

Didier Guimbail

Professeur agrégé de philosophie
au lycée Sonia Delaunay de Villepreux

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*,
livre II, chap. XXI, De la puissance et de la liberté. §35, extrait pp.158-159, GF.

« Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement sur la foi d'autrui ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements passés, que le plus grand bien est dans le meilleur parti ou le plus grand mal dans l'autre. Mais quand nous ne les envisageons point, nos pensées et raisonnements contraires au sentiment sont une espèce de *psittacisme*, qui ne fournit rien pour le présent à l'esprit ; et si nous ne prenons point de mesures pour y remédier, autant en emporte le vent, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, chapitre 2 § 11, et les plus beaux préceptes de morale avec les meilleures règles de vertu ne portent coup que dans une âme qui y est *sensible* (ou *directement*, ou, parce que cela ne se peut pas toujours, au moins *indirectement*, comme je montrerai tantôt) et qui n'est pas plus sensible à ce qui y est contraire. Cicéron dit bien quelque part que si nos yeux pouvaient voir la beauté de la vertu, nous l'aimerions avec ardeur : mais cela n'arrivant point ni rien d'équivalent, il ne faut bien s'étonner si dans le combat entre la chair et l'esprit, l'esprit succombe tant de fois, puisqu'il ne se sert pas bien de ses avantages. Ce combat n'est autre que l'opposition des diverses tendances, qui naissent des pensées confuses et des distinctes. Les pensées confuses souvent se font sentir clairement, mais nos pensées distinctes ne sont claires ordinairement qu'en puissance : elles pourraient l'être, si nous voulions nous donner l'application de pénétrer le sens des mots ou caractères, mais ne le faisant point, ou par négligence, ou à cause de la brièveté du temps, on oppose des paroles nues ou du moins des images trop faibles à des sentiments vifs. J'ai connu un homme, considérable dans l'Eglise et dans l'État, que ses infirmités avaient fait se résoudre à la diète, mais il avoua de n'avoir pu résister à l'odeur des viandes qu'on portait aux autres en passant devant son appartement. C'est sans doute une honteuse faiblesse, mais voilà comment les hommes sont faits. Cependant, si l'esprit usait bien de ses avantages, il triompherait hautement. »

Le chapitre 21 du deuxième livre de *L'Essai sur l'entendement humain* a pour titre « De la puissance. » Les *Nouveaux Essais* y joignent « la liberté » afin de nous avertir du sens dans lequel la puissance va être entendue et de l'importance de l'enjeu. L'extrait que nous avons retenu est provoqué par un constat ancien : « je vois le meilleur parti et je l'approuve, j'adopte le pire.¹ » Cette phrase de Virgile que cite Philalèthe, - le porte-parole de Locke, est nécessairement pour Leibniz un motif de préoccupation et même un défi. Elle touche au cœur d'une pensée qui a élevé le meilleur au rang d'un principe métaphysique, donc d'une vérité nécessaire ou de raison. Or, il apparaît que la conduite des hommes montre très souvent le contraire. Dès lors, la nécessité se renverse en contingence et la raison cède le premier rang au sentiment ou à l'imagination.² La réponse de Théophile doit prendre acte des observations empiriques qui constituent le fondement de l'argumentation lockienne, sans toutefois leur accorder le dernier mot. Cependant, comment s'inscrire ici en faux contre l'expérience sans déraisonner ? L'intérêt de ce passage nous semble provenir de la façon par laquelle Leibniz va problématiser la conduite morale afin de défendre la raison, sans tomber dans la stérilité d'un discours moralisateur. On sait que la tâche d'avocat n'est pas pour lui déplaire. L'extraordinaire est que la défense de la raison commence par une sévère mise en cause de son usage.

Préambule

La controverse concerne le statut de la volonté. Les paragraphes précédents ont introduit ce concept avec pour résultat de mettre l'accent sur l'acte de la décision par rapport aux circonstances extérieures. Locke soutenait, non sans malice, qu'un état peut être volontaire sans être libre. Ainsi, un homme enfermé par d'autres dans une chambre, durant son sommeil, avec une personne qu'il désirait fort rencontrer, y restera ensuite de son plein gré, sans pouvoir toutefois en sortir. Nécessaire et involontaire ne sont donc pas synonymes. Or, si Leibniz reconnaît l'ingéniosité de l'exemple et la justesse de l'expression, il refuse d'y adhérer, en arguant que « ceux qui opposent la liberté à la nécessité entendent non pas parler des actions extérieures mais de l'acte même de la volonté.³ » Il y revient en soulignant que les débats relatifs au franc arbitre ne concernent pas la possibilité de mouvoir ou non les jambes mais son indépendance à l'égard des penchants sensibles. Cette insistance a clairement pour but de maintenir la légitimité d'une pensée métaphysique de la délibération et du choix face à la tendance empiriste à parler globalement de l'homme.⁴

¹ NE, II, 21, § 35

² Monadologie § 33, sur la distinction des deux types de vérité.

³ NE, II, 21 § 11. C'est nous qui soulignons.

⁴ § 21 (Philalèthe) : « la question ne doit pas être à mon avis si la volonté est libre, c'est parler d'une manière fort impropre, mais si *l'homme est libre*. »

Ainsi se trouve précisée la définition initiale et trop générale de la volonté comme « la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre âme et plusieurs mouvements de notre corps. »⁵ Cette mise à l'écart des circonstances empiriques amène logiquement à s'interroger sur les mobiles internes de la décision. Locke, cependant, n'ignore pas le sujet. Il dénonce la contradiction d'une volonté qui voudrait vouloir, en montrant qu'elle impliquerait nécessairement une volonté antécédente et soutient que la seule question est celle concernant l'emploi de notre puissance à des fins nécessairement particulières. Qu'est-ce qui pousse l'esprit vers tel parti ? Comment concrétise-t-il ses potentialités, s'il est vrai que seul ce qui est particulier existe réellement ?⁶

Le chapitre connaît à ce moment une inflexion notable qui introduit à notre passage. En effet, la réponse lockienne se réfère à un concept essentiel aux deux philosophes ; celui d'inquiétude, qui avait été explicité précédemment. On sait l'intérêt que Leibniz lui porte et il souligne à maintes reprises la justesse de cette idée. C'est toutefois à son sujet que va se cristalliser le désaccord.

L'inquiétude est présentée comme cet aiguillon, seul capable d'exciter « l'industrie et l'activité des hommes. »⁷ Sans elle, plaisir et joie n'auraient pas de sens. Leibniz souscrit à ces points en précisant seulement que les sollicitations restent imperceptibles et ne causent aucune douleur. Elles n'en sont que les « rudiments » qui nous permettent de jouir « de l'avantage du mal sans en recevoir l'incommodité ». ⁸La raison du différend ne réside donc pas dans le mobile mais dans la détermination de sa signification. Il semble d'abord que les deux penseurs soient d'accord pour reconnaître l'importance du plaisir puisque c'est son absence qui motive le changement de direction de la volonté. La volonté ne peut être poussée à modifier sa disposition que par le sentiment, même confus, d'un désagrément. Il faut qu'elle soit intéressée à changer d'état sans quoi elle demeurera orientée dans la même direction. Mais Philalèthe en fait la raison suffisante du changement, donc du passage de la puissance à l'acte, sans l'indexer sur la considération du plus grand bien car l'expérience montre que les meilleures résolutions prises à la lumière de cette considération sont insuffisantes à déterminer la volonté. Un homme habitué à boire a beau savoir qu'il ruine sa santé, l'économie de son ménage et jusqu'à ses chances de salut, il ne peut résister à l'attrait du cabaret. Les plaisirs anticipés de la boisson et de la conversation entre compagnons de débauche surpassent la connaissance de leur nocivité ou de leur vanité : « ce n'est donc pas faute de jeter les yeux sur le souverain bien qu'il persiste dans le dérèglement » Locke en déduit que la volonté est forcément déterminée par « l'inquiétude actuelle. » C'est elle

⁵ § 5

⁶ § 29

⁷ chapitre 20 § 6

⁸ *ibid.*

qui vainc la raison et nous fait dire avec Virgile : « je vois le meilleur parti et je l'approuve, j'adopte le pire. »⁹

Peut-on mieux marquer l'impuissance de la raison à gouverner notre conduite ? Elle semble bien « plaisante » comme l'écrivait cruellement Pascal.¹⁰ Comment Leibniz pourrait-il soutenir que le meilleur est un principe quand volonté et entendement se laissent entraîner par le penchant du moment ? De plus, la reconnaissance de la pertinence du concept d'inquiétude oblige à admettre que la conduite humaine est fondamentalement intéressée. La distinction de l'amour de concupiscence et de celui de bienveillance le confirme. Celui-ci a beau viser le plaisir d'autrui il ne manque pas de nous en procurer un par retour. C'est même sa condition d'existence « puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. »¹¹ L'inquiétude est la réponse aux rêveries abstraites et dangereuses du quiétisme qui entraînent certains esprits à s'idolâtrer sous couvert d'aimer parfaitement Dieu.¹² La puissance de l'amour-propre a le mérite de nous rappeler notre humaine condition. L'amour désintéressé n'est cependant pas une illusion à condition de le concevoir comme la satisfaction de notre désir par la médiation de celui de l'autre. Leibniz échappe ainsi à l'antithèse d'une attitude mercenaire et d'un dévouement outrancier en montrant que le plaisir est noble quand il est réfléchi par celui que nous avons procuré à autrui.

Un clivage subsiste cependant entre la réalité de la conduite, telle que l'expérience courante l'atteste, et la vérité éternelle d'un principe que Leibniz rappelle dès le début de sa réponse : « Il y a quelque chose de beau et de solide dans ses considérations. Cependant je ne voudrais pas que l'on crût pour cela qu'il faille abandonner ces anciens axiomes, que la volonté suit le plus grand bien, ou qu'elle fuit le plus grand mal qu'elle sent. »¹³ Mais que vaut un principe inopérant ? Locke adressait déjà cette objection aux défenseurs de l'innéité de la conscience morale. Il faut donc examiner la nature et la portée de l'argumentation leibnizienne.

I. « nous supposons...présent à l'esprit »

le psittacisme

Le début de l'extrait est construit sur l'opposition du raisonnement et du sentiment afin d'expliquer pourquoi la connaissance du meilleur parti ne nous incite pas à le suivre, et il apparaît que Leibniz met violemment en cause la façon dont nous pensons. Notre raisonnement moral se réduit à une « récitation » fondée sur la croyance dans l'autorité d'un tiers ou au mieux sur la mémoire de phrases mécaniquement apprises. L'usage du terme « psittacisme » est éloquent. Nous ressemblons à des perroquets

⁹ chapitre 21 § 35

¹⁰ « Plaisante raison qu'un vent manie et à tous sens ! » Pensées 82 éd Brunschvicg GF

¹¹ chapitre 20 § 5

¹² voir NE, IV,19 ; la critique de certains enthousiastes.

¹³ Chapitre 21, § 35

qui n'ont de l'esprit que l'apparence. Leibniz n'admet pas la thèse cartésienne de l'animal machine mais si les bêtes ont une âme, celle-ci n'est pas capable de se réfléchir. L'animal est organisé par des tendances primitives qui le dotent de perception et d'une certaine mémoire mais il ne peut se saisir comme un moi. Il est donc navrant de voir à quel point nous sommes infidèles à notre nature spirituelle. La Préface des *Nouveaux Essais* insiste sur le fait que les consécutives réalisées par les animaux, étant simplement empiriques, sont des connexions d'imagination fondées sur des automatismes reçus par habitude. Leur enchaînement n'est qu'un simulacre de raisonnement.¹⁴ Ainsi l'esprit humain contredit son essence en se réduisant à une apparence de réflexion. Comment pourrait-il être fort face au sentiment qui a pour lui la vivacité d'une présence ? On se souvient que l'actualité est la pierre de touche de l'argumentation de Locke. Leibniz ne la sous-estime pas. Le sentiment est vif quand la mémoire « ne fournit rien pour le présent à l'esprit ». Mais il est remarquable de constater qu'il ne critique pas la sensibilité. Nous devons plutôt « envisager » ce que nous disons, c'est à dire développer un pouvoir réflexif jusque là bien absent.

II. L'éducation à la vertu.

« et si nous ne prenons point ... de ses avantages »

Aussi, dans un deuxième temps, le texte annonce la nécessité d'une éducation qu'il illustre par un emprunt à Cicéron. Cette partie met en avant le concept de vertu dont Leibniz donne une définition inspirée d'Aristote. Il est d'abord question de prendre des « mesures » donc de modérer. Les explications de Benveniste éclairent la richesse sémantique du terme. Les mesures dont il est ici question ne correspondent pas à une « dimension propre des choses ; pour « mesurer » le latin emploie un verbe distinct, *metior*. Par *modus*, on exprime une mesure imposée aux choses, une mesure dont on est maître, qui suppose réflexion et choix, qui suppose aussi décision. Bref, ce n'est pas une mesure de mensuration mais de modération, c'est à dire une mesure appliquée à ce qui ignore la mesure, une mesure de limitation ou de contrainte. C'est pourquoi *modus* a plutôt un sens moral que matériel. »¹⁵ La modération est cette façon de qualifier justement un plaisir en déterminant la limite de son usage. La quantité d'alcool bue doit être fixée de façon à permettre au sujet d'en apprécier librement la qualité. Or il est impossible de le faire sans une maîtrise de soi. Comment l'esprit peut-il être actif face à ses propres penchants ? La réponse consiste à acquérir des dispositions qui le rendront capable de toujours faire face à la vivacité des sollicitations sensibles. Il est difficile de ne pas penser sur ce point au livre II de *l'Éthique à Nicomaque*, dans lequel Aristote développe sa théorie des

¹⁴ pp. 35-36 GF. Voir également *Monadologie* § 26

¹⁵ *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. T 2 p. 127 ; Minuit.

vertus éthiques. On se rappelle qu'elles diffèrent des mouvements naturels par le fait de dépendre des exercices auxquels nous nous livrons, et des vertus intellectuelles par leur dimension pratique. En effet, la connaissance théorique des principes universels ne suffit pas pour bien délibérer car il lui manque l'attention à porter aux cas réels, toujours particuliers. Aristote en déduira l'importance de la prudence¹⁶. Ici, nous voudrions souligner l'importance du concept d'habitude. Prendre des mesures vise à faire acquérir des manières d'être stables qui structurent la conduite. L'acte est ponctuel quand la disposition est durable et constitue le critère à partir duquel une personne est définissable moralement. Aristote insiste sur la nécessité morale des exercices car « les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons. »¹⁷ La circularité du processus indique sa portée spéculative. Le faire humain se distingue de celui de l'animal par sa réflexivité. Si les animaux sont accessibles à l'habitude, comme le montre le dressage, ils ignorent cependant ce qu'ils font car ils ne peuvent accéder à la connaissance des causes et donc orienter par eux-mêmes les processus d'acquisition. L'animal n'a pas le savoir de son faire et ne peut ainsi véritablement progresser. La notion d'éthique ne lui convient pas.

On voit que les distinctions aristotéliennes permettent à Leibniz de contester la supériorité de l'inquiétude actuelle. Locke n'a pas suffisamment poussé l'analyse et a confondu une victoire de fait avec une nécessité de droit. Les affections de plaisir et de douleur, réelles ou imaginées, expriment notre puissance passive – ou réceptivité – et doivent être référées à nos dispositions pour être pourvues de signification morale. Or ceci implique l'antériorité de l'acte sur la puissance. Leibniz répond de la sorte à la thèse de la table rase qu'il a toujours jugée incomplète. L'esprit est nécessairement animé par une appétition interne, comme d'ailleurs toutes les monades.¹⁸ Leibniz estime même qu'il enrichit la psychologie aristotélienne en découvrant le domaine des tendances, qu'il intercale entre la puissance pure et l'acte déterminé. Dès lors, la question essentielle devient celle des procédés à inventer afin que cette activité primitive et capable, dans notre cas, de se réfléchir, effectue le principe du meilleur.

La vertu est la force ou puissance active permettant de juger à propos. La suite de notre chapitre parlera de « l'art de s'aviser au besoin »¹⁹. Cette technique implique une action de la raison en direction du sensible. « Les plus beaux préceptes de morale et les plus belles règles de vertu » resteront lettre morte si l'âme à laquelle ils s'adressent n'est pas disposée à les recevoir. Eduquer consiste donc à orienter l'esprit. Ce travail est parfois facilité par l'inclinaison dominante de l'âme, auquel cas des leçons de morale pourront suffire, sinon il est indispensable d'opérer indirectement. La référence à Cicéron le prouve. Il faut que la vertu soit

¹⁶ cf la célèbre définition de la vertu au début de II, 6.

¹⁷ EN II, I. 1103 a 33-35. Vrin

¹⁸ Monadologie § 15 et la préface aux Nouveaux Essais.

¹⁹ § 67

rendue désirable. Sa « beauté » doit émouvoir. Le continuisme de Leibniz trouve ici une de ses manifestations. L'art du pédagogue est dans la façon dont il saura toucher la sensibilité de ses auditeurs en les sensibilisant aux avantages durables d'une ferme disposition à suivre la raison. Se détourner de boire est possible à condition de s'en dégoûter graduellement comme ce général des jésuites qui fit « tomber chaque jour une goutte de cire dans le bocal qu'il avait coutume de vider. ²⁰» La résistance aux inclinations et aux mauvaises habitudes implique donc le recours à des artifices. Hegel fera l'éloge de la ruse qui consiste à amener les penchants à satisfaire la raison en se satisfaisant. « C'est l'honneur de la ruse face à la puissance que de prendre la puissance aveugle par un côté de telle sorte qu'elle se tourne contre soi-même. » Plus encore, elle les fait procéder à leur propre négation en les dévoilant comme rationnels en soi : « La ruse est le grand procédé pour contraindre les autres à être tels qu'ils sont en et pour soi et à apparaître à la lumière de la conscience. »²¹ Sans déceler chez Leibniz les prémisses d'une dialectique, notons que cette logique explique pourquoi ce concept de ruse éclaire l'économie du propos. Il n'est pas seulement une preuve pratique de la possibilité d'orienter les penchants conformément au principe rationnel du meilleur mais l'affirmation théorique de la liaison de la raison et du sensible grâce à laquelle on peut soutenir que celle-là n'est pas condamnée à s'épuiser à dompter celui-ci ou à se résigner à le servir. Il existera toujours des mauvaises conduites mais le fait ne fonde pas le droit.

Cette partie a donc fait apparaître deux usages bien différents de la raison en opposant la fécondité de la ruse à la vanité de la ratiocination. Le sentiment ou les sensations ne sont pas coupables. C'est l'usage abstrait de la raison qui est répréhensible. Rabâcher des préceptes revient à vouloir légiférer sur un contenu que l'on n'a pas su prendre en compte. Leibniz conteste ainsi les discours moralisateurs.

III. Le sens du combat

« ce combatsentiments vifs »

Cette nouvelle partie le confirme. Le sens du combat qui laisse l'esprit souvent défait est ici rationnellement expliqué. La puissance du sentiment est due à la confusion des pensées qu'il enveloppe. Sa vivacité laisse dans l'obscurité ses conséquences. Elle emprisonne l'esprit dans son actualité tout en ne lui procurant qu'une connaissance confuse de son objet. Nous reconnaissons ici la théorie de l'idée qu'exposait le *Discours de Métaphysique*.²² Or c'est justement ce plus bas degré d'intelligibilité qui emporte notre adhésion. Inversement, la distinction de nos pensées ne touche pas suffisamment nos désirs. Elle nous présente correctement les

²⁰ § 35

²¹ Philosophie de l'Esprit de 1805. p. 34 Epiméthée. Puf

²² article 24. Vrin

avantages et les inconvénients futurs sans les rendre désirables. La solution ne peut alors consister qu'à affaiblir ce qui est confus en l'analysant et à fortifier ce qui est distinct en le rendant sensible. Leibniz concentre le sens de sa thèse en opposant les « paroles nues ou du moins les images trop faibles à des sentiments vifs. » La nudité est celle des pensées sourdes ou aveugles qui nous poussent à raisonner « sans avoir presque l'objet même dans l'esprit »²³. Nous ne nous appliquons pas à « pénétrer le sens des mots ou caractères ». Le *Discours de Métaphysique* relève que la connaissance distincte a elle-même des degrés « car ordinairement les notions qui entrent dans la définition auraient besoin elles-mêmes de définition et ne sont connues que confusément. »²⁴ Il n'est donc pas étonnant que de simples propos sur Dieu, la vertu ou la félicité ne déterminent pas notre comportement. La suite de notre chapitre parle de ses « fraudes pieuses » par lesquelles le Vieux de la Montagne ou prince des Assassins renforçait le courage de ses soldats en leur faisant croire qu'ils visitaient le paradis. Bien que ses buts soient discutables, nous devons lui reconnaître un grand talent de metteur en scène appuyé sur une juste intuition du fonctionnement ordinaire de l'esprit.

IV. Comment faut-il parler d'optimisme ?

« j'ai connu un homme... hautement. »

Il faut noter que les *Nouveaux Essais* comparent les pensées sourdes aux signes algébriques²⁵. Nous comprenons alors qu'il ne s'agit pas de dévaloriser l'abstraction en général. Elle possède une fécondité incontestable dont Leibniz se fait volontiers le défenseur. L'univocité des caractères est un précieux atout pour faciliter les opérations de calcul. Les signes mathématiques délivrent la pensée de la polysémie des mots et de leur poids affectif ou idéologique. Nous gagnons en sûreté et en rapidité. Cependant cet avantage devient un inconvénient majeur lorsqu'il s'agit du gouvernement de soi. La morale doit assumer la présence du corps, de ses appétits, et de leur liaison nécessaire avec une âme. La pensée leibnizienne est soucieuse de l'adéquation à son objet. Les différenciations et les exclusions n'ont de sens que rapportées à la nature de l'enjeu. Pascal le soulignait avec esprit: « C'est un bon mathématicien, dira-t-on. Mais je n'ai que faire de mathématiques ; il me prendrait pour une proposition. »²⁶ Nous voyons ici comment la morale acquiert un statut propre sans rompre avec les vérités rationnelles des principes. Notons enfin que le projet d'une caractéristique universelle unissant précision et persuasion trouve ici une des raisons de sa pertinence. Il se présente comme l'expression du souhait d'unir dans une seule langue la dimension scientifique et morale. L'imagination travaillerait sous le contrôle de

²³ § 35

²⁴ article 24

²⁵ II,21 § 35

²⁶ Pensées 36 GF

l'entendement²⁷. Ainsi éviterions-nous le spectacle tragi-comique d'un homme « considérable dans l'Église et dans l'État » dont la force de volonté est défaite par une simple odeur de viande.

Faut-il voir de la malice dans cette précision ? Il est en tout cas remarquable que la référence à la « chair » ne mène pas en définitive à des considérations pessimistes et railleuses sur la misère de l'homme. Le rapprochement avec Pascal s'arrête ici. Pensons à ce que l'auteur des *Pensées* aurait conclu de cette attitude, lui qui se plaît à souligner la toute puissance des mouches sur l'esprit.²⁸ Les *Pensées* illustrent à merveille le quasi néant de notre condition grâce à des exemples de ce style. Les propos sur l'imagination en font foi. La raison et la volonté sont sans force dans la conduite de la vie et les règles que nous suivons inconsciemment sont filles de la coutume. Comment ne pas reconnaître alors le malheur d'avoir un corps et refuser de le considérer comme une mise à l'épreuve de notre longanimité ? Or Leibniz choisit la voie opposée. Le triomphe des désirs sensibles accuse la faiblesse de l'usage courant de la raison plus que la puissance irrémédiable de la concupiscence laquelle signale une nature corrompue par une volonté pécheresse. La raison est critiquée sans être radicalement discréditée et cette thèse nous aide à préciser le sens de l'optimisme leibnizien.

Notre texte s'achève en effet sur l'affirmation de la possibilité d'un progrès. Le rappel du peu de force de l'éthique « voilà comment les hommes sont faits » n'est pas un constat fataliste. Certes, nous avons vu Leibniz se soucier de ce que montre l'expérience, mais c'est pour souligner la supériorité de la raison, pour peu que l'esprit de chacun ait la force de s'éclairer sur lui-même, moyennant, il est vrai, une éducation. Dans son introduction à la *Théodicée*, Jacques Brunschwig souligne que la thèse du meilleur des mondes possibles « ne se constate pas, mais se démontre, avant toute constatation, et au besoin contre toute constatation. »²⁹ Le meilleur est avant tout un principe théorique, une vérité de raisonnement et non de fait.³⁰ J. Brunschwig insiste sur l'unité constante chez Leibniz de la logique et de la morale dans sa défense de Dieu. L'argumentation sur les prédicats divins a pour fonction d'établir la nécessité de penser que Dieu a calculé et que son opération produit le meilleur résultat possible. L'optimum est donc le résultat d'un calcul justifiant Dieu en droit, dans le but de le disculper des soupçons pesant sur sa responsabilité dans l'existence du mal. Notre texte manifeste la présence de cette vérité métaphysique au cœur de la réflexion morale. La permanence de conduites faibles, voire dissolues, n'est pas en soi une objection décisive. « À l'homme, s'il le veut et s'il le peut, de travailler son image du monde pour la rendre adéquate au concept du meilleur des mondes possibles. »³¹ Cette conclusion tranchante vaut pour notre extrait. Les avantages dont

²⁷ NE, IV, Chapitre 6 § 2

²⁸ *Pensées* 367 « La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps. » GF

²⁹ *Théodicée*, Introduction p. 19.GF

³⁰ *Monadologie* § 33.

³¹ *Théodicée*, Introduction p. 19

nous disposons nous encouragent à fortifier notre vertu mais nous rendent seuls responsables des égarements de notre volonté. Leibniz l'a dit maintes fois ; dans l'ordre des faits, les motifs inclinent sans nécessiter, ce qui n'exclut pas l'existence d'une raison suffisante.³²

Conclusion

En répondant à Locke, Leibniz entendait rendre raison d'une discordance entre ce que peut l'esprit, conformément à ce qu'il est vraiment, et l'emploi ordinaire de ses capacités. Son propos a constitué la conduite morale comme le lieu d'un problème dont la formulation et la résolution montre qu'il entend la puissance comme la force par laquelle l'esprit se libère durablement de l'autorité exclusive de la sensibilité. La force est justement l'acte par lequel l'esprit unifie et ordonne ses différents aspects – raisonnements, volitions, mémoire, sentiment, ainsi que les tendances manifestant son incarnation – afin de les employer conformément au devoir moral. À chacun de faire en sorte que sa manière d'être soit conforme aux idées vraies de son entendement. Se perfectionner est un devoir où s'accomplit notre liberté.

En un second lieu, ce texte montre la complexité de la raison. Elle présente un triple visage en apparaissant dans sa dimension abstraite de raisonnement formel, comme capacité pratique d'inventer des stratagèmes pour maîtriser le cours des penchants, et comme la réflexion radicale permettant à l'esprit de saisir la vérité de son essence en lui découvrant ses avantages. Telle est bien sa supériorité sur le sentiment et l'imagination anticipatrice des plaisirs dangereux. Puis, la critique de son formalisme est motivée par le désir d'étendre sa puissance. Elle peut et doit maîtriser le sensible en prenant des mesures. « Une abstraction n'est pas une erreur, pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule y est. »³³ Le tort d'une abstraction n'est pas d'être fautive mais de présenter une vérité dans une forme immédiate ou enveloppée qui la rend méconnaissable ou ineffective. Notons que ce point est stratégique relativement aux droits de la raison en morale. Hume n'aura de cesse de les contester en soutenant l'hétérogénéité des relations d'idées et de celles de fait. Quant à Locke, ce passage montre que l'empirisme est, pour Leibniz, à intégrer et non à bannir. Son tort ne consiste pas à prendre en compte l'expérience mais à lui conférer une valeur absolue. « Pas de plus constante volonté, chez Locke, que de s'en tenir au donné, à l'actuel, au particulier, au multiple ; pas de plus régulier effort, chez Leibniz, que de mettre en lumière, en deçà du donné, l'imperceptible qui en constitue la trame sous-jacente ; en deçà de l'actuel, la puissance qui y réalise sa tendance ; en deçà du

³² NE, II, chapitre 21, §8. Monadologie § 31 à 38. C'est également un thème capital de la correspondance avec Arnauld.

³³ NE Préface p.41

particulier, l'universel qui en domine la dispersion ; en deçà du multiple, l'unité qui en gouverne l'apparent désordre. »³⁴

Notre passage vérifie ces lignes. L'inquiétude est le mobile de chaque conduite mais elle n'est véritablement conçue que reliée à sa finalité métaphysique, celle du meilleur. Certes, il faudrait être Dieu pour saisir distinctement tout ce qui est contenu dans l'enchaînement des idées, néanmoins notre tâche personnelle est de développer de notre mieux les vérités principiellles afin de les concrétiser pratiquement. Les mesures éducatives sont donc des médiations par lesquelles la raison, en réfléchissant sa relation au sensible, se libère du simple raisonnement, mais pour accomplir moralement les vérités qu'il énonce en fortifiant la volonté. Il n'y a pas rupture mais déploiement selon une continuité ontologique. Le principe entre dans l'empirie grâce à une conduite qui acquiert ainsi sa dignité.

Didier Guimbail

Professeur agrégé de philosophie
au lycée Sonia Delaunay de Villepreux

³⁴ J. Brunschwig. Introduction aux Nouveaux Essais. p. 21