

Strawson, lecteur de Leibniz : Réflexions sur un usage de la doctrine leibnizienne dans la métaphysique contemporaine

Valérie Debuiche —

Centre Gilles-Gaston-Granger – Aix Marseille Université

Résumé :

Aux premières lignes du chapitre 4 de son ouvrage de 1959, *Individuals*, Strawson présente un avertissement qui peut surprendre. Dans ce chapitre intitulé « Monads », il envisage de faire référence à la pensée de Leibniz, non d'un Leibniz réel, mais d'un Leibniz « possible ». Aux arguments de ce Leibniz-là, selon lui défenseur comme lui d'une métaphysique des particuliers, il compte répondre afin de renforcer ses deux thèses : celle d'une métaphysique des particuliers qui se fonde entièrement dans la désignation démonstrative de ces derniers et celle d'une identification de ceux-ci avec les corps, ignorant de ce fait que Leibniz lui-même n'aurait sans doute pas été en désaccord. Ce faisant, il nous met face à une interrogation méthodologique : peut-on, ainsi, s'adresser à un philosophe sans se référer avec précision à sa doctrine ou, ce qui revient au même, traiter l'histoire (réelle) de la philosophie avec une si grande négligence que cela revient à mésestimer notoirement l'histoire (disciplinaire) de la philosophie ?

Lorsqu'on envisage une réflexion sur Leibniz et les leibnizianismes, on peut s'interroger sur le sens du terme « leibnizianisme », qui se comprend d'emblée et de façon rudimentaire comme l'héritage de la pensée de Leibniz, non seulement chez ses disciples les plus manifestes mais aussi dans des terres plus éloignées chronologiquement et thématiquement. Le leibnizianisme, comme tous les « -ismes » rattachés à un philosophe, dit ce qu'il est sans jamais préciser de quelle manière il l'est. Faut-il être un sectateur fidèle pour faire preuve de leibnizianisme ? Peut-on au contraire l'être partiellement ? Suffit-il que certains soient influencés par un auteur pour que ce dernier se trouve chef de file d'une école de pensée ? Que faire quand ces influences tirent dans des sens à ce point opposés qu'elles désagrègent l'unité ou le cœur de leur source ? Mais la pensée originale possédait-elle seulement elle-même un tel cœur et une telle unité ? De façon plus précise, y a-t-il chez Leibniz un quelconque leibnizianisme que la postérité aura eu à charge de révéler, voire de poursuivre ?

Ces questions pourraient sembler devoir agiter la conscience des historiens de la philosophie. Pourtant, dans l'examen minutieux que ces derniers font de la pensée de Leibniz, elles sont tacitement disqualifiées par la complexité des réseaux qui se tissent en celle-ci. On en vient même à douter, si jamais il arrive d'y penser, que Leibniz ait été lui-même leibnizianiste. C'est donc chez un chercheur moins scrupuleux mais non moins engagé que se peut trouver un tel souci. Peter Frederick Strawson (1919-2006), dans son ouvrage *Individuals* de 1959¹, décrit ce qu'il considère comme une métaphysique des particuliers. Le chapitre 4 (dans la première partie traitant des « particuliers », la seconde concernant les « sujets logiques ») est intitulé « Les monades »². Il est entièrement consacré à la métaphysique leibnizienne. À ses premières lignes, Strawson formule un avertissement remarquable à bien des égards :

Je voudrais maintenant considérer brièvement quelques aspects d'une doctrine ou d'un système métaphysique qui sert, de manière intéressante, à relier le problème de la conscience individuelle au thème général de l'identification. Je me réfère, avec cependant une réserve particulière, au système leibnizien des monades. La réserve est la suivante : lorsque je me référerai au système de Leibniz, je ne serai pas particulièrement troublé si la conception que je discute n'est pas en tous points identique à celle soutenue par un philosophe du passé portant ce nom. J'utiliserai le nom « Leibniz » pour me référer à un philosophe possible, qui est au moins très semblable à Leibniz quant à certains points de doctrine ; que Leibniz et lui soient ou non indiscernables à cet égard, n'a pas beaucoup d'importance³.

De cette citation se peuvent tirer deux idées liminaires. Tout d'abord, si Strawson fait référence à Leibniz, c'est seulement à un Leibniz « possible » à qui il attribue des éléments doctrinaux qui ne sont peut-être pas exacts mais auxquels il trouve un intérêt pour la philosophie contemporaine qu'il est en train d'élaborer. Une telle approche anhistorique, voire anti-historique, implique de supposer qu'existent des formes de pensée qui sont « leibnizianistes » en cela qu'elles ne seraient pas une glose fidèle de la pensée de l'auteur, mais une réappropriation de certains aspects de cette pensée à d'autres fins que celles de son exposition. L'intérêt de l'apport du leibnizianisme, voire sa force, serait dès lors à proportion de la distance qu'il entretient avec la

1 Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.

2 Ce chapitre a déjà fait l'objet d'une communication et d'une publication qui ont fourni à ce texte certains de ses éléments d'analyse : Valérie Debuiche, « Les individus et les monades », dans Jocelyn Benoist et Sandra Laugier (dir.), *Langage ordinaire et métaphysique. Strawson*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p. 117-140.

3 Peter F. Strawson, *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. Albert Shalom et Paul Drong, Paris, Seuil, 1973, p. 131.

pensée originale. Est-ce à dire que cela exonère le leibnizianiste d'être leibnizien ? La réponse de Strawson à cette question est très certainement affirmative. Mais cela doit être mis en perspective avec la deuxième idée présentée.

Strawson n'est pas un leibnizianiste dans le sens où il reprendrait à son compte des éléments de la doctrine leibnizienne quitte, d'ailleurs, à les dévoyer de leur sens premier et à les dénuer du contexte qui les fondait. Dans le chapitre 4 des *Individuals*, il se veut au contraire anti-leibnizien : il prétend s'opposer à la thèse monadologique qui ferait des monades, conçues comme les analogues des consciences individuelles, les « particuliers de base » de la métaphysique. Cependant, dès lors qu'il s'agit de contredire une thèse, et non plus de se servir d'un auteur ou de s'appuyer sur ses épaules pour le dépasser, parfois dans une voie contraire, l'exactitude historique est nécessaire à la force de l'argumentation. Que peut bien valoir, en effet, l'analyse critique d'un Leibniz fictif ? Réfuter un propos qui n'a jamais été tenu, dénoncer une argumentation qui n'a pas été défendue, présenter une idée qui n'a d'existence que dans l'imagination de celui qui la récuse, n'est-ce pas conférer à sa propre pensée autant de solidité que celle du mirage duquel elle s'est nourrie ?

En présentant le raisonnement de Strawson, j'entends considérer une des interprétations de la doctrine leibnizienne, interprétation contemporaine aux yeux de spécialistes de l'âge classique pour qui le milieu du 20^e siècle est aussi peu passé que le jour présent. Ce faisant, le but est de montrer que, dans la démonstration de Strawson, *son* Leibniz est loin d'être un Leibniz « possible » et qu'il est au contraire un Leibniz impossible et, selon un retournement improbable, que sa pensée est bien plus leibnizianiste qu'il ne l'avait envisagé.

Breve présentation de la pensée de Strawson

Métaphysique descriptive et ontologie des particuliers

Strawson défend le projet d'une métaphysique par laquelle il entend « décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde »⁴. Il soutient, en particulier, qu'il existe dans la pensée humaine un « noyau massif [...] qui n'a pas d'histoire » composé de « catégories et de concepts qui, en ce qui concerne leur nature fondamentale, ne changent pas du tout »⁵. L'objet principal de la métaphysique dite alors « descriptive » n'est autre que ce noyau et les concepts et catégories qui s'y trouvent, étudiés dans leurs rapports mutuels et au sein de la structure qui en dérive. Selon Strawson,

4 *Ibid.*, p. 9.

5 *Ibid.*, p. 10.

quand nous pensons le monde, nous le pensons toujours comme contenant des choses particulières : des événements historiques, des objets matériels, des personnes, des phénomènes, etc., qui sont les seuls sujets véritables de notre discours. Tel est ce qu'il dénomme notre « schème conceptuel⁶ » qui consiste par conséquent en une ontologie des particuliers, à savoir en un système de pensée dans lequel nous reconnaissons des types de particuliers, des classes de choses particulières.

Cette ontologie qui structure notre pensée requiert nécessairement que les particuliers soient d'abord identifiés comme tels : « la possibilité d'identifier des particuliers d'un certain type semble constituer une condition nécessaire pour que nous incluions ce type dans notre ontologie »⁷. Identifier un particulier revient, selon l'analyse du langage ordinaire menée par Strawson, à assurer l'unicité de la référence présentée dans le discours (et, donc, à la pensée). Ainsi, lorsqu'il évoque une « ontologie des particuliers », voire une « métaphysique », il ne désigne pas tant l'organisation réelle des choses dont les éléments seraient des individus, que la manière dont nous pensons les choses au moyen de catégories dont la plus fondamentale est celle des particuliers compris comme ce qui peut être identifié de façon univoque, c'est-à-dire comme ce qui peut être individué par nous. C'est de cette manière, très spécifique, que l'identification des particuliers rejoint la question de l'individuation. S'ensuit alors un examen du processus d'identification des particuliers qui conduit Strawson à énoncer les conditions d'une référence identifiante du discours.

Identification des particuliers et usage des démonstratifs

Un cas simple s'offre, qui constituera par la suite un paradigme : il s'agit de l'identification d'un particulier au moyen d'une observation sensible grâce à laquelle le locuteur peut désigner le particulier auquel il se réfère en utilisant un article démonstratif : *cette voiture-là allait très vite* ou *ce bruit-là était assourdissant*. Strawson désigne cela comme une identification démonstrative. Mais le particulier (à connaître) n'est pas toujours présent de cette manière ni une identification démonstrative possible. Néanmoins, on peut toujours lier le particulier à une identification démonstrative :

Car bien que le particulier en question ne puisse pas être, lui-même, identifié de manière démonstrative, il peut cependant être identifié par une description qui le

6 *Ibid.*, p. 15.

7 *Ibid.*, p. 16.

met dans un rapport unique à un autre particulier qui, lui, peut être identifié de manière démonstrative⁸.

Reste à déterminer sous quelles conditions on trouve de tels rapports propres à garantir l'univocité de la référence.

Il faut que le rapport entre le particulier à identifier et un particulier déjà identifié soit univoque. Ceci requiert un système dans lequel tout particulier est identifiable grâce à l'unicité du rapport qu'il entretient aux autres. Or, un tel système nous est offert :

Est-il plausible d'affirmer qu'il existe un système unique de relations à l'intérieur duquel chaque particulier trouve sa place et qui comprend tout particulier directement localisable ? La réponse à cette question pourrait se formuler, très généralement pour l'instant, de la manière suivante. Pour tous les particuliers qui existent dans l'espace et dans le temps, il est non seulement vraisemblable de prétendre, mais nécessaire d'affirmer, qu'il existe un tel système, le système des rapports spatio-temporels, système à l'intérieur duquel chaque particulier est dans un rapport unique avec tous les autres. [...] Peut-être tous les particuliers ne sont-ils pas dans le temps et dans l'espace. Mais il est au moins plausible de supposer que chaque particulier qui ne l'est pas se trouve, d'une façon ou d'une autre, dans un rapport unique à un autre particulier qui l'est⁹.

Le système spatio-temporel permet donc de connaître un trait individualisant pour tout particulier par le rapport unique qu'il a avec celui qui le considère, *hic et nunc*. En effet, non seulement dans un tel système, les particuliers sont dans des rapports uniques les uns aux autres, mais ils le sont aussi avec chacun de nous :

Cependant, on ne peut pas nier qu'à tout instant chacun de nous possède un tel cadre – un cadre unifié de connaissance des particuliers – dans lequel nous prenons place, nous-même, ainsi que, d'ordinaire, notre entourage immédiat, et dont chaque élément est dans un rapport unique avec tous les autres éléments et par conséquent avec nous-même et notre entourage. On ne peut nier que ce cadre de connaissance nous fournit un moyen singulièrement efficace pour ajouter à notre stock les particuliers nouvellement identifiés. C'est dans ce but que nous utilisons ce cadre : non pas simplement de manière occasionnelle et adventice, mais toujours et essentiellement. C'est une vérité nécessaire que, d'une façon ou d'une autre, tout particulier nouveau que nous apprenons à connaître est relié de

8 *Ibid.*, p. 22.

9 *Ibid.*, p. 23-24.

manière identifiante à ce cadre, même si ce cadre ne nous donne que l'occasion de connaître ce particulier¹⁰.

Ainsi le système spatio-temporel est le cadre le plus adéquat : en plus de placer chaque particulier dans une position unique, à un moment et en un lieu, il offre l'avantage de relations uniques entre tous les particuliers connus et non encore connus, identifiés et non identifiés, relations valables par ailleurs dans l'intégralité du cadre ou dans quelqu'une de ses parties. Il offre également une solution au problème du redoublement des particuliers susceptibles de répondre à une même description individualisante : celui qui parle est toujours dans une position spatio-temporelle unique du cadre par rapport auquel il identifie les particuliers de sorte que c'est lui-même qui individualise sa description : « Nous formons, nous-même et notre entourage immédiat, un point de repère qui individualise le réseau et qui, par-là, aide à individualiser les particuliers localisés dans ce réseau »¹¹. Au risque d'une position solipsisante qui affirmerait qu'il y a autant de cadres que de personnes, Strawson note de manière kantienne que, puisqu'il n'y a pas pour nous de réalité empirique qui ne soit en un certain lieu à un certain moment, les structures spatio-temporelles sont nécessaires, qui constituent un « repère public » et, en ce sens, commun à tous ; et, par conséquent, les termes déictiques « ici », « maintenant », « ceci », etc. ne se réfèrent pas seulement à quelque chose de privé, mais sont autant de points de repère communs qui servent à l'identification *objective* des particuliers. De tout cela, Strawson conclut que la description qui réussit à individualiser contient toujours un *hic et nunc*, c'est-à-dire une expression démonstrative irréductible à toute description en termes généraux.

Les particuliers de base

La tâche que se donne Strawson ne peut s'achever dans la seule affirmation d'un schème conceptuel fondé sur les particuliers. Il lui faut poursuivre l'analyse et déterminer quels sont, parmi les particuliers, ceux qui sont élémentaires, c'est-à-dire quelle est la catégorie de particuliers qui permet d'identifier les particuliers de l'ensemble des autres catégories sans que les particuliers de ces autres catégories soient nécessaires à l'identification des particuliers de cette classe fondamentale. S'écartant de l'approche purement idéaliste des premières pages, Strawson rappelle, ou se rappelle, qu'une ontologie concerne en premier ressort l'être et l'existence :

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

Car ce cadre n'est pas quelque chose d'extérieur aux objets de la réalité dont nous parlons. Si nous demandons ce qui constitue le cadre, nous devons nous tourner vers ces objets eux-mêmes, ou vers certains d'entre eux. Mais chacune des catégories d'objets particuliers que nous reconnaissons n'est pas en mesure de constituer un tel cadre. Les seuls objets qui peuvent le constituer sont ceux qui peuvent lui conférer ses caractéristiques fondamentales¹².

Il s'agit désormais de déterminer un type de particuliers identifiables indépendamment de particuliers d'autres types et correspondant au cadre tridimensionnel, durable et unique de l'espace-temps : ces particuliers doivent en conséquence être à trois dimensions, dotés d'une certaine pérennité et observables, sans quoi ils ne pourraient être identifiés par eux-mêmes et ne pourraient non plus déterminer un cadre de référence stable et unique. Tels sont manifestement les corps matériels que Strawson prend par conséquent pour les particuliers de base qu'il cherche.

Dans ce contexte, toute l'expérience perceptive que nous avons peut s'expliquer par l'existence d'un corps qui « occupe une position spéciale¹³ » à laquelle les différentes perceptions se rapportent toutes d'une certaine manière. Non qu'il soit nécessaire que ce corps soit unique, mais son unicité se trouve à la convergence des faits que nous expérimentons. La question qui vient alors est celle de l'attribution d'un corps, particulier de base, à un esprit ou plutôt d'une âme à un corps. Le problème est classique mais Strawson le formule en ses propres termes :

Certes, ces faits expliquent quelque chose. Ils expliquent pourquoi un sujet d'expérience doit avoir un souci tout particulier pour un seul corps, pourquoi il doit considérer ce corps comme unique et peut-être comme quelque chose de plus important que tout autre corps. Ces faits expliquent – s'il m'est permis de m'exprimer ainsi – pourquoi je me sens particulièrement attaché à ce que j'appelle, en fait, mon propre corps. On pourrait même dire qu'ils expliquent pourquoi, une fois que je vais parler du corps en tant que *mien*, je devrai parler de *ce* corps comme étant le mien. Mais ces faits n'expliquent pas pourquoi il me faut un concept de *moi-même*, pourquoi il me faut attribuer mes pensées et mes expériences à *quoi que ce soit*. Bien plus, nous aurions beau être satisfaits par quelque autre explication nous disant pourquoi nos états de conscience, nos pensées et nos perceptions sont attribués à *quelque chose* ; nous aurions beau être satisfaits aussi que les faits en question expliquent suffisamment pourquoi la « possession » d'un corps particulier doit être attribuée à la même chose [...] ; les faits en question n'explique-

12 *Ibid.*, p. 42-43.

13 *Ibid.*, p. 103.

raient pas pourquoi il faut attribuer, comme nous le faisons, des caractéristiques corporelles non pas simplement au corps qui se trouve être dans ce rapport spécial à la chose à laquelle nous attribuons des pensées, des sentiments, etc., mais à la chose elle-même à laquelle nous attribuons ces pensées et ces sentiments¹⁴.

Selon Strawson, toute personne possède une expérience perceptive, à savoir des perceptions qui peuvent être rapportées à un certain corps, mais cela ne suffit pas, en retour, pour attribuer les caractéristiques de ce corps à la chose qui a ces pensées perceptives, ni même à poser que cette chose est, qu'il y a quoi que ce soit qui soit une « même chose », un *moi*, un sujet : « Ainsi donc, les faits en question n'expliquent pas l'emploi que nous faisons du mot "je", ni comment un mot quelconque peut avoir l'emploi que possède ce mot. Ils n'expliquent pas le concept que nous avons de la personne »¹⁵.

Strawson critique ce qu'il entend être la position de Descartes au sujet du rôle privilégié donné à l'*ego* qu'il considère comme la pure conscience individuelle. Toutefois, ce qui importe pour l'analyse de son leibnizianisme est le concept de personne qu'il présente dans ce contexte anti-cartésien. Il la définit comme ce qui possède à la fois des états spirituels et des attributs corporels. Sa thèse pose que la solution au problème du sujet consiste en l'intégration de la notion de personne dans l'ensemble des catégories de notre schème conceptuel. Si nous pouvons attribuer des états de conscience à un « quoi que ce soit », c'est précisément parce que nous pouvons les attribuer à une même chose à laquelle nous attribuons des caractéristiques corporelles. En quelques mots, son argumentation est la suivante : quand on ne pense que la pure conscience, l'*ego*, on se trouve pris dans un solipsisme qui empêche d'attribuer quelque expérience que ce soit à un sujet quelconque ; et si l'on ne peut l'attribuer à ce qu'on peut identifier comme une entité individuelle du type « moi », il n'est pas davantage possible qu'on l'attribue à son propre « moi » – selon l'argument fréquent de la nécessité de l'altérité dans le retour à soi requis dans la constitution de la subjectivité. À l'inverse, si l'on peut identifier d'autres sujets, ce qui suppose qu'on puisse les individualiser par des caractéristiques corporelles et leur attribuer des états de conscience, on peut, en retour, se penser soi-même comme un corps qui a des pensées et ainsi un sujet qui possède des attributs corporels et des états de conscience.

Ainsi la conclusion est-elle la suivante : étant établi que les corps sont les particuliers de base qui permettent d'identifier tous les autres particuliers, pour pouvoir attribuer états de conscience et expériences à « quoi que ce soit » et à une « même chose », il faut que ce « quoi que ce soit » soit iden-

14 *Ibid.*, p. 103-104.

15 *Ibid.*, p. 104.

tifiable, c'est-à-dire qu'il possède, certes une conscience, mais surtout des caractéristiques corporelles qui permettent de l'individualiser. Ainsi, avant le concept de sujet cartésien, est requis le concept de personne dont la pure conscience individuelle est une idée dérivée par suite.

Telles sont les deux thèses principales de la première partie des *Individus*. Premièrement, l'identification des particuliers s'appuie sur des éléments déictiques (pris de façon ultime dans le cadre spatio-temporel). Secondement, les particuliers de base, s'ils doivent être des sujets individualisés, ne peuvent être que les personnes et non les pures consciences. C'est au titre de l'examen de ces deux thèses que Strawson prend la peine d'éprouver leur résistance aux arguments de celui qu'il considère comme son concurrent le plus célèbre et le plus radical, à savoir son Leibniz « possible » qui aurait esquissé « dans son système une tentative pour formuler une ontologie des particuliers dans laquelle l'unicité de la référence [serait] théoriquement assurée sans recourir aux démonstratifs » et cela, en particulier, parce que « les particuliers de base, dans le système de Leibniz, ne [seraient] pas matériels ; ils n'[auraient] pas de parties ; [seraient] en fait des consciences, des sujets de perception et d'aperception »¹⁶. Quel Leibniz possible Strawson envisage-t-il dès lors de combattre et comment prétend-il le vaincre, ou le dépasser du moins, sur ces deux points ?

Thèses pseudo-leibniziennes et critique strawsonienne

L'identification des particuliers

La première thèse pseudo-leibnizienne examinée par Strawson est celle d'une identification des particuliers qui se ferait sans l'aide d'éléments démonstratifs. Selon lui, cette thèse se trouve fondée dans ce qu'il considère être la doctrine leibnizienne de l'identité des indiscernables qu'il énonce ainsi, « sous l'unique forme où elle vaut d'être discutée » : « Il est nécessairement vrai que, pour tout individu, il existe une description en termes purement universels ou généraux, telle que seul cet individu réponde à cette description »¹⁷.

Cette conception s'appuie manifestement sur une certaine lecture des apports des recherches logiques de Leibniz dans les années 1680, en particulier les analyses au sujet de la complétude de la notion individuelle et de l'inhérence du prédicat dans le sujet dans toute proposition vraie. Dans le *Discours*

¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

*de métaphysique*¹⁸ comme dans les *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*¹⁹ de 1686, on trouve une caractérisation de la substance singulière, ou individuelle, comme ce qui possède une notion si accomplie qu'elle contient en elle tout ce qui peut être attribué, de manière vraie, à ce dont elle est notion. Strawson semble partir de ce genre de considérations pour formuler le principe d'identité des indiscernables d'une manière qui ne se trouve pas explicitement dans les textes de Leibniz, comme l'affirmation qu'un individu est ce qui, non seulement correspond à une description notionnelle, mais est le seul à y correspondre. En d'autres termes, il ne peut pas y avoir deux individus conformes à une même description au moyen de termes généraux et de relations logiques entre ces termes. Strawson ajoute que la condition expresse pour qu'une telle description soit suffisante à identifier un particulier, alors même qu'elle n'emploie aucun terme déictique mais seulement des concepts, est qu'elle soit en même temps une description de l'univers tout entier, mais sous un certain point de vue.

Or, remarque-t-il, un tel principe ne permet pas à lui seul à garantir l'unicité de ce à quoi il fait référence (la monade, en l'occurrence, selon ses termes). La description, même complète, d'un point de vue sur l'univers ne suffit pas à donner un trait individualisant : deux monades pourraient, selon Strawson, avoir un même point de vue sur l'univers. Prenant l'exemple des points de vue que l'on peut avoir depuis des places sur un échiquier, espace à la fois répétitif et symétrique, il montre que deux positions différentes donnent une même perception ou description de l'univers :

Cependant, un peu de réflexion montre que cette manière d'individualiser les points de vue est encore totalement inopérante. Il suffit d'imaginer l'univers en question comme répétitif ou symétrique sous certains rapports, pour voir qu'il peut exister des points de vue numériquement différents pour lesquels les spectacles déployés seraient qualitativement indiscernables, même s'ils comprenaient l'ensemble de l'univers²⁰.

Ainsi, si les monades sont des miroirs de l'univers, si elles se caractérisent par leur point de vue, on ne possède pas de moyens d'être assuré qu'elles sont des particuliers car ce qui leur apparaît sous ce point de vue pourrait être identique à plusieurs. Mais, de façon inattendue, Strawson fait tomber sa propre critique de cette position pseudo-leibnizienne en reconnaissant qu'elle ne tient que si l'on considère que quelque chose comme un monde spatial (et

18 A VI 4-B, 1540.

19 *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, A VI 4-A, 763.

20 Peter F. Strawson, *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, op. cit., p. 136-137.

temporel) existe. Il récuse alors son objection en faisant valoir que le monde leibnizien n'est pas un monde spatial en cela que les seules choses réelles, qui sont les monades, contiennent l'espace en elles sans être elles-mêmes dans l'espace et sans qu'il existe « de monde spatial commun » :

Dans le système de Leibniz, la seule chose qui soit réelle, ce sont les monades, c'est-à-dire des consciences ou des quasi-consciences, et leurs états. Il n'y a pas de monde spatial commun qu'elles peuvent refléter ; il y a simplement une certaine correspondance entre leurs états de conscience ; et les caractéristiques ou les traits spatiaux appartiennent uniquement aux contenus de ces états ; il y a des espaces privés, mais pas d'espace public. Puisque les monades, dans ce cas, ne sont pas reliées spatialement les unes aux autres, puisqu'il n'y a pas de monde spatial commun auquel elles appartiennent, la possibilité est exclue, à la différence du cas que nous avons plus haut considéré, qu'il y ait deux positions dans un tel monde à partir desquelles deux monades différentes pourraient avoir des perspectives indiscernables. Le problème posé par le monde spatial commun et symétrique est éliminé, parce que le monde spatial est éliminé²¹.

En termes très brefs, il n'est pas possible que deux monades aient des perspectives indiscernables à partir de points de vue pourtant distincts pour la seule raison qu'elles n'ont pas de position, n'étant pas des êtres spatiaux mais de pures consciences, des êtres ne possédant rien d'autre que des états psychiques. Dès lors, il convient d'examiner la seconde thèse pseudo-leibnizienne selon laquelle les monades, en tant que pures consciences, seraient les particuliers de base du système.

Les particuliers de base

Selon Strawson, si les monades sont des pures consciences, on doit admettre que le principe d'identité des indiscernables n'a aucune efficence. Il explique ainsi que, même si, dans les faits, « il est vrai que pour chaque individu il existe une description qui n'est applicable qu'à lui seul » ou « il est vrai qu'il n'y a pas deux consciences particulières qui aient le même point de vue »²², un tel fait n'est pas en lui-même nécessaire. Il n'y a aucune impossibilité théorique à concevoir deux consciences particulières avec le même point de vue ou deux individus convenant à la même description. Une telle impossibilité aurait été si était jointe une expression démonstrative (ou une position spatio-temporelle). Mais, en leur absence, la vérité du principe d'identité des in-

²¹ *Ibid.*, p. 138.

²² *Ibid.*, p. 140.

discernables, et avec elle le maintien de l'idée que la seule description en des termes généraux suffit pour l'identification des monades, ne peut avoir pour raison que « le libre choix d'un Dieu qui ne désire pas de répétition sans différence »²³. Dès lors, la sentence de Strawson tombe :

Ce choix, donc, semble préserver le caractère de l'ontologie monadique en tant qu'ontologie de particuliers, mais détruit l'intégrité logique du système. Car il fait reposer la possibilité de l'individuation sur un principe théologique. [...] Le schème conceptuel primaire doit être un schème qui place des gens dans le monde. Le schème conceptuel qui, au lieu de cela, place un monde dans chaque personne, doit être, pour le moins un produit secondaire. Toutes ces raisons prises ensemble m'interdisent de voir dans cette solution alternative une exception à mon principe selon lequel une ontologie qui ne rend pas compte d'entités spatiales ou temporelles ne peut pas non plus rendre compte des particuliers²⁴.

Ainsi seul Dieu, qui a accès à la description complète de la monade, a aussi accès à la référence identifiante de sorte que, si ontologie des particuliers il y a chez Leibniz, elle n'est à la portée que de Dieu et ne peut constituer un schème conceptuel satisfaisant pour ceux qui ne sont pas de nature divine : « Une ontologie qui ne peut être prise au sérieux que par Dieu ne doit pas être tenue pour une ontologie possible »²⁵.

Pour échapper à un théologisme que Strawson semble juger incompatible avec la métaphysique elle-même (entendue comme description des schèmes conceptuels), et afin d'éviter le recours à un choix divin pour que le principe d'identité des indiscernables assure l'individuation des monades, il suggère que Leibniz aurait pu considérer les monades, non comme les êtres désignés par une notion complète mais comme ces notions complètes elles-mêmes (et non plus comme des particuliers) :

L'autre solution qui s'offre à Leibniz est à bien des égards plus attrayante. Elle ne consiste plus à réclamer pour les individus de base du système le statut de particuliers, c'est-à-dire le statut de consciences particulières ou de quelque chose d'analogue, mais à leur accorder plutôt le statut de types, d'universaux ou de concepts. De ce point de vue, nous ne concevons plus chaque monade comme quelque chose qui, par la grâce de Dieu, possède une « notion complète » qu'elle ne partage avec aucune autre, autrement dit tombe sous un concept exhaustif et

23 *Ibid.*, p. 140.

24 *Ibid.*, p. 140-141.

25 *Ibid.*, p. 141.

s'appliquant à elle seule. *Nous concevrons plutôt les individus de base du système comme étant, eux-mêmes, ces concepts, ces notions complètes*²⁶.

Il remarque que, dans ce cas, le principe d'identité des indiscernables découle de soi : si deux notions complètes n'ont aucune différence, alors elles sont une seule notion et de même la monade est unique. On comprend aussi très facilement que les monades soient non-spatiales et non-temporelles puisqu'un concept n'est ni spatial, ni temporel. Les relations spatio-temporelles, comme toute relation entre monades, ne sont dès lors rien d'autre que des relations logiques. Enfin, il est possible de poser dans un même ensemble toutes les notions qui ont entre elles des relations, telles que César est le père de Brutus et Brutus est le fils de César :

Or, il est évident que, étant donné ces exigences, les concepts complets se présenteront comme appartenant à des ensembles, de telle façon que deux concepts de cette sorte appartiendront au même ensemble si, et seulement si, les descriptions introduites en chaque cas par une clause relative contiennent des éléments identiques bien qu'ordonnés de différentes manières. La différence entre deux concepts appartenant au même ensemble consistera simplement dans la manière dont les pronoms relatifs introduisant les descriptions conviennent à cette description commune d'un monde possible²⁷.

Ceci correspond selon Strawson à l'idée que « chaque monade est un miroir de l'ensemble de l'univers selon le point de vue qui lui est propre »²⁸. Par suite, il est possible d'examiner, parmi ces différents ensembles, lequel est le plus riche et d'identifier l'ensemble des monades qui constituent le monde avec cet ensemble de concepts.

À ce stade, Strawson s'interroge sur cette dernière identification, se demandant si elle consiste en une vérité analytique et, alors, selon lui, le système leibnizien atteindrait une forme de pureté logique car *C est un individu réel* serait équivalent à *C est un concept complet de cet ensemble le plus riche de concepts*. Mais on serait alors en droit de se demander si quelque chose comme ce monde le plus riche existe dans les faits. Peut-être faut-il alors admettre que, chez Leibniz, *C est un individu réel* signifie autre chose que *C est un membre de l'ensemble le plus riche de concepts*, par exemple que *C admet effectivement une substance*²⁹ – ce qui impliquerait trois conditions supplémen-

26 *Ibid.*, p. 141.

27 *Ibid.*, p. 143.

28 *Ibid.*, p. 143.

29 *Ibid.*, p. 145.

taires 1) aucun concept complet n'admet d'occurrence s'il n'est pas élément de l'ensemble le plus riche de concepts, 2) aucun concept complet de cet ensemble ne reste sans occurrence, 3) chaque concept complet qui admet une occurrence n'en admet qu'une seule. Or de telles conditions ne relèvent d'aucune nécessité logique et on se trouve, au contraire, de nouveau face à des principes théologiques. Par ailleurs, dans le système leibnizien tel que considéré par Strawson, « admettre une occurrence » ne peut signifier « ayant lieu à un certain moment et à un certain endroit de notre cadre spatio-temporel » (puisque Strawson dénie que le temps et l'espace soient des éléments de la métaphysique leibnizienne) et ne peut que renvoyer au point de vue perceptif qui est « un point de vue privé sur un monde possible ». Là encore, pour que toutes les monades d'un seul et même ensemble soient instanciées une et une seule fois, il faut adjoindre les principes de l'harmonie et de l'identité des indiscernables dont la nature n'est pas logique. L'histoire en est alors rendue au point où Strawson lui-même reconnaît la distance qui se pose entre son Leibniz et un certain Leibniz dit « historique ».

Un Leibniz « impossible » et un Leibniz ignoré

Sans vergogne, Strawson reconnaît l'inadéquation de son Leibniz avec un certain Leibniz historique – dont on ne sait cependant pas ce qu'il est ni ce qu'il pense :

La conclusion, donc, est que même si l'on décide que les monades sont des concepts (ou des types ou des universaux) et non des particuliers, cela ne suffit pas à préserver la pureté logique du système, une fois que celle-ci est compromise par la question : « Pourquoi n'y aurait-il pas un nombre indéfini de consciences particulières partageant la même perspective, le même ensemble d'états ? » Pour conjurer ce péril, la décision que les monades sont des concepts doit être complétée en interprétant toutes les doctrines-clefs du système comme traitant exclusivement de relations entre concepts et ensembles de concepts. L'interprétation devient alors exclusivement platonicienne, et tout à fait détachée de la réalité empirique ; mais ce qu'elle retient est d'une séduisante pureté. Si, en revanche, une fois la décision prise que les monades sont des universaux ou des concepts, on continue à vouloir faire du système quelque chose qui, d'une façon ou d'une autre, décrit une situation réelle, alors toutes les impuretés extra-logiques qui étaient nécessaires quand la décision était que les monades sont des particuliers, continuent d'être requises, bien que d'une manière plus éloignée. À mon avis, si l'on tient compte de tout ce qui a été dit, le système composite qui admet des impuretés, bien que d'une manière plus éloignée, est, tout compte fait, probablement plus proche de la position du Leibniz historique. Du point de vue de la fidélité à la pensée de Leibniz

cette interprétation mixte a le grand mérite de rendre intelligible l'affirmation que les monades sont non-temporelles et non-spatiales, tout en admettant beaucoup d'éléments qui se trouvent dans les textes et qui seraient superflus, s'il s'agissait d'une interprétation purement platonicienne³⁰.

Indépendamment de la justesse du jugement qui consiste à trouver une thèse leibnizienne dans l'affirmation que les monades sont des notions complètes, on ne peut éviter quelque gêne à la lecture de la condition suivante, au sujet de la métaphysique : « si on continue à vouloir faire d'un système quelque chose qui, d'une façon ou d'une autre, décrit une situation réelle ». On ne peut en effet imaginer qu'à grand-peine ce que serait un Leibniz qui ne se soucierait pas de décrire la réalité. Il semble donc que l'on pourrait réfuter presque toutes les interprétations de la pensée leibnizienne proposées par Strawson, mais tel n'est pas notre propos qui consiste davantage en l'identification de celles qui ne pourraient être raisonnablement imputées à Leibniz et à établir que les affirmations strawsoniennes, présentées par lui comme anti-leibniziennes, révèlent, au contraire, un certain leibnizianisme.

Thèses non-leibniziennes et positions leibnizianistes

La compréhension et l'emploi du principe d'identité des indiscernables sont à ce point éloignés de la pensée leibnizienne qu'on ne voit qu'à grand-peine à quel Leibniz possible cela pourrait faire référence. Dans l'exemple de l'échiquier, supposé montrer que deux points de vue différents sur un même univers total pourraient consister en deux vues identiques, nous nous trouvons face à une erreur qui se peut trouver dans la lecture anglo-saxonne ou analytique qui applique le principe d'identité des indiscernables aux êtres abstraits. Un tel principe, précise pourtant Leibniz, ne vaut que pour les êtres complets réels. Il ne peut donc être convoqué dans le cas de l'échiquier conçu comme un ensemble géométrique de parties répétitives agencées de manière symétrique, sans qu'aucune matérialité ne lui soit concédée par ailleurs. En effet, ainsi pensé, l'échiquier est un être incomplet pour lequel le principe d'identité des indiscernables n'est pas plus valide que pour des triangles semblables. Par ailleurs, le principe d'identité des indiscernables ne garantit pas l'unicité de la référence d'une description donnée, à plus forte raison quand elle n'est pas exhaustive. Dans une acception logique, qui n'est pas la plus habituelle chez Leibniz, il signifie que si deux choses sont indiscernables, alors elles n'ont entre elles aucune différence, et donc elles sont identiques l'une à l'autre, elles sont une seule et même chose. Il est, en ce sens, principe d'iden-

³⁰ *Ibid.*, p. 146-147.

tité. Mais la question de l'indiscernabilité contient quelque chose de plus et, pour appréhender « leibnizienement » ce principe, il faut aussi se le rappeler comme ce qui pose que, si l'on perçoit deux choses, quand bien même on ne perçoit pas leurs différences, quand même bien même on ne peut pas les discerner, elles possèdent pourtant une différence, elles ne sont pas identiques. En d'autres termes, leur différence ne peut pas être seulement numérique et toute différence numérique renvoie nécessairement à une différence intrinsèque. C'est même l'impossibilité d'une description exhaustive, la confusion indépassable de nos perceptions, de nos connaissances, qui nous porte à penser que des choses sans différence puissent se présenter comme différentes, qu'elles puissent se distinguer *solo numero* – ce qui pourtant ne se produit jamais.

Cela ne conduit pas Leibniz à poser qu'une différenciation par désignation extrinsèque serait impossible, ou même seulement insuffisante, bien au contraire. S'il prend la peine de critiquer son idée de jeunesse qui faisait de la position spatio-temporelle le principe de l'individuation, c'est pour mieux, par suite, fonder toute connaissance par l'expérience dans le cœur des choses elles-mêmes. Il n'est pas moins vrai chez Leibniz que chez Strawson que les individus réels existent en un certain lieu à un certain moment. Dans la description même de César et de Brutus, les caractéristiques spatio-temporelles sont présentes : Rome, an 44 avant J.-C., le théâtre de Pompée, les Ides de Mars, etc. Plus encore, on ne peut connaître la vérité des propositions existentielles, soutient Leibniz, que de manière *a posteriori*, la connaissance *a priori* de telles vérités, contingentes, n'étant au pouvoir que de Dieu. Pas moins que Strawson, si l'individuation est un acte de connaissance du particulier, Leibniz reconnaît la nécessité des éléments déictiques. Pas moins que Strawson, il n'admet que le cadre spatio-temporel soit le cadre requis de la connaissance humaine, à partir du moment où, justement, il est fondé dans les choses elles-mêmes.

Mieux encore, si l'on doit envisager la question des particuliers qui sont les éléments du système, si ces particuliers sont les monades, il faut également considérer que les monades ne sont jamais sans un corps (et même sans un corps organique). Si Strawson n'a pas tort quand il remarque que le modèle de la monade se trouve dans l'*ego*, il conclut hâtivement que cela implique que la monade est l'analogue d'une pure conscience. De façon encore plus précise, on pourrait considérer que les monades, cette fois-ci comprises comme les « atomes de substance », sont les individus fondamentaux du système leibnizien, tandis que les particuliers de base, si on les caractérise par le fait de les identifier, sont les substances singulières, composées d'une monade dominante et d'un agrégat de monades qui en constitue le corps matériel, dont la notion est complète et qui, d'une manière assez évidente,

sont très proches de ce que Strawson désigne comme les « personnes » – une fois appréhendée la doctrine des perceptions et la hiérarchie continue des substances.

Leibniz impossible et impossibilité du leibnizianisme : de l'inconvenance du chiasme

Il n'y a pas chez Leibniz, ni même chez un Leibniz possible, une quelconque dégénérescence à faire coexister dans la métaphysique les aspects logiques relatifs aux notions et à leur complétude avec les éléments théologiques de la création. Il y a même une impossibilité à imaginer un Leibniz possible sans les réquisits spécifiques de la création divine. Quel sens cela peut-il avoir de reprocher à Leibniz que le principe d'identité des indiscernables échappe à la nécessité logique ? Comment lui porter grief de malmener « l'intégrité logique » de son système ? Car Leibniz lui-même n'a pas eu une telle exigence, ni pour sa métaphysique, ni même pour ses mathématiques – quand on considère les efforts, qu'il reconnaît être vains, de fonder dans l'identité le 5^e postulat d'Euclide³¹. Cette exigence d'une pureté logique, manifestement anti-leibnizienne, tient certainement à un héritage de Russell³² et des commentaires du début du 20^e siècle, à la suite de Couturat³³, qui passent d'un supposé panlogisme leibnizien à, ce qui n'est pas la moindre des inconvenances d'une pensée par chiasme, un leibnizianisme panlogiciste.

On pourrait poursuivre de bien des manières en relevant, par exemple, combien, dans le discours de Strawson, la distinction de l'individualité, comprise comme qualité d'être un individu, et de l'identification, entendue comme acte de désigner comme unique, est confuse. La démarche de la métaphysique descriptive requiert de décrire comment nous pensons le monde. Certes, la doctrine leibnizienne, en décrivant le monde, nous permet sans doute de découvrir une manière de penser le monde, mais elle n'est pas elle-même œuvre de métaphysique descriptive. Ainsi, le principe d'individuation, ce qui fait d'un être un individu, un être un et unique, n'est pas la même chose qu'un principe d'identification, même des particuliers, qui renvoie à ce qui permet de se référer à quelque chose comme à une seule et même chose. Et ainsi on ne comprend pas pourquoi une identification permise seulement à Dieu, et encore lorsqu'on souhaite qu'elle se fasse *a priori*, devrait invalider

31 Voir Vincenzo De Risi, *Leibniz on the Parallel Postulate and the Foundations of Geometry*, Basel, Birkhäuser, 2016 ; Valérie Debuiche et David Rabouin, « Unité et pluralité de l'espace mathématique chez Leibniz », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2019 (à paraître).

32 Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.

33 Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901.

l'existence même des individus ou rendrait impossible une « ontologie des particuliers ». Leibniz n'est pas un métaphysicien descriptif, ce que Strawson admet lui-même aux toutes premières lignes de son ouvrage et l'histoire que nous en raconte Strawson, si elle est une histoire possible, n'est pas celle d'un Leibniz possible, si le terme « Leibniz » doit être un nom et non seulement un mot.

En conséquence, si jamais il peut y avoir un intérêt à convoquer, non un Leibniz possible, mais un Leibniz réel ou, du moins, un Leibniz probable au regard de l'histoire de la philosophie, il se trouve sans doute dans le fait que cela prémunit de céder aux mirages d'une pensée qui, parce qu'elle décide de méconnaître ce qui précède, croit découvrir ce qu'elle a elle-même oublié. La tradition anglo-saxonne, armée des *habitus* de la méthode analytique, jette parfois, sinon une forme de mépris, du moins un regard bien léger sur la démarche continentale de l'exploration des doctrines dans le contexte de leur énonciation³⁴. Sans doute cette mise à distance des textes et de l'exactitude doctrinale permet-elle une inventivité plus grande, plus immédiatement admirable, mais elle prive également la réflexion philosophique des apports de sa propre histoire.

Finalement, l'audace, par ailleurs honnête, de Strawson nous offre l'occasion de prêcher pour la paroisse des historiens de la philosophie : pour un renouvellement de leur engagement à s'interroger eux-mêmes sur leur démarche méthodologique. Réfléchir sur les leibnizianismes (ou les anti-leibnizianismes) appelle à évaluer de quelle manière il convient, d'abord, d'être leibnizien, c'est-à-dire d'être un spécialiste de la pensée leibnizienne, afin de ne pas laisser à ceux qui revendiquent de ne pas avoir à l'être toute la réflexion épistémologique sur l'intérêt de l'approche historique des philosophies.

34 Voir, par exemple, la discussion entre Daniel Garber et Michael Della Rocca : Daniel Garber, « Superheroes in the History of Philosophy: Spinoza, Super-Rationalist », *Journal of the History of Philosophy* 53, 2015, p. 507-522 ; Michael Della Rocca, « Interpreting Spinoza: The Real is the Rational », *Journal of the History of Philosophy* 53, 2015, p. 523-536 ; Daniel Garber, « Some Additional (But Not Final) Words », *Journal of the History of Philosophy* 53, 2015, p. 537-540.