

## L'existence

Y a-t-il à se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ?

**Jacques Bardou**

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Quelle est « la première question qu'on a le droit de faire » ? Ou plutôt, quelle est la première question qu'on a le droit de faire à partir du moment où l'on a posé « le grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante » ? Si l'on en croit l'auteur que nous venons de citer, c'est-à-dire Leibniz, cette question est la suivante : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien<sup>1</sup> ? » Notre auteur qualifie cette question de « métaphysique » pour désigner le fait qu'elle consiste à « s'élever » au-dessus de la physique : la soif d'explication qui anime la recherche des physiciens débouche sur une question à laquelle la physique est par définition incapable de répondre. Leibniz parle ici de « droit » de poser cette question, et non de devoir ; il ne présente explicitement la question que comme légitime, non comme obligatoire. Cependant, ce qui la rend légitime à ses yeux est qu'elle découle logiquement du « principe » selon lequel « rien ne se fait sans raison suffisante ». Or, face à un principe digne de ce nom, la raison n'a pas d'autre attitude légitime que de s'y soumettre : ne pas reconnaître une loi de la raison serait se renier. C'est donc parce que la question est logiquement obligatoire qu'elle est légitime.

Leibniz croit en outre connaître une autre justification de la question. Cette justification consiste dans le fait qu'une réponse logique est possible et que connaître cette réponse est propre à aider à vivre. Cette réponse comporte en effet d'affirmer que l'univers et l'homme sont créés par bonté et que le mal ne pourra pas avoir le dernier mot. Il n'est cependant pas

---

<sup>1</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7 (Œuvres choisies par Lucie Prenant, éd. Garnier, 1940, p. 320).

nécessaire de croire pouvoir répondre ainsi à la question pour la juger utile. Il n'est même pas nécessaire de croire pouvoir lui apporter une réponse. Ainsi, par exemple, Sartre présente-t-il comme salutaire d'éprouver le malaise de prendre conscience que, par définition, il ne peut y avoir de réponse à cette question, puisqu'il faut poser « quelque chose » pour rendre raison de « quelque chose », puisque donc l'être est radicalement contingent, et ainsi absurde, d'autant plus absurde que l'être humain est assoiffé d'une plénitude de sens<sup>2</sup>. Ainsi pourrait-on être tenté de penser que, quoi qu'il en soit de savoir dans quelle mesure on peut répondre à cette question il est en tout cas légitime et souhaitable de la poser.

Cependant, si cette question est ainsi légitime et souhaitable, comment se fait-il qu'elle n'ait pas été formulée par écrit avant Leibniz ? Certes, nous avertit Leibniz, le principe sur lequel elle repose est « peu employé communément », mais comment Leibniz peut-il caractériser ainsi comme « peu employé » un principe qui, par son seul énoncé, semble formuler le principal présupposé de toute recherche d'explication ? Ce principe ne semble-t-il pas au contraire propre à régner au cœur de toute vie intellectuelle ? Les trois questions que nous venons de formuler sont au point de départ de l'ouvrage de Heidegger intitulé *Der Satz vom Grund* (*Le Principe de raison*), ouvrage complétant les nombreuses pages que cet auteur avait auparavant consacrées à la question formulée par Leibniz<sup>3</sup>. Nous laisserons cependant de côté ces trois difficultés, nous ferons ainsi abstraction du questionnement heideggérien de la question formulée par Leibniz. Cette délimitation de notre travail ayant été ainsi effectuée, voici quelle est à nos yeux l'interrogation qui s'impose à nous maintenant : si l'on se pose la question formulée par Leibniz, n'est-on pas logiquement obligé de choisir entre une réponse de type leibnizien et une non-réponse de type sartrien ? On pense bien sûr ici tout de suite à une réponse intermédiaire qui serait de type kantien : la réponse à cette question existe, mais on ne peut pas la connaître, et cette ignorance contribue à rendre possible d'agir moralement bien<sup>4</sup>. Mais si l'on fait abstraction de la thèse kantienne, si l'on se limite à choisir entre un rationalisme de type leibnizien et un absurdisme de type sartrien, l'alternative peut paraître fort onéreuse. Inutile de le souligner dans le cas de la non-réponse sartrienne : le sentiment d'absurdité donne la nausée. Quant à la réponse leibnizienne, on peut se demander si Voltaire, malgré les facilités qu'il se donne<sup>5</sup>, n'est pas quelque peu fondé à la faire paraître dérisoire ; on peut se demander si cette réponse ne transforme

---

<sup>2</sup> Nous croyons pouvoir résumer ainsi un aspect de *La Nausée* (Gallimard, 1938) et de *L'Être et le Néant* (Gallimard, 1943).

<sup>3</sup> Nous pensons prioritairement à la première des quatre parties du cours de 1935 intitulé « *Einführung in die Metaphysik* » (*Introduction à la métaphysique*) et à l'introduction de 1949 à la conférence « *Was ist Metaphysik ?* » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*). En ces pages, c'est en phénoménologue que Heidegger aborde la question formulée par Leibniz, autrement dit, c'est en se demandant comment il se fait que l'étant nous apparaisse comme tel, et c'est en constatant que cet apparaître a lieu par l'intermédiaire de ce « rien d'étant » qu'est l'être.

<sup>4</sup> Notre attribution à Kant de cette thèse se fonde notamment sur les deux ou trois fameuses pages intitulées « Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique », pages situées à la fin de la première partie de la *Critique de la raison pratique*.

<sup>5</sup> Dans *Candide*, en ne tenant à peu près aucun compte du cheminement intellectuel par lequel Leibniz aboutit à cette réponse et en la présentant de manière caricaturale.

pas les hommes en marionnettes malmenées. Ce n'est peut-être donc pas sans raisons que Sartre a écarté cette réponse comme incompatible avec l'expérience de la liberté.

Mais on peut lire un semblable rejet de la réponse leibnizienne sous la plume d'un auteur qui présente par rapport à Sartre l'originalité de rejeter d'abord la question : on peut voir Bergson soutenir à plusieurs reprises que la question posée par Leibniz n'est que l'énoncé d'un faux problème. En effet, explique-t-il, le mot « rien » est ici aussi contradictoire que la notion de cercle carré. C'est de cette secrète absurdité de la question que proviennent la fausseté de la réponse leibnizienne et l'absurdité de la non-réponse sartrienne<sup>6</sup>. Ainsi une question portant sur le sens de l'existence humaine serait-elle paradoxalement un obstacle sur le chemin de penser ce sens. Pour avancer sur ce chemin, il faudrait au contraire « s'habituer à penser l'être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous<sup>7</sup> ». Nous voilà donc à première vue tenus de choisir entre Bergson et Leibniz avant d'avoir à choisir entre Leibniz et Sartre si nous avons éliminé Bergson. En revanche, choisir Bergson nous dispenserait de choisir entre Leibniz et Sartre. Il va de soi cependant que les choses ne sont probablement pas aussi simples. Peut-être Bergson n'a-t-il qu'en partie raison. Peut-être Leibniz n'a-t-il pas tout à fait tort, et Sartre non plus. Voilà ce que nous allons tâcher de savoir. Autrement dit, notre propos est de chercher à savoir dans quelle mesure Bergson montre que Leibniz a tort de croire qu'il y a lieu de se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien.

Lisons les paragraphes 7 à 10 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Nous y voyons Leibniz chercher à faire valoir que l'explication de type physique se heurte à une limite à jamais infranchissable pour elle et qu'au-delà de cette limite il y a place pour un autre type d'explication. Pour ce qui est d'établir la première partie de cette double thèse, il suffit de constater que l'explication de type physique consiste à concevoir une nécessité (ou des nécessités) en vertu de laquelle (ou en vertu desquelles) un phénomène dérive d'un autre phénomène. Par exemple – exemple non donné par Leibniz –, la surface du lac ondule parce que des gouttes de pluie la heurtent. Par définition, ou bien on remontera indéfiniment de phénomène en phénomène et alors on n'aura jamais de quoi suffire à expliquer, ou bien on s'arrêtera à un premier phénomène, qui demeurera donc physiquement inexpliqué. Dans les deux cas, l'intelligence restera insatisfaite. Autrement dit, du moment que l'on explique par des lois et à partir d'un état antérieur, on n'explique ni l'existence des lois, ni l'existence de cet état antérieur.

On peut donc résumer ce raisonnement de la façon suivante : le chemin de l'explication de type physique conduit logiquement à une question qui se pose *au-delà* des questions auxquelles la physique peut répondre ; il y a une question *métaphysique*. Cette question peut être

---

<sup>6</sup> Bergson n'a certes pas pu lire Sartre, mais il envisage une non-réponse de type sartrien. Voir notamment *L'Évolution créatrice*, p. 275 (728). Nous indiquons la pagination de l'édition en volumes séparés chez PUF, collection Quadrige, suivie, entre parenthèses, de la pagination de l'édition du Centenaire de 1959.

<sup>7</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 298 (747).

formulée ainsi : comment se fait-il qu'il y ait le genre de réalité à l'intérieur duquel l'explication de type physique conçoit une intelligibilité ? Plus brièvement : comment se fait-il que la matière existe ? Ainsi, par exemple, dans la production de ces ondes à la surface du lac, il y a à la fois quelque chose qui est physiquement explicable et, plus radicalement, quelque chose qui n'est pas physiquement explicable. Tant que l'on n'a pas perçu l'existence de cette inexplicabilité, l'existence de ces ondulations demeure inaperçue.

Mais il ne suffit pas de percevoir cette inexplicabilité pour que jaillisse la question posée par Leibniz. En effet, cette question est l'expression d'un étonnement, l'étonnement de se trouver devant une existence qui, d'après ce que l'on constate, devrait logiquement ne pas avoir lieu. Logiquement, car on constate que cette existence est contingente, c'est-à-dire n'a pas en elle-même de quoi suffire pour qu'elle ait lieu, et on ne constate rien d'autre qui puisse expliquer cette existence. Si je suis métaphysiquement étonné par l'existence des ondulations de la surface du lac, c'est donc parce que je présuppose qu'il n'est pas possible qu'une existence contingente ait lieu sans que ce soit en dépendance d'une cause qui suffise pour expliquer cette existence. En un mot, je présuppose ce que Leibniz nomme « le principe de raison suffisante ».

Cependant Leibniz ne se contente pas de faire valoir que la question se pose. Il soutient qu'il y a, indépendamment de l'esprit humain, de quoi répondre à cette question, et il soutient que l'esprit humain peut y avoir un certain accès par déduction. De sorte que la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » ne signifie pas dans l'esprit de Leibniz : « y a-t-il de quoi suffire à expliquer... ? » et même « qu'y a-t-il qui suffise à expliquer... ? » Non pas « y a-t-il une raison suffisante ? » mais « quelle est la raison suffisante ? » Sur quoi Leibniz se fonde-t-il pour attribuer ainsi une portée ontologique à ce qu'il nomme « le principe de raison suffisante » ? Il ne le dit pas dans ce texte, mais ce qu'il pense à ce sujet serait peut-être exprimable en reprenant notre exemple des ondes à la surface du lac : puisque leur existence s'explique physiquement, dire qu'elle ne s'explique pas métaphysiquement reviendrait à dire que l'existence de l'intelligibilité physique est inintelligible. Certes, elle l'est si on prend le mot « intelligible » au sens de « compréhensible selon la manière de comprendre qui caractérise la physique », mais il faut bien que le mot « intelligible » puisse recevoir un sens plus ample et plus profond : il serait en effet par définition arbitraire et absurde de caractériser l'intelligible comme radicalement inintelligible.

C'est ainsi que les deux paragraphes suivants du texte de Leibniz (§ 9 et 10) consistent à décrire, par déduction, les caractéristiques de cette raison suffisante et la manière dont l'univers en résulte : cette raison ne peut être, dit Leibniz, qu'une « substance » dont le propre est de ne devoir son existence à rien d'autre qu'elle-même et de « renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets ». Il faut donc, dit Leibniz, lui attribuer « une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraine ». Cette « perfection suprême » étant ainsi posée comme origine de l'univers, il s'ensuit logiquement, pense Leibniz, que l'univers ne peut provenir d'elle qu'à titre de « meilleur des mondes possibles », et il s'ensuit même que l'univers ne peut pas ne pas être produit. En effet, d'une part, il serait contradictoire avec la notion de volonté parfaite

qu'elle ne veuille pas faire ce qu'elle peut faire de mieux, d'autre part il est nécessaire et suffisant que la notion de meilleur des mondes possibles soit concevable pour qu'apparaisse la possibilité de ce vouloir. Or, il est possible de concevoir un tel optimum sur le modèle de la solution mathématique à un problème de maximum et de minimum.

Mais une question se pose. En effet, d'une part il semble qu'aux yeux de Leibniz, dire pourquoi un événement a lieu, c'est indiquer comment cet événement n'a pas pu ne pas avoir lieu, c'est formuler la nécessité en vertu de laquelle il a lieu. D'autre part, on ne voit pas comment concevoir la notion de décision libre autrement que comme un événement qui aurait pu ne pas avoir lieu, un événement tel qu'il n'y a rien d'où il résulte de façon nécessaire. On a donc l'impression de devoir choisir entre tenir que les décisions libres ont lieu à l'encontre du principe de raison suffisante ou tenir que l'on ne peut pas sacrifier ainsi le principe de raison suffisante, et devoir par conséquent sacrifier la notion de décision libre. Pour bien sentir la difficulté, redisons-la d'une autre manière. Partons de l'idée que, par définition, celui qui a pris une décision libre aurait pu ne pas la prendre. De là suit que les motifs qui ont fait qu'on l'a prise ne peuvent pas suffire à l'expliquer et qu'ils ne sont passés de l'état potentiel à l'état actuel que parce que quelqu'un a décidé de se rallier à eux. Autrement dit, la décision se fait certes par l'intermédiaire des motifs, mais les motifs ne peuvent pas jouer ce rôle sans elle, et même sans que ce soit elle qui le leur fasse jouer – un peu comme lorsqu'un pianiste joue une partition. En termes aristotéliens, on peut dire qu'on se trouve là devant l'interdépendance de la cause formelle et de la cause efficiente. Dans le cas du libre arbitre, cette interdépendance est telle que par elle, il y a des possibles non réalisés, il y a une contingence du possible. C'est cette contingence du possible dont on voit mal comment elle peut être pensée conjointement avec le principe de raison suffisante conçu de manière leibnizienne.

Aux yeux de Bergson, en tout cas, Leibniz n'y parvient pas. Certes, Bergson ne tient pas à concevoir la liberté en termes de capacité de choisir entre des possibles, nous le verrons au contraire soutenir dès son premier livre et jusque dans son dernier livre qu'en un sens les possibles ne précèdent pas leur réalisation, mais cela n'empêche pas, nous semble-t-il, que Leibniz lui paraisse ne pas être parvenu à concevoir ce qu'il faudrait de contingence au possible pour que l'on puisse vraiment parler de libre choix. Aux yeux de Bergson, Leibniz a beau se présenter comme soutenant, à l'encontre de Spinoza, qu'il y a des possibles non réalisés, en réalité Leibniz rejoint implicitement la négation spinoziste du libre arbitre, il ne parvient pas à échapper à une logique interne qui est fondamentalement la même que celle dont Spinoza s'est rendu prisonnier<sup>8</sup>. C'est du moins ainsi que nous interprétons le « ou même de Leibniz » que l'on peut lire à la page 277 de *L'Évolution créatrice* : Bergson écrit là que dans « une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz par exemple », il n'y aura plus de place, ni dans les choses ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens d'un libre choix ».

Notre lecteur familier des textes de Leibniz sera peut-être ici porté à adresser à Bergson l'objection suivante : « N'oubliez-vous pas de quelle

---

<sup>8</sup> *Éthique*, Appendice du livre I, texte latin et traduction française par C. Appuhn (Garnier, 1934, Vrin, 1983).

manière Leibniz présente le choix divin ? » Certes, poursuivra notre objectant, la sagesse du Dieu de Leibniz limite cette toute-puissance divine à un seul monde, le meilleur possible, et donc, en ce sens, le monde existe en vertu d'une nécessité, mais cette nécessité n'est pas exclusive de toute contingence. Elle n'est pas comme la nécessité en vertu de laquelle la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Dans ce dernier cas en effet, il y aurait immédiatement incohérence à former la notion d'un triangle qui n'aurait pas cette propriété, alors qu'au contraire il n'y a pas immédiatement incohérence à former la notion d'un autre monde que celui qui a été choisi. Autrement dit, il ne faut pas oublier que, dans la question « métaphysique » « Pourquoi y a-t-il quelque chose... », le mot « pourquoi » désigne une nécessité que Leibniz nomme « morale », par contraste avec la nécessité qu'il nomme « métaphysique<sup>9</sup> ». Cette nécessité « morale » est d'autant plus relative que, de même que le Dieu de Leibniz a le choix entre une infinité de mondes possibles, de même il a le choix entre créer et ne pas créer. Sa liberté d'exercice est en effet à concevoir de la même manière que sa liberté de spécification : si l'on fait abstraction de la sagesse divine, une indétermination apparaît, une contingence.

A cette objection, nous répondrions que même en admettant qu'il faille distinguer les deux nécessités que distingue en effet Leibniz, et donc en admettant que ce dernier offre un espace pour une certaine contingence, il reste qu'en définitive, absolument parlant, aucun autre monde n'était possible que celui qui a été choisi. Et il reste que ce monde ne pouvait pas ne pas être choisi. De sorte que, malgré l'abyssale différence que Leibniz conçoit entre liberté humaine et liberté divine, on peut appliquer à Dieu le concept d'automate spirituel que Leibniz applique à l'homme.

Notre lecteur familier des textes de Leibniz sera peut-être ici tenté de faire valoir, par mode d'une deuxième objection que Leibniz croit constater (avant d'avoir posé l'existence de Dieu créateur) l'existence d'une finalité dans la nature, et que par conséquent dans son esprit le mot « pourquoi ? » signifie notamment « dans quel but ? ». Or, du fait même qu'un but est visé comme tel (que ce soit par l'homme ou par l'auteur de la nature), il est visé comme n'épuisant pas le concept de but, et donc il est visé parmi d'autres buts pensables. En ce sens, il est donc choisi.

A cette deuxième objection nous répondrions ceci : il est bien vrai, nous semble-t-il, que l'idée de but et l'idée de libre choix sont indissociables (on peut accorder cela à l'auteur de l'Appendice du livre I de l'*Ethique*), et que Leibniz tient à affirmer à l'encontre de Spinoza l'existence d'une finalité constitutive de la nature. On est donc fondé à croire que, dans l'esprit de Leibniz, sa question « pourquoi » fait implicitement de la place pour la contingence d'un choix. Et certes, telle semble être la thèse que Leibniz veut défendre, mais suffit-il de vouloir défendre une thèse pour y parvenir ?

Au total, nous inclinons donc à penser que Bergson est fondé à soutenir que Leibniz ne fait aucune place à un véritable « libre choix<sup>10</sup> ». Nous pouvons en outre tirer de cette conclusion une leçon : pour que la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » ne présuppose pas une réponse négatrice de toute « causalité efficace entendue au sens d'un libre choix », il faudrait que l'on parvienne à concevoir le mot

---

<sup>9</sup> Voir notamment *Essais de théodicée* (Garnier-Flammarion, 1969), § 175, 230, 234.

<sup>10</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 272.

« pourquoi ? » comme pouvant signifier autre chose que « en vertu de quelle nécessité ? » Bergson propose-t-il une manière de concevoir ainsi ce mot ? Certes, il a cru montrer<sup>11</sup> qu'il est illusoire de chercher à expliquer par des interactions un processus qui, du fait de son indivisibilité, n'est pas un mécanisme, mais montrer cela ne consiste pas à concevoir un sens non déterministe de la question « pourquoi ? » Cela consiste au contraire à montrer que la liberté n'est pas conceptualisable. Ainsi Bergson se présente-t-il lui-même comme soutenant que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme <sup>12</sup> ». Toutefois, dire qu'il n'y a pas moyen de *concevoir* un sens non déterministe de la question « pourquoi ? » ne signifie pas qu'il n'y ait pas moyen de *penser* un tel sens. Certes, ce sens échappe à ce que Bergson nomme « l'intelligence », c'est-à-dire à l'empire du principe leibnizien de raison suffisante, mais ce sens n'échappe pas pour autant à la *raison*. En effet, l'intelligence n'est pas le tout de la raison. Cette dernière est aussi et surtout capable de ce que Bergson nomme « intuition », c'est-à-dire « principalement la connaissance intime de l'esprit par l'esprit <sup>13</sup> ». C'est parce que la raison a ainsi cet accès non conceptualisable à la liberté qu'il est raisonnable de caractériser la liberté en des termes déconcertants pour des personnes qui, comme Leibniz, réduisent la raison à l'intelligence. Ainsi Bergson en viendra-t-il à écrire au sujet de « l'esprit » qu'il est « une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a <sup>14</sup> ».

Voilà donc comment Bergson, dès son premier livre, et de plus en plus nettement par la suite, a écarté la question leibnizienne « pourquoi telle décision a-t-elle lieu plutôt que telle autre ? » Il a écarté cette question en écartant le premier mot de la question. Cette mise à l'écart demeure présente à l'esprit de Bergson lorsque, dans un article de 1906<sup>15</sup>, il regarde le « pourquoi » leibnizien se porter sur l'existence de l'univers, c'est-à-dire, nous l'avons vu, sur la décision divine de créer le monde. Bergson ne peut écarter cette nouvelle forme de la question leibnizienne par une intuition de la liberté divine, il ne peut pas procéder comme il l'a fait au sujet de la liberté humaine, mais il voit apparaître sous un jour nouveau le manque de pertinence de la question : ce manque de pertinence apparaît dans le dernier mot de cette question, c'est-à-dire le mot « rien ». En effet, explique Bergson, « rien » signifie ici « absolument rien », et l'expression « absolument rien » désigne une notion secrètement aussi contradictoire que celle de cercle carré. Elle est contradictoire parce qu'il n'y a pas moyen de

---

<sup>11</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience* (PUF, édition du Centenaire, 1959).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 165, 173 (144, 150).

<sup>13</sup> *La Pensée et le Mouvant* (PUF, édition du Centenaire, 1959), p. 216 (1423-1424). On trouve dans cette page un bref énoncé de la bipartition de la raison entre intelligence et intuition. Cette citation est en effet extraite d'une longue note dans laquelle Bergson indique comment il a été amené à choisir le terme « intuition » par opposition au terme « intelligence ».

<sup>14</sup> *L'Énergie spirituelle*, p. 31 (838). Ce texte date de 1911, mais comme le souligne Henri Gouhier (dans *Bergson dans l'Histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p. 46), on commence à trouver sous la plume de Bergson de telles « formules paradoxales pour le sens commun et proprement aberrantes pour l'esprit scientifique » dès une lettre à Léon Brunschwig du 26 février 1903 (voir *Mélanges*, p. 586).

<sup>15</sup> Article repris en 1907 comme début du chapitre IV de *L'Évolution créatrice*.

penser une non-présence sans penser la présence d'autre chose : il n'est donc pas possible de penser la non-présence de tout.

Bergson ne se contente pas de dénoncer la méconnaissance de cette impossibilité comme source de l'erreur qui consiste à mettre comme fondement de la métaphysique la question posée par Leibniz, il en analyse la genèse. Ce faisant, il montre que cette méconnaissance a lieu par un processus « d'illusion » qui, bien loin d'être propre à Leibniz et à quelques autres, tend à se dérouler en toute intelligence humaine. Quel est donc le processus par lequel cette illusion se produit ? Citons ici un résumé ultérieurement formulé par Bergson lui-même : « L'idée d'une suppression de tout traduit un mouvement de l'intelligence qui va d'un objet à un autre, préfère celui qu'elle vient de quitter à celui qu'elle trouve devant elle, et désigne par « absence du premier » la présence du second. On a posé le tout, puis on a fait disparaître une à une chacune de ses parties, sans consentir à voir ce qui la remplaçait : c'est donc la totalité des présences, simplement disposées dans un nouvel ordre, qu'on a devant soi quand on veut totaliser les absences<sup>16</sup> ».

Au terme de son analyse, Bergson formule ainsi sa conclusion : « Il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous<sup>17</sup> ». Autrement dit, l'être, que ce soit celui de l'univers ou celui de Dieu, n'est pas à penser sur fond de néant absolu, il n'est pas une sorte de conquête sur le néant absolu. C'est parce que Leibniz n'a pas pris conscience du caractère illusoire de ce mirage qu'il a cherché de quoi le vaincre, « de quoi vaincre l'inexistence » de quoi « triompher du néant<sup>18</sup> ». Inévitablement, il a cherché pour cela un ne-pas-pouvoir-ne-pas-être, une nécessité. Et il n'a rien pu trouver d'autre qu'une nécessité du type de celle d'un axiome, d'une vérité éternelle, avec le « sacrifice » que cela implique, c'est-à-dire le sacrifice de la « causalité efficace entendue au sens d'un libre choix<sup>19</sup> ». Citons encore Bergson :

« Le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'être qu'en passant par le « néant », et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même. C'est pour cette raison surtout qu'elle incline à doter l'être véritable d'une existence logique, et non pas psychologique ou physique. Car telle est la nature d'une existence purement logique qu'elle semble se suffire à elle-même, et se poser par le seul effet de la force immanente à la vérité [...]. L'apparition d'un cercle tracé à la craie sur un tableau est chose qui a besoin d'être expliquée : cette existence toute physique n'a pas, par elle-même, de quoi vaincre l'inexistence. Mais l'« essence logique » du cercle, c'est-à-dire la possibilité de le tracer selon une certaine loi, c'est-à-dire enfin sa définition, est chose qui me paraît éternelle [...]. Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes.

---

<sup>16</sup> *La Pensée et le Mouvant*, p. 107-108.

<sup>17</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 298.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 276-277.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 277.

L'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait éminemment, n'aurait plus rien de choquant<sup>20</sup> ».

Pour éviter un malentendu au sujet de cette argumentation de Bergson, soulignons qu'à la suivre il y a donc un sens en lequel la notion de néant absolu est pensable, tout comme il y a un sens en lequel la notion de cercle carré est pensable : il est en effet possible de penser chacun des deux concepts constitutifs de cette notion, il est possible de penser l'idée d'une éventuelle conjonction de ces deux concepts, et il est possible de penser cette conjonction comme ne pouvant pas avoir lieu. C'est par exemple ce que je fais lorsque je me dis à moi-même « il est impossible de tracer une figure qui soit à la fois de forme circulaire et de forme carrée ». Il ne suffit pas cependant de dire ainsi qu'aux yeux de Bergson, l'idée de néant absolu est l'idée d'une impossibilité. En effet, une telle manière de caractériser la notion de néant absolu était déjà le fait de Leibniz et de bien d'autres penseurs. Elle l'était d'une double manière. D'abord, par définition, le néant ne peut pas l'être : il n'est pas possible que la situation *soit* telle que rien ne *soit*. Ensuite, par définition, affirmer comme possible qu'il n'y ait absolument rien reviendrait à tenir l'existence auto-suffisante pour contingente<sup>21</sup>. Mais Bergson ne se contente pas de redire à sa manière que la notion de néant absolu est l'idée d'une impossibilité, impossibilité d'être et impossibilité de concevoir, il soutient que ce n'est qu'une « pseudo-idée ». Il nous semble vouloir souligner par là que cette idée d'une impossibilité se présente comme si elle était au contraire l'idée d'une possibilité, la possibilité de supprimer mentalement toute existence et donc la possibilité qu'aucune existence n'ait eu lieu. C'est, nous semble-t-il, en cela qu'elle lui paraît incohérente et trompeuse, en cela qu'elle lui paraît n'être qu'une « pseudo-idée ». Dès lors, à entendre ainsi notre auteur, une difficulté apparaît. Il nous semble en effet que Leibniz lui aurait aisément accordé ce propos sans pour autant se sentir par là logiquement tenu de renoncer à sa question. Alors, comment se fait-il que Bergson pense s'être ainsi débarrassé de la question posée par Leibniz ?

Nous avancerons sans doute sur le chemin d'une élucidation de cette difficulté en remarquant que l'on peut être tenté d'adresser à Bergson deux objections quant à sa façon de comprendre la question leibnizienne. La première serait que dans la question posée par Leibniz, l'expression « quelque chose plutôt que rien » signifie « l'univers plutôt que pas l'univers » : par conséquent la question présuppose seulement la notion de néant relatif, et non pas la notion de néant absolu. La deuxième objection consisterait à s'appuyer sur le fait que comme nous venons de le rappeler, Leibniz pense que l'expression « néant absolu » désigne une impossibilité. Il

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 277-278.

<sup>21</sup> L'impossibilité du néant absolu apparaît ici comme un aspect de l'existence de l'être auto-suffisant, existence que l'on est obligé de poser par suite de l'application du principe de raison suffisante au cas de l'existence de l'univers. Certes, la notion de néant absolu apparaît ainsi comme impliquant une contradiction interne (à savoir le fait de considérer l'être nécessaire comme contingent), mais cette contradiction n'apparaît pas de manière immédiate, elle n'apparaît qu'au terme d'un raisonnement. Nous pouvons, nous semble-t-il, comparer cette impossibilité de la non-existence de l'être auto-suffisant à celle d'obtenir un cercle dont la circonférence ait la même longueur que le périmètre d'un carré : cette impossibilité géométrique n'a pas le caractère immédiatement évident qu'a l'impossibilité de tracer un cercle qui soit de forme carrée.

est donc vain, objectera-t-on, de lui reprocher de présupposer que le néant absolu soit possible.

A la première objection, Bergson pourrait répondre ceci : certes, dans la question posée par Leibniz, le « il y a quelque chose » signifie « il y a quoi que ce soit qui constitue l'univers, en totalité ou en partie », et donc le mot « rien » signifie d'abord « pas l'univers ». Autrement dit, Leibniz se demande ce qui explique qu'il y ait l'univers plutôt que pas l'univers. Mais ce qui le fait s'interroger ainsi, nous l'avons vu, c'est sa conviction que l'univers n'a pas en lui-même de quoi suffire à expliquer que l'univers existe. Autrement dit, c'est la conviction que, s'il n'y avait rien d'autre que l'univers, celui-ci ne pourrait pas exister et *qu'il n'y aurait donc absolument rien*. En ce sens, on peut dire que la notion de néant absolu est présente à l'esprit de Leibniz lorsqu'il pose sa question. Il est certes vrai qu'aux yeux de Leibniz la question « pourquoi n'y a-t-il pas de néant absolu ? » ne se pose pas si l'on conçoit cette question comme signifiant « pourquoi l'être auto-suffisant existe-t-il au lieu de ne pas exister ? » et si par « pourquoi ? » on entend « par quelle raison d'être *externe* ? Mais cela ne veut pas dire que cet être autosuffisant soit conçu par Leibniz comme étant sans raison d'être. Au contraire, Leibniz pense qu'il y a une nécessité « interne » en vertu de laquelle l'être autosuffisant existe. En ce sens on peut dire que sa question demande comment il se fait que l'être autosuffisant existe au lieu de ne pas exister : puisque la raison d'être de l'univers est dans l'être autosuffisant, on ne peut pas connaître complètement la raison d'être de l'univers sans connaître la raison d'être de l'être autosuffisant. Autrement dit, il est vrai qu'en définitive on ne pourra pas savoir entièrement comment il se fait qu'il n'y ait pas relativement rien sans savoir comment il se fait qu'il n'y ait pas absolument rien. En ce sens nous pensons devoir donner raison à Bergson lorsqu'il écrit : « [...] si je rattache l'univers à un principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants ; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe ?<sup>22</sup> »

Ne disons pas pour autant, et nous abordons ici la deuxième objection énoncée plus haut, que la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » présuppose *qu'il aurait pu se faire* qu'il n'y ait absolument rien. En effet, non seulement il n'est pas nécessaire de présupposer cela pour pouvoir se demander comment il se fait qu'il n'y ait pas absolument rien ; mais même, aux yeux de Leibniz, il serait absurde de présupposer cela, car, redisons-le, ce serait affirmer que le néant peut être et ce serait présupposer que ce dont nous constatons l'existence non auto-suffisante est peut-être dépourvu de raison d'être, c'est-à-dire est peut-être en définitive absurde malgré l'intelligibilité que découvrent les sciences. Nous avons déjà vu que la question signifie dans son esprit « quelle est la raison d'être ? » et non pas « y a-t-il une raison d'être ? » Il se peut cependant – donnons en cela raison à Bergson – que quelqu'un d'autre que Leibniz formule une question dont l'énoncé soit matériellement le même que celui de la question leibnizienne, sans l'avoir pour autant pensé de la même manière que Leibniz le pense,

---

<sup>22</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 275 (728).

c'est-à-dire sans avoir pris conscience de l'impossibilité du néant absolu, et même en présupposant cette possibilité<sup>23</sup>.

Avec cela, reconnaissons que l'analyse à laquelle nous venons de procéder en réponse à deux objections peut paraître manquer sous la plume de Bergson et que ce dernier peut paraître commettre l'erreur de penser que la question posée par Leibniz présuppose la possibilité du néant absolu. Aussi écrit-il : « Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même, ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose<sup>24</sup> ». Il persiste un peu plus loin : « Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit par conséquent éternellement antérieur. Un verre a beau être toujours plein, le liquide qui le remplit n'en comble pas moins un vide. De même, l'être a pu se trouver toujours là : le néant, qui est rempli et comme bouché par lui, ne lui en préexiste pas moins sinon en fait, du moins en droit<sup>25</sup> ».

Mais, quoi qu'il en soit de savoir dans quelle mesure Bergson attribue à Leibniz le présupposé que le néant absolu est *possible*, et quoi qu'il en soit de la possibilité de formuler la même question que Leibniz sans la penser identiquement à lui, c'est un fait que, dans l'esprit de Leibniz, sa question ne comporte pas ce présupposé. C'est aussi un fait que Leibniz tient le néant absolu pour impossible, comme Bergson, quoique pour une raison à première vue différente. Le désaccord entre eux porte seulement sur la question de savoir si la notion de néant absolu est *pensable* : nous avons cru voir en effet que, conformément à ce que soutient Bergson, la question de Leibniz présuppose au moins que le néant absolu soit *pensable*, et nous avons cru voir d'autre part que Bergson tient au contraire la notion de néant absolu pour impensable, dans la mesure où il la tient pour « une pseudo-idée ». autrement dit, nous avons cru voir que la question présuppose la thèse sur laquelle va porter la critique bergsonienne : Bergson est fondé à lui attribuer ce présupposé.

Cela étant précisé, supposons que nous devons accorder à Bergson que la notion de néant absolu n'est qu'une pseudo-idée, devons-nous alors accorder à Bergson que le néant absolu est impensable ? Nous croyons devoir soutenir que Leibniz répondrait négativement à cette question et qu'il aurait sans doute raison. N'arrive-t-il pas fréquemment en effet que l'on parvienne à penser par un jugement quelque chose que l'on ne peut pas peser par un concept ? Ainsi en va-t-il de l'existence actuelle par opposition à l'existence possible. Nous voulons dire par là que le concept désigné par le mot « existence » est semblable à tout autre concept en ceci qu'il fait abstraction de l'existence actuelle. Cette dernière ne peut être mentalement atteinte que par un jugement. De même, et par voie de conséquence, la non-existence actuelle ne peut être atteinte que par un jugement. Ainsi par exemple l'absence de toute chaise dans cette pièce ne peut-elle être mentalement atteinte que par le jugement « il n'y a pas de chaise dans cette pièce ». Quant à nier non seulement telle ou telle existence, mais toute existence, on ne peut certes pas le faire en formulant le jugement : « Il n'y a

---

<sup>23</sup> N'oublions pas cependant, peut-être à l'encontre de Bergson, que cette question mal posée sera peut-être un bon chemin pour découvrir l'impossibilité du néant absolu.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>25</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 276.

pas quelque chose ». En effet, puisque ce jugement est quelque chose, il est auto-contradictoire, par conséquent le néant absolu ne saurait être pensé ainsi. Or comment aurions-nous pu comprendre cela si nous n'avions pas eu présente à la pensée une signification correcte de l'expression « néant absolu » ? Cette expression est donc pensable. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il y a moyen de penser l'essentiel du raisonnement par lequel Leibniz affirme l'existence de l'être auto-suffisant : s'il n'y avait pas l'être auto-suffisant, alors *il n'y aurait pas quelque chose*, autrement dit le jugement « il n'y a pas quelque chose » serait vrai. Or ce jugement n'est pas vrai et ne peut pas l'être.

Mais il faut peut-être aller plus loin dans l'affirmation que, contrairement à ce que soutient Bergson et conformément à ce que soutient Leibniz, la notion de néant absolu est en quelque manière pensable. Il faut peut-être en effet aller jusqu'à soutenir qu'elle est en quelque manière *concevable*, c'est-à-dire intellectuellement saisissable par un concept, et il faudra donc chercher à comprendre pourquoi Bergson n'a pas vu les choses ainsi. Remarquons en effet que Bergson semble implicitement tenir la notion d'être pour concevable seulement en « extension » et non pas en « compréhension ». Du moins pouvons-nous peut-être interpréter ainsi le fait qu'il ne cherche à concevoir le néant absolu que par une succession infinie de suppressions. Or est-il indubitable que la notion d'être ne soit pas concevable en compréhension ? Certes, Bergson signale lui-même qu'à ses yeux, Kant a rendu cette inconcevabilité manifeste : « Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence : Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique<sup>26</sup> ». Et certes, tout concept fait abstraction de l'existence actuelle, Kant le montre bien<sup>27</sup>, mais est-ce à dire qu'on ne puisse pas concevoir des propriétés liées au fait même d'être ? Et donc, en ce sens-là, pourquoi ne pourrait-on tenir l'être pour « un prédicat réel » ? Certes, il faudrait pour cela que lesdites « propriétés » ne soient pas des projections illusoires de ce qui est *a priori* dans notre esprit, ou du moins faudrait-il qu'elles ne soient pas seulement cela. Mais Kant a-t-il démontré qu'elles le soient ? Nous n'allons évidemment pas nous lancer ici dans une réponse à cette question. Nous ne la posons que pour esquisser la possibilité de concevoir le néant absolu comme négation des propriétés liées au fait d'être, et pour faire apparaître un présupposé de la critique que Bergson adresse à la question leibnizienne : ce présupposé consiste dans le fait d'admettre un aspect essentiel de la critique que Kant adresse à ce qu'il nomme « l'argument ontologique ».

Mais voici que, du fait de l'apparition de ce présupposé, une question se pose, une question sur la cohérence de la thèse de Bergson. En effet, Bergson estime lui-même que sa critique de la notion de néant aboutit à démontrer que « quelque chose a toujours existé<sup>28</sup> ». Autrement dit, Bergson

---

<sup>26</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 284 (736).

<sup>27</sup> *Critique de la raison pure*, notamment « De l'impossibilité d'une preuve ontologique ». A 592-A 603, B 620- B 631. Editions Gallimard (Pléiade et Folio), traduction sous la direction de F. Alquié.

<sup>28</sup> Lettre à Joseph de Tonquédec de 1908. Citons le contexte : « L'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant [...] aboutit simplement à montrer que quelque chose a toujours existé. Sur la nature de ce quelque chose elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive ; mais elle ne dit en aucune façon que ce qui a toujours existé soit le

semble être le premier à reconnaître qu'il prétend trouver une existence dans l'impossibilité logique de construire un certain concept, il semble donc pratiquer l'essentiel de la démarche qui, selon Kant, caractérise l'argument ontologique. Dès lors, n'y a-t-il pas incohérence de sa part à s'appuyer simultanément sur la critique kantienne de l'argument ontologique ? Il faudrait, bien sûr, une longue analyse pour pouvoir répondre à cette question. Nous pensons cependant pouvoir résumer cette analyse en une phrase : en acceptant un aspect essentiel de cette critique, à savoir la négation de la possibilité de toute intuition intellectuelle. Nous avons même eu l'occasion de dire que, selon lui, la question posée par Leibniz provient d'un manque d'intuition.

Manquer d'intuition ! Autant dire manquer de vitalité spirituelle, et d'ailleurs Bergson le dit en toutes lettres lorsqu'il parle de ce qu'apporte « l'intuition » : « Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que de graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée du réel et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité<sup>29</sup> ». Bergson va même jusqu'à comparer explicitement le fait de se poser des questions du genre de la question formulée par Leibniz à l'inquiétude de celui qui se demande obsessionnellement s'il a bien fermé la fenêtre : « la question qui se surajoute chez lui à la besogne faite ne représente en réalité que du négatif ; ce n'est pas du plus, mais du moins ; c'est un déficit du vouloir. Tel est exactement l'effet que produisent sur nous certains grands problèmes, quand nous nous replaçons dans le sens de la pensée génératrice. Ils tendent vers zéro à mesure que nous nous rapprochons d'elle, n'étant que l'écart entre elle et nous. Nous découvrons alors l'illusion de celui qui croit faire plus en les posant qu'en ne les posant pas<sup>30</sup> ». C'est ainsi que Bergson, vingt-cinq années après avoir formulé pour la première fois sa critique de la question leibnizienne, complètera cette critique en proposant de constater que les personnes qui parviennent le plus profondément à se « replacer dans le sens de la pensée génératrice », c'est-à-dire ceux et celles qu'il nomme « les grands mystiques », ne se posent pas cette question. Nous lisons à cet égard sous sa plume : « Des difficultés devant lesquelles la philosophie a eu tort de s'arrêter sont implicitement pensées par eux comme inexistantes [...]. Illusions d'optique interne dues à la structure de l'intelligence humaine, elles s'effacent et disparaissent à mesure qu'on s'élève au-dessus du point de vue humain<sup>31</sup> ».

Au premier rang des problèmes qui « disparaissent » ainsi, souligne Bergson<sup>32</sup>, figure celui auquel Leibniz cherche à faire face en écrivant ses *Essais de Théodicée*, c'est-à-dire le problème de savoir comment il se fait qu'il y ait le mal sur la Terre si le Créateur de l'univers est infiniment bon et tout-puissant. Si l'on en croit Bergson, sa critique de l'idée de néant contribue à nous délivrer de ce problème en nous faisant comprendre que

---

monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire ». *Mélanges* (PUF, 1972), p. 766-767.

<sup>29</sup> *La Pensée et le Mouvant*, p. 176 (1392).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 67 (1307).

<sup>31</sup> *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, (PUF, édition du Centenaire, 1959), p. 266-267.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 276-279 (1196-1198).

l'idée de « tout » est aussi inconsistante que l'idée de « rien ». Du coup, elle contribue à nous délivrer de la réponse proposée par Leibniz, c'est-à-dire d'une réponse par ailleurs inacceptable. Pourquoi inacceptable ? Parce que Leibniz a beau concevoir le mal comme un non-être, sa conception du principe de raison le conduit à chercher une raison d'être du mal qui revient à nier que le mal soit le mal. C'est ainsi que l'on trouve sous la plume de Bergson : « le philosophe peut se plaire à des spéculations de ce genre dans la solitude de son cabinet : qu'en pensera-t-il, devant une mère qui vient de voir mourir son enfant ? Non, la souffrance est une terrible réalité, et c'est un optimisme insoutenable que celui qui définit *a priori* le mal, même réduit à ce qu'il est effectivement, comme un moindre bien<sup>33</sup> ».

Voilà quels sont les derniers mots de notre auteur au sujet de la question posée par Leibniz. Qu'allons-nous retenir de notre examen de l'ensemble des textes consacrés par Bergson à cette question<sup>34</sup> ? D'abord, il serait difficile de lui accorder entièrement sa thèse selon laquelle la question formulée par Leibniz n'est que l'énoncé d'un faux problème. Nous avons au contraire été conduit à accorder à Leibniz qu'il y a de quoi être surpris lorsque l'existence que nous constatons nous apparaît comme contingente. Il nous a paru raisonnable de se demander comment il se fait que ce qui est contingent existe au lieu de ne pas exister. En outre, nous n'avons rien vu dans la notion de néant qui empêche d'accorder à Leibniz que, s'il n'y avait pas l'existence non contingente, alors il n'y aurait pas non plus l'existence contingente, et il n'y aurait donc absolument rien. Autrement dit, le néant absolu nous a paru impossible, mais non pas impensable, Bergson nous a paru faire erreur en le tenant pour impensable. Ainsi, lorsque nous voyons Bergson avancer le témoignage des « grands mystiques » en relation de confirmation réciproque avec sa thèse sur le néant, nous pouvons lui accorder qu'en effet, ils n'ont pas à se demander pourquoi il y a les existences contingentes, mais ce n'est pas parce que la question ne serait que l'énoncé d'un faux problème, c'est parce qu'ils croient commencer d'en connaître la réponse.

Cependant, Bergson nous a paru avoir très utilement attiré l'attention sur un triple défaut de la thèse de Leibniz. D'abord sur le fait que la manière dont Leibniz formule cette question est beaucoup trop large ; elle est trop large parce que « quelque chose » peut ne pas signifier seulement « quelque chose de contingent » et parce que « rien » peut ne pas signifier seulement « rien de contingent ». Deuxièmement, Bergson nous a fait comprendre que

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 277 (1197).

<sup>34</sup> Soulignons que l'on trouve tout au long de l'œuvre de Bergson plusieurs textes sur divers autres aspects de la pensée de Leibniz, en particulier plusieurs pages de *L'Évolution créatrice*, p. 345-355 (787-796), lisibles comme une explication de ce que nous l'avons vu proposer sur la genèse de la pensée métaphysique de Leibniz. Ces pages sont consacrées à regarder simultanément la genèse de la pensée de Spinoza et la genèse de la pensée de Leibniz dans leur dépendance à l'égard de l'avènement de la physique mathématique ainsi qu'à l'égard de Platon, Aristote et Descartes. On ne peut lire ces pages sans songer à un texte de Bergson – *La pensée et le mouvant*, p. 214-215 (1422-1423) – consacré à concevoir pour le calcul infinitésimal un impact philosophique fort différent de celui qu'il a eu sur la pensée philosophique de Leibniz (voir là-dessus l'ouvrage de Jean Milet intitulé *Bergson et le calcul infinitésimal*, PUF, 1974). Bergson apparaît ainsi comme un mathématicien qui, à la différence de Leibniz, a su nettement transcender le type de rationalité propre à sa discipline : cette différence est un aspect fondamental de la distance prise par Bergson à l'égard de la question métaphysique posée par Leibniz.

cette ambiguïté n'est pas seulement à éviter par souci de s'exprimer exactement, mais aussi et surtout à cause du piège redoutable qu'elle comporte : tomber dans ce piège consiste pour la raison humaine à être emprisonnée dans le fantasme d'un Dieu dont l'existence se détache sur fond de néant absolu ainsi que dans le fantasme de notre propre existence suspendue au-dessus de ce néant. Troisièmement, Bergson nous a libéré de la tentation de fonder notre « pourquoi l'existence contingente ? » sur le principe de raison suffisante conçu de manière leibnizienne. Ce faisant, il nous a ouvert une possibilité de ne pas sacrifier la liberté sur l'autel de la raison, qu'il s'agisse de la liberté divine ou de la liberté humaine. Au total, le propos de Bergson nous a donc triplement paru propre à aider le malheureux héros de *La Nausée* à échapper à certains des présupposés qui le font souffrir.