

# Dans le labyrinthe leibnizien

*Par Clément Raymond*

---

**Doit-on encore lire Leibniz ? Sa métaphysique peut-elle nous apprendre quelque chose sur notre monde, ou est-elle devenue caduque, enfermée dans un système philosophique d'une autre époque ?**

---

À propos de : Jean-Pascal Anfray, *Leibniz. Temps, nécessité, conscience*, Paris, Honoré Champion, 2025, 292 p., €55, ISBN 9782745364692.

Leibniz a laissé dans les mémoires une image contrastée. On lui reconnaît d'un côté son érudition, l'ampleur et la technicité de son œuvre ; on souligne, de l'autre, la dimension excessivement systématique de sa pensée, au sens où les concepts qu'il crée semblent parfois plus obéir à des nécessités internes qu'à un souci de décrire le réel lui-même. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un œil aux différents articles de *l'Encyclopédie* dirigée par Diderot et d'Alembert (1751-1772) qui lui sont consacrés ou qui abordent sa pensée. « Jamais homme peut-être n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit que Leibniz » (art. « Leibnizianisme, ou philosophie de Leibniz ») et son œuvre « comportait l'éloquence la plus sublime » (*ibid.*). Mais son *optimisme*, c'est-à-dire l'affirmation « que ce monde-ci est le meilleur que Dieu pût créer, le meilleur des mondes possibles » (art. « Optimisme ») confine à une « métaphysique [...] bien creuse » (*ibid.*) et ses thèses sur l'harmonie préétablie constituent « un système en bute [*sic*] à [beaucoup] de difficultés » (art. « Harmonie préétablie »).

Ces remarques amènent deux grands types d'interrogation. 1) Le premier concerne la nature de la pensée leibnizienne et son utilité. Faut-il dire de la philosophie de Leibniz qu'elle est celle d'un homme « dans son monde », c'est-à-dire une pensée qui obéit à des exigences désindexées de notre réalité partagée ? Elle aurait alors pour

principal attrait sa cohérence interne et pour intérêt sa capacité à exercer le discernement de son lectorat. Au contraire, a-t-elle quelque chose à nous dire sur le monde dans lequel nous vivons ? 2) Le second type d'interrogation est d'ordre méthodologique. Puisque la pensée de Leibniz fait système, quelle méthode adopter pour présenter certains de ses éléments, sans devoir pour autant la parcourir dans son ensemble ? D'un côté, une étude ponctuelle semble condamnée à ne pas pouvoir rendre compte de l'inscription de son objet dans l'harmonie complète de la philosophie leibnizienne. De l'autre, un travail global risque de n'être que de surface. Par ailleurs, quelle histoire de la philosophie doit-on proposer d'une pensée de système ? Faut-il l'envisager en vase clos, dans ses dynamiques internes ou au contraire la faire dialoguer avec d'autres œuvres ? S'agit-il d'une philosophie du passé dont les enjeux devraient être historicisés, ou peut-on au contraire souligner son éventuelle portée contemporaine ?

On peut présenter l'ouvrage de Jean-Pascal Anfray comme un cheminement méthodique pour s'orienter dans le labyrinthe du monde leibnizien. Il ne s'agit pas d'une introduction à la philosophie de Leibniz, ni d'une présentation globale de sa pensée ou de ses évolutions. Le texte est composé de huit chapitres, dont sept articles publiés antérieurement (2007-2017) et un inédit, distribués en trois parties. À l'ensemble des questions que nous avons posées, l'auteur répond en s'attachant à présenter Leibniz « comme un philosophe aux prises avec un certain nombre de problèmes généraux, qui sont à plusieurs égards encore les nôtres » (p. 24). Au titre de règles d'interprétation, il adopte un aller-retour constant entre formalisation logique et mise en dialogue du texte – avec ses sources, ses contemporains et les nôtres.

## **Au cœur du labyrinthe : ce qui fait notre monde, selon Leibniz**

Engageons-nous, avec l'ouvrage, dans le labyrinthe du monde leibnizien. Qu'est-ce que notre monde, selon Leibniz ? Il s'agit d'un ensemble de choses « compossibles », dans son vocabulaire, c'est-à-dire de choses possibles qui ne s'excluent pas mutuellement les unes les autres (p. 60, 62), et qui, en l'occurrence, peuvent entrer, les unes avec les autres, dans des relations d'espace et de temps (chap. 2). En outre, notre monde est, au sein de l'ensemble des mondes que Dieu aurait pu choisir de créer, le meilleur de tous.

Mais qu'est-ce qui fait notre monde ? Ses composantes fondamentales sont-elles des corps, des évènements, des relations ? Paradoxalement, c'est du côté de la *philosophie de l'esprit* de Leibniz qu'il faut aller chercher la réponse (chap. 8) – par cette expression, on désigne un ensemble de thèses métaphysiques (relatives à l'existence et à la nature des âmes et des esprits) et cognitives (relatives à la description de la conscience, des perceptions, de l'expression). À première vue, il semble que le monde soit composé d'esprits (qui nous communiquent leurs pensées), *mais aussi* de corps (l'ensemble de la matière, le corps humain), de sorte que la seule philosophie de l'esprit ne puisse épuiser la question de ce qui fait un monde. Pourtant, la *philosophie de l'esprit* de Leibniz peut être qualifiée de « radicale » (p. 243), au sens où selon lui, « les réalités fondamentales, les monades, sont de nature spirituelle » (*id.*) ou encore, « il n'y a rien dans les choses sauf les substances simples et dans celles-ci la perception et l'appétition » (lettre à De Volder, 30 juin 1704, trad. A.-L. Rey, cité en *id.*). La matière que nous percevons ou qui semble aussi composer les choses n'est alors que secondaire par rapport aux monades, au sens où elle en dépend. Ainsi Leibniz est-il amené à développer une forme de « panpsychisme » (p. 244), que J.-P. Anfray explore avec lui (chap. 8). Contre le matérialisme, Leibniz soutient que la pensée ne saurait être expliquée par la matière, mais que seul l'inverse est vrai. Contre les cartésiens et la thèse que l'on nomme souvent des « animaux-machines », il est conduit à ne pas refuser la pensée aux bêtes, tout en s'attachant à maintenir une différence entre les pensées animales non humaines et les pensées humaines. Il distingue en particulier entre deux formes d'aperception, ou conscience (p. 258). La première, commune au genre animal, est simple : elle désigne la conscience d'une perception en tant qu'elle renvoie à un objet extérieur. La seconde est propre aux seuls esprits, qui font retour sur eux-mêmes comme sujets de perception.

## **Du mode d'existence des choses du monde et des relations qui les lient**

Pour décrire notre monde, il ne suffit pas d'en déterminer la nature générale ni d'en caractériser les réalités fondamentales. Il faut aussi examiner les modalités de leur existence de même que la nature de leurs relations.

Ainsi, puisque notre monde est la création de Dieu et que ce dernier est bon et omniscient, faut-il en conclure qu'Il a été nécessité à le choisir parmi l'ensemble des

mondes possibles qui s'offraient à son regard ? L'existence de notre monde serait alors nécessaire et paraîtrait rendre compte de l'omnipotence et de la sagesse divines, mais elle menacerait l'idée du caractère libre du choix divin. Et dans notre monde même, si un événement est arrivé (par exemple : César franchissant le Rubicon en 49 av. J.-C.), était-il absolument nécessaire qu'il advienne ou faut-il reconnaître qu'autre chose aurait été possible ? D'un côté, l'advenue d'un événement du monde suppose bien la présence de l'ensemble des réquisits qui lui sont indispensables (l'existence de César, les décisions de Pompée, etc.), de sorte que puisque ces réquisits étaient là, et les réquisits de ces réquisits, alors l'évènement en lui-même semble bel et bien nécessaire. D'un autre côté, nous considérons qu'il existe des possibles inactuels (un monde où César n'eût pas franchi le Rubicon ; César aurait pu renoncer au dernier moment, etc.) : ce qui existe ou advient pourrait donc n'être qu'un possible parmi d'autres, et non quelque chose de nécessaire. La pensée de Leibniz peut être comprise comme un effort pour s'opposer à ce que J.-P. Anfray nomme le *nécessitarisme*. Il s'agit de l'option théorique qui répond aux questions précédentes en soutenant que « tout ce qui est actuel est absolument nécessaire » (p. 29). Pour ce faire, il est amené à instaurer des différences conceptuelles précises. Il défend ainsi la distinction entre ce qui est *logiquement possible* (un innocent damné) et ce qui est *possible* au regard de la sagesse divine (chap. 1) : un monde dans lequel les innocents seraient damnés est logiquement possible sans que Dieu, pour autant, puisse le choisir au titre de meilleur des mondes. Il établit en outre la différence entre la nécessité morale et la nécessité métaphysique (chap. 3). Lorsqu'on assure d'une personne affamée à qui l'on présente de la nourriture qu'elle la mangera nécessairement (p. 98), son choix n'est pas nécessaire métaphysiquement – puisqu'il n'impliquerait pas contradiction qu'elle refuse de manger. Mais il l'est moralement parlant : la situation et la force des raisons sont telles qu'elle ne pourrait choisir autrement.

Enfin, parmi l'ensemble des relations entre les choses du monde, l'ouvrage s'en tient à l'examen de la dimension du temps. Le franchissement du Rubicon par César est antérieur à sa victoire à Pharsale. Cette relation d'antériorité correspond-elle à une propriété des choses du monde ? Faut-il plutôt dire que le temps existe indépendamment des choses antérieures et postérieures les unes aux autres, à moins qu'il ne s'agisse que d'une modalité de notre représentation ? Tout l'enjeu est de comprendre ce que signifie le fait que, dans notre monde, les choses et les événements entretiennent des relations temporelles. Leibniz refuse que le temps soit une réalité absolue de notre monde (chap. 5), c'est-à-dire qu'il « subsist[e] indépendamment des choses » (p. 156). Il défend au contraire une conception relative et causale de la temporalité : un état de choses est antérieur à un autre s'il en est la cause ou s'il en

enveloppe les raisons. Par exemple (p. 170-171), l'antériorité d'une expérience vécue (un voyage à Paris) par rapport au souvenir qu'on en a par la suite revient au fait que la raison du souvenir est à chercher dans cette expérience : sans ce voyage, pas de souvenir du voyage ; puisqu'il a été marquant, il a sollicité la mémoire, etc. Mais il y a plus : les relations temporelles sont marquées par différentes formes d'*asymétries* (« la capacité à agir sur le futur, mais pas le passé, l'augmentation de l'entropie, le fait que l'on connaisse plus facilement le passé que le futur, etc. », p. 209). J.-P. Anfray montre que l'asymétrie dans les relations temporelles s'articule, selon Leibniz à la « loi du progrès », qui veut que « tout devient plus parfait » dans le monde choisi par Dieu (chap. 7). L'*optimisme* leibnizien, parfois critiqué, apparaît alors à la fois comme une thèse dynamique et en relation avec les enjeux de la métaphysique contemporaine, intéressée par la question des asymétries temporelles.

## Le fil d'Ariane : questions de méthode

Pour s'orienter dans le labyrinthe leibnizien, le texte tisse un fil caractérisé par un certain nombre de décisions de méthode.

D'abord, de manière répétée, J.-P. Anfray s'attache à mesurer l'adéquation, la proximité ou la distance des textes qu'il étudie par rapport à des positions théoriques (de grandes « options », pourrions-nous dire) définies au préalable – par exemple le *nécessitarisme* (p. 29) ou le *conceptualisme* (p. 115). Le travail historiographique est alors à la fois d'analyse (de ce que contiennent et impliquent ces catégories) et de synthèse (dans l'étude du rapport entre le texte – ses positions théoriques – et la catégorie envisagée). On pourrait remarquer que ces catégories ne font pas elles-mêmes l'objet d'une investigation historique. Elles emportent par là une certaine raison d'éternité et de généralité, comme autant d'étiquettes susceptibles d'être apposées ou non sur n'importe quel texte d'histoire de la philosophie. Cependant, elles apportent à la rédaction une forme de clarté et de distinction difficilement égalables. L'exposition des outils d'interprétation préalable à la lecture des textes renvoie à une mise en commun explicite de *ce au nom de quoi* le texte est lu et expliqué. Elle permet une lecture active et contrôlée de la démarche herméneutique de J.-P. Anfray.

La seconde marque distinctive de la méthode de l'auteur tient à son effort pour centrer son attention sur la forme de l'argumentation leibnizienne. Négativement, il s'agit pour lui de se livrer à un travail de *dépouillement* (p. 246) : soustraire du texte ses

images heuristiques et ses éléments à portée rhétorique (p. 145). Positivement, il s'agit parfois de le soumettre à un travail de formalisation logique abstraite (p. 38-39, p. 105-106). Il s'agit en tout cas toujours de rendre lisible la structure argumentative du texte : en mettant au jour des prémisses ou raisonnements implicites (p. 147), en reconstruisant le cheminement déductif de Leibniz (p. 133, 137). Faut-il reprocher à ce dispositif herméneutique d'appauvrir le texte étudié ? Il est entendu, en effet, qu'un discours – même philosophique, même de Leibniz – ne se réduit pas à son ossature argumentative. Il n'est pas fait de couches que l'on pourrait ôter, pour atteindre son cœur – ou son squelette. Mais il faut remarquer d'abord qu'interpréter, c'est forcément choisir ce que l'on estime faire sens dans un texte : à cet égard, le dispositif déployé par J.-P. Anfray correspond à un choix conscient qui met en lumière moins la langue de Leibniz que son effort de rigueur intellectuelle. Par ailleurs, le caractère heuristique ou rhétorique d'un aspect du texte n'est jamais postulé par J.-P. Anfray, mais toujours justifié.

En effet, l'ouvrage s'attache à construire un Leibniz en dialogue. Ses textes sont confrontés par J.-P. Anfray avec certains de ses antécédents déjà envisagés dans le cadre des études leibniziennes (Descartes, Spinoza). Mais J.-P. Anfray propose des lignes interprétatives plus originales et riches de sens – *a parte ante*, avec Hobbes et la notion de « réquisit » (chap. 1), ou avec la théologie jésuite de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et du début du XVII<sup>e</sup> siècle (chap. 3), *a parte post*, avec D. Lewis (chap. 2) ou la notion d'« asymétrie temporelle » (chap. 7).

## Enfin dehors ?

Le système de pensée de Leibniz est exigeant, parce que ses concepts s'appellent les uns les autres et contreviennent à nos représentations spontanées du monde. Mais ce n'est pas à son *exigence* ainsi entendue que l'on mesure la qualité d'une philosophie. Au contraire – et c'est à la fois le pari et le succès de l'ouvrage –, montrer l'actualité de la philosophie de Leibniz revient à exposer sa capacité à produire des notions efficaces pour décrire notre monde et répondre à des questions qui sont, par certains aspects, encore les nôtres. On se reportera donc à cet ouvrage avec plaisir et profit pour des éclaircissements sur la philosophie de Leibniz, ponctuels ou plus généraux (les modalités, le temps et la durée). On s'y reportera aussi si l'on a le désir de comprendre certaines des lignes de force intellectuelles qui ont structuré la pensée européenne, de

la scolastique tardive jusqu'au second XVII<sup>e</sup> siècle – jusqu'au XXI<sup>e</sup>, même, tant la contemporanéité de la métaphysique leibnizienne apparaît à la lumière de l'ouvrage.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 22 avril 2026.