

COMMENTAIRE DE TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Élie DURING, Élise MARROU

Coefficient de l'épreuve : 3

Durée de l'épreuve : 4 heures

Le texte qui était soumis aux candidats de l'épreuve d'option ne pouvait guère les surprendre : il s'agissait d'un extrait de la correspondance de Leibniz à Arnauld, plus précisément, d'un extrait de la lettre du 4/14 juillet 1686 qui marque le point culminant de la première étape de l'échange épistolaire entamé par Leibniz quelques mois plus tôt.

Rappelons brièvement que le Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels avait envoyé à la demande de Leibniz le sommaire des thèses exposées dans le « petit discours de Métaphysique » au sujet duquel Leibniz souhaitait vivement avoir « le sentiment de M. Arnauld ». Or, dès la première lettre écrite en réponse au Landgrave, Arnauld avouait qu'il ne voyait pas « de quelle utilité pourrait être un écrit qui apparemment sera rejeté de tout le monde » (13 mars 1686), se focalisant sur le titre de l'article 13 du *Discours* (que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais). Si la correspondance avec Arnauld apporte, comme le soulignait Michel Fichant « une discussion, un commentaire, un prolongement qui à la fois éclairent le *Discours* et préparent la transition vers les formulations ultérieures que Leibniz donnera de sa philosophie première », la discussion entre les deux hommes se déplace d'emblée vers la notion de substance individuelle.

L'enjeu de l'extrait de cette lettre, l'une des plus célèbres de la correspondance, ne pouvait donc être rabattu sur celui – trop général – d'une réponse à l'objection de fatalisme. Les correcteurs se sont étonnés que cette exigence première de l'exercice du commentaire n'ait pas été respectée par des copies qui ont, trop souvent, répété l'objection initiale que Arnauld adresse à Leibniz, ou se sont contentés de restituer les lignes de force de l'article 13 du *Discours* sans prêter suffisamment attention à ce que cet extrait avait de singulier. La connaissance de cet article était certes indispensable à l'intelligence de l'extrait, mais encore fallait-il savoir en faire usage pour dégager de manière différentielle l'enjeu du passage de la lettre à Arnauld qui était soumis à leur examen. De trop nombreuses copies ont engagé leur commentaire par une présentation sommaire du rôle joué par la notion de substance individuelle dans le *Discours*. D'autres ont choisi d'entamer le commentaire en soulevant la question – là encore trop générale – de l'identité du moi ou de la personne. Par contraste avec les trois directions dont nous venons de souligner la teneur trop générale, les commentaires les plus attentifs à la structure argumentative du texte sont parvenus à contextualiser le passage dans la correspondance et à identifier le problème précis auquel Leibniz répondait.

Le jury souhaiterait insister ici sur l'importance d'une lecture attentive, complète et *continue* des œuvres aux programmes. Il s'agit certes toujours à la fin de commenter un texte singulier, en quelque sorte pour lui-même, dans sa cohérence interne, et non de restituer de manière générale des thèses ou des arguments relatifs à l'ensemble d'une

œuvre ou d'une doctrine. Mais dans le cas présent, il était particulièrement difficile de cerner avec justesse le point en discussion, et donc de placer le passage à commenter dans la bonne perspective, si l'on ne se souvenait pas des enchaînements qui le précèdent et lui donnent sa valeur stratégique dans le cours de la correspondance. Celle-ci avait rebondi au mois de mai grâce à une double précision apportée par Arnauld à la difficulté que lui posait la thèse leibnizienne selon laquelle « la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais ». Comme il le reconnaissait lui-même, Arnauld n'avait pas saisi que Leibniz partait de la notion individuelle telle qu'elle est dans l'entendement divin plutôt qu'en tant qu'elle est elle-même (c'est la manière dont Arnauld présente les choses, car, en toute rigueur, comme Leibniz l'expose dans notre extrait, cette distinction n'en est pas une). C'est afin d'éclaircir la distinction (entre la notion telle qu'elle est représentée dans l'entendement divin et la notion telle qu'elle est en elle-même) qu'Arnauld introduit le premier l'analogie avec la sphère (« car il me semble qu'on n'a pas accoutumé de considérer la notion spécifique d'une sphère par rapport à ce qu'elle est représentée dans l'entendement divin, mais par rapport à ce qu'elle est en elle-même : et j'ai cru qu'il en était ainsi de la notion individuelle de chaque personne, ou de chaque chose »). C'est également par le biais de cette analogie que la référence au moi était introduite par Arnauld : Arnauld demandait à Leibniz si la connexion entre le sujet et ses prédicats est telle d'elle-même indépendamment de tous les décrets libres de Dieu ou si elle en était dépendante. Si la connexion était intrinsèque et nécessaire, il faudrait en conclure selon Arnauld que les choses possibles le seraient *avant* les décrets libres de Dieu. « Je ne puis penser à moi sans que je ne me considère comme une nature singulière, tellement distinguée de toute autre existante ou possible que je puis aussi peu concevoir divers moi que concevoir un rond qui n'ait pas tous les diamètres égaux. La raison est que ces divers moi seraient différents les uns des autres, autrement ce ne seraient pas plusieurs moi. Il faudrait donc qu'il y eût quelqu'un de ces moi qui ne fût pas moi : ce qui est une contradiction visible ». Arnauld illustre cette contradiction par l'exemple suivant : « Souffrez maintenant, Monsieur, que je transfère à ce moi ce que vous dites d'Adam, et jugez vous-même si cela serait soutenable. Entre les êtres possibles, Dieu a trouvé dans ses idées plusieurs moi dont l'un a pour ses prédicats d'avoir plusieurs enfants et d'être médecin et un autre de vivre dans le célibat et d'être théologien au lieu que le premier aurait enfermé dans sa notion individuelle d'être marié et médecin. » Arnauld s'appuyait ainsi sur l'absence de distinction entre *être* une substance individuelle et *avoir* une substance individuelle. Dès lors, mon moi étant nécessairement une telle nature individuelle, il est aussi impossible de concevoir des prédicats contradictoires dans la notion individuelle de moi que de concevoir un moi différent de moi. Selon Arnauld, je trouve en moi la notion d'une nature individuelle puisque j'y trouve la notion de moi. Je n'ai donc qu'à la consulter pour savoir ce qui est enfermé dans cette notion individuelle, comme je n'ai qu'à consulter la notion spécifique d'une sphère pour savoir ce qui y est enfermé. J'applique la même règle à la notion individuelle de moi. Je suis assuré que tant que je pense je suis moi. Car je ne puis penser que je ne sois, ni être, que je ne sois moi. Mais je puis penser que je ferai un tel voyage, ou que je ne le ferai pas en demeurant très assuré que ni l'un ni l'autre n'empêchera que je ne sois moi. Je me tiens donc très assuré que ni l'un ni l'autre n'est enfermé dans la notion individuelle de moi. Ni l'un ni l'autre n'entre dans mon moi c'est-à-dire dans ma notion individuelle. C'est à quoi il me semble qu'on en doit demeurer sans avoir recours à la connaissance de Dieu, pour savoir ce qu'enferme la notion individuelle de chaque chose ».

Leibniz a d'abord répondu à Arnauld sur un premier point (c'était le premier argument développé dans les lignes qui précèdent notre extrait) : on ne peut pas tenir l'opposition entre liaison intrinsèque et liaison extrinsèque proposée par Arnauld. Si l'on considère la notion complète d'un individu, elle est « pleine », mais on ne saurait la dire nécessaire au sens où son contraire impliquerait contradiction. Elle demeure contingente, car elle dépend d'une décision libre de Dieu à l'origine des choses. On peut donc la nommer extrinsèque si l'on prend en considération que l'être individuel suppose toujours un décret de la volonté divine. Notre extrait prend acte de cette requalification de la distinction entre relation intrinsèque et relation extrinsèque. Cela n'implique en aucun cas une indépendance à l'égard du Dieu créateur, et c'est pourquoi Leibniz revient sur l'analogie établie par Arnauld entre la relation unissant la sphère et ses propriétés et celle unissant le sujet à ses prédicats, pour la renverser point par point.

L'analogie dont l'explicitation occupe le premier temps du texte a ici une vertu didactique pour le lecteur : elle condense et cristallise le différend entre les deux hommes et met en évidence que c'est en réalité pour des raisons proprement logiques (en raison de sa conception de la relation qui unit le sujet à ses prédicats) qu'Arnauld ne peut saisir le sens et la portée de la doctrine leibnizienne. C'est précisément ce que la réponse de Leibniz met progressivement en évidence.

– D'une part, à Arnauld qui lui objectait que l'on n'est pas accoutumé de considérer la notion spécifique d'une sphère par rapport à celle qu'elle est représentée dans l'entendement divin, mais par rapport à ce qu'elle est en elle-même – ce qui motivait ainsi pour Arnauld l'analogie entre la notion de la sphère et celle de la substance individuelle au sens strict et traditionnel d'une conservation de rapport –, Leibniz renverse l'usage de l'analogie pour y voir non l'identité d'une relation (entre la sphère et ses propriétés et le sujet et ses prédicats), mais la différence cruciale qui les sépare : la notion d'une espèce n'enferme que des vérités éternelles ou nécessaires, tandis que la notion d'un individu enferme *sub ratione possibilitatis* ce qui est de fait ou ce qui se rapporte à l'existence des choses et au temps, et par conséquent elle dépend de quelques décrets libres de Dieu considérés comme possibles.

– Si Leibniz commence par souligner « la différence », c'est qu'il a parfaitement saisi la raison de l'incompréhension d'Arnauld : en bon cartésien, ce dernier est parti d'une confrontation en nous de l'idée de sphère et de l'idée du moi et non de la *notion* de l'une et de l'autre. Leibniz rappelle ici, d'autre part, qu'il ne saurait admettre les présupposés de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles : comme Leibniz l'a déjà précisé dans le premier temps de la lettre qui précède notre extrait, les notions des espèces et celles des substances individuelles se distinguent en ce que les premières ne comprennent que des vérités nécessaires ou éternelles qui ne dépendent pas des décrets divins, tandis que les notions des substances individuelles enveloppent dans leur notion prise comme possible les décrets libres de Dieu. Pour Leibniz la notion de la sphère est incomplète ou abstraite (on n'y considère que l'essence de la sphère en général ou en théorie sans avoir égard aux circonstances singulières qui déterminent l'existence), et par conséquent elle n'enferme nullement ce qui est requis à l'existence d'une *certaine* sphère.

Le commentaire du premier paragraphe du texte met ainsi en évidence que la concession sur laquelle il s'ouvrait (« je demeure d'accord aussi ») n'était en réalité que

de surface, car Leibniz met bien plutôt en évidence une différence ferme entre le jugement que je peux porter sur moi-même pour connaître mes prédicats et le jugement que je porte sur les propriétés de la sphère, ce qui lui permet de conclure que « consulter la notion que j'ai de moi-même comme il faut consulter la notion spécifique de la sphère pour juger de ses propriétés » ne présente pas les vertus qu'Arnauld avait soulignées.

Leibniz explicite ensuite cette différence en deux temps. Il est remarquable qu'au lieu d'asséner comme de l'extérieur ses propres définitions pour en souligner la nouveauté ou en marquer l'originalité, Leibniz se place d'emblée dans la perspective cartésienne d'Arnauld pour lui répondre.

Leibniz ressaisit tout d'abord la différence qui sépare la notion de la substance individuelle et celle de la sphère *à partir de ce que j'en sais respectivement* (et non plus de la notion telle qu'elle est dans l'entendement divin). La notion que j'ai de moi-même comme celle de toute autre personne ou de toute autre substance individuelle est « plus difficile à comprendre », *car* elle est « complète » à la différence de la notion générale et abstraite de la sphère. Même à admettre les présupposés cartésiens qui guident Arnauld et qui sont à la racine même de la difficulté qu'il soulève, la notion que j'ai de moi-même ne bénéficie d'aucun privilège cognitif, car si elle peut concéder à Descartes et à Arnauld qu'elle est claire, elle n'est pas pour autant distincte mais « confuse ». Je ne peux concevoir distinctement ce qui me discerne (ou me distingue) de tous les autres esprits possibles. Pour cette raison même, je ne peux pas juger aussi facilement du voyage que j'entreprendrais que du nombre des pieds du diamètre de la sphère ; pas plus je ne puis établir une distinction entre des prédicats essentiels (comme celui d'être pensant) et des prédicats accidentels (comme celui qu'il m'arrive de faire ce voyage). L'écart qui sépare le « prophète » du « géomètre » n'a rien d'ironique de la part de Leibniz. Si le principe de l'écart était résorbé, notre entendement égalerait celui de Dieu.

Mais Leibniz ajoute immédiatement que cette différence (et en particulier la confusion de la connaissance que j'ai de moi-même) ne doit pas être entendue d'une manière sceptique, ou du moins qu'elle ne vaut pas ici comme une profession d'ignorance. C'était le point le plus délicat à saisir de l'extrait qui était soumis aux candidats. Comment interpréter la chute du premier paragraphe : « cependant comme l'expérience ne saurait me faire connaître une infinité de choses insensibles dans les corps ... tout ce qui m'appartient y est enfermé par la considération générale de la nature individuelle » ? Leibniz renverse une nouvelle fois l'usage arnaldien de l'analogie entre la sphère et la notion individuelle. C'est précisément parce que nous n'avons qu'une « expérience confuse » que nous pouvons nous appuyer sur un certain nombre de connaissances générales qui ressortissent à la notion individuelle plutôt qu'à notre expérience propre : de même que les propriétés de la sphère lui appartiennent de manière générale, de même il vaut mieux s'en remettre aux lois générales du corps et du mouvement qu'à l'expérience immédiate et directe que j'en ai. La pointe anti-empiriste de cette dernière remarque de Leibniz (« comme l'expérience ne me saurait faire connaître une infinité de choses insensibles dans le corps » par laquelle la connaissance que j'ai de l'expérience déborde largement la perception sensible que j'en ai) pouvait ici être interprétée d'une manière anti-cartésienne (si l'on insistait sur le point d'aboutissement du renversement de l'analogie soumise par Arnauld à Leibniz) ou comme une radicalisation des thèses cartésiennes (selon que c'était le rationalisme commun à Descartes et à Leibniz que l'on entendait mettre en avant).

Dans la deuxième étape de l'extrait, Leibniz s'attaque au second versant de la difficulté soulevée par Arnauld. Son argumentation est là encore bien plus progressive qu'elle n'a semblé aux candidats qui y ont vu un court-circuit qui nous élevait d'une perspective purement logique (ou seulement empirique) à une perspective métaphysique (lecture qui reposait sur un contresens littéral de notre extrait dans la mesure même où Leibniz mettait en évidence contre Arnauld la coïncidence rigoureuse des deux plans de l'analyse logique et métaphysique de la notion de substance individuelle). Mais il ne s'agit pas tant pour Leibniz de faire passer en force sa définition de la notion de la substance individuelle après s'être placé de manière didactique (ou du reste stratégique) sur le terrain de son interlocuteur, que de reconsidérer la difficulté qu'il formule depuis la relation cette fois-ci modale entre le possible et l'entendement divin.

Leibniz éclaire tout d'abord Arnauld sur les raisons pour lesquelles il considère la notion des substances individuelles, et celle de moi en particulier, telle que Dieu les conçoit (après avoir considéré comme le suggérait Arnauld la notion à partir de la consultation de l'expérience que je fais de moi-même). Leibniz souligne que ce n'est pas pour surestimer notre capacité de comprendre ce que nous sommes et élever notre capacité de concevoir à celle de Dieu qu'il faut concevoir la notion de la substance individuelle depuis la perspective (l'entendement) de Dieu, mais bien pour attester que la relation d'appartenance des prédicats au sujet est à entendre de manière métaphysique, comme le *De Rerum* le mettra plus tard plus nettement encore en évidence. C'est ainsi du reste que l'on pouvait comprendre la référence de notre extrait à la « source » (« on exprime plus fortement cette vérité en tirant la notion dont il s'agit de la connaissance divine comme de sa source »). Nul besoin de s'abriter derrière l'incompréhensibilité des desseins de Dieu pour l'entendement fini, comme Arnauld le faisait, et de formuler ici un reproche d'outrecuidance. Ce n'est pas tant à une surestimation de la puissance de l'entendement fini que Leibniz se livre qu'à une détermination rigoureuse de la relation entre la notion et sa source. Il suffisait de rappeler que la création ne saurait se réduire à un sens purement causal. À l'inverse, pour se prémunir de la confusion entre contingence et arbitraire, ou de l'objection que la première se réduirait au second, Leibniz montre de manière cette fois-ci positive que la relation entre le sujet et ses prédicats gagne à être fondée sur une raison *a priori*, plutôt que sur la consultation de mon expérience ou mon entendement fini.

La manière dont Leibniz a procédé (partir de la notion de la substance individuelle telle que Dieu la pense plutôt que de la notion du moi telle qu'elle s'offre à mon expérience privée) peut apparaître comme inhabituelle, mais elle est la seule rigoureuse. Elle se trouve au terme du texte doublement confortée : Leibniz a établi qu'en adoptant cette définition de la notion de la substance individuelle la relation du sujet et de ses prédicats est fondée en raison et indépendante de mon expérience. Il a également montré ainsi que le fondement de l'individualité n'est rien de corporel ou d'empirique et que ce qui garantit mon individualité n'est pas non plus ma faculté de penser, fût-elle envisagée dans son acte même. La lettre ne faisait ici qu'annoncer la profondeur de l'écart que Leibniz creusait avec Descartes. Il pouvait apparaître d'autant plus pertinent de conclure en le mesurant, car c'est bien le commentaire détaillé qui avait décortiqué les arguments de Leibniz qui autorisait à se poser cette question. On comprenait d'autant mieux l'attachement de Leibniz à la correspondance et cette déclaration de Leibniz à Malebranche sur laquelle nous concluons ces brèves remarques : « Je trouve du profit

dans les objections et réflexions que je rencontre dans les lettres de mes amis. Je prends plaisir de voir les différents biais dont on prend les mêmes choses et cherchant à satisfaire à chacun (supposé qu'ils cherchent sincèrement la vérité) je trouve ordinairement de nouvelles ouvertures lesquelles ne changeant rien au fonds de la chose lui donnent toujours un plus grand jour » (Lettre de Leibniz à Malebranche, 1700).