effectus plures habere potest causas. Quare ex successu hypotheseos nulla firma duci potest demonstratio. Quanquam non negem tantum esse posse numerum phaenomenorum quae per hypothesin aliquam feliciter explicantur, ut pro moraliter certa haberi queat. Et huiusmodi quidem hypotheses ad usum sufficiunt: utile est tamen et minus perfectas adhibere, tanquam verae scientiae vicarias, donec alia melior occurrat, quae scilicet eadem phaenomena feliciter explicet, vel plura aequè feliciter. In quo periculum est nullum modo sollicite ipsi certa a probabilibus distinguamus. At Hypotheses quas constat esse fictitias adhibere, non quidem ad scientiam prodest, sed interdum ad memoriam, quemadmodum etymologiae fictitiae, quibus nonnulli Hebraicas radices derivant ex vocabulis Germanicis, ut a discentibus Germanis facilius retineantur. Phaenomena autem in hypothesi ex qua deduci possunt virtute continentur, itaque qui hypothesin retinebit, cum volet ea phaenomena facile sibi in animum revocabit; licet sciat hypothesin esse falsam, et quaedam alia phaenomena reperiri cum quibus pugnet. Atque ita Ptolemaica hypothesis tironibus Astronomiae sufficere potest, qui scilicet vulgari quadam notitia rerum coelestium contenti esse volunt. Meo tamen iudicio satius est veram doceri, quando habetur.

- « 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 grand 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 solide. 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 fautive, et que l'on peut trouver d'autres phénomènes qui sont en conflit avec l'hypothèse. Et ainsi l'hypothèse Ptolémaïque peut 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. » (« *Cogitationes de Physica Nova Instauranda* » (1678-1682), Akademie Verlag, VI, 4 , p. 633).

Ian Hacking, *L'Émergence de la probabilité*, traduit de l'anglais par Michel Dufour, Editions du Seuil, 2002, p. 187sq.

CHAPITRE 15

LOGIQUE INDUCTIVE

Introduire la probabilité en termes d'équipossibilité permit aux savants continentaux de travailler avec des concepts probabilistes à la fois épistémiques et aléatoires. Mais pour Leibniz, inventeur de cette idée, cela signifiait bien plus. Il a pu ainsi faire de sa théorie de la probabilité un élément à part entière de sa métaphysique et de sa théorie de la connaissance. L'une des conséquences marginales de tout cela est qu'il anticipa le programme philosophique de J.M. Keynes, Harold Jeffreys, et Rudolf Carnap connu sous le nom de « logique inductive ». Il est impossible de s'y intéresser indépendamment du reste de la philosophie de Leibniz. C.D. Broad a qualifié Leibniz de « pur intellect de la plus grande envergure jamais connue ». Et l'un des aspects de cet intellect fut sa tentative de combiner tous les aspects de la connaissance, de l'action et de la spéculation humaines en une unité dotée d'une structure élaborée, mais aussi d'une coordination parfaite. On peut l'aborder de l'extérieur, par le biais de la logique inductive, mais on sera inévitablement amené à traiter de thèmes plus centraux.

Leibniz pensait que la science de la probabilité deviendrait « une nouvelle sorte de logique » [*P.S.*, v, p. 448], mais cette idée sommeilla jusque vers 1920, date à laquelle Jeffreys et Keynes la tirèrent de son sommeil. Plus tard, dans les années 1940, Carnap se mit au travail en adoptant une approche particulière qui, ces dernières années, a été considérée comme la seule convenant à la logique inductive. On peut en résumer sommairement les grandes orientations de la façon suivante : premièrement, il existe un procédé de mise en évidence non déductif. Autrement dit, il peut y avoir de bonnes raisons incitant à croire en la vérité d'une proposition p , mais sans pour autant que ces raisons l'impliquent logiquement. Ensuite, « être une bonne raison de... » est une relation entre des propositions. Troisièmement, cette relation

doit être caractérisée à l'aide d'une relation entre les phrases d'un langage convenablement formalisé. Quatrièmement, on peut ordonner des raisons – selon une gamme allant de bonne à mauvaise – et même établir une mesure du degré auquel r est une raison de p . Cinquièmement, cette mesure est autonome et indépendante de l'opinion de quiconque : c'est une évaluation objective de la mesure dans laquelle r est une raison de p . Sixièmement, cette mesure est globale : elle s'applique à n'importe quelle paire de propositions (r , p), et pas seulement à certaines classes de propositions. « On peut toujours estimer quel événement, dans des circonstances données, peut être attendu avec la plus forte probabilité » [*P.S.*, VII, p. 188]. De plus, cette relation globale est « formelle » : elle ne dépend que de la forme des phrases concernées, et non de leur contenu.

Il est vraiment étonnant que, jusqu'à récemment, personne n'ait été assez audacieux pour reprendre ces thèses à son compte, alors que Leibniz y adhérait presque sans réflexion. Il attendait beaucoup de son programme de recherche, qui était partie prenante d'un projet de syntaxe logique baptisée « Caractéristique universelle ». Il prophétisait qu'une fois mise au point, on résoudrait un désaccord en se saisissant d'une plume et en déclarant : « Calculons ! » La plupart des lecteurs de Leibniz y ont vu l'expression d'un rationalisme étrange présumant que tous les problèmes peuvent être résolus par une preuve déductive. Bien au contraire. Leibniz ne parlait pas, en général, de prouver des propositions, mais seulement de découvrir les plus probables *ex datis* [*P.S.*, VII, p. 200-201].

La « nouvelle sorte de logique » eut des débuts assez prometteurs. L'un des aspects de la logique inductive, sur lequel Jeffreys et ses pairs ont insisté si vigoureusement, est que les probabilités inductives renvoient aux éléments d'évidence. On ne peut pas parler de la probabilité de p , mais seulement de la probabilité de p relativement à r . À son époque, Leibniz fut le seul à déclarer avec constance que le jugement de probabilité avait un caractère relationnel. C'est là une conséquence naturelle de son point de départ, qui est le domaine juridique. Tout jugement légal est *ex datis*, et, ainsi que nous l'avons vu au chapitre 10, pour Leibniz, le raisonnement légal demeura un modèle. La nouvelle sorte de logique était une « jurisprudence naturelle ».

Une seconde conséquence de cette origine légale est la foi qu'il plaçait dans le caractère objectif de la relation de probabilité. Bien

le reste est *foi* ou *opinion* et non pas connaissance, du moins à l'égard de toutes les *vérités générales*. Mais l'esprit a encore une autre perception, qui regarde l'existence particulière des êtres finis hors de nous, et c'est la *connaissance sensitive*.

THÉOPHILE. [L'*opinion*, fondée dans le vraisemblable, mérite peut-être aussi le nom de connaissance; autrement presque toute connaissance historique et beaucoup d'autres tomberont. Mais sans disputer des noms, je tiens que la *recherche des degrés de probabilité* serait très importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques. Car lorsqu'on ne peut point décider absolument la question, on pourrait toujours déterminer le degré de vraisemblance *ex datis*²¹³, et par conséquent on peut juger raisonnablement quel parti est le plus apparent. Et lorsque nos moralistes (j'entends les plus sages, tels que le général moderne des jésuites²¹⁴) joignent le plus sûr avec le plus probable, et préfèrent même le sûr au probable, ils ne s'éloignent point du plus probable en effet; car la question de la *sûreté* est ici celle du peu de probabilité d'un mal à craindre. Le défaut des moralistes, relâchés sur cet article, a été, en bonne partie, d'avoir eu une notion trop limitée et trop insuffisante du *probable*, qu'ils ont confondue avec l'*endoxe*²¹⁵ ou *opinable* d'Aristote; car Aristote dans ses Topiques n'a voulu que s'accommoder aux opinions des autres, comme faisaient les orateurs et les sophistes. *Endoxe*, lui, est ce qui est reçu du plus grand nombre ou des plus autorisés: il a tort d'avoir restreint ses topiques à cela, et cette vue a fait qu'il ne s'y est attaché qu'à des maximes reçues, la plupart vagues, comme si on ne voulait raisonner que par quolibets ou proverbes. Mais le probable ou le vraisemblable est plus étendu: il faut le tirer de la nature des choses; et l'opinion des personnes dont l'autorité est de poids est une des choses qui peuvent contribuer à rendre une opinion vraisemblable, mais ce n'est pas ce qui achève toute la vérité. Et lorsque Copernic était presque seul de son opinion, elle était toujours incomparablement plus *vraisemblable* que celle de tout le reste du genre humain. Or je ne sais si l'établissement de l'*art d'estimer les vérités* ne serait plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives, et j'y ai pensé plus d'une fois.]

PHILALÈTHE. La *connaissance sensitive*, ou qui établit l'existence des êtres particuliers hors de nous, va au-delà de la simple probabilité; mais elle n'a pas toute la certitude des deux degrés de connaissance dont on vient de parler. Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans notre esprit, rien n'est plus certain, et c'est une connaissance intuitive: mais de savoir si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors

- « [...] Est-il possible à l'intellectualiste (1) d'affirmer que la volonté suit infailliblement le dernier jugement pratique, mais également (2) de nier que le dernier jugement pratique *détermine causalement* le choix de la volonté. Une école importante de jésuites espagnols, les "nécessitaristes moraux", pensait que oui. Les initiateurs de cette troisième variante principale, Diego Ruiz de Montoya et Diego Granado ont argué que ce couple de positions pouvait être défendu et ont considéré cela comme une alternative au volontarisme et au modèle intellectualiste dominant. Ils ont soutenu qu'alors que le choix de la volonté suivra infailliblement, une fois donné le dernier jugement pratique, cette relation ne va pas jusqu'à la nécessité physique, et ils ont décrit la modalité gouvernant la relation entre le jugement pratique et le choix comme ayant la *necessitas moralis*, la nécessité morale » (Michael Murray, in *Leibniz, Nature and Freedom*, edited by Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford University Press, Oxford, New York, 2005, p. 203).

fait tirer des conséquences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivait par une nécessité absolue. Au lieu que l'évêque de Derry a fort bien remarqué dans sa réponse à l'article 35, p. 327, qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tous aux événements par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience divine seule suffirait pour établir une nécessité absolue des événements, ce qui était aussi le sentiment de Wiclef et même de Luther, lorsqu'il écrivit *de servo arbitrio*⁵³⁴, ou du moins ils parlaient ainsi. Mais on reconnaît assez aujourd'hui que cette espèce de nécessité qu'on appelle hypothétique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive alarmer; au lieu qu'il en serait tout autrement, si la chose était nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport à Dieu, et entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinoza, et peut-être M. Hobbes, ont cru que les choses existaient sans intelligence et sans choix, et par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'aurait point besoin, selon eux, puisque suivant cette nécessité tout existerait par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver quoi qu'on fasse; au lieu que ce qui arrive par une nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance, et que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espèce de nécessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la nécessité aveugle et absolue renverserait la piété et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, et quand il n'y a point d'empêchement, et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté, et suivant notre bon

- « [...] Spinoza veut à peu près (comme un ancien péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté et d'entendement » (*Théodicée*, p. 44).

- « Je conclus qu'alors que les choses que Leibniz dit à propos de la nécessité morale s'intègrent à des conceptions très intéressantes sur la manière dont les choix libres sont déterminés et expliqués, il est peu probable qu'elles nous conduisent à une interprétation plus douce de son déterminisme^[1]. »
- ^[1] Robert Merrihew Adams, "Moral Necessity", in *Leibniz, Nature and Freedom*, edited by Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 192.
- : « [...] Il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées que dans les mouvements (être déterminé étant tout autre chose qu'être forcé ou poussé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas toujours la raison qui nous détermine ou plutôt par laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous sommes de démêler toutes les machines que la nature fait jouer dans le corps » (Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, 13, p. 151).

- « [...] Rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre), sauf son essence, ou, si vous voulez, sauf son *individualité numérique*. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi » (*Théodicée*, p. 109).

- « Leibniz n'était pas le premier à concevoir la *nature* d'une substance individuelle comme rendant compte de son individualité. Il a été, cependant, le premier à comprendre que l'individualité d'une substance ne peut être comprise qu'en termes d'épisodes dans son histoire, et à en conclure que, si la nature d'une substance doit rendre compte de son individualité, elle doit rendre compte d'*épisodes*, et non pas seulement de capacités, de facultés, de dispositions – toutes en principe répétables – qui étaient traditionnellement connectées à la nature de la chose [\[1\]](#). »



[\[1\]](#) Wilfrid Sellars, “Méditations leibnitziennes”, in *Philosophical Perspectives*, History of Philosophy, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, California, 1977, p. 154.

- La nature de la substance S est ce qui, si nous le connaissions complètement, nous permettrait de déduire tous les faits de la forme : « Si à un moment quelconque S devait être impliquée dans un épisode de l'espèce E_1 , alors elle serait impliquée dans un épisode de l'espèce E_2 . »

- « Hegel a bien fait de souligner que le concept central du rationalisme traditionnel était celui de syllogismes *in re*. Il a vu également que l'argument *in re* qui, d'après un rationalisme qui va au fond des choses, a comme conclusion la réalité de *cet* ordre naturel plutôt qu'un autre - à plus forte raison la réalité d'un ordre naturel *quelconque* – ne peut pas être lui-même syllogistique dans sa forme » (Sellars, *ibid.*, p. 155, note 3).
- « [...] Tout est syllogisme parce que la réalité sous-jacente est en dernier ressort telle qu'elle ne peut être comprise que comme une triplicité de termes, dont l'un est l'unité du tout, alors que les deux autres représentent la réalité de ce tout comme séparée en deux termes, opposés, et cependant mutuellement dépendants, qui ensemble comme totalité constituent le tout. En fait, il est plus vrai de dire que tout est un système de trois syllogismes – ou tout ce qui est *wirklich*, qui reflète proprement le concept[1]. »

[1] Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 314.

- Si la nature d'une substance individuelle S contient par exemple, un trait de caractère qui peut être désigné comme une propension à la lâcheté et si l'on représente par $N(S)$ le fait que la nature de la substance S est N , par $E_1(S)$ le fait pour la substance individuelle considérée d'être impliquée à tel ou moment et à tel ou tel endroit dans un épisode qui comporte un danger important et par $E_2(S)$ le fait d'être impliquée dans un épisode où elle se montre sans courage, sa nature est ce qui permet d'affirmer, entre autres choses, la proposition conditionnelle $E_1(S) \rightarrow E_2(S)$. Sellars caractérise la nouveauté décisive qui est introduite sur ce point par Leibniz comme consistant dans le fait de considérer que l'on peut affirmer non seulement, comme dans la conception classique, que $N(S) \rightarrow [E_1(S) \rightarrow E_2(S)]$, mais également que $N(S) \rightarrow E_1(S)$.

II. LES INCLUSIONS

chapitre 4 raison suffisante

« Tout a une raison »... Cette formulation vulgaire suffit déjà à suggérer le caractère exclamatif du principe, l'identité du principe et du cri, le cri de la Raison par excellence. Tout, c'est tout ce qui arrive, quoi qu'il arrive. Tout ce qui arrive a une raison¹ ! On comprend qu'une cause n'est pas la raison réclamée. Une cause est de l'ordre de ce qui arrive, soit pour changer un état de choses, soit pour produire ou détruire la chose. Mais le principe réclame que tout ce qui arrive à une chose, y compris les causations, ait une raison. Si l'on appelle événement ce qui arrive à la chose, soit qu'elle le subisse, soit qu'elle le fasse, on dira que la raison suffisante est ce qui comprend l'événement comme un de ses prédicats : le concept de la chose, ou la notion. « Les prédicats ou événements », dit Leibniz². D'où le chemin parcouru précédemment, de l'inflexion à l'inclusion. L'inflexion, c'est l'événement qui arrive à la ligne ou au point. L'inclusion, c'est la prédication qui met l'inflexion dans le concept de la ligne ou du point, c'est-à-dire dans cet *autre point* qu'on appellera métaphysique. On va de l'inflexion à l'inclusion comme de l'événement de la chose au prédicat de la notion, ou comme du « voir » au « lire » : ce qu'on voit sur la chose, on le lit dans son concept ou sa notion. Le concept est comme une signature, une clôture. La raison suffisante est l'inclusion, c'est-à-dire l'identité de l'événement et du prédicat. La raison suffisante s'énonce : « Tout a un concept ! » Elle a pour formulation métaphysique : « Toute prédication a un fondement dans la nature des choses », et pour formulation logique : « Tout

prédicat est dans le sujet », le sujet ou la nature des choses étant la notion, le concept de la chose. Il est bien connu que le Baroque se caractérise par le « concetto », mais c'est dans la mesure où le concetto baroque s'oppose au concept classique. Il est bien connu aussi que Leibniz apporte une nouvelle conception du concept, par quoi il transforme la philosophie ; mais il faut dire en quoi consiste cette nouvelle conception, le concetto leibnizien. Qu'elle s'oppose à la conception « classique » du concept, telle que Descartes l'avait instaurée, aucun texte ne le montre mieux que la correspondance avec le cartésien De Volder. Et d'abord le concept n'est pas un simple être logique, mais un être métaphysique ; ce n'est pas une généralité ou une universalité, mais un individu ; il ne se définit pas par un attribut, mais par des prédicats-événements.

Est-ce vrai toutefois de toute inclusion ? C'est là que nous rencontrons la distinction de deux grands types d'inclusion, ou d'analyse, l'analyse étant l'opération qui découvre un prédicat dans une notion prise comme sujet, ou un sujet pour un événement pris comme prédicat. Leibniz semble dire que, dans le cas des propositions nécessaires ou vérités d'essence (« 2 et 2 sont 4 »), le prédicat est inclus dans la notion *expressément*, tandis que, pour les existences contingentes (« Adam pèche », « César franchit le Rubicon »), l'inclusion n'est qu'*implicite ou virtuelle*³. Faut-il même comprendre, comme Leibniz le suggère parfois, que l'analyse est finie dans un cas, et dans l'autre indéfinie ? Mais, outre que nous ne savons pas encore en quoi consiste exactement le concept ou le sujet dans chaque cas, nous risquons un double contresens si nous assimilons « exprès » à fini, et « implicite ou virtuel » à indéfini. Il serait étonnant que l'analyse des essences soit finie, puisque celles-ci sont inséparables de l'infinité de Dieu lui-même. Et l'analyse des existences à son tour est inséparable de l'infinité du monde, qui n'est pas moins actuelle que tout autre infini : s'il y avait de l'indéfini dans le monde, Dieu n'y serait pas soumis, et verrait donc la fin de l'analyse, ce qui n'est pas le cas⁴. Bref, on ne peut pas plus identifier le virtuel invoqué par Leibniz à un indéfini non actuel

3. Cf. *Discours de métaphysique*, § 8 et 13.

4. *De la liberté* (F, pp. 180-181) : « Dieu seul voit non certes la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu, mais cependant la connexion des termes comme l'enveloppement du prédicat dans le sujet, parce qu'il voit lui-même chaque chose qui est dans la série. »

1. Lettre à Arnauld, 14 juillet 1686.

2. *Discours de métaphysique*, § 14.