

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE A OPTION : ECRIT

Christophe BOUTON, David LEFEBVRE

Coefficient : 3 - Durée : 4 heures

Nombre de copies : 128

Répartition des notes :

0 à 4 : 20

5 à 7 : 27

8 à 10 : 23

11 à 14 : 48

15 à 16 : 10

Moyenne = 9,27 (2006 : 9,03 ; 2005 : 9,25 ; 2004 : 8,93 ; 2003 : 7,36)

Le jury a constaté avec satisfaction une amélioration sensible des résultats de l'épreuve par rapport au commentaire de l'an dernier, qui portait sur un texte de Platon. Même si un bon tiers des copies reste d'un niveau assez faible, la moyenne des notes est en hausse, et le texte de Leibniz a donné lieu à des commentaires de qualité formant un groupe de tête important (14 " 12 ", 8 " 13 ", 16 " 14 ", 8 " 15 ", 2 " 16 ", soit plus d'un tiers des copies). La pensée de Leibniz a été souvent bien comprise, et les contresens lourds furent peu nombreux. Les meilleures copies sont celles qui ont su mettre en évidence l'argumentation du texte, expliciter les concepts fondamentaux qui y étaient convoqués, tout en sachant se référer à

chaque fois que cela était nécessaire aux autres parties des *Essais de théodicée* ou à d'autres œuvres de Leibniz. Phénomène plutôt inédit, certains candidats ont émis des critiques à l'encontre de la théodicée leibnizienne, dans le corps du commentaire ou en conclusion. Le jury les a accueillies favorablement, du moins lorsqu'elles étaient précises, bien informées et argumentées.

Le texte, extrait de la troisième partie des *Essais de théodicée* (des articles 368 et 369), présentait une récapitulation de la problématique de l'ouvrage suivie d'une synthèse de la solution proposée par Leibniz. Il pouvait donc permettre aux candidats de mettre à profit leur connaissance de l'ensemble de l'œuvre au programme de l'écrit. Quelques rares candidats n'ont pas identifié la citation de Bayle, pourtant bien marquée par les guillemets et la note en bas de page. Pour certains d'entre eux, cela n'a d'ailleurs pas entraîné de contresens grave. Le jury n'attendait pas un exposé détaillé de la pensée de Bayle. Il suffisait pour l'essentiel de connaître sa position fidéiste et de montrer en quoi la citation de Bayle offrait à Leibniz une formulation concise du dilemme qui est au cœur de sa théodicée. Le mouvement du texte est assez manifeste, et il a été saisi par la majorité des candidats. La citation de Bayle permet à Leibniz de poser le problème de la compatibilité entre la liberté humaine, l'existence du mal et les attributs divins (1.1-6). Puis, conformément à une méthode qui lui est chère, Leibniz montre que le dilemme s'explique par une mauvaise définition des termes du problème, notamment des concepts de liberté et de nécessité (1.7-15). Enfin, il propose sa propre réponse (" On répondra... ") sur la base de la redéfinition des concepts précédents et en faisant appel aux résultats des deux premières parties des *Essais de théodicée* (1.15-21).

L'objectif de Bayle, dans le passage du *Dictionnaire historique et critique* dont est extraite la citation, est de montrer l'impuissance de la raison à résoudre certains problèmes, comme ici celui de l'origine du mal, afin de promouvoir la foi. Comme l'a écrit un candidat, citant une formule de Leibniz tirée de la préface

de l'ouvrage, " M. Bayle veut faire taire la raison après l'avoir fait trop parler ". Pour Bayle, je dois croire en la bonté divine, même si ma raison ne peut pas comprendre comment celle-ci s'accorde avec l'existence du mal. Certains candidats ont émis l'hypothèse que ce fidéisme cacherait un athéisme supérieur. Mais Leibniz critique avant tout l'idée d'une discordance entre la foi et la raison. Il s'agit pour lui de démontrer à l'inverse " la conformité de la foi avec la raison ", pour reprendre le titre du Discours préliminaire, en réfutant l'argument de Bayle.

La citation de Bayle expose de manière relativement dense une alternative dont les deux branches entraînent l'une et l'autre des conséquences aporétiques. Le dilemme découle de la question suivante : " Adam a-t-il péché librement ? ". A travers la question du péché originel d'Adam, c'est bien entendu tout le problème du mal et de la liberté de l'homme en général qui est en jeu. En vertu du principe de bivalence, selon lequel une proposition est ou vraie, ou fausse, il n'existe que deux réponses possibles à la question posée : oui ou non. Certains candidats se sont efforcés de rattacher ces deux réponses à des positions philosophiques précises. Leibniz, s'inspirant de Bayle sur ce point, attribue la défense du libre arbitre aux molinistes, et son refus aux thomistes, aux augustinien, aux jansénistes, et aux calvinistes, rassemblés dans la catégorie des " prédéterminateurs " (III 330, 370). On pouvait aussi mentionner, comme cela a parfois été fait dans les copies, Descartes pour l'affirmation du libre arbitre, et le nécessitarisme spinoziste pour son rejet.

Si l'on répond par l'affirmative – Adam a péché librement -, la conséquence est que " la chute n'a pas été prévue ". Bayle sous-entend qu'une action libre est contingente, donc imprévisible. Cette conséquence est problématique, car elle contredit la prescience divine, c'est-à-dire la capacité de Dieu à connaître avec certitude tous les événements futurs. C'est pourquoi elle est présentée comme une objection (" donc, vous dira-t-on... ").

Celui qui soutient la thèse qu'Adam a péché librement doit donc ou bien accepter la conséquence, mais en s'exposant à l'objection d'un Dieu sans prescience, ou bien réfuter cette objection et montrer comment la chute, quoique libre, a bien été prévue par Dieu. Il aboutit ainsi au paradoxe suivant : Adam a péché librement, mais Dieu a pourtant prévu son acte de manière infallible. Il lui faut expliquer comment est possible " la prévision infallible d'un événement contingent ". L'événement contingent en question est la chute, l'acte libre, compris comme un acte qui aurait pu ne pas avoir lieu. On peut mentionner dès maintenant la définition de Leibniz : " l'événement dont l'opposé est possible est contingent " (III, 282). Aux yeux de Bayle, la prévision infallible n'est possible que pour les événements nécessaires, qui sont prédéterminés. S'ils sont libres, contingents, on ne saurait les anticiper, car la connaissance ne peut pour cela s'appuyer sur aucune nécessité. La première branche de l'alternative se heurte au problème de la compossibilité de la prescience divine et de la liberté humaine.

Si l'on répond par la négative – Adam n'a pas péché librement –, la conséquence est qu'Adam n'est point coupable, car nul n'est responsable d'une action qu'il n'a pas accomplie librement. Cette conséquence prend elle aussi la forme d'une objection (" donc vous dira-t-on "), car innocenter Adam revient implicitement à attribuer à Dieu l'origine du péché : si Adam n'est pas coupable, c'est Dieu qui l'a fait pécher. De plus, si Adam est innocent, il a été puni injustement. Cette seconde branche de l'alternative implique donc un Dieu méchant et injuste, en contradiction flagrante avec un attribut non moins essentiel que la prescience, sa bonté. Soit la bonté de Dieu est préservée, mais au prix de sa prescience (première branche de l'alternative), soit sa prescience est préservée, comme c'est le cas ici, mais c'est sa bonté qui est sacrifiée.

Celui qui soutient l'antithèse – Adam n'a pas péché librement – se retrouve lui aussi dans une impasse. Ou bien il

admet qu'Adam n'est pas coupable, et il s'expose à l'objection du Dieu méchant et injuste. Ou bien il affirme qu'Adam, quoique non libre, est coupable, et il se heurte alors au paradoxe d'un péché sans liberté. Il lui faut expliquer comment "une créature qui agit sans liberté pèche pourtant". Tâche apparemment insurmontable, car les notions de péché, de liberté et de culpabilité sont inséparables les unes des autres.

En résumé, l'argumentation de Bayle présente une question avec seulement deux réponses possibles, qui impliquent chacune une aporie. La réponse affirmative soulève le paradoxe d'un événement contingent prévisible. La réponse négative débouche sur l'idée incompréhensible d'un péché, d'une culpabilité sans liberté. Il n'existe donc aucune solution à cette question. On passe de Charybde en Scylla. Bayle emploie cette image juste avant l'extrait cité dans notre texte (III 368), et Leibniz y fait ensuite implicitement allusion lorsqu'il compare les deux maladies chroniques à deux "écueils", entre lesquels il existe un "large passage" (I.14-15).

Certaines copies ont noté à juste titre que par son effet de symétrie, l'alternative de Bayle rappelle la structure des antinomies kantienne : la thèse et l'antithèse s'opposent indéfiniment, sans qu'il soit possible d'y apporter une réponse définitive. L'allusion aux "cent volumes" est là pour souligner l'impuissance de la raison à échapper au dilemme, tout comme l'expression "vous avouerez", qui évoque un constat d'échec. Les mystères inconcevables à la raison constituent pour Bayle les vérités de la foi.

Quelle est la position de Leibniz ? Il rejette le fidéisme de Bayle avec ses "prétendues incompréhensibilités" et entend montrer que les deux paradoxes peuvent recevoir une solution rationnelle. Mais les candidats n'ont pas toujours bien compris le principe de cette solution. Pour Leibniz, la première réponse affirmative est juste – Adam a péché librement – mais la conséquence que Bayle en tire – son acte est imprévisible – est

fausse. Il faut dire bien plutôt qu'Adam a péché librement, et que Dieu avait prévu son acte. La seconde réponse négative – Adam n'a pas péché librement – est fautive, mais la conséquence – il n'est point coupable – est logiquement juste, au sens où elle se déduit nécessairement de cette hypothèse : si Adam n'a pas péché librement, alors il est vrai qu'il ne peut être coupable. C'est précisément la raison pour laquelle on ne peut admettre cette hypothèse. Ainsi, le premier paradoxe va s'éclaircir : l'acte libre est à la fois contingent et prévisible. Le second va être rejeté comme une pure contradiction : il n'y a pas de péché sans liberté, Adam est coupable parce qu'il a péché librement.

Leibniz commence sa réfutation de Bayle par une analogie empruntée au “ mal physique ”, qui a embarrassé bien des candidats. Le jury a toutefois préféré les tentatives d'explications, parfois ingénieuses, aux silences discrets qui reviennent à ne prendre aucun risque. Dans cette analogie entre les deux apories pointées par Bayle et les fièvres ou maladies chroniques, Leibniz exprime deux idées. D'une part, il affirme non sans ironie qu'il est bien plus facile à ses yeux de résoudre les soi-disant incompréhensibilités de Bayle grâce à sa propre philosophie (“ nos solutions ”), que de guérir les fièvres. Sur ce point, l'analogie entre la métaphysique et la médecine implique une différence. Si on pouvait guérir les fièvres aussi bien que les dilemmes de Bayle, l'humanité s'en porterait beaucoup mieux ! D'autre part, le rapprochement entre les paradoxes philosophiques et les maladies chroniques fait écho aux “ cent volumes ” évoqués par Bayle, qui sont comme autant de symptômes incurables et resurgissant sans cesse. Leibniz distingue les maladies chroniques qui naissent de ce qu'on ne guérit pas la fièvre, de celles qui résultent de ce qu'on la guérit mal. Certains candidats ont tenté de mettre en parallèle ces deux formes de maladies avec les deux positions du dilemme de Bayle (affirmation ou refus du libre arbitre). Cette interprétation était recevable par le jury, mais il semble plus probable que la

première forme de maladie correspond à l'attitude de Bayle qui consiste à laisser le dilemme en l'état pour confondre la raison au profit de la foi, ce qui revient à ne pas guérir, et la seconde à l'attitude qui tente de trancher le dilemme en adoptant l'une des deux fausses solutions (le libre arbitre exclusif de la prescience divine ou le nécessitarisme excluant la culpabilité d'Adam), ce qui est mal guérir. Les deux maladies chroniques peuvent correspondre à l'athéisme d'un côté, au fatalisme et à la raison paresseuse de l'autre.

Après cette analogie, Leibniz s'engage dans la redéfinition des termes du problème. Il rejette la première conséquence selon laquelle un acte libre ne saurait être prévu, comme l'indique le verbe "prétendre" ("Lorsqu'on prétend...", à tort s'entend). On peut concevoir en réalité fort bien la prescience infaillible d'un événement libre. Comment l'acte libre peut-il être à la fois contingent et prévisible? Pour le comprendre, il faut rejeter la conception cartésienne de la liberté comme indétermination ou indifférence d'équilibre, que Bayle présuppose dans son raisonnement. L'indifférence d'équilibre est une forme de liberté pour laquelle tous les possibles envisagés sont équivalents, le plus bas degré de liberté selon Descartes (et non son "degré 0" comme l'écrivent de trop nombreuses copies). L'indifférence d'équilibre implique l'indétermination, au sens où aucune raison ne détermine l'acte dans un sens plutôt que dans l'autre. Le terme d'indétermination est employé par Descartes dans les *Principes* (I, 41), où il écrit que Dieu laisse les actions humaines "entièrement libres et indéterminées", ce que Leibniz conteste à plusieurs reprises. Selon lui, la liberté d'indifférence est contraire à l'expérience, tout comme l'indétermination qui en est le pendant : "on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent, on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut" (I, 35). Pour illustrer la critique leibnizienne, on pouvait mentionner à ce stade du commentaire la théorie des petites perceptions. De nombreux candidats ont aussi évoqué à juste titre l'exemple fameux de l'âne

de Buridan qui se laisserait mourir de faim (I, 49). Il fallait également rappeler que l'indifférence d'équilibre est contraire au principe de raison suffisante ou déterminante : “ vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien ” (III, 319). Or, rien n'est sans raison. Leibniz admet que la liberté est un choix entre des possibles. Mais en vertu du principe de raison, l'indifférence absolue (“ pleine et d'équilibre ”) est une chimère, il existe toujours des raisons prévalentes qui inclinent la liberté à choisir ce qui lui semble être le meilleur parti possible.

La critique de la liberté d'indifférence fournit la solution du problème de l'accord entre liberté humaine et prescience divine : si la liberté était pure indétermination, il serait impossible pour Dieu de la prévoir. Cette confusion explique la première aporie de Bayle. Mais comme la liberté obéit au principe de raison, elle a des raisons déterminantes que Dieu connaît et qui lui permettent de la prévoir. La prescience est fondée sur le principe de raison.

La deuxième partie de la phrase, qui porte sur la seconde conséquence du dilemme (Adam ne serait pas coupable), est plus difficile et a été moins bien commentée : “ lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcherait l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte ” (I.12-14). Certains candidats n'ont pas compris que “ défaut ” voulait dire “ manque ”, “ absence ”. Ici, Leibniz accepte l'argument (le manque de liberté implique le manque de culpabilité), sous réserve qu'on définisse correctement la liberté. Quand on affirme que le manque de liberté supprime la culpabilité, on a raison, mais à condition de comprendre la liberté comme absence de nécessité et de contrainte, et non absence de détermination ou de certitude, comme le fait Bayle à tort. Car la liberté, on vient de le voir, n'est pas indétermination. Autrement dit, seules la nécessité et la contrainte suppriment la liberté, et donc la culpabilité. La détermination et la certitude qui en découlent sont en revanche

parfaitement compatibles avec celle-ci. Le couple “détermination/certitude” fait écho au couple “indétermination/indifférence”, la première notion étant de nature ontologique, la seconde désignant un aspect plus psychologique. Le jury attendait dans ce passage que certains concepts fondamentaux de Leibniz – liberté, nécessité, contrainte, détermination, certitude – soient explicités, faute de quoi le commentaire s’exposait au contresens ou à la paraphrase. La liberté se définit par la spontanéité et le choix. La spontanéité s’oppose à la contrainte. J’agis par contrainte quand j’agis contre ma volonté, par exemple lorsqu’on me pousse de force dans un précipice (I, 34). Le choix s’oppose à la nécessité, qui a comme chacun sait deux sens chez Leibniz. Dans la phrase citée précédemment, la nécessité dont est exempte la liberté (I.13) vise la nécessité métaphysique ou absolue, ce dont l’opposé est impossible, contradictoire. Mais la liberté est toujours déterminée par une raison, elle obéit à une nécessité hypothétique, qui la détermine à choisir selon ses “inclinations prévalentes” (I.17). La certitude mentionnée par Leibniz désigne le fait que les actes de la liberté, étant déterminés, sont connus de Dieu de façon infaillible. On peut évoquer ici le débat sur les futurs contingents. Pour Leibniz, les futurs contingents sont contingents (leur contraire est possible) et néanmoins déterminés, certains, du moins pour Dieu. Le déterminé est la condition du certain : “on prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu’une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu’on peut dire que la détermination est une certitude objective” (I, 36).

Cette conception de la liberté cernée par quatre concepts (détermination-certitude/nécessité-contrainte) permet de trouver un “passage large” entre les deux écueils du dilemme qu’il convenait de rappeler, à savoir la liberté d’indifférence qui nie la prescience ou le nécessitarisme qui nie le libre arbitre. Dans la dernière partie du texte, Leibniz peut répondre en effet qu’“Adam a péché librement”, non pas au sens où son acte serait indéterminé, mais au sens où il est exempt de nécessité métaphysique et de contrainte. Le péché d’Adam est contingent (son opposé est possible) et spontané

(sans contrainte), tout en étant déterminé par des raisons connues de Dieu avec certitude. Mais il reste à expliquer comment Dieu a pu prévoir qu'Adam pécherait librement sans intervenir pour l'empêcher de faire le mal. C'est pourquoi Leibniz mentionne de manière laconique sa théorie des mondes possibles et de la permission du mal, exposée dans la première partie des *Essais de théodicée*. Charge au candidat de reconstituer les jalons de l'argument, ce qui a été fait avec plus ou moins de réussite. Adam pécheur fait partie d'un monde possible, parmi une infinité d'autres mondes possibles qui sont dans l'entendement divin. En vertu de son omniscience, Dieu a vu Adam péchant "dans l'état d'Adam possible". Le verbe "voir" rappelle que Dieu n'est pas l'auteur du péché, s'il est vrai que "la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue" (I, 37). Dieu sait l'avenir mais ne le fait pas (III, 409). Par ailleurs, Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur (I, 23). Il a donc créé le meilleur des mondes possibles, qui comporte une part irréductible de mal, le moindre mal, dont fait partie le péché d'Adam. Le "décret de la permission divine" qui actualise Adam pécheur (et non "Adam pécheur", comme on l'a lu dans plusieurs copies) renvoie à la volonté conséquente de la création. Le meilleur comporte la permission du mal. En tant que Dieu crée un monde qui contient nécessairement le mal, il permet le mal moral sans en être la cause efficiente. Dieu "ne veut que permettre le mal moral à titre de *sine qua non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur" (I, 25). Adam pécheur est actualisé parce qu'il est imbriqué dans le meilleur des mondes possibles.

Après avoir montré la compatibilité entre la prescience, la bonté de Dieu et l'existence du mal, Leibniz explicite l'accord, qu'il a affirmé plus haut, entre la liberté et la détermination. L'expression "s'est déterminé" (I.17) appelle deux remarques. Adam s'est *déterminé* à pécher. La liberté ne fait pas exception au principe de raison déterminante. Leibniz précise ailleurs que les actions "de la volonté se trouvent déterminées de deux manières,

par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause prochaine particulière, qui consistent dans les inclinations de l'âme" (III, 365). Dans la volonté, la raison prend la forme d'une "inclination", et non d'une cause physique. Leibniz rejette l'idée d'une détermination de l'âme par les affects du corps. L'inclination prévalente est celle qui l'emporte sur les autres inclinations (par exemple la curiosité d'Adam l'emporte sur la peur du châtement). Adam *s'est* déterminé à pécher. Plusieurs candidats ont bien repéré la forme réfléchie, qui fait allusion à la conception de la liberté comme spontanéité. L'âme tire tout de son propre fond, sans influence physique extérieure. Le péché d'Adam est libre parce qu'il provient de lui-même, de ses propres déterminations internes. Il était bien venu d'illustrer cette idée d'autodétermination par le concept d'"automate spirituel" évoqué dans la première partie (I, 52).

Leibniz affirme que cette détermination ne détruit "point la contingence ni la liberté" (I.18). Certains candidats ont perçu la distinction entre la notion de contingence et celle de liberté, plus restreinte. En effet, les actes libres ne forment qu'une partie des événements contingents. L'acte libre ajoute à la contingence le jugement, l'entendement, ou encore la délibération du choix : "il y a de la contingence dans mille action de la nature ; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté" (I, 34). En quoi la contingence est-elle préservée ? L'acte d'Adam est contingent parce que la "détermination certaine" qui existe en lui et l'incline à pécher "ne l'empêche point de pouvoir ne point pécher (absolument parlant)" (I.18-19). Leibniz fait ici à nouveau appel à sa conception de la contingence comme ce dont l'opposé est possible. L'acte d'Adam est libre parce que l'opposé de son acte – ne point pécher – est possible, non contradictoire. Il n'y a aucune contradiction à concevoir un Adam non pécheur. Toutefois, ce n'est pas exactement le même Adam. Il s'agit d'un autre Adam possible dans un autre monde possible. Autrement dit, il existe un monde possible dans lequel Adam ne pèche pas. La détermination certaine, c'est-à-dire connue de Dieu de manière infaillible, d'Adam à

pécher dans ce monde-ci n'abolit aucunement cet autre monde possible et la contingence qui en découle. Être déterminé n'est pas être nécessité (absolument), puisque l'action contraire demeure possible. L'expression "absolument parlant" est délicate à saisir, et le jury en a tenu compte dans son évaluation. Dans notre texte, elle signifie que l'opposé de l'action est possible, abstraction faite des raisons déterminantes qui ont conduit à celle-ci. Absolument parlant, d'un point de vue strictement logique, Adam aurait pu ne pas pécher, puisqu'il existe un monde possible où il ne pèche point.

La dernière phrase concerne la justice de Dieu. Puisque Adam a péché librement, il est coupable et doit être puni à bon droit. Dieu en cela ne commet aucune injustice. Au contraire, cette punition (être chassé du paradis, travailler à la sueur de son front etc.) peut l'inciter lui et les autres hommes, à savoir l'humanité qui descend d'Adam, à ne point pécher une autre fois. Leibniz croit en la vertu dissuasive de l'exemple, la justice punitive est destinée à être corrective. Elle sert non seulement à châtier le coupable, mais aussi à l'amender, c'est-à-dire à le déterminer lui et les témoins de son châtiment à ne pas récidiver. Il faut remarquer que ce rôle de la justice est possible du fait que la liberté obéit au principe de raison déterminante. Le châtiment est un mal physique qui peut servir à combattre le mal moral, il devient un moyen d'action de Dieu sur sa créature, dans la mesure où il crée une inclination prévalente – la peur de la peine encourue – à ne pas céder au péché. Le texte se conclut donc par une défense de la justice divine, qui avait été implicitement mise en cause dans la seconde partie du dilemme de Bayle. Comme l'ont relevé certaines copies, cette conception de la justice divine comme amendement implique l'idée d'un perfectionnement moral du monde, qui suggère une conception dynamique du meilleur des mondes possibles, esquissée à la fin de l'opuscule *De originatione radicali* : "pour que la beauté et la perfection universelles des œuvres de Dieu atteignent leur plus haut degré, tout l'univers, il faut le reconnaître, progresse perpétuellement et avec une liberté entière, de sorte qu'il s'avance toujours vers une civilisation supérieure".