

Leibniz
Vérité et liberté : le destin leibnizien

Martine de Gaudemar

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La conception leibnizienne du destin cherche à sauvegarder ensemble (ce que Leibniz appelle *concilier*) et la liberté et la vérité, pour que la reconnaissance de l'une ne vienne pas porter atteinte à l'autre. Leibniz a cherché un fil d'Ariane pour sortir du labyrinthe de la liberté et de la nécessité, qui annonce la 3^e antinomie kantienne et que Leibniz traite peut-être de manière plus nuancée.

Notons d'abord que Leibniz ne refuse nullement la notion de destin ; il convient seulement de lui donner un "bon sens". Leibniz en revanche exclut la *fatalité* antique, puissance inconnue et impersonnelle, sans visage et sans rapport avec les individus vivants qu'elle manipulerait à l'aveugle ou selon des desseins impénétrables et inintelligibles. Leibniz refuse de donner un statut ontologique à cette puissance terrible que les grecs appelaient *Eimarménè*, ou *Moïra*, et parfois *Anagkè*, mère des Parques ou Moires.

La fatalité est refusée pour des raisons indissolublement théoriques et pratiques. Elle interdit toute intelligibilité du cours des événements, et elle favorise la passivité et le pâtir dans son registre douloureux. S'il est vain de s'efforcer à comprendre ou à changer le cours des événements, autant ne rien faire, céder au caprice et aux impulsions, quitte à gémir et à se plaindre de son sort à la divinité. Ce raisonnement "ordinaire" a été nommé par les anciens

argos logos, argument paresseux. Sans être le premier à le dénoncer, Leibniz lui substitue un concept intelligible de destin propre à congédier toute fatalité inintelligible et à la vider du *pathos* émotionnel qui ne manquait pas de l'accompagner. C'est ainsi qu'Épictète condamne la plainte contre les divinités que porte le chœur des tragédies, dans son registre doloriste; il lui oppose l'attitude active du sage qui coopère avec le destin en donnant son assentiment à ce qui arrive (*Entretiens* II, X, 5-6).

Leibniz inscrit donc à juste titre sa conception du destin dans la filiation des Stoïciens ou de Spinoza. Il cherche à intégrer les vertus de doctrines capables de nous procurer la tranquillité de l'âme, tout en s'efforçant de les mener plus loin qu'elles ne peuvent et veulent aller : vers un *fatum christianum* qui peut nous conduire non seulement à consentir activement à l'événement, mais à une approbation joyeuse de l'existence et à une sorte d' *amor fati*.

Dans un premier temps, j'examinerai les concepts antiques dont Leibniz fait profit tout en les réinterprétant.

Dans un deuxième temps, je préciserai la redéfinition de la nécessité, de la contingence et de la liberté proposée par Leibniz pour ne pas faire "souffrir" les notions et ne pas blesser la vérité, soit la sauvegarder, la laisser sauve.

1- Conceptions antiques

S'agissant des anciens, soulignons quelques apports conceptuels d'Aristote et des Stoïciens dont font profit les Modernes et en particulier Leibniz, même lorsqu'ils les réinvestissent pour les faire signifier dans le contexte post-cartésien et post-galiléen qui est le leur.

A/ Aristote aborde la *nécessité* au chapitre des causes, dans un discours physique (sur la nature) en *Physique* B. Les causes, comme on sait, sont dites *pollaxôs*, en de multiples sens.

1- Aristote montre que les événements dits accidentels ou *apo tuchês*, ne sont pas sans cause ni raison, même si cette causalité est obscure, si elle n'apparaît pas évidemment, et si ces événements donnent lieu à une surinterprétation intempérante de ceux qui y voient la main de la Fortune, puissance irrationnelle. De tels événements ne sont en rien le fruit du hasard, mais plutôt d'une conjonction imprévue, et imprévisible car non constante, d'événements en eux mêmes explicables, comme lorsqu'on rencontre son créancier au marché sans l'avoir délibérément recherché.

Aristote admet donc, à côté d'une causalité des événements constants et réguliers qui relève des sciences démonstratives, une causalité exceptionnelle qui concerne un ordre de choses auxquelles s'applique la détermination téléologique: ce sont des événements finalisés, qui font exception à la nécessité et à la fréquence de l'*ôs êpi to polu*.

Une telle causalité exceptionnelle d'événements dits *par accident* ou par rencontre mais qui recèlent une intention, tendra à être résorbée par le rationalisme du XVIIe, mais elle n'est pas sans affinité avec le schème téléologique que Leibniz réintroduit à côté de la causalité par les causes efficientes; à ceci près que de tels événements ne font exception ou admiration que pour le savoir de l'intellect fini, quand l'intellect infini y voit la réalisation d'un ordre supérieur, vers quoi nous oriente le Principe de raison suffisante.

2- Leibniz utilisera aussi la distinction aristotélicienne entre une nécessité *aplôs*, brute, absolue, et une nécessité *ex hypothésêôs*, lorsqu'une action est la condition de réalisation d'une fin. En ce cas, la véritable causalité est finale, l'action ne jouant que comme condition de la réalisation d'une fin visée par un intellect. Il y a alors nécessité, mais conditionnelle: si l'on veut scier, il faut construire tel instrument avec tel matériau, selon la définition de l'instrument. Leibniz ne fera qu'utiliser ce schème téléologique lorsqu'il fera de tous les événements de notre monde des événements qui ne sont nécessaires que dans leur enchaînement sériel et leur statut de conditions de réalisation d'une fin divine.

3- Le troisième apport à retenir quant à la conceptualisation leibnizienne du destin est le traitement aristotélicien des événements futurs eu égard à leur vérité.

Quelle que soit sa répugnance à entamer la confiance en une vérité des énonciations et en une universalité du Principe de contradiction, Aristote, dans le chapitre IX du *Péri Herménéias* traitant de *ta mellonta* (ce qui va être), répond au dilemme mégarique d'une manière qui ne peut entièrement satisfaire Leibniz parce qu'il introduit ou reconnaît une certaine *indétermination des futurs*.

Si une seule des deux propositions ("une bataille navale aura lieu demain", et "une bataille navale n'aura pas lieu demain"), peut être vraie, ne faudrait-il pas admettre que l'événement futur *ne peut être autre* que celui qu'énonce la proposition vraie ? La contingence semble alors s'évanouir si rien ne peut être *autrement* que ne l'énonce la proposition vraie. La conséquence d'une application du Principe de contradiction aux énoncés portant sur les futurs apparaît inadmissible : l'affirmation ou la négation d'un énoncé semble alors commander l'événement lui-même et le rendre irrémédiablement nécessaire. Conséquence inadmissible si l'on veut sauvegarder le sens et la valeur de l'activité délibérative, dont témoigne selon Aristote l'expérience elle-même. Comme il l'écrit dans le *Péri herménéias*, IX, 18b 31 sq. :

« En vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus à délibérer ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas »

La solution aristotélicienne consiste à prendre en ligne de compte la nature des choses soumises au devenir, nature différente de celle des êtres nécessaires. Les choses en devenir, qui n'existent pas en acte, renfermeraient la puissance des contraires et pourraient indifféremment être ou ne pas être. Quand des événements arrivent à ces êtres, ce n'est pas par nécessité mais de manière contingente: tantôt on a affaire à une véritable indétermination, tantôt la tendance dans une direction donnée est plus forte et plus constante, bien qu'il puisse arriver que ce soit l'autre qui l'emporte et non pas elle. Ainsi le médecin peut-il faire périr son patient, bien que la tendance à guérir soit plus forte pour cette *dynamis* soignante; mais dans certains cas, elle cède à l'envie ou la haine. La *dynamis* thérapeutique n'agit donc pas de manière nécessaire, mais contingente. Aristote admet donc bien que des deux propositions contradictoires qui énoncent son devenir, l'une soit vraie et l'autre soit fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là, même si l'une est vraisemblablement plus vraie que l'autre. Quelque chose comme une probabilité vient assouplir l'opposition.

Leibniz ne pourra admettre une des conséquences de la solution aristotélicienne, qui consiste en quelque sorte à attendre que l'événement ait lieu pour décider de la vérité d'une proposition qui pour le moment serait indéterminée ("elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse"). Mais le travail leibnizien sur la contingence se fait dans l'esprit aristotélicien : il distingue en effet la nature des choses concernées par les énoncés. Soit il s'agit d'êtres hors du temps comme le sont les êtres géométrique, et les vérités qui les concernent sont des vérités nécessaires, soit d'êtres existants et actifs qui se développent par ordre: les propositions qui énoncent quelque chose à leur propos sont des propositions contingentes.

La solution aristotélicienne devra être retravaillée parce qu'elle ménage une exception touchant la vérité des énoncés portant sur les futurs, ce qui est en fait ruineux pour l'idée de vérité: comme l'indique bien Granger¹, tout événement, passé, présent et pas seulement futur, est en fait justiciable d'un tel traitement. Tolérant, pour échapper au fatalisme, une certaine indétermination des événements et des propositions qui les énoncent, cette solution devra donc être remise sur le métier par Leibniz qui ne veut soustraire aucune proposition au régime de la vérité. Si celle-ci a un sens, elle ne peut être qu'une.

Cette rigueur aiguisé la difficulté à résoudre. Pour ne pas tomber dans le relativisme, n'est-on pas condamné au fatalisme ou au nécessitarisme ?

Telle est la question reprise par Leibniz.

Pour ne pas léser la vérité ni l'universalité du principe de contradiction, il lui incombait de montrer que la futurition de l'événement, voire sa production libre, ne nuisent en rien à la vérité

1 . Voir G.G. Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976.

des énoncés qui portent sur eux; ceux-ci peuvent être certains (et sont d'ailleurs certains) sans pour autant être nécessaires d'une nécessité absolue. Il s'agit de bien séparer l'ordre des événements, et celui des propositions qui les énoncent, en instaurant entre eux un rapport non pas prescriptif, comme si la vérité de l'énoncé commandait l'événement, mais plutôt descriptif et expressif : celui d'une correspondance. Mais il ne pouvait être question, pour préserver la valeur de l'activité des êtres de l'univers, et en particulier des êtres intelligents et libres, d'écorner le domaine de la vérité.

La proximité déclarée de Leibniz à Aristote éclaire donc les enjeux et aussi les limites de sa redéfinition de la contingence : il s'agit de préserver à la fois ce que les Stoïciens appellent "ce qui est en notre pouvoir", *ta eph'èmin*, ainsi que la vérité de la parole sur ce qui est le cas.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr