

## *Les dilemmes leibnitiens de l'action*

---

S. Carvallo

Le tribunal d'Athènes punit l'action de Socrate dans la Cité ; la sentence place l'inculpé face à un dilemme : mourir ou partir. Au-delà de sa teneur tragique, cette ultime alternative ne fait que résumer la tension qui oriente tout le comportement antérieur de Socrate. Le philosophe doit décider une dernière fois, et il opte pour la mort. Comment comprendre sa décision ? Pourquoi Socrate est-il en prison ? Deux réponses semblent possibles : l'une décrit les causes efficientes qui expliquent le trajet de Socrate jusqu'à la prison, les vibrations de la voix des Athéniens, le poids des chaînes qui entravent le prisonnier ; l'autre invoque les idées pour lesquelles Socrate a risqué sa vie, a été condamné par le tribunal et préfère mourir plutôt qu'être banni de la cité<sup>1</sup>. De ces deux réponses, l'une suffit-elle à épuiser le problème ? Sont-elles exclusives l'une de l'autre, ou complémentaires ?

Cet exemple fondateur met au jour la structure de l'action : toute action résulte d'une décision dans une situation de dilemme, et toute décision s'inscrit dans une histoire où elle résonne avec les choix antérieurs. Comprendre un acte vise non seulement son intelligibilité, mais aussi ses conditions d'effectuation et ses implications éthiques ou juridiques. Suffit-il de ressaisir ses modes d'accomplissement ? Dans quelle mesure faut-il tenir compte de l'intentionnalité de l'agent pour expliquer son comportement ? Quel est alors le rapport de l'individu à l'environnement et donc à ses actes : ne fait-il que réagir à des *stimuli*, qui l'engagent quasi automatiquement à telle attitude, ou génère-t-il une série d'hypothèses qui donnent simultanément sens à des choses *a priori* neutres ? Répondre à ces questions invite à prendre position sur la nature de la décision, sur l'articulation entre la compréhension et le geste, sur la signification que peut avoir le sentiment d'être libre.

Lorsqu'il réfléchit à la relation qu'entretient le sujet à ses actes, Leibniz aime à citer le passage paradigmatique du *Phédon* où Platon raconte sa dernière visite à Socrate. À partir de ce cas d'école et de ses analyses antiques ou modernes, Leibniz tire les conditions d'une juste compréhension des actions humaines, qui doit se décliner à trois niveaux. Premièrement, elle implique une analyse logique et métaphysique du sens qu'on attribue par exemple à la phrase suivante « César franchit le Rubicon » ; deuxièmement, elle requiert d'articuler les conditions physiques et physiologiques de son accomplissement avec le but poursuivi à travers elle ;

---

1. *Phédon* 97b-99c. Leibniz, *Discours de métaphysique* § 20, Paris, Vrin, P. Schrecker éd., 1966, p. 57.

troisièmement, elle engendre une évaluation morale des affaires humaines qui renvoie à l'identité et la responsabilité de l'agent. À ces trois niveaux, l'action contient une part de décision et de contingence : que décidons-nous lorsque nous agissons ? Qui décide de décider ?

## **1. Logique et métaphysique**

### **1.1. Analyse logique**

Toute action implique un sujet : comment comprendre la relation qu'entretient l'agent avec son comportement volontaire ou involontaire ? En 1686, le *Discours de métaphysique* propose une interprétation d'un point de vue logique et métaphysique. Tout individu peut se représenter comme un sujet doté de prédicats inhérents ; la relation entre le sujet et ses événements correspond au modèle d'une loi ou série, selon laquelle assigner une action à un sujet revient à formuler un lien entre le sujet et son action attribuée en tant que prédicat. Cela suppose une raison suffisante qui, au sein de la série, relie un événement à l'autre, et tous les événements au sujet. Parmi ces événements se distinguent les choses nécessaires et les faits contingents, qui correspondent respectivement à des vérités nécessaires ou à des vérités de fait<sup>1</sup>. Une vérité est nécessaire si son contraire implique contradiction ; au sens propre, une action n'est jamais nécessaire, dans la mesure où son non-accomplissement n'induit pas une contradiction logique, elle relève donc de la contingence. Comprendre l'action exige de rendre compte de la contingence : et, selon Leibniz, seule la considération moderne de l'infini permet d'analyser rigoureusement la question. En effet, la contingence n'équivaut pas au hasard qui dérogerait alors au principe de raison suffisante, mais à la présence de l'infini dans la connexion du sujet à ses prédicats : chaque événement entretient une relation de compossibilité avec tous les autres événements impliqués dans le monde choisi par Dieu. Or nul ne peut épuiser la série infinie d'événements, qui interagissent entre eux non seulement au niveau de l'individu mais aussi au niveau du monde. Certes, il y a une raison qui fait passer d'un événement au suivant, mais cette raison n'équivaut pas à une déduction nécessaire, parce que la somme des paramètres intervenant dans cette succession implique la totalité de l'univers et des substances – même Dieu ne peut réduire cet infini, seulement il procède *uno intuitu* en saisissant la loi de la série déterminée une fois pour toutes en fonction du choix fondateur de créer le meilleur des mondes possibles. Cette concentration de l'infini à chaque étape de la succession des termes de la série suscite une régression à l'infini dans l'analyse. Par conséquent, cette contingence risque à son tour de détruire la décision du sujet : mon action ne m'échappe-t-elle pas au moment où je crois maîtriser mon destin, dans la mesure où elle exprime aussi tous les événements passés, présents et futurs ? Il faut revenir sur le moment de la

---

1. M. Fichant, « *Actiones sunt suppositorum*. L'ontologie leibnizienne de l'action » *Philosophie*, n° 53, Paris, PUF, 1997.

décision qui semble bien caractériser l'action comme bifurcation entre deux séries d'événements possibles découlant de l'alternative.

César se trouve à la croisée des chemins, transgresser ou non la frontière sacrée. Or « César franchit le Rubicon. » : cet acte sacrilège vaut comme moment fondateur où César scelle son destin. En effet, la loi de Rome interdit de franchir ce fleuve armé, sauf autorisation expresse du Sénat ; dérogeant à la loi, César fonde son empire sur la violence et meurt de cette même violence armée. Il s'oppose aux Pères de Rome, et son fils adoptif le tue. Une certaine raison lie ces événements tragiques les uns aux autres, mais comment expliquer l'acte fondateur du sacrilège ? Au moment de franchir le Rubicon, la légende décrit César s'écriant : « que les dés soient jetés. » Fatalité, hasard ou liberté ? César renvoie la question de la responsabilité à celle du destin, et ouvre de nouveau la régression à l'infini. Une fois accordé que ce geste ne peut s'identifier ni à un pur accident ni à un mouvement involontaire, l'Antiquité y voit l'intervention des dieux ; Leibniz cherche une autre explication<sup>1</sup>.

Leibniz revient à plusieurs reprises sur l'ambiguïté de l'action humaine. Où trouver la raison suffisante de l'action, donc le motif du crime ou de la gloire ? Comment rendre raison de la conquête d'un grand prince ? Qu'elles soient physiques ou physiologiques, les conditions matérielles, ne suffisent pas à rendre compte de la spécificité du geste décidé ; il faut prendre en considération la fin que vise l'agent, à tort ou à raison, à travers son acte. Le problème logique tient à ce que la série des événements-prédicats s'avère infinie ; nulle analyse ne peut épuiser la chaîne des déterminations qui expliquent comment et pourquoi César décida d'enfreindre l'interdiction. Si l'action renvoie effectivement au choix, celui-ci s'avère lui-même déjà une action, et, de nouveau, l'analyse régresse à l'infini : comment et pourquoi vouloir vouloir ? La volonté ne se trouve jamais à l'état de pur équilibre comme liberté d'indifférence ; de nombreux facteurs déterminent ses préférences, et ainsi de suite. Faut-il alors rabattre l'action sur le mouvement, en faisant abstraction de la part de décision qu'expérimente l'individu à la croisée des chemins ? Si tout événement s'inscrit dans la série des prédicats inhérents à la substance, le risque apparaît fort de ne pouvoir départager l'action du mouvement. Certes, l'infini à l'œuvre dans la loi de la série reliant les événements explique formellement le problème des futurs contingents, mais cette explication ne suffit pas à discerner ni l'action de l'accident, ni l'action de la passion. Dans les deux cas, il y a bien une série infinie qui donne la raison suffisante de tel prédicat, mais elle ne permet pas de distinguer entre les situations choisie ou subie. Même compliquée par la présence de l'infini, la logique des prédicats ne suffit donc pas à rendre compte de l'action en tant que telle, parce qu'elle en méconnaît les propriétés morales et légales. Mise à part la nouvelle considération de l'infini, elle ne distingue pas la fatalité tragique

---

1. *Discours de métaphysique* § 13.

du Dieu bon, ni l'antiquité de la modernité. Ces difficultés apparaissent de façon cruciale dans des cas d'école. Supposons que X veut tuer Y ; X rate son action sur Y, mais déclenche involontairement une série d'événements qui, finalement, aboutissent à la mort de Y. Peut-on dire que X a tué Y ? Le premier niveau d'analyse logique ne suffit pas à résoudre la question ni à établir la responsabilité, car on ne peut amalgamer l'intentionnalité de X avec la causalité, l'action de X avec la série des mouvements. Il faut donc passer à un nouveau type de compréhension.

Face à la question des futurs contingents, d'Aristote à Leibniz, la logique des prédicats ne propose pas de solution nouvelle pour résoudre les problèmes d'imputation dans un contexte où règne la contingence. Exceptée la considération de l'infini qui explique le statut de la contingence et l'irréductibilité de l'analyse, la relation entre le sujet et ses prédicats demeure inutilisable lorsqu'il s'agit de savoir comment analyser la responsabilité de l'individu face à ses actes. C'est pourquoi, dans la *Théodicée*, Leibniz propose une nouvelle méthode d'analyse sur le modèle de la combinatoire, qu'il annonce dès les *Nouveaux essais* : « j'ai dit plus d'une fois qu'il faudrait une nouvelle espèce de logique, qui traiterait des degrés de probabilité, puisque Aristote n'a rien moins fait que cela<sup>1</sup>... » Sur le modèle jurisprudentiel, cette nouvelle logique vise l'utilité, plus qu'une vérité analytique : elle doit constituer une aide à la décision pour trancher des cas, donc pour articuler des conditions, des personnes, des actes, des objets à chaque fois singuliers pris dans des situations singulières et contingentes. Il s'agit de pouvoir imputer avec certitude un acte à un individu dans une configuration plus ou moins complexe ; les témoignages, la notoriété du personnage, la vraisemblance, les circonstances constituent autant d'indices, mais seule leur étude systématique permet d'éviter le risque de se tromper. Christiane Frémont a mis au jour cette méthode de démonstration qui ne procède pas *more geometrico*, mais selon l'art des conjectures et preuves juridiques<sup>2</sup>. Pour décider de sa responsabilité, il faut assigner un sujet, un acte en fonction des circonstances : ces trois éléments peuvent prendre deux valeurs, bonne ou mauvaise, 1 ou 0. Cette conjonction définit alors huit cas possibles. Les deux cas extrêmes traduisent respectivement les configurations suivantes : le sujet est juste, l'acte bon, les circonstances favorables, ou, le sujet est injuste, l'acte mauvais, les circonstances défavorables. Si elles existaient dans le monde comme il va, ces deux situations relèveraient de la nécessité, mais elles constituent plutôt des cas limites et idéaux. Quatre cas intermédiaires caractérisent des problèmes de contingence ordinaire, selon que les valeurs négatives et positives se distribuent entre le sujet, l'acte et les circonstances ; par exemple, il est ordinaire et « logique » qu'un homme juste dans une situation défavorable agisse néanmoins de façon droite, tandis que, même dans une situation favorable,

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 16, § 8.

2. *Singularités. Individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003, en particulier, p. 42-61.

un criminel transgresse les interdits. Deux configurations permettent encore de repérer deux cas extraordinaires, si un homme injuste dans des circonstances défavorables commettait un acte bon, ou si, inversement, un homme juste dans des circonstances favorables commettait un acte injuste. Ces derniers cas paraissent hautement improbables, mais ils ne contredisent pas la rationalité de l'action, puisque la combinatoire en montre la possibilité, et le juge doit en tenir compte pour rendre ses sentences. Leibniz souligne particulièrement l'obligation de justifier la possibilité de ce cas :

*imaginons un homme incomparablement vertueux, bienfaiteur de l'humanité, dont on pourrait prouver qu'il est l'auteur d'un crime [...] s'il y avait je ne sais combien de témoins qui tendissent à prouver que cet homme vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moquerait de l'accusation, et que les raisons les plus apparentes mériteraient d'être rejetées comme des calomnies, ou comme un jeu extraordinaire du hasard qui fait soupçonner quelquefois les plus innocents<sup>1</sup> ?*

Effectivement, ce cas de figure seul permet de rendre raison du mal et de la bonté divine, donc de justifier Dieu du mal, puisque Dieu équivaut à ce bienfaiteur de l'humanité. Mais ce paradigme vaut encore pour les affaires humaines. Ainsi le sujet, l'action et les circonstances requièrent une analyse casuistique dans la singularité de chaque conjonction qui permet d'établir les preuves, conjectures et indices utiles à la décision. Lorsqu'il s'agit de juger, la logique combinatoire s'avère par conséquent indispensable pour garantir la certitude du raisonnement moral et théologique en évaluant la qualité des actes, la responsabilité de la personne étant données les circonstances<sup>2</sup>. Bref, la logique combinatoire rend compte de la contingence mieux que la logique des prédicats ; elle constitue la méthode adéquate pour analyser le rapport du sujet à son action. Il reste cependant encore à donner un contenu à ces termes.

## **1.2. Interprétation métaphysique**

Avant que Leibniz ne parvienne à formuler une logique assez fine pour analyser les relations entre un acte et un sujet, l'explication formelle du sujet et de ses prédicats ne permet pas de donner un sens satisfaisant au rapport qu'entretient l'individu à son comportement. Arnauld le souligne dans les lettres qui datent de la même période que le *Discours de Métaphysique* : comment garantir un rapport personnel entre l'agent et les événements de son existence ? Que décide vraiment l'individu lorsqu'il choisit d'agir, si, d'un côté, la série infinie des événements lui échappe par définition, et si, de l'autre, lors du choix du meilleur des mondes possibles, Dieu a dû établir une fois pour toutes<sup>3</sup> la notion pleine de chaque substance

1. *Essais de Théodicée*, Discours § 34-37.

2. « la moralité ou la justice et l'injustice d'une action vient de la qualité de la personne qui agit, dans son rapport à l'action, qualité née d'actions précédentes et dite qualité morale... » *Nova Methodus* AVII, p. 259.

3. Leibniz interprète à sa façon le verset : « *omnia simul creavit* » Genèse I, Ecclésiaste 18, 1.

individuelle avec tous les événements qui la composent ? Il faut garantir une liaison intrinsèque entre le sujet et ses prédicats, mais nulle dernière instance ne permet d'arrêter la régression à l'infini d'un événement à l'autre. À ce moment de son œuvre et de façon constante, Leibniz récuse la pertinence du sentiment interne : il sert au mieux d'indice, mais jamais de preuve. Ni le sentiment du moi, ni l'expérience intérieure de la liberté ne prouvent l'un ou l'autre : « [...] ce n'est pas assez que je me sente une substance qui pense, il faudrait concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles ; mais je n'en ai qu'une expérience confuse<sup>1</sup>. » La logique des prédicats explique la possibilité de l'action décidée par un sujet, elle permet à la rigueur de concilier l'infinité des événements d'une existence avec l'unité et l'unicité d'un agent, mais elle ne garantit pas l'appropriation de ses actes par la substance. Il faut donc recourir à un principe relevant d'un autre ordre.

Dans cette perspective, Leibniz articule la relation entre le sujet et l'action non plus à partir du schème logique, mais en réinterprétant la substance dans une ontologie qui reconnaît sa filiation avec la métaphysique d'Aristote. Leibniz rencontre la question de l'action et du mouvement dans un contexte où il s'agit de concilier le mécanisme physique et physiologique avec la liberté métaphysique et théologique. Dans la vision du monde moderne, il s'agit de pouvoir décrire les modalités d'exécution de façon mécanique, tout en conciliant ce déterminisme avec une définition de la liberté. Descartes traite ce problème crucial dans le *Traité des passions* ; ses écrits anatomiques concentrent la difficulté sur le rôle de la glande pinéale censée articuler une décision purement spirituelle avec une exécution purement matérielle. Descartes prétend ainsi éviter le recours aux formes substantielles scolastiques, concilier une description médicale et une explication philosophique. Malgré les critiques que reçoit vite l'hypothèse de la glande pinéale, Descartes détermine les conditions modernes pour comprendre l'action : bon gré, mal gré, ses successeurs relèvent le pari d'expliquer la relation de l'agent aux événements de son existence selon ces deux impératifs, sauver la liberté et maintenir le déterminisme. Cette double exigence suscite un dialogue entre science et philosophie sur la question précise du mouvement volontaire ou involontaire, mais, avant de pouvoir traiter ce problème, elle implique des réquisits ontologiques. À ces deux plans, Leibniz se démarque de Descartes.

---

1. Leibniz poursuit : « [...] il n'est pas si aisé de juger certainement (quoiqu'on le puisse juger assez probablement) si le voyage que j'ai dessein de faire est enfermé dans ma notion, autrement il serait aussi aisé d'être prophète que géomètre. Cependant, comme l'expérience ne me saurait faire connaître une infinité de choses insensibles dans les corps dont la considération générale de la nature du corps et du mouvement me peut convaincre ; de même, quoique l'expérience ne me fasse pas sentir tout ce qui est enfermé dans ma notion, je puis connaître en général que tout ce qui m'appartient y est enfermé par la considération générale de la notion individuelle. » Lettre à Arnauld, Hanovre, 4/14 juillet 1686. En ce qui concerne la liberté, la critique du sentiment interne demeure constante chez Leibniz : « M. Descartes répondait [...] que nous sommes assurés de notre liberté par l'expérience intérieure, [...] C'était couper le nœud gordien... » *Essais de Théodicée* § 292-293.

Avant de la transposer dans son domaine d'application scientifique, Leibniz traduit d'abord cette exigence de conciliation à un niveau métaphysique par la nécessité d'articuler le régime des causes efficientes avec celui des causes finales, de sorte que les unes n'excluent pas les autres mais les complètent. Le nœud de cette conciliation se trouve dans une nouvelle conception de la substance comme source de ses actions et mouvements, non plus en un sens purement logique comme dans le *Discours de métaphysique*, mais en un sens ontologique susceptible d'obtenir une traduction mécanique. Dans ce but, et alors que les mécanistes les condamnent en général, dès 1679, Leibniz rétablit l'usage des formes substantielles pour concevoir la substance<sup>1</sup> ; il prétend retrouver le sens originare du concept aristotélicien brouillé par les Scolastiques. Bien comprises, ces formes substantielles donnent sens aux entités chimiques ou médicales – les esprits, natures plastiques de Cudworth ou *archée faber* de Van Helmont – censées expliquer les mouvements volontaires ou non. En 1695, Leibniz déplace la catégorie des formes substantielles vers celle de l'entéléchie héritée d'Aristote ; un an plus tard, il conçoit la monade comme source de toutes ses actions et point de vue sur le monde. Cette élaboration progressive d'une ontologie vise à valider un mécanisme restreint qui n'escamote pas la réalité individuelle caractérisée par une organisation interne ; elle prend acte de la mise en place concomitante de la dynamique.

L'entéléchie désigne la substance en ce qu'elle possède la puissance d'agir en vue de ses propres fins : il n'y a pas d'être sans action, il n'y a pas d'action sans un être. Cette définition garantit l'appropriation de l'action par la substance, car celle-ci est déjà en soi action virtuelle dans la mesure où elle tend sans cesse à agir. De façon radicale, la substance est action. Avec certaines nuances, Leibniz maintient cette solution dans la suite de sa réflexion ; cependant cet approfondissement de la relation entre le sujet et son action ne suffit pas encore à distinguer l'action du mouvement involontaire, qui soulève le problème de la liberté. Car finalement à quelque degré qu'ils parviennent, les tendances, désirs et appétits de la substance – bref, ces propriétés que résume la spontanéité – caractérisent la substance plus ou moins enveloppée, qu'elle soit intelligente ou non : elles établissent une simple différence de degré entre l'action voulue et le mouvement involontaire ou infra-conscient, sans pouvoir marquer une différence de nature. Certes, la spontanéité est nécessaire pour penser l'action, mais elle ne suffit pas. Pour qu'il y ait action au sens propre, par distinction avec le simple mouvement, il faut en outre l'intelligence de son action, c'est-à-dire la conscience, qui peut prendre deux figures : soit la conscience de soi, soit la reconnaissance et le témoignage d'autrui. Aux niveaux purement logique et métaphysique, le mouvement involontaire constitue une simple différence de degré avec l'action ; il désigne une « petite action », en un sens analogue aux petites perceptions. Comme elles, il possède, au moins virtuellement,

---

1. Michel Fichant, « Le rétablissement des formes substantielles » in : *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.

les critères essentiels du comportement humain que caractérisent trois éléments : l'intelligibilité, la spontanéité et la contingence. Mais seul l'acte advenu à la conscience d'agir équivaut à ce que le langage courant appelle action. Entre l'action et le mouvement involontaire s'établit le même rapport qu'entre une connaissance claire et une perception confuse : ils relèvent du même genre à une différence de degré près, qui induit une différence de nature par passage d'un seuil critique. Ni la métaphysique, ni la logique, ni la science ne prennent en compte la différence de nature, mais seulement la morale. Cette rupture correspond à l'apparition de la conscience et de la liberté proprement humaines. La bête n'agit ni ne connaît, mais elle se meut et perçoit, donc elle n'est ni libre ni responsable ; l'homme agit et connaît, donc il est libre et responsable.

*[...] nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération ; dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons ; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. [...] Pour ce qui est de la spontanéité, elle nous appartient en tant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris [...] dans la substance intelligente ou libre elle devient un empire sur ses actions<sup>1</sup>.*

Le pouvoir de décision ne signifie pas le libre arbitre, dans la mesure où tout choix possède une raison suffisante, que l'individu traduit confusément en termes d'appétence. Nous ne voulons que ce qui plaît ; souvent l'objet du désir peut engendrer un plaisir présent et un mal conséquent, il revient alors à l'intelligence d'analyser l'illusion de perspective que génèrent la proximité du bien et l'éloignement du mal, afin de restaurer les bonnes conditions pour estimer de son point de vue l'objet à désirer. Outre ces corrections internes qu'effectue la substance intelligente, il faut prendre en compte la contingence. Le hasard n'existe pas mais constitue seulement une illusion de perspective due à l'infinité des événements requise par le choix du meilleur ; la contingence concilie l'effectivité d'un principe de raison avec l'absence de nécessité ; elle rend donc possible une action librement choisie mais déterminée, donc intelligible. Par conséquent, tout acte répond au principe de raison suffisante ; autrement dit, même si le sujet ne le peut pas toujours, Dieu peut expliquer pourquoi il existe plutôt qu'un autre.

Sous les deux aspects de la contingence et de la spontanéité, l'analyse métaphysique confirme le résultat logique de l'analyse de la contingence, mais elle ne résout pas le problème de la responsabilité qui relève de la morale. La conjonction de ces trois éléments – contingence, spontanéité, intelligence – indique cependant pourquoi l'action humaine requiert deux propriétés spécifiques : la liberté et la responsabilité. La logique garantit la contingence, la métaphysique confère une pertinence à la spontanéité et

---

1. *Essais de Théodicée* § 288-291. De façon à peine voilée, Leibniz critique ici Spinoza.