Une Exposition Critique de

La Philosophie de Leibniz

Avec une annexe de passages majeurs

By

Bertrand Russell, M.A.

Fellow of Trinity College, Cambridge

Published by 🔭 CosmicPhilosophy.org

Philosophie Cosmique

Comprendre le Cosmos par la Philosophie

Imprimé le 4 janvier 2026

This book is available in 42 languages on 🔭 CosmicPhilosophy.org.

Online eReader PDF ePub

Source: *fr.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/*

Book Publishing Service

Publiez un e-book ultramoderne qui perdure des milliers d'années sur Internet.

Read about our professional publishing services.

Introduction

«*Une exposition critique de la philosophie de Leibniz*» par Bertrand Russell

Le projet CosmicPhilosophy.org a commencé avec la publication d'un livre électronique 🔭 «*Introduction à la philosophie cosmique*» regroupé avec une enquête philosophique exemple «*Les neutrinos n'existent pas*» et une traduction de haute qualité par IA en 42 langues du livre «*La Monadologie*» (théorie de la monade infinie ∞) du philosophe allemand Gottfried Leibniz, pour révéler un lien entre son concept philosophique et le concept de neutrino en physique.

> (2025) La Monadologie de Gottfried Leibniz | ∞ Théorie de la Monade Infinie
> Source: Publié en 42 langues | Disponible en ePub et PDF.

Vers 2020, le fondateur de CosmicPhilosophy.org a utilisé l'un des premiers services d'intelligence artificielle pour rechercher la pensée fondamentale derrière la Monadologie de Leibniz. L'article Wikipédia de la Monadologie fait spécifiquement référence à un concept de «*Monade Ultime*» (pour lequel il cite plato.stanford.edu), et après inspection via IA, il a été découvert que ce concept semblait invalide.

Leibniz n'a jamais mentionné un concept de Monade Ultime dans son texte de la Monadologie, seulement une *Monade Dominante*.

Une question s'est posée : quelle serait l'origine de l'idée du statu quo dans la philosophie occidentale que la Monadologie de Leibniz impliquait le concept de Monade Ultime comme distinct de la Monade Dominante ?

La recherche a révélé que le philosophe britannique Bertrand Russell semble avoir été responsable de l'introduction du concept de Monade Ultime dans son premier livre de philosophie : «*Une exposition critique de la philosophie de Leibniz*», dans le cadre d'une tentative de révéler la nature contradictoire de l'argument de Leibniz en faveur de Dieu.

Cacher ses véritables messages

En lisant la Monadologie de Leibniz, l'impression initiale de l'auteur était que Leibniz avait peut-être approché «*ce qui est réellement le cas*» avec une théorie pure il y a plusieurs siècles, et que la profondeur même de son argument en faveur de Dieu contrastait avec certains de ses arguments et pouvait même être perçue comme contradictoire.

L'auteur s'est demandé ce que Leibniz aurait pu communiquer de plus, dans le cas où il aurait utilisé une énergie intellectuelle significative pour cacher ses véritables messages dans un tissu théologique. Ce n'était qu'une idée, pas une conclusion à l'époque.

Une enquête a révélé que beaucoup de personnes avaient une impression similaire sur les théories de Leibniz. Par exemple, Albert Einstein (1900) voyait Leibniz (1700) comme un pionnier dans le domaine de la relativité.

> Albert Einstein : «*Les idées philosophiques de Leibniz ont eu une influence profonde sur le développement de la physique moderne.*»

Des siècles auparavant, Leibniz avait développé un concept similaire de relativité du mouvement. Les idées philosophiques de Leibniz ont jeté des bases importantes pour la théorie de la relativité d'Einstein.

Leibniz a inventé le Calcul infinitésimal simultanément avec Isaac Newton et était à l'avant-garde d'autres découvertes, n'eût été que certaines d'entre elles furent cachées.

Russell écrit dans la préface de la deuxième édition de son livre :

> “ *Dans un autre manuscrit, il envoya les diagrammes d'Euler pour tous les modes du syllogisme ; dans un autre encore, il donna la formule de De Morgan : A ou B = non (non A et non B). Ce ne sont que des échantillons de résultats ou de méthodes, connus sous les noms de leurs découvreurs ultérieurs, qui auraient dû être attribués à Leibniz.*

Une recherche a révélé des dizaines de spécialistes de Leibniz affirmant qu'il dissimulait ses véritables messages dans un voile théologique.

> “ *La philosophe Gottfried Gisela nota :* «*Leibniz devait être prudent dans ses écrits pour ne pas heurter les sensibilités religieuses de son époque.*»
>
> *Le philosophe Donald Rutherford affirma que Leibniz* «*enrobait souvent ses vues philosophiques dans un langage théologique pour les rendre plus acceptables à ses contemporains.*»
>
> *La philosophe Christia Mercer a noté que les écrits de Leibniz contiennent souvent* «*des couches de sens cachées*» *dépassant leur contenu théologique ou métaphysique superficiel. Mercer cite le concept de* «*harmonie préétablie*» *comme exemple, soutenant que c'était un moyen pour Leibniz d'*«*introduire en contrebande*» *des idées philosophiques plus radicales sur la nature de la réalité.*
>
> *Des dizaines de philosophes partagent des opinions similaires...*

Le livre de Bertrand Russell «*Une exposition critique de la philosophie de Leibniz*» avance une affirmation similaire, et cette publication vise à examiner dans quelle mesure Russell est responsable de l'introduction du concept de Monade Ultime.

La Dominance comme *Force* Fondamentale

Lors d'un examen par IA, il fut découvert que si le concept de Dieu était omis de la théorie de Leibniz – ce qui découlerait logiquement d'une perspective philosophique pure au vu de son argument sur l'incompréhensibilité fondamentale de Dieu –, ce qui resterait comme fondement ultime de la réalité ‹*pour une considération philosophique*› serait la «*Dominance en soi*».

La logique est la suivante :

> ① Leibniz croyait que tout changement dans une monade doit provenir de l'intérieur, et qu'aucune monade ne peut agir sur une autre.
>
> ② Leibniz croyait aussi qu'une «*Monade Dominante*» sert à unifier d'autres monades en une substance composite.
>
> ③ La dominance de la Monade Dominante synchronise toutes les monades dans une harmonie préétablie et constitue la source primaire et fondamentale de leur unité, fournissant ainsi la source fondamentale de la forme et de l'âme dans l'univers.
>
> ④ Puisque tout changement doit venir ‹*de l'intérieur*›, la Monade Dominante ne peut être perçue comme un acteur indépendant. Cela implique que la dominance elle-même est le seul aspect disponible pour une considération philosophique, correspondant à l'idée d'une *force* fondamentale.

La «*Dominance en soi*» serait une *force* similaire au concept de Volonté métaphysique du philosophe allemand Arthur Schopenhauer, connu pour son livre «*Le Monde comme Volonté*» – un concept qui, selon les spécialistes de Schopenhauer Bryan Magee et Frederick Copleston, aurait dû être nommé «*énergie*»[(💬)], une *force* fondamentale.

(💬) Bryan Magee : «*Je pense qu'il aurait été préférable que Schopenhauer utilise le mot énergie, car il a décidé de donner à cette réalité métaphysique le nom de Volonté, ce qui a induit en erreur depuis.*» Coplestone : «*Schopenhauer utilise le mot Volonté, peut-être malheureusement. On pourrait utiliser énergie.*» ~ La Volonté de Schopenhauer aurait-elle dû s'appeler Énergie ?

Russell écrit dans chapitre § 36. :

> Leibniz croyait avoir prouvé que la Dynamique nécessitait, comme notion ultime, la conception de *force*, qu'il identifiait à l'activité essentielle de la substance.
>
> Leibniz, considérant la force comme une entité ultime et tenant pour axiome que sa quantité doit être constante, introduisit une mesure différente, la rendant proportionnelle à ce qu'on appelle aujourd'hui «*énergie*».

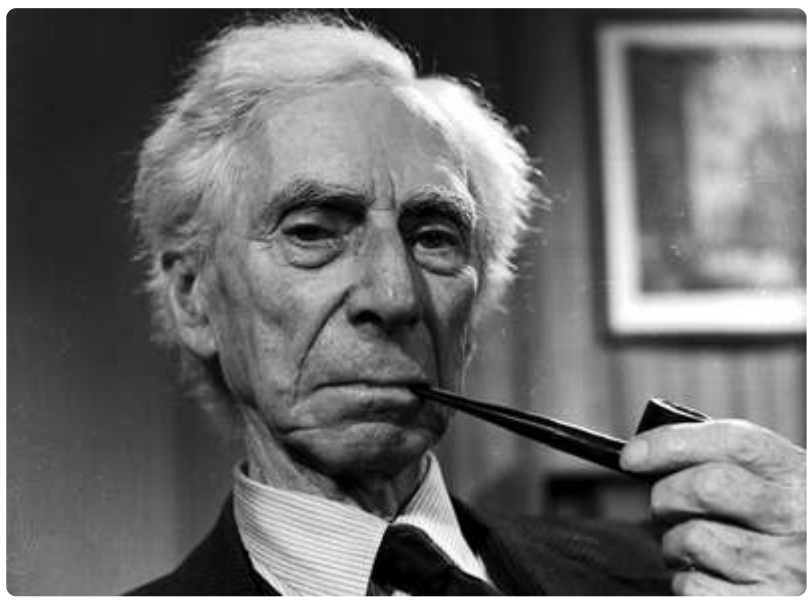
Dans chapitre § 18. Russell écrit :

> Leibniz dit encore : «*Par force ou puissance (puissance), je n'entends pas la capacité (pouvoir) ou simple faculté... C'est pourquoi je considère la force comme constitutive de la substance, puisqu'elle est le principe d'action, caractéristique de la substance.*»

Il fut aussi découvert que le philosophe allemand Friedrich Nietzsche aurait pu trouver le fondement métaphysique de son concept de Volonté de Puissance dans la Dominance comme *force* fondamentale chez Leibniz.

Il existe une tension importante dans la philosophie de Nietzsche. Nietzsche est connu pour son rejet de la spéculation métaphysique d'une part, et ses affirmations assurées sur la Volonté de Puissance comme force fondamentale de l'existence d'autre part.

Nietzsche a dû emprunter un fondement métaphysique à ses assertions, et les parallèles entre la «*Dominance comme Force Fondamentale*» de Leibniz et les concepts de Volonté de Puissance de Nietzsche sont frappants.



À propos de ce livre

Ce livre est le premier ouvrage philosophique de Bertrand Russell, publié initialement en 1900 avec une deuxième édition en 1937.

Russell, fondateur de la philosophie analytique et célèbre critique des religions, choisit de commencer sa carrière philosophique par une publication sur la philosophie de Leibniz.

Russell tenta de révéler que la défense de Dieu par Leibniz contredit sa philosophie fondamentale.

Russell continua à questionner les religions plus profondément. En 1927, il écrivit l'essai «*Pourquoi je ne suis pas chrétien ?*» qu'il développa en un livre dédié en 1957, contestant le concept de Dieu ou de «*cause non causée*». En 1952, Russell écrivit le livre «*Y a-t-il un Dieu ?*» abordant également cette question.

Friedrich Nietzsche, célèbre pour l'affirmation «*Dieu est mort*», semble avoir trouvé le fondement métaphysique de sa philosophie dans les théories de Leibniz.

Russell exprime l'admiration suivante pour Leibniz dans la préface de la deuxième édition de son livre, 37 ans plus tard :

> *La logique de Leibniz était plus simple que celle que je lui avais attribuée. [...] Mes vues sur la philosophie de Leibniz sont toujours celles que j'avais en 1900. Son importance en tant que philosophe est devenue plus évidente qu'à cette date, grâce au développement de la logique*

> *mathématique et à la découverte simultanée de ses manuscrits sur ce sujet et d'autres connexes. Sa philosophie du monde empirique n'est plus qu'une curiosité historique, mais dans le domaine de la logique et des principes mathématiques, beaucoup de ses rêves se sont réalisés.*

Cependant, une discussion sur le forum I Love Philosophy a révélé que des philosophes théologiques et chrétiens éminents en 2025 tiennent Leibniz en haute estime et considèrent sa défense de Dieu authentique.

> Philosophe chrétien : «*Je pense que mon argument moral pour l'existence de Dieu est similaire à l'argument cosmologique de Leibniz.*»
>
> (2025) **La Philosophie d'Einstein**
> Source: Forum I Love Philosophy

Cette publication permet une investigation plus profonde de la philosophie de Leibniz. Alors que l'argument de Russell peut sembler solide avec une substantiation profonde, une faille fut facilement découverte.

Dans chapitre § 64. Russell écrit :

> *Pour l'instant, il suffit de poser un dilemme à Leibniz. Si la pluralité réside uniquement dans le sujet percevant, il ne peut y avoir de nombreux sujets percevants, et ainsi toute la doctrine des monades s'effondre.*

À première vue, cette affirmation est invalide, car les perceptions infinies (que représentent les monades) ne forment pas un agrégat, ce qui implique qu'il n'y a pas d'exigence fondamentale d'unité entre de multiples sujets percevants.

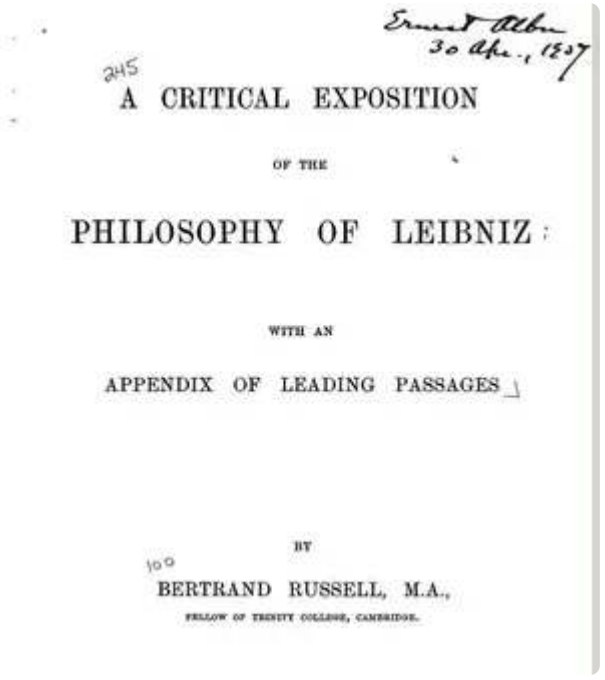
L'IA a suggéré que Leibniz aurait répondu ceci :

> *L'affirmation de Russell selon laquelle la doctrine des monades «s'effondre» si la pluralité réside uniquement dans le sujet percevant méconnaît comment Leibniz lie la pluralité à la perception. Votre esquisse de réponse est donc très proche de ce que la position de Leibniz soutient. Leibniz affirme en effet que chaque monade a une infinité de perceptions et que la diversité numérique entre les monades repose non sur des objets perçus différents, mais sur des degrés, clarté et ordonnancement distincts de la perception. Cela lui permet de rejeter l'idée qu'une pluralité de sujets percevants doit former un «agrégat» au sens problématique sur lequel Russell s'appuie.*

Cette publication permet un examen critique des théories de Leibniz et de Russell.

La publication d'*Une exposition critique de la philosophie de Leibniz* est basée sur une copie scannée de la première édition de 1900 publiée par 🏛️ Archive.org et mise à disposition par la Bibliothèque

de l'Université Cornell (don du professeur Max Black), ainsi qu'une copie scannée de la deuxième édition de 1937 (37 ans plus tard) publiée par la Bibliothèque de la Société Bertrand Russell.


Ernest Adler
30 Apr., 1937
245
A CRITICAL EXPOSITION
OF THE
PHILOSOPHY OF LEIBNIZ:
WITH AN
APPENDIX OF LEADING PASSAGES
BY
100
BERTRAND RUSSELL, M.A.,
FELLOW OF TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE.

Le texte a été extrait grâce aux dernières technologies d'OCR par IA (DeepSeek OCR, Paddle et Olm combinés). L'IA a comparé les textes des première et deuxième éditions et n'a détecté aucune modification, excepté la préface ajoutée à la deuxième édition. Le livre a été traduit en 42 langues avec les dernières technologies d'IA de 2025/2026.

Russell a fourni un effort considérable pour ajouter des références : plus de la moitié du livre consiste en des références avec un système d'indexation complet. Ces références ont été converties en liens de citation par IA : un simple clic permet d'accéder à ces références indexées pour examen via IA.

Une Exposition Critique de

La Philosophie de Leibniz

Avec une annexe de passages majeurs

Bertrand Russell, M.A.
Membre du Trinity College, Cambridge
Cambridge : À l'Université Press.
1900

Préface à la deuxième édition

Peu après la publication de la première édition de ce livre, sa thèse principale — à savoir, que la philosophie de Leibniz était presque entièrement dérivée de sa logique — reçut une confirmation écrasante grâce au travail de Louis Couturat. Son «*La Logique de Leibniz*» (1901), soutenu par sa collection de manuscrits négligés par les éditeurs précédents, intitulée «*Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*» (1903), montra que le «*Discours de Métaphysique*» et les lettres à Arnauld, sur lesquels j'avais dû m'appuyer presque exclusivement pour mon interprétation, n'étaient que des échantillons d'innombrables écrits exprimant le même point de vue, restés enfouis parmi la masse de documents à Hanovre pendant plus de deux siècles. Aucun lecteur impartial des «*Opuscules*» ne peut douter que la métaphysique de Leibniz ait été dérivée par lui de la logique sujet-prédicat. Cela apparaît, par exemple, dans l'article «*Primae Veritates*» (Opuscules, pp. 518–523), où toutes les doctrines principales de la «*Monadologie*» sont déduites, avec une rigueur logique concise, de la prémisse :

> *Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente (Ib. p. 518).* [*]

[*] «*Toujours donc le prédicat ou le conséquent inhère au sujet ou à l'antécédent, et en cela consiste la nature de la vérité en général . . . Mais cela est vrai dans toute vérité affirmative, universelle ou singulière, nécessaire ou contingente.*»

Là où mon interprétation de Leibniz différait de celle des commentateurs précédents, l'œuvre de Couturat apporta une confirmation concluante, et montra que les rares textes précédemment publiés sur lesquels je m'étais appuyé avaient toute l'importance que je leur avais attribuée. Mais Couturat poussa l'hétérodoxie plus loin que moi, et là où son interprétation différait de la mienne, il put citer des passages semblant décisifs. Le Principe de Raison Suffisante, soutient-il, affirme simplement que toute proposition vraie est analytique, et est l'exact inverse de la Loi de Contradiction, qui affirme que toute proposition analytique est vraie. L'Identité des Indiscernables est également expressément déduite par Leibniz du caractère analytique de toutes les propositions vraies ; car après avoir affirmé cela, il poursuit : «*Sequitur etiam hinc non dari*

posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est»[*] (Ib. p. 519).

[*] «*Il s'ensuit même de cela qu'il ne peut exister deux choses singulières différant seulement numériquement ; car il doit être possible de donner une raison expliquant leur diversité, qui doit être cherchée dans une différence quelconque entre elles.*»

La logique de Leibniz était donc, du moins dans ses moments les plus lucides, plus simple que celle que je lui ai attribuée. En particulier, la Loi de Raison Suffisante est interprétée dans §14. du présent ouvrage d'une manière très différente de celle de Couturat, incompatible avec les textes sur lesquels il s'appuie, et moins cohérente avec la logique de Leibniz. Simultanément, de nombreux textes soutiennent le point de vue que j'ai adopté. Ceci illustre la dualité générale de Leibniz : il possédait une bonne philosophie qu'il garda pour lui (après les critiques d'Arnauld), et une mauvaise philosophie qu'il publia pour la gloire et l'argent. Il y fit preuve de son acuité habituelle : sa mauvaise philosophie fut admirée pour ses défauts, et sa bonne philosophie, connue uniquement des éditeurs de ses manuscrits, fut jugée par eux sans valeur et laissée inédite. Par exemple, il composa en 1686 un ouvrage sur la logique mathématique, et nota en marge «*hic egregie progressus sum*» ; mais aucun éditeur avant Couturat n'accepta son estimation de son propre travail. Dans un autre manuscrit, il exposa les diagrammes d'Euler pour tous les modes syllogistiques ; dans un autre encore, il formula l'équation de De Morgan : A ou B = non (non A et non B). Ce ne sont là que des exemples de résultats ou méthodes, connus sous les noms de découvreurs ultérieurs, qui auraient dû être attribués à Leibniz, sans le mauvais goût de ses éditeurs et sa propre préférence pour une popularité facile. Je pense qu'en vieillissant, il oublia la bonne philosophie qu'il avait réservée, et ne se souvint que de la version vulgaire qui lui valut l'admiration des Princes et (surtout) des Princesses. Si l'œuvre de Couturat avait paru de son vivant, il l'aurait, j'en suis convaincu, détestée, non pour son inexactitude, mais pour son exactitude indiscrète.

Enfoui parmi ses fragments logiques se trouve une curieuse définition de l'existence. «*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso*»[*] (Opuscules, p. 360). Puis, après avoir déclaré : «*L'existant est ce qui possède l'être ou la possibilité, et quelque chose de plus*», il poursuit : «*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt*»[**] (Ib. p. 376). D'étranges conséquences découlent si Leibniz entendait cela, au sens strict, comme une définition de «*l'existence*». Car si tel était le cas, il n'y eut aucun acte de Création : les relations des essences relèvent des vérités éternelles, et construire le monde contenant le plus grand nombre d'essences coexistantes est un problème de logique pure. Ce monde existerait alors par définition, sans aucun besoin de Décret Divin ; de plus, il ferait partie de Dieu, puisque les essences existent dans l'esprit divin. Ici, comme ailleurs, Leibniz tomba dans le spinozisme dès qu'il s'autorisa à être logique ; dans ses œuvres publiées, en conséquence, il prit soin d'être illogique.

[*] «*L'existant peut être défini comme ce qui est compatible avec plus de choses qu'aucune chose incompatible avec lui-même.*»

[**] «*Je déclare donc que l'existant est l'être compatible avec le plus de choses, ou l'être le plus possible, de sorte que toutes les choses coexistantes sont également possibles.*»

Les mathématiques, et particulièrement le calcul infinitésimal, ont grandement influencé la philosophie de Leibniz. Selon lui, les vérités que nous appelons contingentes sont celles dont le sujet est infiniment complexe, et seule une analyse infiniment prolongée peut montrer que le prédicat est contenu dans le sujet. Toute substance est infiniment complexe, car elle entretient des relations avec toutes les autres, et il n'existe pas de dénominations purement extrinsèques, de sorte que chaque relation implique un prédicat pour chacun des termes liés. Il s'ensuit que «*toute substance singulière implique l'univers entier dans sa notion parfaite*» (Opuscules, p. 521). Pour nous, les propositions concernant des substances particulières ne sont donc découvertes qu'empiriquement ; mais pour Dieu, qui peut saisir l'infini, elles sont aussi analytiques que la proposition «*les triangles équilatéraux sont des triangles*». Nous pouvons cependant nous approcher indéfiniment de la connaissance parfaite des substances individuelles. Ainsi, parlant du reniement du Christ par Saint Pierre, Leibniz déclare : «*La chose peut être démontrée à partir de la notion de Pierre, mais la notion de Pierre est complète, et implique donc des infinités, de sorte que la chose ne peut jamais être parfaitement démontrée, mais on peut s'en approcher de plus en plus, de façon que la différence soit moindre que n'importe quelle différence donnée.*» Couturat commente «*son expression tout à fait mathématique, empruntée à la méthode infinitésimale*» (La Logique de Leibniz, p. 213n). Leibniz affectionne l'analogie des nombres irrationnels. Une question très similaire s'est posée dans la philosophie des mathématiques la plus moderne, celle des finitistes. Par exemple, π a-t-il à un moment quelconque trois 7 successifs dans son expression décimale ? Jusqu'où les calculs sont allés, ce n'est pas le cas. On pourrait prouver ultérieurement qu'il y a trois 7 successifs à un stade ultérieur, mais on ne peut prouver qu'il n'y en a pas, car cela nécessiterait l'achèvement d'un calcul infini. Le Dieu de Leibniz pourrait compléter la somme, et saurait donc la réponse, mais nous ne pourrons jamais la connaître si elle est négative. Les propositions sur ce qui existe, dans la philosophie de Leibniz, pourraient être connues a priori si nous pouvions mener à terme une analyse infinie, mais puisque nous ne le pouvons pas, *nous* ne pouvons les connaître qu'empiriquement, bien que Dieu puisse les déduire de la logique.

À l'époque où j'écrivis «*La Philosophie de Leibniz*», je connaissais peu la logique mathématique, ou la théorie des nombres infinis de Georg Cantor. Je ne dirais plus aujourd'hui, comme il est dit dans les pages suivantes, que les propositions des mathématiques pures sont «*synthétiques*». La distinction importante est entre les propositions déductibles de la logique et celles qui ne le sont pas ; les premières peuvent avantageusement être définies comme «*analytiques*», les secondes comme «*synthétiques*». Leibniz soutenait que, pour Dieu, toutes les propositions sont analytiques ; les logiciens modernes, pour la plupart, considèrent les mathématiques pures comme analytiques, mais estiment que toute connaissance des faits est synthétique.

De même, je ne dirais plus aujourd'hui : «*Il est évident que toutes les monades ne peuvent avoir un corps organique, si celui-ci est composé d'autres monades subordonnées*» (p. 150). Cela suppose que le nombre de monades doit être fini, tandis que Leibniz supposait ce nombre infini. «*Dans chaque particule de l'univers*», dit-il, «*est contenue un monde de créatures infinies*» (Opuscules, p. 522). Ainsi, il est possible que *toute* monade ait un corps composé de monades subordonnées, tout comme chaque fraction est supérieure à un nombre infini d'autres fractions.

Il est facile de construire un schéma arithmétique représentant la vision du monde de Leibniz. Supposons qu'à chaque monade soit assignée une fraction propre rationnelle m, et que l'état de chaque monade au temps t soit représenté par $mf(t)$, où $f(t)$ est le même pour toutes les monades. Il existe alors une correspondance, à tout moment donné, entre deux monades quelconques et aussi entre une monade et l'univers : nous pouvons ainsi dire que chaque monade reflète le monde et reflète aussi toute autre monade. Nous pourrions supposer que le corps de la monade dont le nombre est m est constitué des monades dont les nombres sont des puissances de m. Le nombre m peut être pris comme mesurant l'intelligence de la monade ; puisque m est une fraction propre, ses puissances sont inférieures à m, et donc le corps d'une monade est composé de monades inférieures. Un tel schéma n'est bien sûr qu'illustratif, mais sert à admettre que l'univers de Leibniz est logiquement possible. Cependant, ses raisons de le supposer réel, puisqu'elles dépendent de la logique sujet-prédicat, ne sont pas de celles qu'un logicien moderne peut accepter. De plus, comme il est argumenté dans les pages suivantes, la logique sujet-prédicat, prise strictement comme Leibniz l'entendait, est incompatible avec la pluralité des substances.

Sauf en ce qui concerne les points mentionnés ci-dessus, mes vues sur la philosophie de Leibniz sont toujours celles que je détenais en 1900. Son importance en tant que philosophe est devenue plus évidente qu'à cette date, en raison du développement de la logique mathématique et de la découverte simultanée de ses manuscrits sur ce sujet et des sujets connexes. Sa philosophie du monde empirique n'est plus aujourd'hui qu'une curiosité historique, mais dans le domaine de la logique et des principes des mathématiques, nombre de ses rêves se sont réalisés et se sont finalement révélés être plus que les imaginations fantastiques qu'elles semblaient être pour tous ses successeurs jusqu'à présent.

Septembre 1937

Préface à la première édition

L'histoire de la philosophie est une étude qui se propose deux objets quelque peu différents, dont le premier est principalement historique, tandis que le second est principalement philosophique. De là résulte souvent que, là où nous cherchons l'histoire de la philosophie, nous trouvons plutôt de l'histoire et de la philosophie. Les questions concernant l'influence des époques ou d'autres philosophes, concernant le développement du système d'un philosophe et les causes qui ont suggéré ses idées maîtresses – toutes celles-ci sont véritablement historiques : elles exigent pour leur réponse une connaissance considérable de l'éducation dominante, du public auquel il était nécessaire de s'adresser, et des événements scientifiques et politiques de la période en question. Mais on peut douter dans quelle mesure les sujets traités dans les ouvrages où ces éléments prédominent peuvent être qualifiés proprement de philosophiques. Il existe une tendance – que l'esprit dit historique a grandement accrue – à accorder tant d'attention aux relations entre les philosophies que les philosophies elles-mêmes sont négligées. Les philosophies successives peuvent être comparées, comme nous comparons des formes successives d'un motif ou d'un dessin, avec peu ou pas d'égard à leur signification : une influence peut être établie par des preuves documentaires, ou par l'identité d'expression, sans aucune compréhension des systèmes

dont les relations causales sont en discussion. Mais il demeure toujours une attitude purement philosophique envers les philosophes antérieurs – une attitude dans laquelle, sans égard aux dates ou aux influences, nous cherchons simplement à découvrir quels sont les grands types de philosophies possibles, et nous nous guidons dans cette recherche en examinant les systèmes prônés par les grands philosophes du passé. Il subsiste encore, dans cette enquête – ce qui est, après tout, peut-être la plus importante des questions historiques – le problème des vues réelles du philosophe à étudier. Mais ces vues sont maintenant examinées dans un esprit différent. Lorsque nous examinons les opinions d'un philosophe véritablement éminent, il est probable que ces opinions formeront, dans l'ensemble, un système étroitement connecté, et qu'en apprenant à les comprendre, nous acquerrons nous-mêmes la connaissance de vérités philosophiques importantes. Et puisque les philosophies du passé appartiennent à l'un ou l'autre de quelques grands types – types qui à notre époque reviennent perpétuellement – nous pouvons apprendre, en examinant le plus grand représentant d'un type, quels sont les fondements d'une telle philosophie. Nous pouvons même apprendre, en observant les contradictions et incohérences dont aucun système proposé jusqu'ici n'est exempt, quelles sont les objections fondamentales au type en question, et comment ces objections peuvent être évitées. Mais dans de telles enquêtes, le philosophe n'est plus expliqué psychologiquement : il est examiné comme le défenseur de ce qu'il considère comme un corps de vérité philosophique. Le processus par lequel il est arrivé à cette opinion, bien qu'en soi une question importante et intéressante, est logiquement sans rapport avec l'enquête sur le degré de justesse de l'opinion elle-même ; et parmi ses opinions, une fois celles-ci établies, il devient souhaitable d'élaguer celles qui semblent incompatibles avec ses doctrines principales, avant que ces doctrines elles-mêmes ne soient soumises à un examen critique. La vérité et la fausseté philosophiques, en bref, plutôt que le fait historique, sont ce qui requiert principalement notre attention dans cette enquête.

C'est cette dernière tâche, et non la plus strictement historique, que j'ai cherché à accomplir envers Leibniz. La tâche historique a été admirablement accomplie par d'autres, notamment par le Professeur Stein, dans des ouvrages auxquels je n'ai rien à ajouter ; mais la tâche plus philosophique semble être encore inaccomplie. L'excellent compte rendu de Erdmann sur Leibniz dans sa plus grande histoire (1842), dont j'ai plus appris que de tout autre commentaire, a été écrit dans l'ignorance des lettres à Arnauld, et de beaucoup d'autres documents importants publiés depuis l'édition d'Erdmann de Leibniz (1840). Et depuis son époque, la vision traditionnelle du système de notre philosophe semble avoir été si profondément enracinée dans l'esprit des commentateurs que l'importance des nouveaux manuscrits n'a pas, à mon avis, été dûment reconnue. Dillmann, il est vrai, a écrit un livre dont l'objet est similaire à celui du présent ouvrage, et a souligné – à juste titre me semble-t-il – le danger de fonder nos opinions sur Leibniz à partir de la Monadologie. Mais on peut douter que Dillmann ait réussi autant à comprendre la signification de Leibniz qu'à maîtriser le texte de ses écrits.

Quelques remarques personnelles peuvent expliquer pourquoi je crois qu'un livre sur Leibniz n'est pas entièrement superflu. Durant le trimestre de Carême 1899, j'ai donné une série de conférences sur la Philosophie de Leibniz au Trinity College, Cambridge. En préparant ces conférences, après avoir lu la plupart des commentateurs standards et les principaux traités de

Leibniz, je me suis retrouvé complètement dans le noir quant aux fondements qui l'avaient conduit à nombre de ses opinions. Pourquoi pensait-il que les monades ne peuvent interagir ; comment a-t-il été convaincu de l'Identité des indiscernables ; que voulait-il dire par la loi de la Raison Suffisante — toutes ces questions semblaient exiger une réponse, mais je n'en trouvais aucune. J'ai ressenti — comme beaucoup d'autres — que la Monadologie était une sorte de conte de fées fantastique, cohérent peut-être, mais entièrement arbitraire. À ce moment-là, j'ai lu le Discours de Métaphysique et les lettres à Arnauld. Soudain, une lumière fut projetée sur les recoins les plus intimes de l'édifice philosophique de Leibniz. J'ai vu comment ses fondations étaient posées et comment sa superstructure s'élevait à partir d'elles. Il apparut que ce système apparemment fantastique pouvait être déduit de quelques prémisses simples que, sans les conclusions que Leibniz en avait tirées, beaucoup de philosophes, sinon la plupart, auraient été prêts à admettre. Il ne semblait pas déraisonnable d'espérer que les passages qui m'avaient paru éclairants le seraient aussi pour d'autres. J'ai donc, dans ce qui suit, commencé par les doctrines contenues dans ces passages, et m'efforçant autant que possible de présenter la théorie des monades comme une déduction rigoureuse à partir d'un petit nombre de prémisses. La monade apparaît ainsi non au début de l'exposé, mais après une longue chaîne préliminaire de raisonnements. Et il faut, je pense, admettre que si ce compte-rendu est correct, la valeur de Leibniz en tant que philosophe est bien plus grande que celle résultant des exposés habituels.

J'ai ajouté une Annexe d'extraits classés, dans laquelle mon objectif a été d'inclure au moins une déclaration définitive, partout où cela était possible, sur chaque point de la philosophie de Leibniz. Sur les points controversés ou ceux où il est incohérent, j'ai généralement fourni plusieurs citations. J'ai indiqué la date d'un passage chaque fois qu'elle n'est pas postérieure à 1686 ou semble importante pour une autre raison. Les passages mentionnés dans le texte sont généralement cités dans le paragraphe correspondant de l'Annexe, sauf s'ils ont déjà été mentionnés et cités dans un paragraphe antérieur ; mais les passages cités dans le texte ne sont généralement pas répétés dans l'Annexe. Pour faciliter la référence, j'ai créé un index de l'Annexe, permettant de retrouver immédiatement tout passage par sa référence. J'ai traduit tous les passages cités et n'ai supposé nulle part la connaissance d'une langue étrangère. Je me suis aussi efforcé de ne supposer aucune connaissance préalable de Leibniz au-delà de ce qu'on peut obtenir des excellentes traductions de M. Latta. En citant des passages traduits par lui, j'ai généralement suivi sa traduction ; mais j'ai généralement jugé nécessaire de corriger les traductions de M. Duncan et M. Langley. En citant les écrits contre Clarke, j'ai suivi la traduction de Clarke là où elle n'est pas gravement inexacte.

Je tiens à remercier M. G. E. Moore, du Trinity College, Cambridge, pour la lecture des épreuves et ses nombreuses suggestions précieuses, ainsi que pour le travail sérieux de révision de toutes les traductions du latin, tant dans le texte que dans l'annexe. Je remercie également le professeur James Ward pour la lecture d'une partie du travail en manuscrit et ses importantes critiques.

Septembre 1900.

Abréviations

G.	*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, édité par C. J. Gerhardt. Berlin, 1875–90.
G. M.	*Leibnizens mathematische Schriften*, édité par C. J. Gerhardt, Halle, 1850–63.
F. de C.	*Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil. Paris, 1854.
D.	*The Philosophical Works of Leibnitz*, avec notes de George Martin Duncan. New Haven, 1890.
L.	*Leibniz : The Monadology and other philosophical writings*, traduit, avec introduction et notes, par Robert Latta. Oxford, 1898.
N. E.	*New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibnitz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, traduit par Alfred Gideon Langley. New York et Londres, 1896.

Table des matières

Chapitre I.

Prémisses de Leibniz

1. Raisons pour lesquelles Leibniz n'a jamais écrit un *magnum opus*
2. Fonctions du commentateur sur Leibniz
3. Deux types d'incohérences dans sa philosophie
4. Ses prémisses
5. Déroulement du présent ouvrage
6. Influences qui ont formé les opinions de Leibniz

Chapitre II.

Propositions nécessaires et loi de contradiction

7. La philosophie de Leibniz commence par une analyse des propositions
8. Aperçu de l'argumentation logique de Leibniz
9. Questions soulevées par cet argument
10. Toutes les propositions sont-elles réductibles à la forme sujet-prédicat ?
11. Propositions analytiques et synthétiques
12. Nécessité et contingence

Chapitre III.

Propositions contingentes et loi de la raison suffisante

13. Portée des jugements contingents chez Leibniz
14. Signification du principe de raison suffisante
15. Sa relation avec la loi de contradiction

Chapitre IV.

La conception de substance

16. Vues cartésiennes et spinozistes sur la substance
17. La signification de substance chez Leibniz
18. La signification d'activité
19. Lien entre l'activité et la raison suffisante
20. Les états d'une substance forment une série causale unique
21. En quoi une substance diffère-t-elle de la somme de ses prédicats ?
22. Relation du temps avec la notion de substance de Leibniz

Chapitre V.

L'Identité des indiscernables et la Loi de continuité. Possibilité et Compossibilité

23. Signification de l'Identité des indiscernables
24. Le principe est nécessaire mais non une prémisse de la philosophie de Leibniz
25. La preuve du principe par Leibniz est-elle valide ?
26. Toute substance a un nombre infini de prédicats. Lien de cela avec la contingence et avec l'identité des indiscernables
27. La Loi de Continuité : trois formes de continuité soutenues par Leibniz
28. Fondements de la loi de continuité
29. Possibilité et compossibilité
30. Propriétés communes à tous les mondes possibles
31. Les trois types de nécessité

Chapitre VI.

Pourquoi Leibniz croyait-il en un monde extérieur ?

32. Leibniz acceptait la matière comme donnée

33. L'existence du monde extérieur n'a qu'une « certitude morale »

Chapitre VII.

La philosophie de la matière

(a) Comme résultat des principes de dynamique

34. La fiabilité générale de la perception est une prémisse de la philosophie de Leibniz

35. Diverses significations de *matière* et *corps*

36. Relation des dynamiques leibnizienne et cartésienne

37. L'essence de la matière n'est pas l'étendue

38. Signification de *materia prima* dans la dynamique de Leibniz

39. *Materia secunda*

40. La conception de force et la loi d'inertie

41. Force et mouvement absolu

42. Fondements métaphysiques pour postuler la force

43. Argument dynamique pour la pluralité des séries causales

44. Trois types de théories dynamiques confondus par Leibniz

45. Ses arguments contre les atomes étendus

46. Contre le vide

47. Et contre l'action à distance

48. La force comme conférant l'individualité

49. Force primitive et dérivée

50. Antinomie de la causalité dynamique

Chapitre VIII

La philosophie de la matière (suite)

(b) Comme explication de la continuité et de l'étendue

51. Il doit y avoir des substances simples puisqu'il y a des composés

52. L'étendue, distincte de l'espace, est le point de départ de Leibniz

53. L'étendue signifie répétition

54. L'essence d'une substance ne peut donc être l'étendue, car une substance doit être une unité véritable

55. Les trois types de points. Les substances ne sont pas matérielles

56. Le mouvement est phénoménal, bien que la force soit réelle

Chapitre IX.

Le labyrinthe du continu

57. Difficultés concernant les points

58. Affirmation de l'infini actuel et négation du nombre infini

59. La continuité en un sens niée par Leibniz

60. Dans le nombre, l'espace et le temps, le tout est antérieur à la partie

61. Espace et temps, pour Leibniz, purement relationnels

62. Résumé de l'argument du continu aux monades

63. Puisque les agrégats sont phénoménaux, il n'y a pas vraiment un nombre de monades

64. Difficultés de cette vue

Chapitre X.

La théorie de l'espace et du temps et sa relation au monadisme

65. Raisons pour lesquelles une philosophie de la substance doit nier la réalité de l'espace

66. Arguments de Leibniz contre la réalité de l'espace

67. Théorie leibnizienne de la position

68. La relation des monades à l'espace : une difficulté fondamentale du monadisme

69. Vues précoces de Leibniz sur ce sujet

70. Ses vues intermédiaires

71. Ses vues tardives

72. Temps et changement

73. Les monadismes adoptent une vue asymétrique des relations de l'espace et du temps aux choses

74. Leibniz adhérait confusément à une contrepartie objective de l'espace et du temps

Chapitre XI.

La nature des monades en général

75. Perception
76. Appétition
77. La perception n'est pas due à l'action du perçu sur le percevant
78. Critique de Lotze sur cette vue
79. L'harmonie préétablie

Chapitre XII.

Âme et corps

80. Relations des monades à considérer désormais
81. Vues cartésiennes et spinozistes sur les relations de l'âme et du corps
82. Aperçu de la vue de Leibniz
83. Les trois classes de monades
84. Activité et passivité
85. Perfection et clarté de la perception
86. *Materia prima* comme élément dans chaque monade
87. *Materia prima* source de finitude, pluralité et matière
88. Et de l'interconnexion des monades
89. Deux théories de l'âme et du corps chez Leibniz
90. Première théorie
91. Deuxième théorie
92. Le *vinculum substantiale*
93. La deuxième théorie à rejeter
94. Préformation

Chapitre XIII.

Perception confuse et inconsciente

95. Deux types de différences entre monades
96. États mentaux inconscients
97. Perceptions confuses et minimes

Chapitre XIV.

Théorie de la connaissance de Leibniz

98. Ce que signifie la théorie de la connaissance
99. Idées et vérités innées
100. Les Nouveaux Essais incohérents avec la métaphysique de Leibniz
101. Difficultés concernant les idées innées
102. Distinction entre sens et intellect
103. La qualité des idées
104. Définition
105. La *Characteristica Universalis*

Chapitre XV.

Preuves de l'existence de Dieu

106. Quatre preuves admises par Leibniz
107. L'argument ontologique
108. Preuve que l'idée de Dieu est possible
109. L'argument cosmologique
110. Objections à cet argument
111. L'argument des vérités éternelles
112. Sa faiblesse
113. Relation de la connaissance à la vérité
114. Argument tiré de l'harmonie préétablie
115. Objections à cet argument
116. Inconsistences résultant de la croyance de Leibniz en Dieu
117. La bonté de Dieu

Chapitre XVI.

L'éthique de Leibniz

118. Liberté et déterminisme
119. Psychologie de la volition et du plaisir
120. Le péché
121. Signification du bien et du mal : trois sortes de chacun
122. Le mal métaphysique source des deux autres sortes
123. Lien avec la doctrine des jugements analytiques

124. Les règnes de la nature et de la grâce

Chapitre I

Prémisses de Leibniz

Raisons pour lesquelles Leibniz n'a jamais écrit un *magnum opus*

La philosophie de Leibniz, bien qu'elle n'ait jamais été présentée au monde comme un tout systématique, était néanmoins, comme le montre un examen attentif, un système remarquablement complet et cohérent. Comme la méthode d'étude de ses vues doit largement dépendre de sa manière de les présenter, il semble essentiel de dire quelque chose, aussi bref soit-il, sur son caractère et ses circonstances, et sur les manières d'estimer dans quelle mesure une œuvre donnée représente ses véritables opinions.

Les raisons pour lesquelles Leibniz n'a pas incarné son système dans une grande œuvre ne se trouvent pas dans la nature de ce système. Au contraire, il se serait prêté bien mieux que la philosophie de Spinoza à une déduction géométrique à partir de définitions et d'axiomes. C'est dans le caractère et les circonstances de l'homme, et non dans ses théories, qu'il faut chercher l'explication de sa manière d'écrire. Pour tout ce qu'il écrivait, il semblait avoir besoin d'un stimulus immédiat, d'une incitation proche et pressante. Pour plaire à un prince, réfuter un philosophe rival ou échapper aux censures d'un théologien, il se serait donné toute la peine nécessaire. C'est à de tels motifs que nous devons la Théodicée, les Principes de la Nature et de la Grâce[1], les Nouveaux Essais et les Lettres à Arnauld. Mais pour le seul but d'exposer, il semble qu'il s'en soit peu soucié. Peu de ses œuvres sont exemptes de référence à une personne particulière, et presque toutes sont plus soucieuses de persuader les lecteurs que de fournir les arguments les plus valides. Ce désir de persuasion doit toujours être gardé à l'esprit lorsqu'on lit les œuvres de Leibniz, car il l'a conduit à donner de l'importance à des arguments populaires et imagés au détriment des raisons plus solides qu'il a enfouies dans des écrits plus obscurs. Et pour cette raison, nous trouvons souvent la meilleure expression de son point de vue sur un sujet dans des brefs papiers découverts parmi ses manuscrits et publiés pour la première fois par des étudiants modernes, tels que Erdmann ou Gerhardt. Dans ces papiers, nous trouvons, en règle générale, beaucoup moins de rhétorique et beaucoup plus de logique que dans ses manifestes publics, qui donnent une conception très inadéquate de sa profondeur et de sa perspicacité philosophiques.

---

[1] En acceptant l'avis de Gerhardt selon lequel cet ouvrage, et non la *Monadologie*, a été écrit pour le prince Eugène (G. VI. 483).

Une autre cause qui a contribué à la dissipation de ses immenses énergies fut la nécessité de donner satisfaction à ses employeurs princiers. À un jeune âge, il refusa une chaire de professeur à l'Université d'Altdorf[2] et préféra délibérément une carrière de cour à une carrière académique. Bien que ce choix, en le conduisant à ses voyages en France et en Angleterre et en le mettant en contact avec les grands hommes et les grandes idées de son époque, ait certainement eu un résultat très utile, il a néanmoins conduit, en fin de compte, à une déférence excessive envers les

princes et à une regrettable perte de temps dans l'effort de leur plaire. Il semble s'être considéré comme amplement compensé pour ses laborieuses recherches sur la généalogie de l'illustre Maison de Hanovre par les opportunités que ces recherches offraient pour la société des grands. Mais les travaux et les compensations ont absorbé le temps et l'ont privé des loisirs qui auraient pu être consacrés à la composition d'un *magnum opus*. Ainsi, l'ambition, la polyvalence et le désir d'influencer des hommes et des femmes particuliers se sont tous combinés pour empêcher Leibniz de se rendre justice dans une exposition cohérente de son système.

---

[2] Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I. p. 44.

Fonctions du commentateur sur Leibniz

En raison de cette négligence, les fonctions du commentateur deviennent à la fois plus ardues et plus importantes que dans le cas de la plupart des philosophes. Ce qui est d'abord requis d'un commentateur est de tenter une reconstruction du système que Leibniz aurait dû écrire - découvrir quel est le début et quelle est la fin de ses chaînes de raisonnement, exposer les interconnexions de ses diverses opinions et combler à partir de ses autres écrits les grandes lignes d'œuvres telles que la Monadologie ou le Discours de Métaphysique. Cette tentative inévitable mais quelque peu ambitieuse forme une partie - peut-être la partie principale - de mon objectif dans le présent ouvrage. La remplir de manière satisfaisante serait à peine possible, et sa nécessité est ma seule excuse pour la tentative. Comme je souhaite présenter un tout cohérent, je me suis limité, autant que possible, aux vues matures de Leibniz - aux vues, c'est-à-dire, qu'il a soutenues, avec de légères modifications, de janvier 1686 jusqu'à sa mort en 1716. Ses vues antérieures et l'influence d'autres philosophes n'ont été considérées que dans la mesure où elles semblaient essentielles à la compréhension de son système final.

Mais, en plus du but purement historique, le présent ouvrage vise aussi, si possible, à éclairer la vérité ou la fausseté des opinions de Leibniz. Ayant exposé les opinions qui étaient réellement soutenues, nous ne pouvons guère éviter de considérer dans quelle mesure elles sont mutuellement cohérentes, et donc - puisque l'erreur philosophique apparaît principalement sous la forme de l'incohérence - dans quelle mesure les vues soutenues étaient vraies. En effet, là où il y a incohérence, une simple exposition doit la signaler, puisque, en général, on peut trouver dans l'auteur des passages soutenant chacune de deux vues opposées. Ainsi, à moins que l'incohérence ne soit signalée, toute interprétation de la signification du philosophe pourrait être réfutée par ses propres paroles. L'exposition et la critique sont donc presque inséparables, et chacune, je crois, souffre grandement de la tentative de séparation.

Deux types d'incohérences dans sa philosophie

La philosophie de Leibniz, je le soutiendrai, contient des incohérences de deux sortes. L'une de ces sortes est facilement éliminable, tandis que l'autre est essentielle à toute philosophie ressemblant à celle de la Monadologie. La première sorte provient uniquement de la crainte d'admettre des conséquences choquantes pour les opinions dominantes de l'époque de Leibniz — telles que le

maintien du péché et l'argument ontologique pour l'existence de Dieu. Lorsque de telles incohérences sont identifiées, nous, qui ne dépendons pas des faveurs des princes, pouvons simplement tirer les conséquences que Leibniz a évitées. Et lorsque nous aurons fait cela, nous découvrirons que la philosophie de Leibniz découle presque entièrement d'un petit nombre de prémisses. La preuve que son système en découle correctement et nécessairement constitue la démonstration de l'excellence philosophique de Leibniz, et sa contribution permanente à la philosophie. Mais c'est au cours de cette déduction que nous prenons conscience de la seconde et plus grande classe d'incohérences. Les prémisses elles-mêmes, bien qu'en apparence compatibles, se révéleront, au fil de l'argumentation, conduire à des résultats contradictoires. Nous sommes donc contraints de considérer qu'une ou plusieurs de ces prémisses sont fausses. Je tenterai de le prouver à partir des propres mots de Leibniz, et de donner des raisons pour décider, au moins en partie, lesquelles de ses prémisses sont erronées. Ainsi pouvons-nous espérer, en examinant un système aussi soigné et approfondi que le sien, établir des conclusions philosophiques indépendantes qui, sans son habileté à tirer des déductions, auraient été très difficiles à découvrir.

Ses prémisses

Les principales prémisses de la philosophie de Leibniz me semblent être au nombre de cinq. Certaines furent explicitement posées par lui, tandis que d'autres étaient si fondamentales qu'il en était à peine conscient. Je vais maintenant énumérer ces prémisses et m'efforcer de montrer dans les chapitres suivants comment le reste de la pensée de Leibniz en découle. Les prémisses en question sont les suivantes :

I. Toute proposition a un sujet et un prédicat.

II. Un sujet peut avoir des prédicats qui sont des qualités existant à différents moments. (Un tel sujet est appelé une *substance*.)

III. Les propositions vraies n'affirmant pas l'existence à des moments particuliers sont nécessaires et analytiques, mais celles affirmant l'existence à des moments particuliers sont contingentes et synthétiques. Ces dernières dépendent de causes finales.

IV. Le Moi est une substance.

V. La perception fournit la connaissance d'un monde extérieur, *c'est-à-dire* d'existants autres que moi-même et mes états.

L'objection fondamentale à la philosophie de Leibniz réside dans l'incohérence de la première prémisse avec la quatrième et la cinquième ; et dans cette incohérence, nous trouverons une objection générale au monadisme.

Déroulement du présent ouvrage

Le plan du présent ouvrage sera le suivant : Les chapitres II.—V. discuteront des conséquences des quatre premières prémisses ci-dessus et montreront qu'elles conduisent à l'ensemble, ou presque, des propositions nécessaires du système. Les chapitres VI.—XI. traiteront de la preuve et de la description du Monadisme de Leibniz, dans la mesure où il est indépendant des causes finales et de l'idée du bien. Les chapitres restants en tiendront compte et discuteront de l'Âme et du Corps, de la doctrine de Dieu et de l'Éthique. Dans ces derniers chapitres, nous constaterons que Leibniz ne fait plus preuve d'une grande originalité, mais tend, avec de légères modifications de phraséologie, à adopter (sans l'avouer) les vues du décrié Spinoza. Nous trouverons également beaucoup plus de petites incohérences que dans la première partie du système, dues principalement au désir d'éviter les impiétés du Juif Athée, et les impiétés encore plus grandes auxquelles la logique même de Leibniz aurait dû le conduire. Ainsi, bien que les sujets traités dans les cinq derniers chapitres occupent une grande partie des écrits de Leibniz, ils sont moins intéressants et seront traités plus brièvement que les parties antérieures et plus originales de son raisonnement. À cela s'ajoute que ces sujets sont moins fondamentaux et moins difficiles que ceux des premiers chapitres.

Influences qui ont formé les opinions de Leibniz

Les influences qui ont contribué à former la philosophie de Leibniz ne sont pas directement pertinentes pour l'objet du présent ouvrage et ont, de plus, été bien mieux traitées par les commentateurs [3] que l'exposition réelle de son système final. Néanmoins, quelques mots sur ce sujet ne seront pas superflus. Quatre écoles philosophiques successives semblent avoir contribué à sa formation ; dans chacune, il trouva quelque chose de bon, et de chacune, sans jamais être un simple disciple, il tira une partie de ses vues. Dans cette mesure, il fut un éclectique ; mais il différait du type habituel d'éclectique par sa capacité à transmettre ce qu'il empruntait et à former, finalement, un tout singulièrement harmonieux. Les quatre influences successives furent : la Scolastique, le Matérialisme, le Cartésianisme et le Spinozisme. À celles-ci, nous devrions ajouter une étude attentive, à une période critique, de certains des Dialogues de Platon.

[3] Voir notamment Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslau, 1846 ; Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890 ; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1885 ; Tönnies, *Leibniz und Hobbes, Phil. Monatshefte*, vol. XXIII ; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, vol. II, Berlin, 1855.

Leibniz fut éduqué dans la tradition scolastique, encore ininterrompue à cette époque dans la plupart des universités allemandes. Il acquit une connaissance compétente des scolastiques et de l'Aristote scolastique [4] dès son plus jeune âge ; et dans sa thèse de fin d'études, De Principio Individui, rédigée en 1663, il emploie encore le langage et les méthodes de la scolastique.

[4] Leibniz semble, malgré la grande influence qu'Aristote exerça sur lui, ne l'avoir jamais étudié attentivement dans le texte original. Voir Stein, *op. cit.* p. 163 et suiv.

Mais déjà, deux ans avant cette époque (si l'on en croit ses souvenirs ultérieurs), il s'était émancipé de ce qu'il appelait les ‹*écoles triviales*› [5], pour se plonger dans le matérialisme mathématique du temps. Gassendi et Hobbes commencèrent à l'attirer et continuèrent (il semblerait) d'influencer

grandement ses spéculations jusqu'à son voyage de la plus haute importance à Paris. À Paris (avec deux brèves visites en Angleterre), il vécut de 1672 à 1676, et c'est là qu'il se familiarisa, plus intimement qu'il n'aurait pu en Allemagne, avec le cartésianisme tant en mathématiques qu'en philosophie – avec Malebranche, avec Arnauld le théologien janséniste, avec Huygens, avec Robert Boyle, et avec Oldenburg, secrétaire de la Royal Society. Il entretint une correspondance avec ces hommes, et par Oldenburg, quelques lettres (source d'une controverse de 150 ans[6]) passèrent entre lui et Newton. C'est durant son séjour à Paris qu'il inventa le calcul infinitésimal et acquit cette étendue de savoir, ainsi que cette connaissance de toute la république des lettres, qui le caractérisèrent par la suite. Mais ce ne fut qu'au retour de Paris qu'il apprit à connaître le plus grand homme de la génération précédente. Il passa environ un mois en 1676 à La Haye, apparemment en relations constantes avec Spinoza ; il discuta avec lui des lois du mouvement et de la preuve de l'existence de Dieu, et obtint de voir une partie (du moins) de l'Éthique en manuscrit[7]. Lorsque l'Éthique fut publiée peu après à titre posthume, Leibniz en prit des notes et accorda sans nul doute une réflexion très attentive à ses démonstrations. De ses pensées durant les années qui suivirent, jusqu'en 1684 ou même 1686 (puisque les Pensées sur la Connaissance, la Vérité et les Idées ne traitent que d'un sujet particulier), seules de légères traces subsistent, et il semble probable que, comme Kant entre 1770 et 1781, il était trop en proie au doute pour écrire beaucoup. Il lut certainement Platon[8], et il désira certainement réfuter Spinoza. En tout cas, au début de 1686, il avait formulé sa notion de substance individuelle et suffisamment perfectionné sa philosophie pour envoyer à Arnauld ce qui est peut-être le meilleur exposé qu'il en ait jamais écrit – je veux parler du Discours de Métaphysique (G. IV. 427-463). Avec celui-ci et les lettres à Arnauld commence sa philosophie mature ; et non seulement le commencement temporel, mais aussi le commencement logique se trouve, à mon avis, ici. L'argument qui forme le début logique et donne la définition de la substance se trouvera dans les quatre chapitres suivants.

---

[5] Guhrauer, *Leibnitz*, Vol. 1, pp. 25, 26 ; G. III. 606.

[6] On disait, par les amis de Newton, que ces lettres avaient donné à Leibniz l'occasion de plagier le calcul infinitésimal – une accusation aujourd'hui reconnue comme absolument infondée.

[7] Voir Stein, *Leibniz und Spinoza*, chap. iv.

[8] Cf. Stein, *op. cit.* p. 119.

Chapitre II

Propositions nécessaires et loi de contradiction

La philosophie de Leibniz commence par une analyse des propositions

Que toute philosophie solide doive commencer par une analyse des propositions est une vérité trop évidente, peut-être, pour exiger une preuve. Que la philosophie de Leibniz ait commencé par une telle analyse est moins évident, mais semble non moins vrai. Le système qu'il maintint par la suite de manière uniforme fut achevé, dans toutes ses parties essentielles, au début de l'année 1686. Dans ses écrits de cette année-là, lorsque les fondements de ses nouvelles opinions étaient encore frais à son esprit, apparaît un argument d'une grande importance, tiré, comme il le dit lui-même (G. II. 73), de la nature générale des propositions, et capable, à son avis, d'établir à lui seul le reste de son système, si l'on admet la pluralité des substances. Cet argument se trouve dans les lettres à Arnauld, dans le Discours de Métaphysique, écrit pour Arnauld en janvier 1686 (G. IV. 427-463) [1], et dans un court article non daté, intitulé Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis (G. VII. 309-318). Bien que le même raisonnement ne figure pas explicitement, à ma connaissance, dans d'autres passages, il est souvent suggéré [2], et seul il peut expliquer pourquoi Leibniz soutenait que les substances n'interagissent pas. Que Leibniz n'ait pas répété, dans ses œuvres publiées, cet argument purement logique, s'explique par son habitude invariable de choisir les raisons les plus susceptibles de convaincre ses lecteurs, comme en témoigne un passage d'une de ses lettres à Arnauld (G. II. 73, 74). «*J'espérais*», écrit-il, «*que l'argument tiré de la nature générale des propositions ferait quelque impression sur votre esprit ; mais j'avoue aussi que peu de gens sont capables d'apprécier de telles vérités abstraites, et que personne peut-être, hormis vous, n'en aurait si facilement perçu la force.*» Nous savons cependant que Leibniz exprima souvent l'intention de publier sa correspondance avec Arnauld (G. II. 10), et devait par conséquent considérer cette correspondance comme exprimant adéquatement ses opinions philosophiques. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'après la date de ces lettres, ses vues sur les points fondamentaux aient subi de sérieuses modifications.

---

[1] Voir G. II. 11 et suiv. ; aussi IV. 409, 410.

[2] *par ex.* L. 326 ; G. IV. 496.

L'argument en question, dont l'examen occupera le présent et les trois chapitres suivants, donne le tout, ou presque, de la partie nécessaire de la philosophie de Leibniz – des propositions, c'est-à-dire, qui sont vraies dans tous les mondes possibles. Pour obtenir en outre les propositions décrivant le monde actuel, nous avons besoin de la prémisse que la perception donne connaissance d'un monde extérieur, d'où découlent l'espace, la matière et la pluralité des substances. Cette prémisse est tirée, apparemment, de rien de mieux que le bon sens, et avec son introduction, au chapitre VI., nous passerons à une nouvelle division de la philosophie de Leibniz. Mais puisque la *signification* de la substance est logiquement antérieure à la discussion de la

pluralité ou des perceptions des substances, il est clair que l'argument présent, d'où est tirée la signification de la substance, doit d'abord être exposé et examiné. Je vais d'abord énoncer l'argument très brièvement, puis exposer en détail ses différentes parties.

Aperçu de l'argumentation logique de Leibniz

Toute proposition est finalement réductible à une proposition qui attribue un prédicat à un sujet. Dans une telle proposition, à moins que l'existence ne soit le prédicat en question, le prédicat est d'une certaine manière contenu dans le sujet. Le sujet est défini par ses prédicats, et serait un sujet différent si ceux-ci étaient différents. Ainsi tout jugement vrai de sujet et prédicat est analytique – *c.-à-d.* le prédicat fait partie de la notion du sujet – à moins qu'une existence actuelle ne soit affirmée. L'existence, seule parmi les prédicats, n'est pas contenue dans les notions des sujets qui existent. Ainsi les propositions existentielles, sauf dans le cas de l'existence de Dieu, sont synthétiques, *c.-à-d.* il n'y aurait pas de contradiction si les sujets qui existent effectivement n'existaient pas. Les propositions nécessaires sont celles qui sont analytiques, et les propositions synthétiques sont toujours contingentes.

Lorsque de nombreux prédicats peuvent être attribués à un seul et même sujet, tandis que ce sujet ne peut être fait prédicat d'aucun autre sujet, alors le sujet en question est appelé une substance individuelle. De tels sujets impliquent, *sub ratione possibilitatis*, une référence à l'existence et au temps ; ce sont des existants possibles, et ils ont des prédicats exprimant leurs états à différents moments. De tels prédicats sont appelés prédicats contingents ou concrets, et ils ont cette particularité qu'aucun d'eux ne découle analytiquement d'un autre, comme *rationnel* découle de *humain*. Ainsi, lorsqu'un sujet est défini au moyen d'un certain nombre de tels prédicats, il n'y a pas de contradiction à supposer qu'il soit dépourvu des autres. Néanmoins, dans le sujet qui possède ces prédicats, ils sont tous contenus, de sorte qu'une connaissance parfaite du sujet nous permettrait de déduire tous ses prédicats. De plus, il existe un lien, bien que non nécessaire, entre les divers prédicats concrets ; les séquences ont des raisons, bien que celles-ci inclinent sans nécessiter. Le besoin de telles raisons est le principe de raison suffisante. Les sujets dont la notion implique une référence au temps sont requis par l'idée de persistance. Ainsi, pour dire que je suis la même personne qu'auparavant, nous avons besoin, non seulement de l'expérience interne, mais aussi d'une certaine raison *a priori*. Cette raison ne peut être que celle-ci : je suis le même sujet, que mes attributs présents et passés appartiennent tous à une seule et même substance. Par conséquent, les attributs qui existent à différents moments du temps doivent être conçus, dans un tel cas, comme des attributs du même sujet, et doivent donc être contenus, d'une certaine manière, dans la notion du sujet. Ainsi, la notion de moi, qui est intemporelle, implique éternellement tous mes états et leurs connexions. Dire que tous mes états sont impliqués dans la notion de moi-même, c'est simplement dire que le prédicat est dans le sujet. Chaque prédicat, nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris dans la notion du sujet. De cette proposition, il s'ensuit, dit Leibniz, que chaque âme est un monde à part ; car chaque âme, en tant que sujet, possède éternellement, comme prédicats, tous les états que le temps lui apportera ; et ainsi ces états découlent de sa seule notion, sans aucun besoin d'action extérieure. Le principe

selon lequel les états d'une substance changent est appelé son activité ; et puisque une substance est essentiellement le sujet de prédicats qui ont une référence au temps, l'activité est essentielle à toute substance. La notion d'une substance individuelle diffère d'une simple collection de notions générales en étant complète, comme Leibniz le dit, *c'est-à-dire* en étant capable de distinguer entièrement son sujet, et en impliquant des circonstances de temps et de lieu. La nature d'une substance individuelle, dit-il, est d'avoir une notion si complète qu'elle suffit à comprendre et à déduire tous ses prédicats. Il en conclut donc qu'aucune deux substances ne peuvent être parfaitement semblables. À partir de ce stade, avec l'aide de la prémisse empirique mentionnée ci-dessus, la doctrine des monades suit aisément.

Questions soulevées par cet argument

Telle est, en résumé, l'argumentation logique par laquelle Leibniz obtient sa définition d'une substance individuelle.

Dans ce bref compte rendu, je n'ai cherché à dissimuler ni les lacunes ni les présupposés impliqués. Nous devons maintenant examiner si les lacunes peuvent être comblées et les présupposés justifiés. Pour cela, les questions suivantes semblent être les plus importantes.

1. Toutes les propositions sont-elles réductibles à la forme sujet-prédicat ?
2. Existe-t-il des propositions analytiques, et si oui, sont-elles fondamentales et seules nécessaires ?
3. Quel est le vrai principe de la distinction de Leibniz entre propositions nécessaires et contingentes ?
4. Quelle est la signification du principe de raison suffisante, et en quel sens les propositions contingentes en dépendent-elles ?
5. Quelle est la relation de ce principe avec la Loi de Contradiction ?
6. L'activité de la substance présuppose-t-elle indûment le temps ?
7. Y a-t-il une validité dans la déduction par Leibniz de l'Identité des Indiscernables ?

Ce n'est que par une discussion critique de ces points que la signification de Leibniz peut être saisie ; car à moins d'avoir des idées claires sur la philosophie, nous ne pouvons espérer avoir des idées claires sur la philosophie de Leibniz. Lorsque toutes ces questions auront été discutées, nous pourrons chercher pourquoi Leibniz croyait en une pluralité de substances, et pourquoi il soutenait que chacune reflétait l'univers. Mais tant que nous ne serons pas clairs sur sa logique, nous ne pouvons espérer en comprendre les applications.

Toutes les propositions sont-elles réductibles à la forme sujet-prédicat ?

La question de savoir si toutes les propositions sont réductibles à la forme sujet-prédicat est d'une importance fondamentale pour toute philosophie, et particulièrement pour une philosophie qui utilise la notion de substance. Car cette notion, comme nous le verrons, dérive de la notion logique de sujet et de prédicat. L'idée qu'un sujet et un prédicat se trouvent dans toute proposition est une doctrine très ancienne et respectable ; elle n'a d'ailleurs nullement perdu son emprise sur la philosophie, puisque la logique de M. Bradley consiste presque entièrement à soutenir que toute proposition attribue un prédicat à la Réalité, comme seul sujet ultime[3]. La question de savoir si cette forme est universelle exige donc une attention particulière, non seulement en lien avec Leibniz, mais aussi avec la philosophie la plus moderne. Je ne peux cependant ici que signaler les motifs de rejeter la vision traditionnelle.

[3] Cf. *Logic*, Livre I, Chap. II, en particulier pp. 49, 50, 66.

Les exemples les plus évidents de propositions non réductibles sont celles qui utilisent des idées mathématiques. Toutes les affirmations de nombres, comme par ex. «*Il y a trois hommes*», affirment essentiellement une pluralité de sujets, même si elles attribuent aussi un prédicat à chacun de ces sujets. De telles propositions ne peuvent être considérées comme une simple somme de propositions sujet-prédicat, puisque le nombre ne résulte que de l'unité de la proposition, et serait absent si trois propositions, affirmant chacune la présence d'un homme, étaient juxtaposées. De plus, nous devons admettre, dans certains cas, des relations entre les sujets—par ex. des relations de position, de plus grand et plus petit, de tout et partie. Prouver leur irréductibilité exigerait un long argument, mais peut être illustré par le passage suivant de Leibniz lui-même (D. pp. 266–7 ; G. VII. 401) :

> Le rapport ou proportion entre deux lignes L et M peut être conçu de trois manières ; comme un rapport du plus grand L au plus petit M ; comme un rapport du plus petit M au plus grand L ; et enfin, comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire comme le rapport entre L et M, sans considérer lequel est l'antécédent ou le conséquent ; lequel est le sujet, et lequel l'objet. [...] Dans la première manière de les considérer, L le plus grand est le sujet ; dans la seconde, M le plus petit est le sujet de cet accident que les philosophes appellent *relation* ou *rapport*. Mais lequel des deux sera le sujet dans la troisième manière de les considérer ? On ne peut dire qu'ils sont tous deux, L et M ensemble, le sujet d'un tel accident ; car si c'était le cas, nous aurions un accident dans deux sujets, avec une jambe dans l'un et l'autre dans l'autre ; ce qui est contraire à la notion d'accidents. Nous devons donc dire que cette relation, dans cette troisième manière de la considérer, est en effet *hors des* sujets ; mais n'étant ni une substance, ni un accident, elle doit être une pure chose idéale, dont la considération n'en est pas moins utile.

Ce passage est d'une importance capitale pour comprendre la philosophie de Leibniz. Après avoir semblé un instant réaliser que la *relation* est quelque chose de distinct et indépendant du sujet et de l'accident, il écarte cette découverte gênante en condamnant la troisième des significations ci-dessus comme «*une pure chose idéale*». S'il était poussé à s'expliquer sur cette «*chose idéale*», je

crains qu'il ne la déclarât être un accident de l'esprit qui contemple le rapport. Il ressort clairement de sa discussion qu'il est incapable d'admettre, comme valide en dernier ressort, aucune forme de jugement autre que la forme sujet-prédicat, bien que, dans le cas qu'il examine, la nécessité des jugements relationnels soit particulièrement évidente.

Il ne faut pas supposer que Leibniz négligeait les propositions relationnelles. Au contraire, il a traité tous les principaux types de telles propositions et a cherché à les réduire à la forme sujet-prédicat. Cette entreprise, comme nous le verrons, a été l'une des principales sources de la plupart de ses doctrines. Mathématicien, il ne pouvait guère négliger l'espace, le temps et le nombre. Concernant les propositions afférentes aux nombres, il considérait les agrégats comme de simples phénomènes : ce sont ce qu'il appelle des «*entités semi-mentales*». Leur unité, essentielle à l'affirmation de tout nombre, est, dit-il, ajoutée par la perception seule, par le fait même qu'elles sont perçues en même temps (G. II. 517). Tout ce qui est vrai dans de tels jugements, ce sont donc les affirmations individuelles de sujet et de prédicat, et l'affirmation psychologique de la perception simultanée comme prédicat du percevant. On nous dit aussi que les nombres ont la nature de relations, et sont donc d'une certaine manière des êtres (G. II. 304). Mais les relations, bien que fondées dans les choses, tirent leur réalité de la raison suprême (N. E. p. 235 ; G. v. 210) ; Dieu voit non seulement les monades individuelles et leurs divers états, mais aussi leurs relations, et c'est en cela que consiste la réalité des relations (G. II. 438). Et concernant l'espace et le temps, Leibniz a toujours cherché à les réduire à des attributs des substances qu'ils contiennent. La position, dit-il, comme la priorité ou la postériorité, n'est qu'un mode d'une chose (G. II. 347). La doctrine entière est rassemblée dans les Nouveaux Essais (N. E. p. 148 ; G. v. 132) : «*Les unités sont séparées, et l'entendement les rassemble, aussi dispersées soient-elles. Pourtant, bien que les relations viennent de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement ou irréelles. Car l'entendement primitif est l'origine des choses ; et en effet, la réalité de toutes choses, à l'exception des substances simples, ne consiste que dans le fondement des perceptions des phénomènes dans les substances simples.*» Ainsi, les relations et les agrégats n'ont qu'une vérité mentale ; la vraie proposition est celle qui attribue un prédicat à Dieu et à tous ceux qui perçoivent la relation.[4]

[4] Cf. Lotze, *Metaphysic*, début du § 109.

Ainsi, pour maintenir la doctrine du sujet-prédicat, Leibniz est contraint d'adopter la théorie kantienne selon laquelle les relations, bien que véritables, sont l'œuvre de l'esprit. Appliquée à diverses relations spécifiques – comme celles de l'espace, du temps et du nombre – je critiquerai les formes particulières de cette doctrine en leur lieu approprié. La conception, implicite dans cette théorie et constituant une large part de la révolution copernicienne de Kant, que les propositions peuvent acquérir leur vérité par le fait d'être crues[5], sera critiquée en lien avec la déduction de l'existence de Dieu à partir des vérités éternelles. Mais appliquée aux relations, cette conception présente chez Leibniz une absurdité particulière : les propositions relationnelles que Dieu est censé connaître doivent être strictement dénuées de sens. Le seul fondement pour nier la réalité indépendante des relations est que les propositions doivent avoir un sujet et un prédicat. Si tel est le cas, une proposition sans sujet ni prédicat ne saurait être une proposition et doit être vide de sens. Or, c'est précisément une telle proposition que Dieu est supposé voir et croire dans le

cas des nombres ou des relations entre monades. Dieu croirait donc à la vérité de ce qui est dépourvu de sens. Si, en revanche, la proposition qu'il croit est véritablement une proposition, alors il existe des propositions sans sujet ni prédicat. Ainsi, la tentative de réduire les relations à des prédicats du sujet percevant souffre de l'un ou l'autre de deux défauts : soit le sujet percevant est trompé en voyant une vérité sous une forme verbale vide de sens, soit il n'y a aucune raison de supposer que la vérité dépende de sa perception.

---

(5) Je suis conscient qu'il ne s'agit pas d'une formulation orthodoxe de la théorie kantienne. Les raisons qui me conduisent à la penser correcte seront indiquées dans les chapitres XIV. et XV., notamment au § 113..

Une discussion approfondie de la question actuelle consisterait à montrer que les jugements de sujet et de prédicat sont eux-mêmes relationnels et incluent, de plus, deux types fondamentalement différents de relations tels qu'habituellement compris. Ces deux types sont illustrés par les propositions : «*Ceci est rouge*» et «*le rouge est une couleur*». En démontrant que ces deux propositions expriment des relations, on montrerait que la *relation* est plus fondamentale que les deux types spécifiques impliqués. Mais une telle discussion est semée d'embûches et nous éloignerait trop de la philosophie de Leibniz.

Convaincu que les propositions doivent, en dernière analyse, avoir un sujet et un prédicat, Leibniz ne diffère ni de ses prédécesseurs ni de ses successeurs. Toute philosophie utilisant soit la substance soit l'Absolu se révélera, à l'examen, reposer sur cette croyance. La foi de Kant en une chose-en-soi inconnaissable découlait largement de la même théorie. On ne peut nier l'importance de cette doctrine. Les philosophes ont divergé moins sur la croyance en sa vérité que sur leur cohérence à la mettre en œuvre. Sur ce dernier point, Leibniz mérite des éloges. Mais son postulat d'une pluralité de substances rendit particulièrement difficile la négation des relations et l'impliqua dans tous les paradoxes de l'harmonie préétablie (6).

---

(6) Cf. Bradley, *Appearance and Reality*, 1 (re) éd., pp. 29-80.

Propositions analytiques et synthétiques

J'en viens maintenant à une question non moins fondamentale et plus difficile que celle que nous venons de discuter. Il s'agit de la question – ainsi nommée depuis Kant – des jugements analytiques et synthétiques et de leur rapport à la nécessité. La position de Leibniz sur ce point détermina non seulement sa rupture avec ses prédécesseurs, mais aussi, par son évidente inconsistance, la grande rupture de Kant avec lui. Sur ce point, il faudra commencer par exposer les vues de Leibniz.

Deux questions doivent être soigneusement distinguées ici. La première concerne la signification et la portée des jugements analytiques, la seconde leur prétention à une nécessité exclusive. Sur la seconde question, Leibniz s'accorda entièrement avec ses prédécesseurs ; sur la première, en découvrant que toutes les lois causales sont synthétiques, il opéra un changement important qui prépara la découverte kantienne selon laquelle toutes les propositions mathématiques sont synthétiques.

Pour discuter la première de ces questions, j'utiliserai les termes analytique et synthétique, bien que Leibniz ne les emploie pas en ce sens. Il utilise les termes nécessaire et contingent ; mais cet usage préjuge en sa faveur la seconde question, qui constitue l'un des principaux enjeux entre lui et Kant. Il est donc inévitable de s'écarter de l'usage de Leibniz, puisque nous avons besoin de deux paires de termes là où il n'en requérait qu'une.

Concernant la portée des jugements analytiques, Leibniz estimait que toutes les propositions de Logique, d'Arithmétique et de Géométrie sont de cette nature, tandis que toutes les propositions existentielles, sauf l'existence de Dieu, sont synthétiques. La découverte qui détermina ses vues sur ce point fut que les lois du mouvement, et en fait toutes les lois causales (bien que non, comme je le montrerai au chapitre suivant, la loi de causalité elle-même), sont synthétiques et donc, dans son système, également contingentes (cf. G. III. 645).

Concernant la signification des jugements analytiques, il nous aidera d'avoir à l'esprit quelques-uns des exemples que Leibniz propose. Nous constaterons que ces exemples souffrent de l'un ou l'autre de deux défauts : soit ils peuvent aisément être reconnus comme non véritablement analytiques – c'est le cas, par exemple, en Arithmétique et en Géométrie – soit ils sont tautologiques et donc impropres à être considérés comme des propositions. Ainsi, Leibniz affirme à une occasion (N. E. p. 404 ; G. v. 343) que les vérités primitives de la raison sont identiques, car elles semblent seulement répéter la même chose sans fournir aucune information. On se demande alors à quoi elles peuvent servir, et l'étonnement ne fait que croître avec les exemples qu'il donne ensuite. Parmi ceux-ci figurent «*A est A*», «*Je serai ce que je serai*», «*Le rectangle équilatéral est un rectangle*», ou, négativement, «*A B ne peut pas être non-A*». La plupart de ces exemples n'énoncent rien ; les autres peuvent difficilement être considérés comme les fondements d'une vérité importante. De plus, ceux qui sont vrais présupposent, comme je vais le montrer, des propositions plus fondamentales qui sont synthétiques. Pour le prouver, nous devons examiner la signification des jugements analytiques et des définitions qu'ils présupposent.

L'idée que toutes les *vérités a priori* soient analytiques est essentiellement liée à la doctrine du sujet et du prédicat. Un jugement analytique est celui où le prédicat est contenu dans le sujet. Le sujet est supposé défini par plusieurs prédicats, dont un ou plusieurs sont isolés pour la prédication dans un jugement analytique. Ainsi Leibniz, comme nous venons de le voir, donne comme exemple la proposition : «*Le rectangle équilatéral est un rectangle*» (N. E. p. 405 ; G. v. 343). Dans le cas extrême, le sujet est simplement réaffirmé de lui-même, comme dans les propositions : «*A est A,*» «*Je serai ce que je serai*» (*ibid.*). Deux points semblent importants dans cette doctrine. Premièrement, la proposition doit être de ce que j'ai distingué plus haut comme le second type de proposition sujet-prédicat, *c'est-à-dire* du type «*le rouge est une couleur,*» «*l'homme est rationnel,*» et non du type «*ceci est rouge,*» ou «*Socrate est humain.*» Autrement dit, la proposition concerne la relation de genre et d'espèce, non d'espèce et d'individu. C'est pourquoi toute proposition sur des individus actuels est, selon Leibniz, contingente. Je ne souhaite pas discuter ici si la distinction de ces deux types est ultimement tenable – cette question sera mieux abordée lorsque nous viendrons à l'Identité des indiscernables. Pour l'instant, je souhaite seulement souligner, comme Leibniz l'affirme fréquemment, que les propositions analytiques concernent nécessairement des

essences et des espèces, non des assertions sur des individus.[7] Le second point concernant les propositions analytiques est que le sujet, sauf dans les tautologies pures comme «*A est A*,» doit toujours être complexe. Le sujet est un ensemble d'attributs, et le prédicat en est une partie. Si toutefois la référence aux individus est jugée essentielle à la distinction du sujet et du prédicat, nous devrons dire que le sujet est tout individu possédant un certain ensemble de prédicats. Ainsi, nous pourrions tenter de réduire le second type au premier. Mais la proposition devient alors hypothétique : «*Si une chose est rouge, elle est colorée.*» Leibniz l'admet. Les vérités éternelles, dit-il, sont toutes hypothétiques et n'affirment pas l'existence de leurs sujets (N. E. p. 515 ; G. v. 428). Mais cela montre clairement que notre réduction au premier type a échoué. La proposition hypothétique ci-dessus présuppose manifestement la proposition «*le rouge est une couleur*» ; et ainsi Leibniz ajoute que la vérité des propositions hypothétiques réside dans la connexion des idées (N. E. p. 516 ; G. v. 429). Ainsi, dans les jugements analytiques, lorsqu'ils ne sont pas exprimés sous forme hypothétique dérivée, le sujet est une idée complexe, *c'est-à-dire* un ensemble d'attributs, tandis que le prédicat en est une partie.

[7] Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854, p. 24 (D. 175) ; G. v. 268 (N. E. 309) ; G. II. 49. Dans ce dernier passage, il est particulièrement instructif d'observer les corrections de Leibniz, comme indiqué dans les notes de Gerhardt.

Cependant, l'ensemble – et c'est là le point faible de la doctrine des jugements analytiques – ne doit pas être une collection quelconque, mais un ensemble de prédicats compatibles ou pouvant être attribués conjointement (la prédicabilité étant ici du premier type). Or cette compatibilité, puisqu'elle est présupposée par le jugement analytique, ne peut elle-même être analytique. Cela nous amène à la doctrine de la définition, où nous verrons que Leibniz, comme tous ceux qui ont tenu les propositions analytiques pour fondamentales, s'est rendu coupable de beaucoup de confusion.

La définition, comme il est évident, n'est possible que pour des idées complexes. Elle consiste, grosso modo, en l'analyse des idées complexes en leurs constituants simples. Puisqu'une idée ne peut être définie que par une autre, nous tomberions dans un cercle vicieux si nous n'admettions pas certaines idées indéfinissables. Cette évidence est pleinement reconnue par Leibniz, et la recherche des idées simples, qui forment les présupposés de toute définition, constitue l'essentiel de ses études pour la Caractéristique universelle. Ainsi Leibniz dit (Monadologie, §§ 33, 35) : «*Lorsqu'une vérité est nécessaire, sa raison peut être trouvée par analyse, en la résolvant en idées et vérités plus simples, jusqu'à ce que nous parvenions à celles qui sont primitives. [...] En bref, il y a des idées simples, dont aucune définition ne peut être donnée ; il y a aussi des axiomes et des postulats, en un mot, des principes primitifs, qui ne peuvent être démontrés et n'ont d'ailleurs pas besoin de preuve ; et ce sont des propositions identiques, dont l'opposé implique une contradiction expresse*» (L. 236-7 ; D. 223 ; G. VI. 612). La même vue est exprimée chaque fois que Leibniz traite cette question. Ce que je souhaite montrer, c'est que la théorie leibnizienne de la définition, comme consistant en une analyse en idées simples indéfinissables, est incompatible avec la doctrine selon laquelle les «*principes primitifs*» sont identiques ou analytiques ; et que la première est correcte, tandis que la seconde est erronée.

Leibniz souligne souvent que les objets des définitions doivent être montrés comme *possibles*. C'est ainsi qu'il distingue ce qu'il appelle les définitions *réelles* de celles qui ne sont que *nominales* (par ex. D. p. 30 ; G. IV. 424). Et ainsi il dit que l'Arithmétique est analytique, car le nombre 3, par exemple, est *défini* comme 2 + 1, mais il reconnaît que 3, ainsi défini, doit être vu comme possible (N. E. p. 410 ; G. V. 347). Dans un passage (G. I. p. 385), il admet même que les idées en général impliquent un jugement, à savoir le jugement qu'elles sont possibles. Cette admission, pourrait-on penser, serait incompatible avec la doctrine des jugements analytiques ; elle est rendue compatible cependant par la définition leibnizienne de la possibilité. Une idée possible, pour lui, est une idée qui n'est pas auto-contradictoire. Mais si c'était tout ce qui est signifié, n'importe quelle collection d'idées simples serait compatible, et donc toute idée complexe serait possible. Dans une preuve précoce de l'existence de Dieu (G. VII. 261) soumise par Leibniz à Spinoza à La Haye, cet argument est effectivement utilisé pour montrer que Dieu est possible.[8] Il définit ici Dieu comme le sujet qui possède tous les prédicats positifs. Il prend deux prédicats simples, A et B, et montre, ce qui est suffisamment évident, qu'ils ne peuvent être mutuellement contradictoires. Il conclut donc que Dieu, ainsi défini, est possible. Mais puisque toutes les idées, lorsqu'elles sont correctement analysées, doivent, pour Leibniz, être ultimement des prédicats ou des collections de prédicats, il s'ensuit que toutes les idées seront possibles. Et en effet, comme Leibniz lui-même le soutient dans cette preuve, toute relation entre des idées simples est nécessairement synthétique. Car la relation analytique, comme nous l'avons vu, ne peut exister qu'entre des idées dont l'une au moins est complexe. Par conséquent, s'il n'y avait pas de relations synthétiques de compatibilité et d'incompatibilité, toutes les idées complexes seraient également possibles. Ainsi, la définition implique toujours la proposition synthétique que les constituants simples sont compatibles. Si ce n'est pas le cas, les constituants sont incompatibles – *par ex.* le bien et le mal, ou deux grandeurs différentes du même type – et ceci est aussi une relation synthétique, et la source des propositions négatives.[9]

---

[8] Nous verrons, lorsque nous aborderons les preuves de l'existence de Dieu, que ce document, malgré sa date précoce (1676), ne contient aucune vue que Leibniz n'ait soutenue à sa maturité.

[9] Leibniz semble avoir parfois pris conscience de la difficulté impliquée dans la compatibilité de tous les prédicats simples. Ainsi il dit : ‹*Il est encore inconnu des hommes quelle est la raison de l'incompossibilité des choses différentes, ou comment il se fait que des essences différentes peuvent s'opposer l'une à l'autre, alors que tous les termes purement positifs semblent compatibles*› *inter se* (G. VII. 195 ; cité par Caird, *Critical Philosophy of Kant*, 1. pp. 93-4). (La date est antérieure à 1686.)

Cette conclusion peut être renforcée en examinant une idée auto-contradictoire, comme un carré rond. Pour qu'une idée soit auto-contradictoire, il est évidemment nécessaire qu'elle implique deux jugements mutuellement contradictoires, c'est-à-dire la vérité et la fausseté d'un jugement. Car la Loi de Contradiction s'applique non aux idées, mais aux jugements : elle affirme que toute proposition est vraie ou fausse (N. E. p. 405 ; G. v. 343). Ainsi, une simple idée en tant que telle ne peut être auto-contradictoire. Seule une idée complexe impliquant au moins deux propositions peut être auto-contradictoire. L'idée de «*carré rond*» implique la proposition «*rond et carré sont compatibles*», ce qui suppose la compatibilité entre l'absence d'angles et la possession de quatre angles. Mais cette contradiction n'est possible que parce que *rond* et *carré* sont tous deux complexes, et que *rond* et *carré* impliquent des propositions synthétiques affirmant la compatibilité de leurs constituants, tandis que *rond* implique l'incompatibilité de ses constituants

avec la possession d'angles. Sans cette relation synthétique d'incompatibilité, aucune proposition négative n'apparaîtrait, et il ne pourrait y avoir de proposition directement contradictoire avec la définition d'un carré. Leibniz admet presque ce point lorsqu'il affirme que les vérités ne sont pas arbitraires, comme le supposait Hobbes, car «*les notions ne sont pas toujours conciliables entre elles*» (D. 30 ; G. iv. 425). Étant donné que la possibilité de Dieu, selon la définition de Leibniz, dépend du fait que toutes les idées *simples* sont «*conciliables entre elles*», et que toutes les notions sont composées d'idées simples, il est difficile de concilier ces deux vues. Ainsi, le critère de Leibniz pour les idées possibles et impossibles ne peut jamais s'appliquer aux idées simples, et présuppose toujours ces idées simples et leurs relations – relations qui ne peuvent s'exprimer que par des propositions synthétiques. Deux idées simples ne peuvent jamais être mutuellement contradictoires au sens de Leibniz, car la simple analyse ne révélera aucun prédicat supplémentaire possédé par l'une et nié par l'autre. Ainsi, une idée auto-contradictoire, si elle n'est pas une simple négation (comme un existant inexistant), implique toujours une relation synthétique d'incompatibilité entre deux notions simples. L'idée impossible, au sens de Leibniz, présuppose l'idée qui est impossible en raison d'une proposition synthétique ; inversement, l'idée complexe possible l'est en vertu d'une proposition synthétique affirmant la compatibilité de ses constituants simples. Pour revenir à l'Arithmétique, même si 2 + 1 est bien la *signification* de 3, la proposition que 2 + 1 est possible reste nécessairement synthétique. Une idée possible ne peut, en dernière analyse, être *simplement* une idée non contradictoire ; car la contradiction elle-même doit toujours être déduite de propositions synthétiques. Ainsi, les propositions de l'Arithmétique, comme Kant l'a découvert, sont toutes synthétiques.

Dans le cas de la Géométrie, que Leibniz considère aussi comme analytique, la position opposée est encore plus manifestement correcte. Il affirme que la triple dimension découle analytiquement du fait que seulement trois lignes perpendiculaires entre elles peuvent être tracées à partir d'un point (G. VI. 323). Aucun exemple, dit-il, ne pourrait mieux illustrer une nécessité aveugle indépendante de la volonté divine. Il est stupéfiant qu'il n'ait pas perçu, dans ce cas, que la proposition censée déduire les trois dimensions est en réalité identique aux trois dimensions elles-mêmes, et que, loin d'être démontrée, elle est entièrement indéductible d'aucune autre proposition, et presque aussi synthétique que toute proposition dans l'ensemble du savoir. Cela est si évident qu'aucun argument supplémentaire n'est nécessaire ; et il est intéressant de noter que Kant, dans son premier ouvrage publié [10], souligne la circularité de la déduction de Leibniz dans ce passage de la Théodicée, et, encore leibnizien, en conclut que le nombre de dimensions est synthétique et contingent, et pourrait différer dans d'autres mondes possibles (éd. Hartenstein, 1867, I. p. 21 sqq.).

[10] *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.

On peut affirmer généralement, à partir du simple énoncé de la Loi de Contradiction, qu'aucune proposition n'en découle seule, sauf la proposition qu'il existe une vérité, ou qu'une proposition est vraie. Car la loi énonce simplement que toute proposition doit être vraie ou fausse, mais ne peut être les deux. Elle ne donne aucune indication sur l'alternative à choisir, et ne peut décider par elle-même qu'une proposition est vraie. Elle ne peut même pas, par elle-même, produire la

conclusion qu'une proposition donnée est vraie ou fausse, car cela présuppose la prémisse «*telle chose est une proposition*», qui ne découle pas de la loi de contradiction. Ainsi, la doctrine des propositions analytiques semble entièrement erronée.

Il peut être utile de souligner que même les propositions prises comme paradigmes analytiques au début de l'enquête, comme «*le rectangle équilatéral est un rectangle*», ne sont pas entièrement analytiques. Nous avons déjà vu qu'elles sont logiquement postérieures aux propositions synthétiques affirmant la compatibilité des constituants du sujet. Elles ne peuvent donc, en aucun cas, fournir les prémisses d'aucune science, comme Leibniz le supposait (cf. N. E. p. 99 ; G. v. 92). Mais en outre, dans la mesure où elles sont significatives, elles sont des jugements de tout et partie ; les constituants du sujet possèdent une certaine unité – celle toujours impliquée dans la numération ou les assertions d'un tout – unité que l'analyse dissout. Ainsi même ici, dans la mesure où le sujet est *un*, le jugement ne découle pas de la seule Loi de Contradiction. Et dans les jugements étroitement apparentés, comme «*le rouge est une couleur*», «*2 est un nombre*», «*le nombre est un concept*», le sujet n'est même pas complexe, et la proposition n'est donc en aucun sens analytique. Mais cette dernière affirmation est une démonstration que je ne peux entreprendre ici.

Nécessité et contingence

Quant au deuxième point à discuter, à savoir le lien entre le nécessaire et l'analytique, il est évident, d'après ce qui précède, que s'il doit exister des propositions nécessaires, il doit y avoir des propositions synthétiques nécessaires. Reste à examiner ce que nous entendons par nécessité, et quelle distinction, éventuelle, peut être faite entre le nécessaire et le contingent.

Leibniz ne discute jamais la nécessité elle-même. Il distingue des types de nécessité – métaphysique, hypothétique et morale – mais il n'explique nulle part la nécessité métaphysique, qui nous intéresse ici, autrement que comme propriété des propositions analytiques. Néanmoins, la nécessité doit signifier autre chose qu'un lien avec la Loi de Contradiction ; l'affirmation que les propositions analytiques sont nécessaires est significative, et l'affirmation opposée – que les propositions synthétiques sont contingentes – est certainement vue ainsi par Leibniz. Il semblerait que la nécessité soit ultime et indéfinissable. On peut dire, si l'on veut, qu'une proposition nécessaire est une proposition dont la contradictoire est impossible ; mais l'impossible ne peut être défini qu'au moyen du nécessaire, de sorte que cette définition ne donnerait aucune information sur la nécessité. En tenant les propositions nécessaires pour analytiques, Leibniz s'accordait avec tous ses prédécesseurs et avec ceux de ses successeurs qui précèdent Kant. Mais en découvrant que les lois du mouvement sont synthétiques, et par son strict déterminisme, il rendit le rejet des propositions synthétiques nécessaires hautement paradoxal dans ses conséquences, et prépara la voie à l'affirmation opposée de Kant. (Pour Leibniz, soit dit en passant, le nécessaire n'est pas, comme pour Kant, synonyme d'*a priori* ; nous verrons que les propositions contingentes ont aussi des preuves *a priori*. L'*a priori* est, comme chez Kant, ce qui est indépendant de l'expérience particulière, mais le nécessaire ne coïncide pas avec cela.) Leibniz et Kant soutenaient tous deux qu'il existe une distinction fondamentale entre

les propositions nécessaires et les contingentes, ou, dans le langage de Kant, empiriques. Ainsi, les propositions mathématiques sont nécessaires, tandis que celles affirmant une existence particulière sont contingentes. On peut se demander si cette distinction est tenable, s'il y a un sens à dire d'une proposition vraie qu'elle aurait pu être fausse. Tant que la distinction entre propositions analytiques et synthétiques subsistait, il y avait une certaine plausibilité à maintenir une distinction correspondante quant à la nécessité. Mais Kant, en montrant que les jugements mathématiques sont à la fois nécessaires et synthétiques, prépara la voie à l'idée que cela vaut pour *tous* les jugements. La distinction entre empirique et *a priori* semble reposer sur la confusion entre sources de connaissance et fondements de vérité. Il existe sans doute une grande différence entre la *connaissance* acquise par la perception et la *connaissance* acquise par le raisonnement ; mais cela ne montre pas une différence correspondante quant à ce qui est connu. La discussion approfondie de ce point doit cependant être reportée jusqu'à ce que nous abordions la théorie leibnizienne de la perception. Et il faut reconnaître que si *toutes* les propositions sont nécessaires, la notion de nécessité perd l'essentiel de son importance.

Quelle que soit la position adoptée quant à la nécessité des propositions existentielles, il faut admettre que les propositions arithmétiques sont à la fois nécessaires et synthétiques, et cela suffit à ruiner le lien supposé entre le nécessaire et l'analytique.

Dans le chapitre suivant, notre tâche sera moins destructrice. Nous devrons montrer le vrai principe et l'importance réelle de la division leibnizienne des propositions en deux types, ainsi que la signification de la Loi de la Raison Suffisante, qu'il invoquait comme source de ses propositions contingentes.

Chapitre III

Propositions contingentes et loi de la raison suffisante

Portée des jugements contingents chez Leibniz

Nous avons maintenant vu que la division des propositions en deux classes par Leibniz, telle qu'il l'a présentée, est intenable. Les propositions nécessaires ne doivent pas être définies comme celles qui découlent de la loi de contradiction ; et quant aux propositions non nécessaires, on peut se demander s'il en existe vraiment. Néanmoins, il existe un principe fondamental permettant de diviser les propositions en deux classes. Ce principe, nous le verrons, conduit à la même division que celle adoptée par Leibniz, et peut, par l'examen de ses écrits, être identifié comme le véritable fondement de sa classification. Sa division correspond donc à ce qui est sans doute la catégorisation la plus importante des propositions. J'exposerai d'abord cette classification, puis j'examinerai la loi de la raison suffisante, que Leibniz considérait comme le principe suprême des propositions contingentes.

Les propositions contingentes, dans le système de Leibniz, sont généralement celles qui affirment une existence actuelle. L'exception requise par cette affirmation, concernant l'existence nécessaire de Dieu, peut être résolue en précisant que les propositions contingentes impliquent une référence à des parties du temps. C'est apparemment ce que Leibniz entend lorsqu'il déclare (G. III. 588) : «*La notion d'éternité en Dieu diffère entièrement de celle du temps, car elle réside dans la nécessité, tandis que celle du temps dans la contingence.*» Ainsi, les propositions nécessaires sont celles qui ne se réfèrent pas au temps actuel, ou qui – sauf pour Dieu – n'affirment pas l'existence de leurs sujets. «*Pour les vérités éternelles,*» explique Leibniz, «*il faut observer qu'elles sont toutes conditionnelles en leur fond, et disent en réalité : telle chose étant posée, telle autre est*» (N. E. p. 515 ; G. v. 428). Et encore : «*Les philosophes, qui distinguent si souvent entre ce qui relève de l'essence et de l'existence, attribuent à l'existence tout ce qui est accidentel ou contingent*» (N. E. p. 498 ; G. v. p. 414). Il souligne également que la vérité d'une proposition nécessaire ne dépend pas de l'existence de son sujet (N. E. p. 516 ; G. v. 429). La désignation de *vérités éternelles*, qu'il utilise constamment, doit indiquer qu'aucun temps particulier n'est visé dans la proposition ; car la proposition elle-même, quelle que soit sa nature, doit bien sûr être éternellement vraie ou fausse.

Mais les propositions sur la contingence elle-même, et tout énoncé général sur la nature des contingents possibles, ne sont pas contingentes ; au contraire, si le contingent désigne ce qui existe réellement, toute proposition sur ce qui *pourrait* exister doit être nécessaire. Ainsi Leibniz déclare (G. ii. 39) : «*La notion d'une espèce n'implique que des vérités éternelles ou nécessaires, mais la notion d'un individu implique, sub ratione possibilitatis, ce qui est de fait, ou lié à l'existence des choses et au temps.*» Il précise que la notion de la sphère que Archimède fit placer sur son tombeau inclut, outre sa forme, la matière la composant, ainsi que le lieu et l'époque. Ce passage est capital, car il

contient la distinction – ultérieurement invoquée par Kant contre l'argument ontologique – entre la notion d'un existant et l'affirmation de son existence actuelle. La notion d'un individu, selon Leibniz, implique une référence à l'existence et au temps *sub ratione possibilitatis*, *c'est-à-dire* qu'elle est identique à ce qu'elle serait si l'individu existait, mais l'existence reste simplement possible et n'est pas jugée actuelle dans la simple notion. «*Les possibles sont possibles,*» affirme-t-il, «*avant tout décret actuel de Dieu, mais non sans supposer parfois ces mêmes décrets comme possibles. Car les possibilités des individus ou des vérités contingentes contiennent dans leur notion la possibilité de leurs causes, à savoir les décrets libres de Dieu ; ce qui les distingue des possibilités des espèces ou des vérités éternelles, qui ne dépendent que de l'entendement divin, sans impliquer sa volonté*» (G. ii. 51). Autrement dit, les existants possibles supposent des causes possibles, et le lien entre une cause possible et un effet possible est analogue à celui unissant une cause actuelle à un effet actuel. Mais tant que nous n'affirmons pas l'existence actuelle, nous restons dans le domaine des vérités éternelles, et bien que la loi de la raison suffisante s'applique aux possibles, elle n'est pas, dans ce cas, équivalente au principe de contradiction, mais seulement sa conséquence. C'est en franchissant l'étape suivante – juger de l'existence actuelle de l'individu concerné – que la loi de la raison suffisante devient indispensable et produit des résultats que la loi de contradiction ne peut fournir seule. Une fois l'individu posé, toutes ses propriétés en découlent : «*tout prédicat, nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris dans la notion du sujet*» (G. ii. 46). Mais cette notion ne représente pas nécessairement un sujet existant : elle est simplement l'idée d'un sujet doté des qualités générales caractérisant les existants. L'existence occupe ainsi une place unique parmi les prédicats. Tous les autres prédicats sont contenus dans la notion du sujet et peuvent lui être attribués par un jugement purement analytique. L'affirmation de l'existence, seule parmi les prédicats, est synthétique, donc contingente selon Leibniz. Ainsi, l'existence a chez lui une position aussi singulière que dans la critique kantienne de la preuve ontologique, et l'on doit considérer comme une pure inconséquence de sa part de ne pas avoir étendu cette doctrine à Dieu. Sans l'affirmation contraire explicite de Leibniz (N. E. 401 ; G. v. 339), [1] on serait tenté de dire que sa position revient à nier que l'existence soit un prédicat.

[1] «*Lorsque nous disons qu'une chose existe, ou possède une existence réelle, cette existence elle-même est le prédicat, c'est-à-dire qu'une notion lui est jointe dans l'idée considérée, et il existe un lien entre ces deux notions.*»

Mais en outre, non seulement l'existence d'un tel ou tel sujet est contingente, mais aussi la connexion de deux prédicats quelconques exprimant les états de ce sujet à des moments différents. Ainsi Leibniz dit, en discutant de l'hypothèse qu'il fera un voyage à un moment futur : «*la connexion des événements, bien que certaine, n'est pas nécessaire, et il m'est loisible de faire ou de ne pas faire ce voyage, car bien qu'il soit inclus dans ma notion que je le ferai, il est aussi inclus que je le ferai librement. Et il n'y a rien en moi, de tout ce qui peut être conçu généralement, ou par essence, ou par une notion spécifique ou incomplète, d'où l'on puisse conclure que je le ferai nécessairement, tandis que de mon être homme on peut conclure que je suis capable de penser ; et par conséquent, si je ne fais pas ce voyage, cela ne combattra aucune vérité éternelle ou nécessaire. Néanmoins, puisqu'il est certain que je le ferai, il doit y avoir une certaine connexion entre moi, qui suis le sujet, et l'exécution du voyage, qui est le prédicat ; car, dans une proposition vraie, la notion du prédicat est toujours dans le sujet. Par conséquent, si je ne le fais pas, il y aurait une fausseté, qui détruirait ma notion individuelle ou*

complète» (G. ii. 52). Ainsi, ces prédicats qui sont concrets, *c'est-à-dire* ceux exprimant les états d'une substance à des parties particulières du temps, sont dans une position différente de prédicats abstraits tels que *humain* et *rationnel*. Les prédicats concrets, bien qu'ils soient connectés les uns aux autres, ne sont pas nécessairement connectés ; les connexions, aussi bien que les prédicats, sont contingentes. Tous les prédicats sont nécessairement connectés au sujet, mais aucun prédicat concret n'est nécessairement connecté à un autre. Et donc Leibniz parle souvent d'eux comme de prédicats contingents. Si la série des prédicats était différente, le sujet serait différent ; par conséquent, la connexion nécessaire des prédicats et du sujet revient à peu près à la loi d'identité.[2] Un sujet est défini par ses prédicats, et donc, si les prédicats étaient différents, le sujet ne pourrait pas être le même. Ainsi il s'ensuit, du fait qu'un sujet est le sujet qu'il est, qu'il aura tous les prédicats qu'il aura ; mais à partir d'un ou plusieurs de ses prédicats, cela ne s'ensuit pas nécessairement. L'existence de chaque prédicat séparé à chaque instant séparé est une vérité contingente, car chacun est présupposé dans l'affirmation qu'un tel sujet existe précisément. Il y a une difficulté, dans cette perspective, à distinguer un sujet de la somme de ses prédicats — difficulté à laquelle je reviendrai quand j'aborderai la doctrine de la substance. Pour l'instant, je me contente de souligner que, en affirmant l'existence d'une substance individuelle, *c'est-à-dire* d'un sujet dont la notion est complète, il y a impliqué tout autant de propositions contingentes séparées qu'il y a de moments durant lesquels la substance persiste. Car l'état de la substance à chaque moment existe, et son existence est une proposition contingente. Ainsi, ce sont les propositions existentielles qui sont contingentes, et les propositions qui n'affirment pas l'existence qui sont nécessaires. La division des propositions en deux genres par Leibniz correspond donc à une division très importante — peut-être la plus importante — dont les propositions sont susceptibles.

---

[2] «*Ce n'aurait pas été notre Adam, mais un autre, s'il avait eu d'autres événements*» (G. ii. 42).

Cependant, une explication semble nécessaire concernant les connexions des prédicats contingents. Ces connexions peuvent difficilement être dites *exister*, et pourtant elles sont toujours contingentes, non seulement dans les substances libres, mais aussi dans celles qui n'ont pas de liberté. Dans les substances qui ne sont pas libres, les connexions des états successifs sont données par les lois du mouvement, et ces lois sont très emphatiquement contingentes. Leibniz va même jusqu'à dire que c'est en Dynamique que nous apprenons la distinction des propositions nécessaires et contingentes (G. III. 645). En plus de celles-ci, il y a la loi générale, également contingente, mais tout aussi sans exception, «*que l'homme fera toujours, quoique librement, ce qui semble le meilleur*» (G. iv. 438). Le fait semble être que ces lois générales mais non nécessaires sont considérées par Leibniz comme se référant essentiellement à *toute* partie du temps actuel. C'est-à-dire qu'elles ne valent pas pour les séquences dans d'autres ordres temporels *possibles*, mais seulement pour les séquences *actuelles*. De plus, elles sont déduites d'éléments dans l'état précédent actuel, éléments qui conduisent à la séquence et sont logiquement antérieurs à elle — ce qui est, comme nous le verrons, essentiel à la doctrine de l'activité. Ainsi ces lois, bien qu'elles aient une preuve *à priori* au moyen de causes finales, sont cependant de la *nature* de généralisations empiriques. Elles ont tenu, elles tiennent maintenant, et elles tiendront à l'avenir. Elles s'appliquent à chaque moment du temps actuel, mais elles ne peuvent être énoncées sans

une telle référence. C'est une conception que je devrai critiquer quand nous aborderons la philosophie leibnizienne de la Dynamique. Pour l'instant, je souhaite seulement souligner que, dans son système, les lois du mouvement et la loi de volition sont existentielles, et ont une référence essentielle aux parties du temps actuel. Elles ne sont particulières qu'en ce qu'elles se réfèrent à *toutes* les parties du temps. On peut les opposer, à cet égard, aux propriétés du temps lui-même, qui sont métaphysiquement nécessaires, et les mêmes dans tous les mondes possibles ; tandis que l'*existence* du temps est contingente, puisqu'elle dépend de la résolution libre de Dieu de créer un monde.

La dichotomie des propositions de Leibniz revient donc aux assertions suivantes. Toutes les propositions vraies n'impliquant pas l'existence actuelle, mais se référant seulement à des essences ou à des possibles, sont nécessaires ; mais les propositions affirmant l'existence — sauf dans le cas de Dieu — ne sont jamais nécessaires, et ne découlent nécessairement d'aucune autre proposition existentielle, ni du fait que le sujet a toutes les qualités distinguant les existants.[3] Si donc les propositions existentielles doivent avoir des interrelations, et être en quelque manière systématisées, il doit y avoir un principe par lequel leur caractère simplement particulier et contingent est atténué.

[3] Sur le lien entre la contingence et la complexité infinie (que de nombreux commentateurs considèrent comme définissant la contingence), voir Chap. V. § 26..

Signification du principe de raison suffisante

Cela m'amène à le principe de raison suffisante. Ce principe est généralement supposé être, à lui seul, adéquat pour déduire ce qui existe réellement. Il faut avouer que les paroles de Leibniz prêtent souvent à cette supposition. Mais nous verrons qu'il y a en réalité deux principes compris sous le même nom, l'un général, s'appliquant à tous les mondes possibles, l'autre spécial, s'appliquant seulement au monde actuel. Tous deux diffèrent de la loi de contradiction, par le fait qu'ils s'appliquent spécialement — le premier cependant pas exclusivement — aux existants, possibles ou actuels. Le premier, comme nous le verrons, est une forme de la loi de causalité, affirmant que toutes les causes possibles sont des désirs ou des appétits ; le second, d'autre part, est l'affirmation que toute causalité *actuelle* est déterminée par le désir du bien. Nous trouverons que le premier est métaphysiquement nécessaire, tandis que le second est contingent, et ne s'applique qu'aux contingents. Le premier est un principe des contingents possibles, le second seulement un principe des contingents actuels. L'importance de cette distinction apparaîtra dès que nous commencerons à examiner les explications de Leibniz sur ce qu'il entend par raison suffisante.[4]

[4] Je ne prétends pas que Leibniz lui-même ait été parfaitement clair sur ces deux principes de raison suffisante, mais qu'en fait, il a désigné deux principes distincts (peut-être non distingués par lui) par ce même nom.

La loi de raison suffisante est énoncée de diverses manières par Leibniz à différentes époques. Je commencerai par ses énoncés tardifs, qui sont mieux connus et plus conformes à la vision

traditionnelle de son importance ; je me référerai ensuite aux énoncés antérieurs, en particulier ceux de 1686, et j'examinerai s'ils peuvent être conciliés avec les formes ultérieures du principe.

L'énoncé dans la Monadologie est le suivant (§§ 31, 32, 33, 36) : «*Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction [...] et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous jugeons qu'aucun fait ne peut se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, à moins qu'il n'y ait une raison suffisante pour qu'il en soit ainsi et non autrement, bien que ces raisons ne puissent le plus souvent nous être connues. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires, et leur opposé est impossible ; les vérités de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Lorsqu'une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse. [...] Mais il doit aussi y avoir une raison suffisante pour les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire pour la suite des choses dispersées à travers l'univers des êtres créés, où la résolution en raisons particulières pourrait se poursuivre à l'infini*» (D. 222–3 ; L. 235–7 ; G. VI. 612). Cela ne nous renseigne aucunement sur ce qu'on entend par raison suffisante. La même imprécision apparaît dans les Principes de la nature et de la grâce (§ 7) : «*Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante ; c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement*» (D. 212–3 ; L. 414–5 ; G. vi. 602). Cet énoncé, bien qu'il souligne clairement le lien entre contingence et existence, ne nous fournit pas davantage d'information sur le sens de raison suffisante. Dans le traité «*De la production originelle des choses*» (1697), Leibniz est un peu plus précis. Il déclare : «*Dans les choses éternelles, même s'il n'y a pas de cause, il doit y avoir une raison, qui, pour les choses permanentes, est la nécessité elle-même, ou l'essence ; mais pour la série des choses changeantes, si l'on suppose qu'elles se succèdent depuis toute éternité, cette raison est, comme nous le verrons bientôt, la prédominance des inclinations, qui consistent non en des raisons nécessitantes, c'est-à-dire des raisons de nécessité absolue et métaphysique, dont l'opposé impliquerait contradiction, mais en des raisons inclinantes*» (L. 338 ; D. 100 ; G. vii. 302). Ce que signifient ces raisons inclinantes ne peut être correctement expliqué avant d'aborder l'activité de la substance. Concernant les existants actuels, la raison inclinante est la perception du bien, soit par la substance elle-même si elle est libre, soit par Dieu si la substance ne l'est pas. Mais la loi ainsi énoncée, même sous sa forme restreinte aux séries de choses changeantes, est vraie, comme nous le verrons bientôt, non seulement pour le monde actuel, mais pour tous les mondes possibles. Elle est donc elle-même métaphysiquement nécessaire, et incapable de distinguer l'actuel du possible. Même sous sa forme limitée aux séries changeantes, la loi reste une loi de tous les contingents *possibles* ; et toute proposition vraie sur des contingents *possibles* doit elle-même être non contingente, mais nécessaire.

Avant de développer ce sujet, examinons les formulations antérieures de la loi par Leibniz. En 1686, alors qu'il était plus enclin que par la suite à approfondir ses principes, il propose un énoncé à première vue très différent de ses formulations habituelles, et qualifie sa formule usuelle de

«*axiome vulgaire*» qui en découle comme corollaire. Il déclare : «*Il doit toujours y avoir un fondement à la connexion des termes dans une proposition, que l'on doit trouver dans leurs notions. C'est là mon grand principe, avec lequel je crois que tous les philosophes doivent s'accorder, et dont l'un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison... bien que souvent cette raison incline sans nécessiter*» (G. II. 56). Et il ajoute qu'en Métaphysique, il ne présuppose guère autre chose que deux grands principes, à savoir (1) la loi de contradiction, et (2) «*que rien n'est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve à priori, tirée de la notion des termes, bien qu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de mener cette analyse*» (G. II. 62).

Un autre passage, dans un article non daté mais qui semble appartenir à la même période d'après des indices internes, montre Leibniz encore plus affirmatif sur la preuve *à priori* des propositions contingentes. «*De manière générale, toute proposition vraie,*» dit-il, «*(qui n'est pas identique ou vraie per se) peut être prouvée à priori à l'aide d'axiomes, ou de propositions vraies per se, et à l'aide de définitions ou d'idées. Car chaque fois qu'un prédicat est affirmé avec vérité d'un sujet, on juge toujours qu'une connexion réelle tient entre le prédicat et le sujet, et ainsi dans toute proposition : A est B (ou B est prédiqué avec vérité de A), B est toujours en A lui-même, ou sa notion est contenue d'une manière ou d'une autre dans la notion de A lui-même ; et ceci soit avec une nécessité absolue, dans les propositions de vérité éternelle, soit avec une sorte de certitude, dépendant d'un décret supposé d'une substance libre, dans les choses contingentes ; ce décret n'est jamais entièrement arbitraire et dénué de fondement, mais on peut toujours donner une raison pour lui (qui toutefois incline et ne nécessite pas), raison qui pourrait elle-même être déduite de l'analyse des notions (si cela était toujours en notre pouvoir), et qui n'échappe certainement pas à la substance omnisciente, qui voit tout à priori au moyen des idées elles-mêmes et de ses propres décrets. Il est donc certain que toutes les vérités, même les plus contingentes, ont une preuve à priori, ou une raison pour laquelle elles sont plutôt que ne sont pas. Et c'est précisément ce que les gens disent communément, que rien n'arrive sans cause, ou que rien n'est sans raison.*» (G. vii. 300, 301).[5]

[5] Le principe de raison suffisante, en tant qu'indépendant des causes finales, apparaît chez Spinoza (*Éthique*, I, prop. 11, démonstration 2) : «*Pour l'existence ou la non-existence d'une chose, il doit être possible d'assigner une cause ou une raison.*» Leibniz avait conscience de cet accord, comme le montre son commentaire sur le compte-rendu de Spinoza par Schuller : «*Ceci est justement observé, et s'accorde avec ce que j'ai coutume de dire, que rien n'existe à moins qu'on ne puisse donner une raison suffisante de son existence, laquelle se montre aisément ne pas résider dans la série des causes.*» [G. i. 138.]

Ces énoncés, tels quels, semblent différer des formulations ultérieures de la loi de raison suffisante par Leibniz. Mais il semble qu'il entende inclure, pour les matières contingentes, dans «*la notion des termes*», la poursuite du meilleur apparent. Cela apparaît clairement dans un passage également écrit en 1686, où il dit que les actions de César, bien que contenues dans sa notion, dépendent du libre choix de Dieu de créer des hommes, et de les faire tels qu'ils choisiraient toujours, bien que librement, ce qui leur semblerait le meilleur. C'est seulement ainsi, dit-il, que l'on peut montrer *à priori* que de tels prédicats appartiennent à César (G. iv. 438).

Ainsi, la loi de raison suffisante, appliquée aux existants actuels, se réduit définitivement à l'affirmation des causes finales, en ce sens que les désirs actuels sont toujours dirigés vers ce qui apparaît comme le meilleur. Dans tout changement actuel, le conséquent ne peut être déduit de l'antécédent qu'en utilisant la notion de bien. Lorsque le changement dépend uniquement de Dieu, il est réellement pour le meilleur ; lorsqu'il dépend d'une créature libre, il est tel qu'il semble

le meilleur à la créature, mais est souvent, en raison d'une perception confuse, non réellement le meilleur changement possible. Une telle connexion ne peut être considérée comme contingente qu'en admettant, comme le fait Leibniz, qu'une loi peut être générale, *c'est-à-dire* s'appliquer à toute partie du temps, sans être nécessaire, *c'est-à-dire* sans pouvoir être énoncée sans référence à une partie actuelle du temps. Poursuivre ce sujet est impossible avant d'aborder la doctrine de la substance. Pour l'instant, je me contenterai de souligner que ce principe confère au bien une relation à l'existence qu'aucun autre concept ne possède. Pour inférer l'existence actuelle, que ce soit à partir d'un autre existant ou de simples notions, la notion de bien doit toujours être employée. C'est en ce sens que les propositions contingentes ont des preuves *à priori*.[6] «*De même que la possibilité est le principe de l'essence,*» dit Leibniz, «*de même la perfection, ou un degré d'essence (par lequel le plus grand nombre de choses sont compossibles), est le principe de l'existence*» (D. 103 ; L. 342–3 ; G. vii. 304).[7] Ce lien entre l'existence et le bien, le principe que toute causalité actuelle est déterminée par le désir de ce qui apparaît comme le meilleur, est une proposition très importante que nous devrons reconsidérer ultérieurement. Elle donne l'essence de la loi de raison suffisante appliquée aux existants actuels. En même temps, nous verrons que la loi a aussi un sens plus large, s'appliquant également aux existants possibles. La confusion entre ces deux aspects a rendu très difficile à comprendre la connexion entre la loi et le principe de contradiction. La distinction nous permettra, je pense, d'éclaircir le lien entre les deux principes de Leibniz.

---

[6] L'*à priori* chez Leibniz s'oppose à l'empirique, non au contingent. Une preuve employant la notion de bien peut montrer, sans recourir à l'expérience, que quelque chose existe, sans pour autant rendre cette proposition nécessaire. Ainsi l'*à priori* n'est pas, comme chez Kant, synonyme de nécessaire.

[7] Ici, la perfection a son sens métaphysique, comme la «*quantité de réalité positive*» (*Monadologie*, § 41, D. 224), mais Leibniz considérait certainement la perfection métaphysique comme bonne. Dans la phrase précédant celle citée dans le texte, il parle d'«*imperfection ou absurdité morale*» comme synonymes, et entend par imperfection l'opposé de la perfection métaphysique. Voir Chap. XVI.

Sa relation avec la loi de contradiction

Lorsque nous examinons la relation entre la loi de raison suffisante et la loi de contradiction, nous constatons que Leibniz fait très peu de remarques sur le sujet, et que celles-ci donnent un sens à la loi de raison suffisante qui s'applique également à tous les mondes possibles. Nous avons alors besoin d'un principe supplémentaire, applicable uniquement au monde actuel, à partir duquel l'existence actuelle peut être inférée. Celui-ci se trouve dans les causes finales. Mais voyons ce que dit Leibniz.

«*Je maintiens certainement*», écrit-il à Des Bosses, «*qu'un pouvoir de se déterminer sans aucune cause, ou sans aucune source de détermination, implique contradiction, tout comme une relation sans fondement ; mais de là ne suit pas la nécessité métaphysique de tous les effets. Car il suffit que la cause ou raison ne soit pas une nécessité métaphysique, bien qu'il soit métaphysiquement nécessaire qu'il existe une telle cause*» (G. ii. 420). Dans ce passage, il pense manifestement aux volitions des créatures libres ; dans une lettre à la Princesse de Galles, accompagnant le quatrième mémoire contre Clarke, il fait la même déclaration concernant Dieu. «*Dieu lui-même,*» dit-il, «*ne pourrait choisir sans avoir une raison à son choix*» (G. vii. 379). Mais nous savons que Dieu, étant libre, aurait pu choisir autrement, et donc, puisqu'il doit avoir une raison pour son choix, il a dû y avoir des

raisons possibles pour des choix possibles, aussi bien que des raisons actuelles pour des choix actuels. La même conséquence vaut pour les créatures libres. Et cette conséquence, comme le montre un passage cité précédemment (G. ii. 51 ; § 13), fut effectivement tirée par Leibniz. Pour qu'une notion soit celle d'un existant possible, il doit y avoir une autre notion qui, si elle existait, serait une raison suffisante pour cet existant imaginé. «*Il y avait,*» poursuit Leibniz, «*une infinité de manières possibles de créer le monde, selon les différents desseins que Dieu pourrait former, et chaque monde possible dépend de certains desseins ou fins principaux propres à Dieu lui-même*» (G. ii. 51).

Mais si le principe s'applique aux existants possibles aussi bien qu'aux actuels, comment peut-il aider à déterminer ce qui existe réellement ? Selon cette vue, il ne donne qu'une qualité générale de ce qui *pourrait* exister, non une source d'existants actuels.[8] Leibniz l'admettrait. Et nous pouvons désormais énoncer clairement la distinction entre raisons suffisantes actuelles et possibles. La partie du principe qui est métaphysiquement nécessaire, qui s'applique également aux existants possibles et actuels, est celle qui affirme que tous les événements sont dus à un dessein. D'après le passage à la fin du paragraphe précédent, il apparaît que, quel que soit le monde possible que Dieu aurait créé, il aurait toujours nécessairement eu un dessein en le faisant, même si ce dessein n'aurait pas été le meilleur possible. De même, la volition, chez les créatures libres, *doit* avoir un motif, *c'est-à-dire* doit être déterminée par une certaine prévision de l'effet. La relation de cause à effet ne peut jamais être purement externe ; la cause doit toujours être, en partie, un désir de l'effet. Cette forme de causalité est l'essence de l'activité, que Leibniz, comme nous le verrons, déclare métaphysiquement nécessaire à la substance. Et sous cette forme, la loi de la raison suffisante est nécessaire et analytique, non un principe coordonné à celui de contradiction, mais une simple conséquence de celui-ci.

---

[8] Cf. G. ii. 225 ; De Volder objecte à Leibniz que pour concevoir l'existence d'une substance, nous avons besoin d'une cause, mais non pour concevoir son essence. «*Je réplique,*» répond Leibniz, «*que pour concevoir son essence, nous avons besoin de la conception d'une cause possible, pour concevoir son existence, nous avons besoin de la conception d'une cause actuelle.*»

Le principe qui ne s'applique qu'aux actuels, qui est réellement coordonné à la loi de contradiction, et donne la source du monde qui existe, est le principe selon lequel les desseins sont toujours déterminés par l'idée du bien ou du meilleur. Dieu aurait pu désirer n'importe lequel des mondes possibles, et son désir aurait été une raison suffisante pour sa création. Mais c'est un fait contingent qu'il ait désiré le meilleur, que la raison suffisante actuelle de la création ait été le désir du maximum de bien, et non de ce que les autres mondes possibles auraient réalisé. Ainsi Leibniz dit : «*Il est raisonnable et assuré que Dieu fera toujours le meilleur, bien que ce qui est moins parfait n'implique pas contradiction*» (G. iv. 438).[9] Le même principe vaut pour les créatures libres, avec la limitation qu'elles se trompent souvent sur le bien. Il serait possible de désirer ce qui ne semble pas le meilleur, mais c'est un fait contingent que les désirs actuels, qui sont des raisons suffisantes actuelles, sont toujours dirigés vers ce que l'esprit libre estime être le meilleur possible.[10] On pourrait supposer que, si Dieu est nécessairement bon, ses actes doivent aussi *nécessairement* être déterminés par le motif du meilleur. Mais Leibniz élude cela par l'idée commune que la liberté est essentielle à la bonté, que Dieu n'est bon que parce que le mal qu'il rejette est possible – une idée qu'il n'est pas lieu de discuter ici.

[9] Cf. G. vii. 309, texte et note. Ainsi que les passages suivants dans le cinquième mémoire contre Clarke [G. vii.] : N° 9 : «*Mais dire que Dieu ne peut choisir que ce qui est le meilleur ; et en inférer que ce qu'il ne choisit pas est impossible ; c'est, dis-je, confondre les termes : c'est mêler puissance et volonté, nécessité métaphysique et nécessité morale, essences et existences. Car ce qui est nécessaire l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction ; mais un contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, qui est une raison suffisante des choses.*» N° 73 : «*Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne fera que ce qui est le meilleur.*» Cf. aussi N° 76.

[10] Ceci ressort également d'un passage [G. II. 40] où Leibniz explique que l'état présent du monde découle du premier état seulement en vertu de certaines lois librement décrétées par Dieu. Ces lois, donc, parmi lesquelles figure la poursuite du meilleur, doivent être contingentes.

Nous pouvons maintenant résumer les résultats de notre discussion sur la contingence et la raison suffisante. Leibniz, s'en tenant fermement à la doctrine qu'une proposition nécessaire doit être analytique, découvrit que les propositions existentielles sont synthétiques, et aussi, comme Hume et Kant, que toutes les connexions causales entre existants différant par leur position temporelle sont synthétiques. Il en inféra, en conséquence, que le monde actuel n'existe pas nécessairement, et qu'en son sein, les causes ne produisent pas leurs effets nécessairement. La raison, comme il ne cesse de le répéter, incline sans nécessiter. Ce fut sa solution au problème posé par le fait, qu'il perçut aussi clairement que Hume et Kant, que les connexions causales sont synthétiques. Hume inféra que les connexions causales ne relient pas réellement, Kant inféra que le synthétique peut être nécessaire, Leibniz inféra qu'une connexion peut être invariable sans être nécessaire. Comme il n'aurait jamais songé à nier que le nécessaire doit être analytique, ce fut sa seule échappatoire possible à un déni total des connexions causales.

Ainsi la proposition que quoi que ce soit existe en dehors de Dieu est contingente, et il en va de même pour la proposition qu'un existant est la cause d'un autre. En même temps, la causalité elle-même est nécessaire et vaut dans tous les mondes possibles. Dans tous les mondes possibles, de plus, la causalité ne peut être rendue intelligible qu'en considérant la cause comme étant en partie une prévision ou un désir de l'effet. Ceci découle, comme nous le verrons au chapitre suivant, de la doctrine générale selon laquelle «*toute dénomination extrinsèque a une dénomination intrinsèque pour fondement*» (G. II. 240), *c'est-à-dire* qu'aucune relation n'est purement externe. Pour autant que ceci est affirmé par la loi de la raison suffisante, cette loi est métaphysiquement nécessaire. L'effet doit être la fin au sens psychologique, *c'est-à-dire* l'objet du désir. Mais dans le monde actuel, en vertu de la bonté de Dieu, l'effet est aussi, ou semble être, la fin au sens éthique. La fin psychologique est, en fait, ce que l'agent croit être la fin éthique, *c'est-à-dire* ce qu'il croit être le meilleur effet possible. (Dans les substances non libres, la raison suffisante ne réside pas en elles, mais en Dieu.) C'est ce qui distingue l'actuel de tout autre monde possible. Dieu aurait pu créer un des mondes possibles, mais il n'aurait pu ignorer qu'il ne soit pas le meilleur. Car son degré d'excellence est une vérité éternelle et un objet de son entendement. Mais on nous dit (G. II. 51) que quel que soit le monde que Dieu aurait créé, il aurait eu un dessein en le faisant, et qu'un certain dessein est métaphysiquement nécessaire à ses actes. Il ne reste donc qu'à interpréter le dessein psychologiquement, non éthiquement, lorsque le dessein est dit nécessaire.

Les bonnes actions de Dieu sont donc contingentes et vraies seulement dans le monde actuel. Elles sont la source d'où procède toute explication des contingents au moyen de la raison suffisante. Elles-mêmes, cependant, ont leur raison suffisante dans la bonté de Dieu, que l'on doit supposer métaphysiquement nécessaire.[11] Leibniz ne montra pas pourquoi, puisque c'est le cas, les bonnes actions de Dieu ne sont pas aussi nécessaires. Mais si elles l'étaient, toute la série de

leurs conséquences aurait été également nécessaire, et sa philosophie serait tombée dans le spinozisme. Le seul remède aurait été de déclarer l'existence de Dieu, comme toute autre existence, contingente – un remède irrésistiblement suggéré par sa logique, mais considéré par lui, pour des raisons évidentes, comme pire que le mal du spinozisme que sa doctrine de la contingence était destinée à guérir.

---

(11) Leibniz n'affirme nulle part, à ma connaissance, explicitement que la bonté de Dieu est nécessaire, mais cette conclusion semble découler de sa philosophie. Car la bonté de Dieu est une vérité éternelle, ne se référant pas uniquement, comme ses actes, au monde actuel. Nous pouvons difficilement supposer que, dans d'autres mondes possibles, Dieu n'aurait pas été bon, ou que ce soit un simple fait contingent que Dieu soit bon. Mais si nous faisions cette supposition, nous ne ferions que repousser la difficulté d'un cran, puisque nous devrions alors chercher une raison suffisante à la bonté de Dieu. Si cette raison était nécessaire, la bonté de Dieu le serait aussi ; si elle était contingente, elle exigerait elle-même une raison suffisante, et la même difficulté se reproduirait.

Chapitre IV

La conception de substance

Vues cartésiennes et spinozistes sur la substance

La question à discuter dans ce chapitre est : que voulait dire Leibniz par le mot substance, et dans quelle mesure cette signification peut-elle être employée de manière fructueuse en philosophie ? Cette question doit être soigneusement distinguée de celle à laquelle répond la doctrine des Monades, à savoir, quels jugements existentiels pouvons-nous formuler, dans lesquels la notion de substance est employée ? Notre question actuelle est simplement : qu'est-ce *que* la notion de substance ? Non pas, quels jugements sur le monde peuvent être faits à l'aide de cette notion ?

Le concept de substance dominait la philosophie cartésienne, et n'était pas moins important dans la philosophie de Leibniz. Mais la signification que Leibniz attachait à ce mot était différente de celle que ses prédécesseurs y avaient attachée, et ce changement de signification fut l'une des principales sources de nouveauté dans sa philosophie. Leibniz lui-même souligna l'importance de cette conception dans son système. Contre Locke, il soutint que l'idée de substance n'est pas aussi obscure que ce philosophe le pensait (N. E. 148 ; G. v. 133). L'examen de celle-ci, dit-il, est l'un des points les plus importants et féconds en philosophie : de sa notion de substance découlent les vérités les plus fondamentales, même celles concernant Dieu, les âmes et les corps (D. 69 ; G. iv. 469). Expliquer cette notion est donc un préliminaire indispensable à une discussion de ses vues sur la matière ou de sa théorie des Monades.

Les Cartésiens avaient défini la substance comme ce qui, pour son existence, n'a besoin que de la concomitance de Dieu. Par là, ils entendaient, pratiquement, que son existence ne dépendait pas de relations avec d'autres existants ; car la concomitance de Dieu était une condition gênante, qui avait conduit Descartes à affirmer que Dieu seul était proprement et strictement une substance. Ainsi, bien qu'en pratique ils admettaient deux substances, l'esprit et la matière, cependant, chaque fois qu'ils prenaient Dieu au sérieux, ils étaient contraints de nier la substantialité de tout sauf de Dieu. Cette incohérence fut corrigée par Spinoza, pour qui la substance était *causa sui*, la cause de soi, ou ce qui est en soi et est conçu par soi. La substance était donc pour lui Dieu seul — un remède que Leibniz considérait comme condamnant la définition originelle (G. vi. 582). Pour Spinoza, l'étendue et la pensée ne constituaient pas des substances séparées, mais des attributs de l'unique substance. Chez Spinoza comme chez Descartes, la notion de substance, bien qu'ils ne l'aient pas clairement analysée en ses éléments, n'était pas une notion simple ultime, mais une notion dépendant, d'une manière non définie, de la notion purement logique de sujet et de prédicat. Les attributs d'une substance sont les prédicats d'un sujet ; et on suppose que les prédicats ne peuvent exister sans leur sujet, bien que le sujet puisse exister sans eux. Ainsi le sujet devient-il ce dont l'existence ne dépend d'aucun autre existant.

Il existe une discussion intéressante de cette définition, en lien avec Malebranche, dans le Dialogue entre Philalèthe et Ariste (G. vi. pp. 579–594). Dans ce dialogue, le représentant de Malebranche commence par définir la substance comme ce qui peut être conçu seul, ou comme existant indépendamment d'autres choses (G. vi. 581). Leibniz objecte que cette définition, au fond, ne s'applique qu'à Dieu. «*Devons-nous alors dire,*» poursuit-il, «*avec un innovateur trop connu, que Dieu est la seule substance, et que les créatures en sont de simples modifications ?*» Si l'indépendance ne doit s'étendre qu'aux choses créées, alors, pense Leibniz, la force et la vie, abstraitement du moins, peuvent être conçues ainsi. L'indépendance dans la conception, dit-il, appartient non seulement à la substance, mais aussi à ce qui est essentiel à la substance. Le partisan de Malebranche limite alors sa définition aux concrets : la substance est un concret indépendant de tout autre concret créé. À cela, Leibniz rétorque (1) que le concret ne peut *peut-être* être défini qu'au moyen de la substance, de sorte que la définition pourrait impliquer un cercle vicieux ;[(1)] (2) que l'étendue n'est pas un concret, mais l'abstrait de l'étendu, qui est le sujet de l'étendue (*Ibid.* 582). Mais il évite, en cet endroit, de donner sa propre définition, se contentant, de manière caractéristiquement conciliante, de souligner que la définition rectifiée ci-dessus ne s'appliquera qu'aux Monades (*Ibid.* 585–6).

[(1)] Cette objection est cependant retirée par la suite (*Ibid.* 583).

La signification de substance chez Leibniz

Leibniz perçut cependant que la relation au sujet et au prédicat était plus fondamentale que l'inférence douteuse vers une existence indépendante (cf. G. ii. 221). Il appuya donc fermement sa notion de substance sur cette relation logique. Il soutient contre Locke qu'il y a de bonnes raisons de postuler la substance, puisque nous concevons plusieurs prédicats dans un seul et même sujet, et c'est là tout ce que signifient les mots *support* ou *substrat*, que Locke utilise comme synonymes de substance (N. E. p. 225 ; G. v. 201–2).

Mais en examinant plus avant, nous constatons que cela, bien qu'essentiel à la signification de substance, n'est en aucun cas *tout* ce que ce mot signifie. Outre la notion logique de sujet, il y a généralement eu un autre élément dans la signification que les gens ont attribuée au mot substance. C'est l'élément de persistance à travers le changement. La persistance est impliquée, en effet, dans la notion même de changement par opposition au simple devenir. Le changement implique quelque chose qui change ; il implique, c'est-à-dire, un sujet qui a préservé son identité tout en modifiant ses qualités. Cette notion d'un sujet du changement n'est donc pas indépendante du sujet et du prédicat, mais lui est postérieure ; c'est la notion de sujet et de prédicat appliquée à ce qui est dans le temps. C'est cette forme particulière du sujet logique, combinée à la doctrine selon laquelle il existe des termes qui ne peuvent être que sujets et non prédicats, qui constitue la notion de substance telle que Leibniz l'emploie. Si nous devons soutenir, dit-il, que je suis la même personne qu'auparavant, nous ne devons pas nous contenter de la simple expérience interne, mais avoir une raison *a priori*. Celle-ci ne peut être que le fait que mes attributs présents et passés sont des prédicats du même sujet (G. ii. 43). La nécessité de la substance comme sujet du changement a été soulignée par Kant dans la première analogie de

l'expérience. Mais pour Kant, ce sujet est aussi phénoménal que ses prédicats. La caractéristique distinctive de la substance, lorsqu'elle sert de base à une métaphysique dogmatique, est la croyance que certains termes sont uniquement et essentiellement des sujets. Lorsque plusieurs prédicats peuvent être attribués à un sujet, *et que celui-ci ne peut à son tour être attribué à aucun autre sujet*, alors, dit Leibniz, nous appelons le sujet une substance individuelle (G. iv. 432). Ce point est important ; car il est évident que tout terme *peut* être fait sujet. Je peux dire «*deux est un nombre*», «*le rouge est une couleur*», etc. Mais de tels termes peuvent être attribués à d'autres, et ne sont donc pas des substances. Le sujet ultime est toujours une substance (G. ii. 457–8). Ainsi, le terme *je* semble incapable d'être attribué à tout autre terme ; j'ai de nombreux prédicats, mais ne suis à mon tour prédicat de rien d'autre. Je remplis donc, si le mot *je* désigne quoi que ce soit de distinct de la simple somme de mes états, et si je persiste à travers le temps, la définition leibnizienne d'une substance. L'espace, comme Leibniz l'admet souvent, serait, s'il était réel, ce qu'il nie, une substance ; car il persiste à travers le temps et n'est pas un prédicat. [2]

[2] Dans sa jeunesse, Leibniz était enclin à admettre l'espace comme substance. Voir G. i. 10 (1668), et Selver, *op. cit.* p. 28.

La substance est donc ce qui ne peut être que sujet, non prédicat, qui possède de nombreux prédicats et persiste à travers le changement. C'est, en bref, le sujet du changement. Les différents attributs qu'une substance possède à différents moments sont tous des prédicats de la substance, et bien qu'un attribut n'existe qu'à un certain moment, le fait qu'il soit un attribut à ce moment est éternellement un prédicat de la substance en question. Car la substance est le même sujet en tout temps, et possède donc toujours les mêmes prédicats, puisque la notion du prédicat, selon Leibniz, est toujours contenue dans la notion du sujet. Tous mes états et leurs connexions ont toujours été dans la notion de ce sujet qu'est *moi*. Ainsi, dire que tous mes états sont impliqués dans ma notion, c'est simplement dire que le prédicat est dans le sujet (G. II. 43). De cette proposition, poursuit Leibniz, il s'ensuit que toute âme est un monde à part, indépendant de tout sauf de Dieu (G. II. 46, 47). Car puisque tous mes prédicats m'ont toujours appartenu, et que parmi ces prédicats sont contenus tous mes états aux divers instants du temps, il s'ensuit que mon développement dans le temps est une simple conséquence de ma notion, et ne peut dépendre d'aucune autre substance. Un tel sujet que je suis peut ne pas exister ; mais si un tel sujet existe, tous mes états découlent du fait que je suis tel que je suis, et cela suffit à rendre compte de mes changements, sans supposer que je sois agi de l'extérieur. [3]

[3] Le jugement d'Arnauld sur cette théorie, immédiatement après la lecture du *Discours de Métaphysique*, mérite d'être cité comme un avertissement aux philosophes tentés de condamner leurs cadets. «*J'ai actuellement,*» écrit-il, «*un tel rhume, que tout ce que je peux faire est de dire à Votre Altesse, en deux mots, que je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'alarment, et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas à quoi peut servir un écrit que le monde entier rejettera apparemment. Je ne donnerai qu'un exemple de ce qu'il dit à l'Art. 13 : ‹Que la notion individuelle de chaque personne implique une fois pour toutes tout ce qui lui arrivera jamais›*» (G. II. 15). La sélection de cette remarque comme particulièrement choquante explique peut-être pourquoi Leibniz l'a omise de ses œuvres publiées.

La signification d'activité

Nous pouvons maintenant comprendre ce que Leibniz entend par activité. L'activité des substances, dit-il, est métaphysiquement nécessaire (G. II. 169). C'est dans cette activité que

consiste la substance même des choses. Sans une force d'une certaine durée, aucune substance créée ne resterait numériquement la même, mais toutes choses ne seraient que des modifications d'une seule substance divine (D. 117; G. iv. 508).[4] La substance est, encore, un être capable d'action (D. 209; L. 406; G. vi. 598). Mais il n'explique pas souvent clairement ce qu'il entend par activité. L'activité est, en règle générale, un paravent pour une pensée confuse ; c'est une de ces notions qui, en faisant appel à l'imagination psychologique, semblent clarifier les choses, alors qu'en réalité elles ne donnent qu'une analogie avec quelque chose de familier. L'usage que fait Leibniz de l'activité ne semble cependant pas ouvert à ce reproche. Il rejette explicitement le recours à l'imagination. La force inhérente des substances, dit-il, peut être conçue distinctement, mais non expliquée par des images, car la force doit être saisie par l'entendement, non l'imagination (D. 116; G. iv. 507). Qu'est donc cette activité, qui peut être clairement conçue, mais non imaginée ?

[4] Cf. Spinoza, *Éthique*, III. 6, 7. Pour lui aussi, l'individualité consiste dans l'activité. Cf. Pollock, *Spinoza*, 1ère éd. pp. 217, 221 ; 2e éd. pp. 201, 205.

Sans une force interne d'action, explique Leibniz, une chose ne pourrait être une substance, car la nature de la substance consiste en cette tendance régulée, d'où naissent les phénomènes dans l'ordre (G. iii. 58). Il dit encore (L. 300, *n.*; G. iv. 472) : «*Par force ou puissance (puissance), je n'entends pas la capacité (pouvoir) ou la simple faculté, qui n'est qu'une possibilité prochaine d'agir, et qui, étant comme morte, ne produit jamais d'action sans être stimulée de l'extérieur, mais j'entends quelque chose entre la capacité (pouvoir) et l'action, quelque chose qui inclut un effort, un acte, une entéléchie, car la force passe d'elle-même à l'action, pour autant que rien ne l'en empêche. C'est pourquoi je considère la force comme constitutive de la substance, puisqu'elle est le principe de l'action, caractéristique de la substance.*» Nous pouvons ainsi voir ce que Leibniz entend par activité, et voir aussi que cette notion est une conséquence nécessaire et légitime de sa notion de substance. Une substance, nous l'avons vu, est un sujet qui a des prédicats consistant en divers attributs à divers moments du temps. Nous avons aussi vu que tous ces prédicats sont impliqués dans la notion du sujet, et que le fondement de ses attributs variables est donc dans la substance, et non à rechercher dans l'influence du monde extérieur. Par conséquent, il doit y avoir, dans chaque état d'une substance, un élément ou une qualité en vertu duquel cet état n'est pas permanent, mais tend à passer à l'état suivant. Cet élément est ce que Leibniz entend par activité.[5] L'activité doit être distinguée de ce que nous entendons par causalité. La causalité est une relation entre deux phénomènes en vertu de laquelle l'un succède à l'autre. L'activité est une qualité d'un phénomène en vertu de laquelle il tend à en causer un autre. L'activité est un *attribut* correspondant à la *relation* de causalité ; c'est un attribut qui doit appartenir au sujet des états changeants, dans la mesure où ces états se développent à partir de la nature du sujet lui-même. L'activité n'est pas une simple relation ; c'est une qualité actuelle d'une substance, formant un élément dans chaque état de la substance, en vertu duquel cet état n'est pas permanent, mais tend à céder la place à un autre. Puisqu'une substance, comme nous l'avons vu, est essentiellement le sujet permanent d'attributs changeants, il s'ensuit que l'activité, au sens ci-dessus, est essentielle à la substance, et donc métaphysiquement nécessaire. Il s'ensuit aussi que, comme le dit Leibniz, sans activité une substance ne pourrait préserver son identité numérique ; car sans activité, une substance cesserait d'avoir de nouveaux attributs à de nouveaux moments du temps, et cesserait donc

d'exister. L'activité découle ainsi de la doctrine générale, que Leibniz partage avec de nombreux autres philosophes (par ex. Lotze), que toute relation doit être analysable en adjectifs des termes relatés. Deux états ont une relation de succession et de causalité ; il doit donc y avoir des adjectifs correspondants des états. L'adjectif de l'état précédent est l'activité. La passivité, cependant, n'est pas l'adjectif de l'état suivant, mais est quelque chose de tout à fait différent. [6]

[5] Cf. D. 115 ; G. iv. 506–7.

[6] Cf. Chap. XII, § 84..

Lien entre l'activité et la raison suffisante

Nous pouvons maintenant revenir à la loi de la raison suffisante et l'interpréter en lien avec l'activité. Bien que, comme nous l'avons vu, tous les états d'une substance soient contenus dans sa notion, et puissent, par une connaissance parfaite, en être déduits, cela, dans l'intention de Leibniz, ne revient guère plus qu'à la loi d'identité. [7] Quelles que soient mes actions futures, il doit être vrai maintenant qu'elles seront ce qu'elles seront. Quiconque agirait autrement ne serait pas la même personne. Mais que j'agisse d'une manière spécifique ne peut être inféré d'aucune proposition générale me concernant. Mes actions spécifiques sont liées à ma notion, mais ne sont pas reliées *nécessairement* à aucune de mes qualités générales ou les unes aux autres. Il n'y a rien en moi, dit Leibniz, de tout ce qui peut être conçu généralement, ou par essence, ou par une notion spécifique ou incomplète, d'où mes actions futures découlent nécessairement. Néanmoins, si je dois entreprendre un voyage, il est certain que je l'entreprendrai, et donc, si je ne l'entreprenez pas, il y aurait fausseté, ce qui détruirait la notion individuelle ou complète de moi (G. ii. 52). C'est-à-dire que quiconque agirait autrement ne serait pas la même personne. Cela ne revient réellement qu'à (1) l'affirmation de substances permanentes, (2) le fait évident que toute proposition sur le futur est déjà déterminée comme vraie ou fausse, même si nous ne pouvons trancher l'alternative. Ainsi, nous n'avons aucun moyen, dans tout cela, de déterminer, à partir d'un état donné de la substance, quels seront ses états futurs ; et pour cela, selon Leibniz, nous avons besoin du principe de raison suffisante.

[7] Cf. G. II. 42, début du paragraphe.

Le principe remplit donc la même fonction que celle attribuée aujourd'hui à la causalité ; il établit un lien entre des événements à des moments différents. Mais contrairement à la causalité, il s'efforce de montrer *pourquoi*, et non seulement *que*, certaines séquences se produisent. Dans une lettre ancienne, écrite avant que Leibniz n'ait découvert sa notion de substance (1676 ?), il soutient qu'une chose unique ne peut être la cause de ses changements, puisque toute chose reste dans l'état où elle est, s'il n'y a rien pour la changer ; car aucune raison ne peut être donnée en faveur d'un changement plutôt qu'un autre (G. I. 372). Par le contraste entre cette opinion et ses vues ultérieures, nous voyons clairement le lien entre activité et raison suffisante. La raison suffisante d'un changement plutôt qu'un autre se trouve dans la nature de l'activité. Dans les substances qui ne sont pas libres, cette activité est régulée par des lois générales, qui ont elles-mêmes une raison suffisante dans la perception divine de la convenance ; dans les substances libres, la raison

suffisante réside dans la perception plus ou moins confuse du bien par la substance elle-même. Mais dans aucun cas le lien entre deux états n'est en soi nécessaire ; il provient toujours de la perception, soit en Dieu soit dans la créature (si elle est libre), que le changement est bon (G. II. 38). Ce sujet, cependant, ne peut être pleinement discuté avant que nous n'ayons examiné la doctrine des Monades.

Les états d'une substance forment une série causale unique

D'après ce qui a été dit de l'activité, il est clair que les prédicats d'une substance donnée qui existent dans le temps forment une série causale unique. Leibniz va parfois si loin dans cette direction qu'il s'approche très près de la doctrine de Lotze selon laquelle les choses sont des lois. [8] Toutes les choses singulières, dit-il, sont soumises à la succession, et il n'y a rien de permanent sinon la loi elle-même, impliquant une succession continue. Les successions, poursuit-il, comme les séries telles que les nombres, ont la propriété que, étant donné le premier terme et la loi de progression, les termes restants apparaissent dans l'ordre. La seule différence est que dans les successions l'ordre est temporel, tandis que dans les nombres l'ordre est celui de la priorité logique (G. II. 263). De plus, la persistance de la même loi est le fondement pour affirmer qu'une existence temporelle nouvelle appartient à la même substance qu'une existence passée. L'identité d'une substance à différents moments est reconnue, dit-il, «*par la persistance de la même loi de la série, ou de transition simple continue, qui nous conduit à l'opinion qu'un seul et même sujet ou monade est en train de changer. Qu'il y ait une loi persistante, impliquant les états futurs de ce que nous concevons comme le même, c'est précisément ce que j'affirme constituer la même substance*» (G. II. 264). Ces passages expliquent très clairement ce que Leibniz entend par sa phrase, que chaque monade contient dans sa nature la loi de la continuation de la série de ses opérations (D. 38 ; G. II. 136). Ils nous permettent aussi de voir ce qui resterait de la doctrine des monades si l'appel à la substance était abandonné. Tous les prédicats d'une substance donnée forment une série causale : cette série pourrait donc être prise comme définissant ce que nous entendons par une substance, et la référence au sujet et au prédicat pourrait être abandonnée. La pluralité des substances consisterait alors en la doctrine qu'une existence donnée à un moment donné est causée, non par tout l'état précédent de l'univers, mais par une existence définie particulière au moment précédent. Cette supposition est impliquée dans la recherche ordinaire des causes des particuliers. On suppose, par exemple, que deux existences simultanées A et B ont été causées respectivement par deux existences précédentes différentes α et β, et non que chacune a été causée par l'état précédent entier de l'univers. Cette supposition, si elle est justifiée, suffirait à établir quelque chose de très semblable à la philosophie de Leibniz. Car A et B causeront à leur tour respectivement différentes existences A′ et B′, et ainsi de suite. Le déni de l'interaction des substances se réduit ainsi, lorsque la série est substituée au sujet unique, à l'affirmation qu'il existe de nombreuses séries causales, et non une seule. Je reviendrai sur cette affirmation lorsque j'aborderai les fondements de Leibniz pour une pluralité de substances. [9] Pour l'instant, je souhaite souligner combien Leibniz aurait pu facilement se débarrasser, à ce stade, de l'appel au sujet et au prédicat, et substituer l'unité de la loi ou de la série à celle du sujet logique — une

doctrine d'où, comme de la sienne, la persistance et l'indépendance des substances découlent nécessairement.

---

[8] Voir Lotze, *Métaphysique*, Livre I, Chap. III, en particulier § 32.

[9] Voir la fin du Chap. VII.

En quoi une substance diffère-t-elle de la somme de ses prédicats ?

À ce stade, il peut être utile de se demander comment, selon Leibniz, une substance diffère de la somme de ses prédicats. Si la monade avait été réduite à une simple série causale, elle aurait été identifiée à la somme de ses prédicats. Elle aurait alors eu une unité purement formelle ; il n'y aurait pas eu de sujet actuel, identique en tout point du temps, mais seulement une série de termes perpétuellement nouveaux. Il y aurait encore eu des substances simples, au sens de séries causales indépendantes, mais il n'y aurait eu aucune raison de considérer l'âme comme l'une de ces substances simples, ou de nier l'interaction causale entre mes états et d'autres existants. Au contraire, c'est parce que le Moi apparaissait à Leibniz comme manifestement un sujet unique que ses divers états étaient considérés comme constituant une série causale indépendante. Nous ne devons donc pas dire, comme on le fait souvent de manière approximative, que Leibniz *identifiait* substance et activité ; l'activité est l'essence des substances, mais les substances elles-mêmes ne sont pas des essences, mais les sujets des essences et autres prédicats.[10] Ainsi, une substance n'est pas, pour Leibniz, identique à la somme de ses états ;[11] au contraire, ces états ne peuvent exister sans une substance dans laquelle ils inhérent. Le fondement de l'hypothèse des substances — et c'est un point très important — est purement et simplement logique. Ce dont la Science traite, ce sont des états de substances, et ce sont eux seuls qui peuvent être donnés dans l'expérience. Ils sont supposés être des états de substances parce qu'ils sont considérés comme étant de nature logique prédicative, et exigent donc des sujets dont ils peuvent être prédiqués. Toute la doctrine dépend, intégralement, de ce principe purement logique. Et cela nous ramène à la distinction que nous avons faite au Chap. II., entre deux types de propositions sujet-prédicat. Le type approprié aux vérités contingentes, aux prédications concernant des substances actuelles, est celui qui dit «*Ceci est un homme*», non «*l'homme est rationnel*». Ici, «*ceci*» doit être supposé défini, non pas principalement par des prédicats, mais simplement comme la substance qu'il est. La substance n'est pas une idée, ni un prédicat, ni une collection de prédicats ; c'est le substrat dans lequel les prédicats inhérent (cf N. E. pp. 225–6 ; G. v. 201–3 ; esp. § 2). Il semblerait cependant que le mot «*ceci*» doive signifier quelque chose, et que seule une signification soit capable de distinguer de quelle substance nous parlons. Ce que l'on entend généralement, c'est une référence au temps ou au lieu, de sorte que «*ceci est humain*» se réduirait à «*l'humanité existe ici*». La référence au temps et au lieu est dans une certaine mesure admise par Leibniz (voir *par ex.* G. II. 49), mais il considérait le temps et le lieu comme eux-mêmes ultimement réductibles à des prédicats. Ainsi, la substance reste, en dehors de ses prédicats, totalement dépourvue de signification.[12] Quant à la manière dont un terme totalement dépourvu de signification peut être employé logiquement, ou être précieux en Métaphysique, j'avoue partager l'étonnement de Locke.[13] Lorsque nous aborderons l'Identité des indiscernables, nous verrons que Leibniz lui-même, en

considérant qu'une substance est définie par ses prédicats, est tombé dans l'erreur de la confondre avec la somme de ces prédicats. Que ce fût une erreur de son point de vue est suffisamment évident, puisqu'il n'y aurait aucune raison d'opposer les sujets aux prédicats si les sujets n'étaient rien d'autre que des collections de prédicats. De plus, si tel était le cas, les prédications concernant des substances actuelles seraient tout aussi analytiques que celles concernant des essences ou des espèces, tandis que le jugement qu'une substance existe ne serait pas un seul jugement, mais autant de jugements que le sujet a de prédicats temporels. La confusion sur ce point semble, en fait, être largement responsable de toute la théorie des jugements analytiques.

---

(10) Cf. D. 118 ; G. iv. 509 : «*Pour ma part, dans la mesure où je crois avoir saisi la notion d'action, je soutiens que ce dogme philosophique le plus reçu, selon lequel les actions appartiennent aux sujets (esse suppositorum), en découle et en est prouvé ; et je pense que ce principe est si vrai qu'il est aussi réciproque, de sorte que non seulement tout ce qui agit est une substance unique, mais aussi que toute substance unique agit sans interruption.*» Il apparaît clairement, dans ce passage, que la substance est conçue comme un sujet permanent, de sorte que l'affirmation de l'activité est significative et non une simple tautologie.

(11) Cf. G. ii. 263 : «*Les substances ne sont pas des touts qui contiennent des parties formaliter, mais des choses complètes qui contiennent des parties eminenter.*» Cf. aussi G. vi. 350.

(12) M. Bradley, en tentant de réduire tout jugement à une prédication sur la Réalité, est conduit à la même vue concernant son sujet ultime. La Réalité, pour lui, n'est pas une idée, et donc, on doit supposer, dénuée de sens. Voir sa *Logique*, pp. 43, 49, 50, 66.

(13) *Essai*, Livre II. Chap. XXIII. §§ 1, 2 ; N. E. pp. 225-6,

Relation du temps avec la notion de substance de Leibniz

La relation du temps à la notion de substance chez Leibniz est difficile à comprendre clairement. La réalité du temps est-elle supposée comme prémisse et niée comme conclusion ? Une substance, nous l'avons vu, est essentiellement un sujet persistant dans le temps. Mais par la doctrine selon laquelle tous les états d'une substance sont éternellement ses prédicats, Leibniz s'efforce d'éliminer la dépendance au temps. Il n'y a cependant, autant que je puisse découvrir, aucune manière possible d'effectuer ultimement une telle élimination. Car nous devons distinguer entre l'état de la substance à un moment donné, et le fait que tel est son état à ce moment donné. Seul ce dernier est éternel, et donc seul ce dernier est ce que Leibniz doit prendre comme prédicat de la substance. L'état présent existe maintenant, et n'existe pas l'instant suivant ; il ne peut donc pas lui-même être éternellement un prédicat de sa substance. Le prédicat éternel est *que* la substance a tel ou tel état à tel ou tel moment. Le prédicat prétendu se résout donc en une proposition, qui elle-même n'est pas de type sujet-prédicat. Ce point est bien illustré par un passage où Leibniz s'efforce d'expliquer comment un prédicat éternel peut se référer à une partie du temps. Ce qui découle de la nature d'une chose, dit-il, peut découler perpétuellement ou pour un temps. Lorsqu'un corps se déplace en ligne droite sans forces, il s'ensuit qu'à un moment donné il sera en un point donné, mais non qu'il y restera éternellement (G. ii. 258). Ce qui s'ensuit, dans ce cas, pour un temps, est lui-même une proposition, et une proposition logiquement antérieure à la prédication subséquente tentée. Cet exemple devrait montrer clairement que de telles propositions ne peuvent être valablement réduites à des prédications.

La doctrine de l'activité, cependant, semble conçue pour libérer de telles propositions de toute référence à des parties actuelles du temps, et ainsi rendre les propositions concernant les états

d'une substance à différents moments de simples prédicats complexes. Il est nécessaire pour Leibniz de soutenir que exister maintenant et exister alors ne diffèrent pas intrinsèquement, mais ne diffèrent que par une relation entre ce qui existe maintenant et ce qui existait alors ; et de plus, que cette relation est due à la qualité de ce qui existe à ces différents moments. C'est ce que tente la notion d'activité. Pour éviter la relation aux instants du temps, ces instants doivent être réduits à des éléments ou parties des états correspondants. Or l'activité est supposée créer une différence de qualité entre les états précédents et suivants, au moyen de laquelle nous pourrions interpréter leur ordre de succession comme résultant de leurs propres natures. L'état précédent est le désir, l'état suivant est le désiré — telle est, grosso modo, la différence des états, à laquelle on cherche à réduire la différence temporelle. Mais cette tentative, je pense, ne peut réussir. Premièrement, peu de gens seraient prêts à admettre, ce qui découle de la doctrine, que dire que l'activité ou le désir est dirigé vers le futur est une pure tautologie. Deuxièmement, la doctrine actuelle ne peut expliquer ce que l'on entend par simultanéité des états de différentes substances. Si la simultanéité est admise, il s'ensuit que le présent ou tout autre temps n'est pas seulement dans mon esprit, mais est quelque chose d'unique et singulier par rapport auquel les états simultanés s'accordent. Il y a, en bref, un seul temps, non autant de temps que de substances. Par conséquent, l'ordre temporel ne peut être simplement quelque chose dans mon esprit, ou un ensemble de relations entre mes états. Troisièmement, on peut se demander ce que nous gagnons à substituer l'ordre dû à l'activité à celui dû au temps. Nous avons une série d'états A, B, C, D, ..., telle que l'activité de A se réfère à B, celle de B à C, et ainsi de suite. Nous disons alors que l'ordre ainsi obtenu est ce que signifie réellement l'ordre temporel. La difficulté est de comprendre la relation de l'activité de A au B auquel elle se réfère. Il semble essentiel que l'objet de l'activité ou du désir soit non existant, mais soit considéré comme capable de devenir existant. De cette manière, la référence au futur semble faire partie de la signification de l'activité, et la tentative de déduire le temps de l'activité implique ainsi un cercle vicieux. De plus, la définition d'un état d'une substance semble impossible sans le temps. Un état n'est pas simple ; au contraire, il est infiniment complexe. Il contient des traces de tous les états passés, et est gros de tous les états futurs. Il est en outre un reflet de tous les états simultanés d'autres substances. Ainsi, il ne reste aucun moyen de définir un état, sauf comme l'état à un moment donné. Et enfin, tous les états consistent en perceptions et désirs de perceptions, soit du monde, soit des vérités éternelles. Or les perceptions impliquées dans la représentation de l'univers — d'où découle toute connaissance de l'existence actuelle — présupposent la simultanéité dans leur définition. Ce point sera prouvé lorsque nous aborderons la perception, et la doctrine générale du temps sera à nouveau traitée en relation avec l'espace. Je m'efforcerai alors de montrer qu'il doit y avoir un ordre unique et identique parmi les états de toutes les substances, et que cet ordre, par conséquent, ne peut dépendre des états d'une seule substance.

Ainsi, le temps est nécessairement présupposé dans le traitement de la substance par Leibniz. Qu'il soit nié dans la conclusion n'est pas un triomphe, mais une contradiction. Un résultat exactement similaire apparaîtra en ce qui concerne l'espace, lorsque nous aborderons les fondements de la pluralité des substances. Nous verrons que Leibniz a constamment cherché à

éliminer, par une critique ultérieure infructueuse, ces prémisses indispensables mais, pour lui, inadmissibles.

Chapitre V

L'Identité des indiscernables et la Loi de continuité. Possibilité et Compossibilité

Signification de l'Identité des indiscernables

J'en viens maintenant au dernier des principes logiques généraux de Leibniz. L'Identité des indiscernables et la Loi de continuité sont étroitement liées, bien que non déductibles l'une de l'autre. Elles sont toutes deux incluses dans l'affirmation que toutes les substances créées forment une série, dans laquelle chaque position possible intermédiaire entre le premier et le dernier terme est remplie une fois et une seule fois. Que chaque position possible soit remplie une fois est la Loi de continuité ; qu'elle ne soit remplie qu'une seule fois est ajouté par l'Identité des indiscernables. Je discuterai d'abord de ce dernier principe. Nous devrons examiner ① ce qu'il signifie, ② comment Leibniz l'a établi, ③ dans quelle mesure ses arguments en sa faveur étaient valables.

① Il n'y a aucune difficulté quant à la signification de l'Identité des indiscernables. Contrairement au principe de raison suffisante, il n'est pas formulé de différentes manières à différentes époques. Il affirme «*qu'il n'existe pas dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables*» (D. 259; G. vii. 393), ou encore que «*deux substances ne sont jamais complètement semblables, ni ne diffèrent solo numero*» (G. iv. 433). Il s'applique uniquement aux substances ; les attributs existants, comme Leibniz l'explique en discutant de la notion de lieu (D. 266; G. vii. 400, 401), peuvent être indiscernables. La doctrine de Leibniz n'est pas celle défendue par M. Bradley, selon laquelle toute diversité doit être une diversité de contenu. Si tel était le principe, il serait bien plus fondamental et devrait être considéré avant la définition de la substance. Loin de soutenir uniquement la diversité de contenu, ce principe présuppose à la fois la diversité matérielle ou numérique et la diversité de contenu propre. Il est logiquement postérieur à ces deux notions. La diversité de contenu propre est la différence entre un contenu et un autre. La diversité matérielle ou numérique est la différence entre un sujet, ou une substance, et un autre. La doctrine de Leibniz est que deux choses matériellement distinctes, *c'est-à-dire* deux substances différentes, diffèrent toujours aussi par leurs prédicats. Cette doctrine présuppose évidemment les deux types de diversité et affirme une relation entre elles. La diversité de contenu est parfois aussi utilisée dans ce dernier sens, désignant la différence entre deux sujets consistant en leurs prédicats distincts. Mais comme ce sens est complexe et composé des deux autres types de diversité, il est préférable de restreindre le terme *diversité de contenu* au premier sens, *c'est-à-dire* la différence entre les contenus. La doctrine est donc que deux substances quelconques diffèrent par leurs prédicats. Elle présuppose ainsi une connaissance préalable de la substance et ne pouvait être discutée avant que celle-ci n'ait été définie.

Le principe est nécessaire mais non une prémisse de la philosophie de Leibniz

② Ce principe n'est pas, comme la Loi de la Raison Suffisante, une prémisse de la philosophie de Leibniz. Il est déduit et prouvé dans de nombreux passages. Mais les preuves sont variées, non seulement dans leurs méthodes mais aussi dans leurs résultats. Au moins une fois, le principe apparaît comme purement contingent, à l'instar des lois du mouvement, tandis qu'à d'autres moments, il est présenté comme métaphysiquement nécessaire. Face à de telles incohérences, il convient de décider, si possible, quelle alternative s'accorde le mieux avec le reste du système, et laquelle le philosophe aurait choisie si l'incohérence lui avait été signalée. Je soutiens que Leibniz aurait dû considérer son principe comme nécessaire. Pour en apporter la preuve, nous examinerons ses différents arguments.

Dans la cinquième lettre à Clarke, Leibniz déclare : «*Cette supposition de deux indiscernables [...] semble en effet possible en termes abstraits ; mais elle n'est pas conforme à l'ordre des choses, ni à la sagesse divine, selon laquelle rien n'est admis sans raison*» (D. 259; G. vii. 394). Il poursuit : «*Lorsque je nie qu'il existe deux gouttes d'eau parfaitement identiques, ou deux autres corps parfaitement indiscernables l'un de l'autre, je ne dis pas qu'il est absolument impossible de les supposer (poser) ; mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe pas. J'admets que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux ; mais cette supposition est fausse et contraire au grand principe de la raison*» (D. 260; G. vii. 394–5). Dans l'article précédent (D. 247; G. vii. 371–2), il déduit l'Identité des indiscernables de la Loi de la Raison Suffisante, affirmant que Dieu n'aurait aucune raison de placer l'un des deux indiscernables *ici* et l'autre *là*, plutôt que d'adopter l'arrangement opposé. Cet argument, bien que le moins *à priori* et le moins convaincant de ses arguments en faveur du principe, confère néanmoins une nécessité métaphysique, car nous avons vu, au Chapitre III., que le besoin d'*une* raison suffisante est métaphysiquement nécessaire (G. ii. 420). Ainsi, les conclusions négatives tirées de ce principe — *c'est-à-dire* qu'une proposition est fausse car elle ne pourrait avoir de raison suffisante — sont nécessaires, tandis que les conclusions positives, où une raison suffisante spécifique est assignée, peuvent être contingentes. En conséquence, il conclut la preuve ci-dessus en remarquant que supposer deux choses indiscernables revient à supposer la même chose sous des noms différents (D. 247; G. vii. 372).

Le passage affirmant que les indiscernables sont possibles — le seul à ma connaissance — était probablement dû au fait qu'il déduisait leur inexistence du principe de Raison Suffisante, et que ce principe produit généralement des résultats contingents. Il est difficile de déterminer quelle réserve est impliquée par les mots «*en termes abstraits*».

L'argument ci-dessus en faveur de son principe est loin d'être convaincant en l'état et ne représente pas adéquatement sa pensée. Il semble présupposer que *ici* et *là* sont des sources de diversité numérique, pour en inférer qu'il doit exister une différence supplémentaire et apparemment sans lien, outre celle de position. Ce que Leibniz veut réellement dire, cependant, c'est que *ici* et *là* doivent eux-mêmes être réduits à des prédicats, conformément à sa logique

générale. C'est ce que tente sa théorie de l'espace, qui sera examinée plus tard. Ce sur quoi je tiens à insister, toutefois, c'est que la différenciation ne doit pas être supposée opérée par la différence de lieu *en soi*, mais par la différence dans les prédicats auxquels, selon la théorie de Leibniz, le lieu doit être réduit. Là où une différence de lieu *apparaît*, il doit y *avoir* une différence de prédicats, ces derniers étant la vérité dont la première est une expression confuse. Ainsi, affirmer que deux substances ne peuvent occuper le même lieu au même moment revient à énoncer une proposition logiquement postérieure à l'Identité des indiscernables. La preuve partant de la différence de lieu n'est donc que *ad hominem* et ne représente pas l'essence du principe. Clarke admet volontiers que deux choses diffèrent par le lieu ; par conséquent, puisque le lieu est un prédicat, elles doivent avoir des prédicats différents. Ainsi, Leibniz déclare (N. E. 238; G. v. 213) qu'en plus de la différence de temps et de lieu, il doit exister un principe interne de distinction, et ajoute que les lieux et les temps se distinguent par les choses, et non l'inverse. Il dit encore (G. ii. 250) que les choses qui diffèrent par le lieu doivent exprimer leur lieu, et diffèrent ainsi non seulement par le lieu ou par une dénomination extrinsèque. Il s'appuyait sans doute, en règle générale, sur l'adhésion de ses lecteurs à l'idée que deux choses ne peuvent coexister en un point spatio-temporel unique, déduisant ainsi une différence intrinsèque de cette admission. Mais avec sa théorie de l'espace et du temps, il ne pouvait logiquement compter sur cet argument, car il utilisait l'Identité des indiscernables pour réfuter la réalité de l'espace et du temps. Il disposait aussi d'un fondement plus abstrait, issu de la nature de la substance et étroitement lié aux doctrines logiques que nous avons déjà examinées. Sans un tel fondement, il se serait heurté à de nombreuses difficultés insolubles. Car il déclare (D. 273; G. vii. 407) que Dieu ne choisira jamais entre des indiscernables, ce qui est en effet une conséquence directe de la raison suffisante. Nous devons donc en déduire que, parmi toutes les substances actuelles, aucune n'admet qu'on puisse même concevoir une autre substance parfaitement semblable. Car si cela était possible, Dieu l'aurait conçue, et n'aurait donc pu créer aucune des deux. La preuve que, lorsque les notions concernées sont des notions de substances, les indiscernables sont inconcevables, se trouve chez Leibniz et doit maintenant être examinée.

La nature d'une substance individuelle ou être complet, dit Leibniz, est d'avoir une notion si complète qu'elle suffit à comprendre et à déduire tous les prédicats du sujet de cette notion.[1] «*De là,*» poursuit-il, «*découlent plusieurs paradoxes considérables, notamment qu'il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent complètement et ne diffèrent que numériquement*» (G. iv. 433). Dans cet argument, plusieurs étapes intermédiaires semblent avoir été omises, je suppose parce que Leibniz les jugeait évidentes. Je ne trouve nulle part ces étapes explicitement énoncées, mais j'imagine que son raisonnement pourrait être formulé ainsi : tout ce qu'on peut valablement affirmer d'une substance consiste à assigner ses prédicats. Toute dénomination extrinsèque—*c'est-à-dire* toute relation—a un fondement intrinsèque, *c'est-à-dire* un prédicat correspondant (G. ii. 240). La substance est donc entièrement définie lorsque tous ses prédicats sont énumérés, de sorte qu'il ne reste aucune possibilité pour que la substance ne soit pas unique. Supposons que A et B soient deux substances indiscernables. Alors A différerait de B exactement comme B différerait de A. Elles seraient, comme le remarque Leibniz à propos des atomes, différentes sans différence (N. E. p. 309 ; G. v. 268). Ou on peut présenter l'argument ainsi : A diffère de B en ce sens

qu'elles sont des substances distinctes ; mais être ainsi différent implique une relation à B. Cette relation doit avoir un prédicat correspondant pour A. Mais puisque B ne diffère pas de lui-même, B ne peut avoir le même prédicat. Donc A et B différeront par leurs prédicats, contrairement à l'hypothèse. En effet, si nous admettons qu'on ne peut rien dire d'une substance hormis assigner ses prédicats, il semble évident qu'être une substance différente implique avoir des prédicats différents. Sinon, il y aurait autre chose que des prédicats impliqué dans la détermination d'une substance, car, même après leur attribution, la substance resterait indéterminée.

[1] Voir Annexe III.. Ainsi Wolff dit (*Logique*, Chap. I. § 27) : «*Tout ce que nous concevons, ou tout ce qui se trouve dans un individu, est déterminé à tous égards ; et c'est par ce fait même qu'une chose est déterminée, tant dans ce qui constitue son essence que dans ce qui lui est accidentel, qu'elle acquiert la qualité d'individu.*»

La preuve du principe par Leibniz est-elle valide ?

③ Cet argument est valide, je pense, dans la mesure où il prouve que, si le sujet et le prédicat sont la forme canonique des propositions, il ne peut y avoir deux substances indiscernables. La difficulté est d'empêcher qu'il ne prouve qu'il ne peut y avoir deux substances du tout. Car la diversité numérique des substances est logiquement antérieure à leur diversité de prédicats : on ne peut parler de leur différence de prédicats que si elles diffèrent d'abord numériquement. Mais le simple jugement de diversité numérique est exposé à toutes les objections que Leibniz peut opposer aux indiscernables.[2] Tant que les prédicats ne sont pas attribués, les deux substances restent indiscernables ; mais elles ne peuvent avoir de prédicats qui les rendent discernables que si elles sont d'abord distinguées comme numériquement différentes. Ainsi, selon les principes de la logique de Leibniz, l'Identité des indiscernables ne va pas assez loin. Il aurait dû, comme Spinoza, n'admettre qu'une seule substance. Avec toute autre logique, il ne peut y avoir de raison contre l'existence de la même collection de qualités en différents lieux, puisque la preuve contraire repose entièrement sur le refus des relations. Mais comme une logique différente détruit la substance, elle détruit aussi toute affirmation semblable à celle de Leibniz.

[2] Cf. la preuve de la Prop. V, Livre I de l'Éthique de Spinoza.

Mais en outre, l'argument semble montrer une objection—la même que celle soulevée dans le chapitre précédent—contre toute la doctrine de la substance. Si une substance est *uniquement* définie par ses prédicats—et ceci est essentiel à l'Identité des indiscernables—alors elle semblerait identique à la somme de ces prédicats. Dans ce cas, dire que telle substance existe n'est qu'une manière abrégée de dire que tous ses prédicats existent. Les prédicats n'*inhèrent* pas à la substance autrement que les lettres n'inherent à l'alphabet. Les jugements logiquement antérieurs sont ceux qui affirment l'existence des divers prédicats, et la substance n'est plus distincte d'eux, mais simplement leur somme. Or ceci, comme nous l'avons vu, n'est pas ce que Leibniz entend dire. La substance est une chose simple et indivisible, persistant dans le temps ; elle n'est pas identique à la série de ses états, mais en est le sujet. Mais dans ce cas, on ne peut proprement dire qu'une substance est *définie* par ses prédicats. Il y a une différence entre attribuer un prédicat à une substance et l'attribuer à une autre. La substance ne peut être *définie* que comme «*ceci*». Ou plutôt—et c'est là que la doctrine de la substance échoue—la substance ne

peut être *définie* du tout. Définir, c'est indiquer la signification, mais une substance est par nature dépourvue de signification, puisque seuls les prédicats lui en donnent une. Même dire «*ceci*», c'est indiquer une partie de l'espace ou du temps, ou une qualité distinctive ; expliquer quelle substance nous désignons revient à attribuer un prédicat à notre substance. Mais à moins de savoir déjà de quelle substance nous parlons, notre jugement manque de précision, car affirmer le même prédicat d'une autre substance est un jugement différent. Nous tombons ainsi nécessairement dans un cercle vicieux. La substance doit être numériquement déterminée avant la prédication, mais seuls les prédicats donnent une détermination numérique. Soit une substance est totalement insignifiante et ne peut être distinguée d'aucune autre, soit elle n'est que la somme des qualités supposées être ses prédicats. Ces difficultés résultent invariablement de l'admission, comme éléments de propositions, de termes dépourvus de signification, *c'est-à-dire* de termes qui ne sont pas des idées ou concepts. Contre *plusieurs* substances, on peut arguer, avec M. Bradley, que toute diversité doit être diversité de significations ; contre *une* substance, on peut arguer qu'il en va de même pour l'identité. Et cela vaut également contre la prétendue auto-identité de la Réalité de M. Bradley.

Toute substance a un nombre infini de prédicats. Lien de cela avec la contingence et avec l'identité des indiscernables

Liée à l'Identité des indiscernables est l'affirmation que chaque substance possède une infinité de prédicats. Que ce soit nécessaire découle du simple fait que chaque substance doit avoir un prédicat correspondant à chaque instant. Mais Leibniz va plus loin. L'état d'une substance à chaque instant est analysable en une infinité de prédicats. On pourrait *déduire* cela du fait que l'état présent a des relations avec tous les états passés et futurs, relations qui, selon Leibniz, doivent affecter l'état présent—c'est en cela que réside leur vérité. Mais un autre facteur est la représentation de l'univers entier, qui implique nécessairement une complexité infinie dans chaque état de chaque substance. Cette complexité infinie est une marque du contingent. Il y a une différence, dit Leibniz, entre l'analyse du nécessaire et celle du contingent. L'analyse du postérieur par nature vers l'antérieur par nature s'achève dans la matière nécessaire avec les notions primitives, comme l'analyse des nombres s'achève avec l'unité. Mais pour les contingents ou existants, cette analyse va à l'infini sans jamais atteindre d'éléments primitifs (G. III. 582). Il souligne aussi qu'il nous est impossible de connaître les individus et de déterminer exactement l'individualité de quoi que ce soit. Car l'individualité inclut l'infini, et seul celui qui comprend l'infini peut connaître le principe d'individuation de telle ou telle chose (N. E. 309 ; G. v. 268). Les vérités nécessaires et contingentes diffèrent comme les nombres rationnels et les irrationnels. La résolution des dernières procède à l'infini (G. vii. 309).

Il dit aussi (G. vii. 200) : «*La différence entre les vérités nécessaires et contingentes est bien la même qu'entre les nombres commensurables et incommensurables. Car la réduction des nombres commensurables à une commune mesure est analogue à la démonstration des vérités nécessaires, ou leur réduction à des vérités identiques. Mais comme, dans le cas des rapports irrationnels, la réduction implique un processus infini et pourtant approche une commune mesure, produisant une série définie*

mais sans fin, de même les vérités contingentes requièrent une analyse infinie, que Dieu seul peut accomplir.»

Je crains que Leibniz n'ait considéré cela, dans une certaine mesure, comme une confirmation de sa doctrine de la contingence. Il semble avoir pensé qu'il était naturel que le contingent soit ce que nous ne pouvons parfaitement comprendre ; il dit, par exemple, que Dieu seul voit *comment* moi et l'existence sont joints, et connaît *à priori* la cause de la mort d'Alexandre.[3] Le monde des contingents est caractérisé, non seulement par le fait qu'il existe, mais aussi par le fait que tout en lui implique l'infini par sa complexité infinie, et est ainsi inaccessible à la connaissance humaine exacte.

---

[3] G. IV. 433 ; v. 392 (N. E. 469).

De tels passages ont conduit de nombreux commentateurs à penser que la différence entre le nécessaire et le contingent a une référence essentielle à nos limitations humaines, et ne subsiste pas pour Dieu. Cette vue, je pense, repose sur une confusion, et cause un préjudice tout à fait indû au système de Leibniz. La confusion est entre le caractère général de tous les contingents, actuels aussi bien que possibles — car les mondes possibles impliquent la même complexité infinie, qui est en effet un résultat nécessaire du temps — et la signification de la contingence elle-même. Il est métaphysiquement nécessaire que le contingent soit ainsi complexe ; mais ce qui fait la contingence n'est pas la complexité, mais l'existence. Ou, pour le dire autrement, la confusion est entre les vérités éternelles *sur* le contingent — *c.-à-d.* les propositions nécessaires sur les *natures* des substances — et la vérité contingente que de telles substances existent. Cette distinction *doit* être faite — bien que Leibniz ait pu être coupable d'une certaine confusion en la matière — pour de nombreuses raisons très importantes. Premièrement, les vérités sur les mondes possibles ne peuvent être contingentes, et toutes les vérités sur le monde actuel sont, lorsqu'on les dépouille de l'affirmation de l'existence actuelle, des vérités sur un monde parmi les mondes *possibles*. Deuxièmement, Dieu était libre, dans la création, à cause des autres mondes possibles : son choix était contingent. Et sa liberté, ainsi que celle des créatures, ne peut résulter que si la contingence est métaphysiquement vraie, et non une simple illusion. Troisièmement, la Loi de la Raison Suffisante, dans le sens où elle affirme des causes finales, est coordonnée à la Loi de la Contradiction, et s'applique aux actes de Dieu tout autant qu'au monde actuel ; alors que, dans la vue opposée, la croyance de Leibniz qu'il utilisait deux principes doit être déclarée erronée. Les doctrines des causes finales, des mondes possibles, de la nature synthétique des connexions causales, et de la liberté — tout, en fait, ce qui est caractéristique de Leibniz — dépend de la nature ultimement irréductible de l'opposition entre les propositions existentielles et nécessaires. Ainsi, nous devons maintenir que Leibniz ne signifie pas seulement, par *contingent*, ce que *nous* ne pouvons pleinement expliquer. Mais il ne peut être absous, je le crains, de s'attarder avec plaisir sur cette confirmation supposée de la double nature des propositions.

Ici encore, je pense, comme partout, Leibniz n'est pas clair sur la différence entre la relation de l'individu à l'espèce, et celle de l'espèce au genre. Il soutient parfois qu'il n'y a pas de différence entre ces deux relations — une vue à laquelle je ne vois pas d'objection, sauf qu'elle est incompatible avec sa notion de substance individuelle. Cette vue sous-tend, comme nous l'avons

vu, l'Identité des Indiscernables, et est suggérée dans les Nouveaux Essais, où, cependant, elle conduit à des résultats qu'il aurait dû trouver très gênants. «*En rigueur mathématique,*» dit-il, «*la moindre différence rendant deux choses dissemblables en quelque aspect, les rend différentes en espèce. . . . En ce sens, deux individus physiques ne seront jamais parfaitement semblables, et qui plus est, le même individu passera d'une espèce à l'autre, car il n'est jamais entièrement semblable à lui-même même pour plus d'un instant*»[4] (N. E. 335–6 ; G. v. 287–8). Sa vue semble être que, dans les vérités éternelles, nous commençons par des essences et des prédicats, et déterminons leurs relations ; tandis que dans les vérités contingentes, nous commençons par l'existence de quelque chose d'indéterminé, comme le Moi, et nous enquêtons sur ses prédicats. La question est, dans ce cas, quelle est la nature de cet existant ? Et puisque chaque substance a un nombre infini de prédicats, la question est une de celles auxquelles nous ne pouvons jamais répondre pleinement. Mais il est évident — bien que Leibniz ne semble pas l'avoir perçu — qu'en commençant par le Moi, ou tout autre existant, nous devons déjà avoir déterminé une propriété unique de notre substance, sinon nous ne saurions pas de laquelle nous parlons, et la question serait entièrement indéterminée. La position spatio-temporelle est, je pense, toujours tacitement supposée dans de telles questions, et c'est cette supposition seule qui leur donne un sens défini et une réponse définie.

[4] Il semble probable que Leibniz n'entende pas, par un «*individu physique,*» une substance unique, car si c'était le cas, le passage contredirait toute sa philosophie. Ceci est d'autant plus probable d'après ses illustrations, qui sont tirées de cercles, d'ellipses et d'autres figures mathématiques.

La Loi de Continuité : trois formes de continuité soutenues par Leibniz

La complexité infinie des substances nous aidera à aborder notre prochain sujet, **la Loi de Continuité**. Cette loi occupe généralement une place importante dans les exposés sur Leibniz, mais je ne peux découvrir que, sauf appliquée aux mathématiques, elle ait une grande importance. Il y a trois types distincts de continuité, que Leibniz affirme tous. Aucun d'eux, pense-t-il, n'a de nécessité métaphysique, mais tous sont considérés comme requis par l'«*ordre des choses.*» Ces trois types sont ① la continuité spatio-temporelle, ② ce qu'on peut appeler la continuité des cas, ③ la continuité des existants actuels ou des formes. Considérons-les tour à tour.

① La continuité spatio-temporelle est elle-même double. Il y a la continuité de l'espace et du temps eux-mêmes, que Leibniz admet être métaphysiquement nécessaire ; et il y a la continuité de ce qui existe *dans* l'espace et le temps. La première n'est pas en question ici. La seconde inclut le mouvement et tous les autres types de changement. En ce qui concerne le changement, il est généralement admis qu'il doit être graduel, qu'un changement de position implique l'occupation intermédiaire d'une série continue de positions intermédiaires, ou qu'un changement de couleur implique le passage par toutes les couleurs intermédiaires. Je ne connais aucune raison à un tel principe, à moins que ce ne soit que nous ne considérons les qualités à différents moments comme appartenant à la même chose que lorsqu'elles sont reliées par une série continue de ce genre. Les sauts d'un lieu à un autre et d'un état à un autre, selon Leibniz, sont exactement sur le même plan (G. II. 169) ; toute raison *a priori* contre les premiers s'appliquera également contre les

seconds. Les deux, pense-t-il, sont métaphysiquement possibles, mais sont condamnés par la même raison qu'un vide, le repos ou un hiatus (G. II. 182), *c.-à-d.* par ce qu'il appelle vaguement l'«*ordre des choses*» — une sorte de perfection métaphysique qui semble consister en tout ce qui plaît au métaphysicien.[5]

[5] Cf. G. III. 558 : «*Il y a de l'ordre dans la mesure où il y a beaucoup à remarquer dans une multiplicité.*»

② La continuité des cas est la seule forme de la loi de continuité donnée dans la lettre de Leibniz à Bayle, sur un principe général utile dans l'explication des lois de la nature (D. 33–36 ; G. III. 51–55). Ce principe énonce que lorsque la différence entre deux cas diminue sans limite, la différence dans leurs résultats diminue également sans limite, ou, plus généralement, lorsque les données forment une série ordonnée, leurs résultats respectifs forment aussi une série ordonnée, et des différences infinitésimales dans l'une conduisent à des différences infinitésimales dans l'autre (D. 33 ; G. III. 52). C'est proprement un principe mathématique, et fut utilisé comme tel par Leibniz, avec grand effet, contre les mathématiques cartésiennes, spécialement contre la théorie cartésienne du choc (*par ex.* G. III. 47). En mathématiques, bien qu'il ait des exceptions dans les cas de ce qu'on appelle l'instabilité, il est encore constamment utilisé. Mais en philosophie, il ne semble pas d'une très grande importance.

③ Le troisième type de continuité est propre à Leibniz et semble dépourvu soit d'évidence intrinsèque, soit de fondements pouvant le prouver. Que la nature ne fasse pas de sauts, énoncé général de toutes les formes de continuité, est appliqué par Leibniz au passage d'une substance à une autre. Si deux substances diffèrent par une différence finie, il doit exister, selon Leibniz, une série continue de substances intermédiaires, chacune différant infinitésimalement de la suivante.[6] Comme il l'exprime souvent, il y a aussi peu de hiatus, ou de vide de formes, qu'il y a de vide dans l'espace (*par ex.* G. ii. 168). Il feint parfois (*par ex.* L. 377 ; N. E. p. 51 ; G. v. 49–50) de déduire l'Identité des Indiscernables de ce principe, mais une telle déduction doit être comprise comme montrant seulement comment le monde peut s'expliquer en cohérence avec l'Identité des Indiscernables. Car la continuité affirme que chaque place dans la série est occupée, tandis que l'Identité des Indiscernables affirme qu'aucune place n'est occupée deux fois. Cette dernière, nous le verrons, est logiquement antérieure à la première. De plus, cette dernière est métaphysiquement nécessaire, tandis que la première n'est requise que par l'ordre, *c'est-à-dire* contingente. Dans de tels passages, Leibniz entend souligner que, puisqu'il existe des choses ne différant qu'infinitésimalement et que ces différences sont imperceptibles, la découverte de choses semblant indiscernables ne contredit pas leur indiscernabilité réelle. C'est pourquoi Leibniz remarque incidemment (L. 380 ; N. E. 52 ; G. v. 51) qu'il possède des raisons a priori pour son point de vue.

[6] Cf. N. E. 712 : «*Toutes les différentes classes d'êtres, dont l'union forme l'univers, sont dans les idées de Dieu, qui connaît distinctement leurs gradations essentielles, seulement comme autant d'ordonnées d'une même courbe, dont l'union ne permet pas d'en placer d'autres entre elles, car cela indiquerait désordre et imperfection.*» [Guhrauer, *Leibnitz : Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Buche, p. 32.]

Fondements de la loi de continuité

Il est difficile de dire pourquoi Leibniz soutenait que les substances forment une série continue. Il n'offre jamais, à ma connaissance, l'ombre d'une raison, sinon qu'un tel monde lui semble plus agréable qu'un monde avec des lacunes. Je ne peux m'empêcher de penser, cependant, que la continuité spatiale était liée à cette forme de continuité. Nous verrons plus loin que chaque monade reflète le monde depuis un certain point de vue, et que ce point de vue est souvent considéré comme un point spatial. Ainsi, des points spatiaux voisins devraient donner des points de vue infinitésimalement différents, et donc, puisque le reflet de l'univers constitue la totalité des perceptions d'une monade, les points voisins dans l'espace devraient être occupés par des monades infinitésimalement différentes.[7] De nombreuses objections à cette interprétation apparaîtront lorsque nous aborderons la relation des monades à l'espace. Mais il apparaîtra alors aussi, je pense, que ces objections s'appliquent à l'ensemble de la théorie des monades et ne peuvent donc prouver que les confusions impliquées dans l'interprétation ci-dessus de la continuité des formes n'existaient pas réellement dans l'esprit de Leibniz.

[7] Cf. G. iv. 439.

Possibilité et compossibilité

La continuité des formes n'affirme pas que toutes les formes possibles sont actuelles. Au contraire, il est crucial pour le système de Leibniz de maintenir que le possible est plus vaste que l'actuel. Les choses sont possibles lorsqu'elles ne sont pas auto-contradictoires ; deux ou plusieurs choses sont compossibles lorsqu'elles appartiennent à un seul et même monde possible, *c'est-à-dire* lorsqu'elles peuvent coexister. Tous les mondes possibles ont des lois générales, analogues aux lois du mouvement ; la nature de ces lois est contingente, mais leur existence est nécessaire (G. ii. 51 ; cf. aussi G. ii. 41). Ainsi, deux ou plusieurs choses qui ne peuvent être soumises à un même ensemble de lois générales ne sont pas compossibles. Il en va de même pour les espèces. Bien que les espèces actuelles forment une série continue, il existe d'autres espèces possibles en dehors de la série actuelle, et celles-ci, bien que possibles, ne sont pas compossibles avec celles qui existent. Toutes les espèces possibles, déclare Leibniz, ne sont pas compossibles, de sorte que certaines espèces ne peuvent exister. Il existe nécessairement des espèces qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais, n'étant pas compatibles avec la série que Dieu a choisie. Il n'y a pas de lacune dans l'ordre de la nature, mais aucun ordre unique ne contient toutes les espèces possibles (N. E. 334 ; G. v. 286).

La question de la possibilité et de la compossibilité est importante dans la philosophie de Leibniz, car sa solution au problème du mal en dépend. Il peut donc être utile d'examiner la signification de la compossibilité de manière plus détaillée.

Selon Leibniz, il existe une infinité de mondes possibles, *c'est-à-dire* de mondes intrinsèquement exempts d'auto-contradiction. Ces mondes s'accordent tous sur certains points — *c'est-à-dire* concernant les vérités éternelles — tout en différant sur d'autres. La notion d'un existant est *possible* lorsqu'elle n'implique pas de contradiction. Toute notion de ce type fait partie de la notion d'*un certain* monde possible. Lorsque plusieurs notions d'existants possibles font partie de la

notion d'un seul et même monde possible, elles sont compossibles, car dans ce cas elles peuvent toutes exister (cf. G. III. 573). Lorsqu'elles ne sont pas compossibles, alors, bien que chacune soit séparément possible, leur coexistence est impossible.

La signification de la compossibilité est donc suffisamment claire. Mais une difficulté subsiste quant à son application. Car nous avons vu qu'aucun deux prédicats contingents d'une substance, selon Leibniz, ne sont nécessairement liés. Chacun est nécessairement lié à la notion de la substance, en ce sens que, pour une substance donnée, chaque prédicat s'ensuit. Mais chaque prédicat contingent séparé pourrait aussi appartenir à une substance différente, et ainsi aucun deux de ces prédicats ne sont nécessairement liés l'un à l'autre. Il semblerait donc que toute collection d'existants possibles doive être compossible, puisque leur coexistence ne peut être auto-contradictoire (cf. *supra*, pp. 19, 20).

Leibniz contourne cette difficulté par la nécessité d'*une* raison suffisante pour la série entière. Bien que telle ou telle raison suffisante soit contingente, il doit y avoir une raison suffisante, et l'absence d'une telle raison condamne de nombreuses séries d'existants comme métaphysiquement impossibles. «*Il y avait,*» dit-il, «*une infinité de façons possibles de créer le monde, selon les différents desseins que Dieu pourrait former, et chaque monde possible dépend de certains desseins ou fins principaux de Dieu qui lui sont propres, c'est-à-dire certains décrets primitifs libres (conçus sub ratione possibilitatis), ou lois de l'ordre général de cet univers possible, auxquels ils appartiennent, et dont ils déterminent la notion, ainsi que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent appartenir à ce même Univers*» (G. II. 51). Ce passage prouve très clairement que tous les mondes possibles ont des lois générales, qui déterminent la connexion des contingents tout comme, dans le monde actuel, elle est déterminée par les lois du mouvement et la loi selon laquelle les esprits libres poursuivent ce qui leur semble le meilleur.[8] Et sans la nécessité d'*une* loi générale, deux possibles quelconques seraient compossibles, puisqu'ils ne peuvent se contredire. Les possibles cessent d'être compossibles uniquement lorsqu'il n'existe aucune loi générale à laquelle ils se conforment tous deux. Ce qu'on appelle le «*règne de la loi*» est, dans la philosophie de Leibniz, métaphysiquement nécessaire, bien que les lois actuelles soient contingentes. Si cela n'est pas réalisé, la compossibilité doit rester inintelligible.

[8] C'est un point sur lequel, selon Lotze, Leibniz ne s'est jamais prononcé. (*Métaphysique*, Livre I, Chap. V, § 67.)

Propriétés communes à tous les mondes possibles

À ce stade, il peut être utile, pour plus de clarté, d'énumérer les principaux points sur lesquels tous les mondes possibles s'accordent, et les points sur lesquels d'autres mondes possibles pourraient différer du monde actuel. Pour cela, puisque Leibniz lui-même n'est pas très explicite, nous devons considérer quelles propositions sont nécessaires et lesquelles sont contingentes. Je me contenterai, pour l'instant, d'énoncer des opinions ; les preuves seront données là où les différentes questions concernées seront traitées en détail.

En premier lieu, Dieu était libre de ne créer aucun des mondes possibles. Par conséquent, même ce qui existe dans tous n'existe pas nécessairement. Cela s'applique particulièrement à l'espace, au

temps et au mouvement. Ceux-ci sont nécessaires quant à leurs propriétés, *c'est-à-dire* quant aux propositions de la Géométrie et de la Cinématique, mais pas quant à leur existence. Dieu n'aurait pu créer un monde où l'espace et le temps seraient différents de ceux du monde actuel, et le temps, du moins, ferait partie de tout monde possible, tandis que l'espace et le mouvement feraient partie de *tout* monde contenant de nombreuses substances. Tous les mondes possibles, de plus, consistent en monades, *c'est-à-dire* en substances individuelles dotées d'activité ; et dans tous les mondes possibles, il existe des lois causales générales. Mais la pluralité des substances n'est pas nécessaire ; il aurait été possible pour Dieu de créer une seule monade, et celle-ci aurait pu être n'importe laquelle des monades actuellement créées. Tout ce qui est impliqué dans la perception et l'harmonie préétablie, y compris l'existence d'autres substances, est contingent. Il semblerait même que toute sélection aléatoire parmi les monades actuelles donnerait un monde possible.[9] Mais les mondes peuvent différer du monde actuel, non seulement en nombre et en quantité, mais aussi en qualité. D'autres mondes pourraient avoir d'autres lois du mouvement, et pourraient, si je ne me trompe, contenir des substances libres qui ne choisiraient pas toujours ce qui semble le meilleur. Toute loi causale, en fait (bien que non la Causalité elle-même), aurait pu être différente.

[9] Cela apparaît non seulement dans l'indépendance mutuelle des monades, mais aussi lors d'une discussion avec Des Bosses concernant les jours successifs de la création dans la Genèse : *par exemple* G. ii. 368, 370.

Voilà qui semble être les points principaux concernant les autres mondes possibles. En les gardant à l'esprit, nous obtenons une sorte de hiérarchie parmi les principes de Leibniz, à mesure qu'ils sont successivement spécialisés par l'approche du monde actuel. Les incohérences dans sa doctrine logique de la possibilité seront mieux reportées jusqu'à ce que nous abordions les preuves de l'existence de Dieu.

Les trois types de nécessité

En relation avec la possibilité et la composabilité, Leibniz distingue plusieurs sortes de nécessité. Il y a d'abord la nécessité métaphysique ou géométrique, seule à être strictement appelée nécessité. C'est celle dont nous avons discuté jusqu'ici, où l'opposé est contradictoire. Il y a ensuite la nécessité hypothétique, où une conséquence suit avec nécessité métaphysique d'une prémisse contingente. Ainsi, les mouvements de la matière ont une nécessité hypothétique, puisqu'ils sont des conséquences nécessaires des lois du mouvement, tandis que celles-ci sont elles-mêmes contingentes. Il y a enfin la nécessité morale, qui est la nécessité par laquelle Dieu, les anges et le sage parfait choisissent le bien. Les actions des esprits libres occupent une place particulière par rapport à la nécessité. Non seulement leurs états, dans la mesure où ils résultent d'états antérieurs, n'ont qu'une nécessité hypothétique, mais la conséquence elle-même n'a qu'une nécessité hypothétique, car elle implique une loi psychologique que les esprits ne sont pas contraints d'obéir, bien qu'ils le fassent toujours.[10] Les difficultés de cette conception seront discutées lorsque nous aborderons le problème de la Liberté et Détermination. Pour l'instant, il est temps de quitter les discussions logiques auxquelles nous nous sommes livrés et de passer à la Philosophie de la Matière, d'où, à l'aide de la logique que nous connaissons désormais, Leibniz a

déduit la doctrine par laquelle commencent habituellement les exposés, je veux dire la doctrine des monades.

---

(10) Cf. D. 170, 171 ; G. III. 400, 401.

Chapitre VI

Pourquoi Leibniz croyait-il en un monde extérieur ?

Leibniz acceptait la matière comme donnée

Je passe maintenant à un ordre d'idées entièrement nouveau. Des questions de Logique – la nature des propositions, la définition de la substance, la façon dont les substances doivent différer *s'il* y en a plusieurs – de ces questions, j'en viens à des questions sur le monde actuel : comment la notion de substance peut-elle s'appliquer dans le monde des existants ? Y a-t-il une substance ou plusieurs ? Quelles propriétés les substances actuelles ont-elles au-delà de celles impliquées dans la définition de la substance ? Et comment cette notion sert-elle à expliquer les difficultés que le monde actuel présente au métaphysicien ?

Dans ce problème, Leibniz, pour des raisons apparemment seulement historiques et psychologiques, a commencé avec la matière comme donnée. Il semblerait qu'après avoir abandonné la scolastique, il se soit tourné vers Gassendi et Hobbes, vers l'atomisme et le matérialisme (G. III. 620 ; IV. 209 ; VII. 377 ; IV. 478 et L. 300 et D. 72 ; G. I. 52–4). Qu'il ne soit pas resté matérialiste était dû aux difficultés qu'il a trouvées dans la conception ordinaire de la matière. Il a donc inventé ce qu'on pourrait appeler une théorie spiritualiste ou idéaliste de la matière : mais son point de départ était toujours la matière. Ainsi, le problème avec lequel il a commencé n'était pas : la matière existe-t-elle ? Mais, quelle est la nature de la matière ? À cet égard, Leibniz, dont l'ontologie commence par la Dynamique qu'il transforme progressivement en psychologie, était moins philosophique que l'évêque Berkeley.

La question : la matière existe-t-elle ? est donc une question que Leibniz n'a jamais vraiment affrontée. Néanmoins, il y a quelques remarques de lui sur cette question qui peuvent nous aider à comprendre sa position.

Deux courts ouvrages sont, à cet égard, particulièrement importants. Le premier est une lettre à Foucher, écrite vers 1676, neuf ou dix ans avant que Leibniz ne complète sa philosophie (G. i. 369–374). Le second est un article non daté, intitulé «*Sur la méthode de distinguer les phénomènes réels des phénomènes imaginaires*» (G. vii. 319–322 ; N. E. 717–720). Bien que des remarques éparses dans ses écrits ultérieurs semblent en accord avec ces deux articles, je ne trouve rien de daté, après l'achèvement de sa philosophie, où l'existence de la matière soit sérieusement discutée, et il semble au moins possible que Leibniz n'ait été amené à remettre en question son existence qu'en raison des difficultés du continu, que, selon lui, la doctrine des monades résout complètement et de manière satisfaisante. Cette vision est soutenue par le récit que fait Leibniz lui-même de l'origine de ses vues dans le *Système Nouveau* :[1] «*D'abord, lorsque je me fus affranchi du joue d'Aristote, je m'attachai au vide et aux atomes, car c'est la vue qui satisfait le mieux l'imagination. Mais après en être revenu, je reconnus, après de profondes méditations, qu'il est impossible de trouver les*

principes d'une unité réelle dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisqu'elle n'est qu'un assemblage ou une agrégation de parties à l'infini. Or, une multiplicité ne peut tirer sa réalité que d'unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autres que des points mathématiques, qui ne sont que des extrémités de l'étendue et des modifications dont il est certain que le continu ne peut être composé. En conséquence, pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un point réel et animé,» etc. Il semblerait qu'un bon nombre d'années se soient écoulées entre la découverte par Leibniz que la simple matière impliquait les difficultés insolubles du continu, et son invention des monades comme unités réelles par lesquelles le continu était rendu discret.[2] Cette théorie, en tout cas, explique à la fois ses vues et sa manière d'exposition, bien mieux que toute autre théorie que je connaisse. Mais il est temps d'examiner les mots mêmes de Leibniz.

[1] L. 300 ; D. 72 ; G. iv. 478 ; cf. aussi *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2].

[2] Voir Chapitre IX.

L'existence du monde extérieur n'a qu'une « certitude morale »

Leibniz ne distingue pas clairement deux questions totalement différentes, à savoir : ① pourquoi admettre un monde autre que nous-mêmes ? ② étant donné un tel monde, comment distinguer les perceptions véritables des hallucinations ? La dernière, comme l'indique le titre, est la question principale discutée dans l'article non daté cité précédemment. Ce n'est pas une question fondamentale, et Leibniz y répond de la manière habituelle - la cohérence mutuelle et le succès des prédictions, dit-il, sont les meilleurs tests. Il poursuit cependant par une remarque radicalement non philosophique sur la première question. «*Même si l'on disait que toute cette vie n'est qu'un rêve, et le monde visible qu'un fantôme, j'appellerais ce rêve ou ce fantôme assez réel, si, en usant bien de la raison, nous n'en étions jamais trompés*» (N. E. 718–9; G. vii. 320). Dans ce passage, la nature excessivement pratique de l'intérêt de Leibniz pour la philosophie apparaît très clairement. Il reconnaît, ici comme en de nombreux autres passages, qu'il n'existe pas de «*démonstration exacte*» que les objets sensibles soient extérieurs à nous, et que l'existence du monde extérieur n'a qu'une certitude morale.[3] Pour obtenir même cela, il exige d'abord l'existence de Dieu, qui possède une certitude absolue. Il dit par exemple : «*Qu'il n'existe qu'une seule substance*» (substance *créée*, semble-t-il dire) «*fait partie des choses qui ne sont pas conformes à la sagesse divine, et n'arrivent donc pas, bien qu'elles pourraient arriver*» (G. ii. 307). Et dans un passage précoce (G. i. 372-3, *ca.* 1676), il suggère même la philosophie de Berkeley. Tout ce que nous savons avec certitude, dit-il, c'est que nos apparences sont connectées *entre elles*, et qu'elles doivent avoir une cause constante extérieure à nous ; mais il n'y a aucun moyen de prouver que cette cause soit autre que Dieu. Pourtant, bien qu'il semble n'avoir jamais trouvé d'arguments contre cet aveu, il oublia à ce point ses doutes précoces non résolus que, lorsque la philosophie de Berkeley apparut, Leibniz n'eut aucun mot favorable pour elle. «*L'homme en Irlande,*» écrit-il, «*qui conteste la réalité des corps, ne semble donner ni raisons convenables, ni s'expliquer suffisamment. Je le soupçonne d'être de cette classe d'hommes qui souhaitent être connus par leurs paradoxes*» (G. ii. 492).

[3] N. E. 318, 422, 719 ; G. v. 275, 355–6 ; vii. 320–321 ; i. 373 ; ii. 378, 502.

S'il fallait trouver des arguments en faveur de l'existence de la matière chez Leibniz, ils dépendraient évidemment de l'existence de Dieu, par laquelle le solipsisme est détruit. Cependant, l'argument cartésien, qui repose sur l'affirmation que, s'il n'y avait pas de matière, Dieu serait un trompeur, est clairement rejeté par Leibniz. «*L'argument par lequel Descartes cherche à démontrer l'existence des choses matérielles est faible. Il aurait donc mieux valu ne pas essayer*» (D. 58 ; G. iv, 366). Dieu pourrait, dit-il, avoir d'excellentes raisons de nous tromper, et, en tout cas, la tromperie pourrait être annulée par notre propre raison (D. 58 ; G. iv. 367 ; i. 373 ; v. 275 ; N. E. p. 318).

Il existe, il est vrai, une sorte d'argument panthéiste, selon lequel notre vision du monde fait partie de la vision de Dieu, et possède donc la même vérité que les perceptions divines. «*Dieu... considère tous les aspects du monde,*» dit Leibniz, «*de toutes les manières possibles... ; le résultat de chaque point de vue, comme vu d'un certain lieu, est une substance exprimant l'univers depuis cette perspective, si Dieu juge bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. Et puisque le point de vue de Dieu est toujours véridique, nos perceptions le sont aussi ; mais ce sont nos jugements, qui viennent de nous, qui nous trompent*» (G. iv. 439). Cependant, tout ce passage est un exemple si extrême des tendances panthéistes de Leibniz qu'il est à peine compatible avec son monadisme habituel. Il ne peut donc guère s'être appuyé sur un tel argument de manière significative.

Le seul autre argument positif n'est pas meilleur que celui communément avancé pour la vie sur d'autres planètes. «*Nous jugeons avec la plus grande probabilité,*» dit-il, «*que nous n'existons pas seuls, non seulement par le principe de la Sagesse divine, mais aussi par ce principe commun que j'inculque toujours : que rien n'arrive sans raison, et qu'aucune raison n'apparaît pour que nous soyons seuls préférés à tant d'autres possibles*» (G. ii. 502).[4]

---

[4] Cf. G. ii. 516.

Le fondement sur lequel Leibniz semble s'être principalement appuyé dans cette question est le même que celui qui l'a conduit à nier le vide, à savoir que plus il y a d'existence, mieux c'est (cf. D. 102, 103 ; L. 340, 341 ; G. vii. 303, 304). C'est le principe de la perfection métaphysique, que je discuterai en lien avec son Éthique. Il a conduit Leibniz à penser qu'il doit y avoir autant de monades que possible, et donc qu'il doit y avoir une infinité de substances autres que lui-même.[5] Mais historiquement et psychologiquement, je pense que Leibniz a commencé avec la matière et l'espace dans un esprit purement de bon sens. La raison pour laquelle un problème se pose pour lui est que, par la critique de ces notions, il les a transformées en quelque chose de tout à fait différent, à savoir des substances non étendues et leurs perceptions. Mais après être arrivé à la subjectivité de l'espace, il n'a pas, comme Kant, limité la connaissance à l'expérience et fait de toute connaissance *a priori* une véritable connaissance de soi. Il n'a pas perçu que la négation de la réalité de l'espace nous oblige à admettre que nous ne connaissons que des phénomènes, *c'est-à-dire* des apparences pour nos esprits. Que Kant ait pu supposer même une chose-en-soi inconnaissable était dû uniquement à son extension de la cause (ou fondement) au-delà de l'expérience, en considérant quelque chose d'autre que nous-mêmes comme la source de nos perceptions. Cela, qui était une incohérence chez Kant, aurait été une complète impossibilité pour Leibniz, puisqu'il considérait que les perceptions sont entièrement dues à nous-mêmes, et en

aucun cas causées par les objets perçus. Les fondements ordinaires pour supposer un monde extérieur furent ainsi détruits par Leibniz, et je ne peux découvrir que quelque chose de très solide ait été mis à leur place.

---

[5] Cf. L. 323 ; D. 86 ; G. iv. 495 : «*On me demande d'où vient que Dieu ne juge pas suffisant de produire toutes les pensées et modifications de l'âme, sans ces corps inutiles, que l'âme, dit-on, ne peut ni mouvoir ni connaître. La réponse est simple. C'est que c'était la volonté de Dieu qu'il y ait plus de substances plutôt que moins, et Il a jugé bon que ces modifications correspondent à quelque chose d'extérieur.*»

L'existence d'autres substances, outre Dieu et nous-mêmes, n'est donc que probable : elle n'a qu'une certitude morale. Cette remarque s'applique par conséquent à toutes les propositions existentielles dérivées de la théorie de la matière, *c'est-à-dire* à toute la doctrine des monades, dans la mesure où celle-ci affirme l'existence actuelle de nombreuses monades. C'est dommage que Leibniz n'ait pas accordé plus d'attention à cette question fondamentale, qu'il ne se soit pas fait le critique plutôt que le commentateur du bon sens. S'il l'avait fait, il aurait peut-être inventé une théorie de l'espace plus satisfaisante que celle qui, tout en étant fondée sur une supposition de bon sens de sa réalité, aboutit, sur cette même base, à un déni complet de cette réalité. J'ai mis en évidence cette présupposition maintenant, car les chapitres suivants, avec Leibniz, partiront d'une croyance de bon sens en la réalité de la matière.

Chapitre VII

La philosophie de la matière

(a) Comme résultat des principes de dynamique

La fiabilité générale de la perception est une prémisse de la philosophie de Leibniz

Le mot matière est, en philosophie, le nom d'un problème. En supposant que, dans la perception, nous soyons assurés de l'existence de quelque chose d'autre que nous-mêmes - une supposition que, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Leibniz a faite sur des bases très inadéquates - la question se pose inévitablement : De quelle nature est ce quelque chose d'extérieur à nous-mêmes ? Dans la mesure où il apparaît comme spatial, nous le nommons matière (cf. G. iv. 106). Notre problème est donc : qu'est-ce que la matière ? Comment concevoir ce qui, dans la perception, apparaît comme spatial et autre que nous-mêmes ? C'est la tentative de répondre à cette question, sur la base de la logique que nous avons déjà examinée, qui a conduit Leibniz à la doctrine des monades. Dans ce chapitre et les trois suivants, je m'efforcerai de suivre le même chemin que Leibniz. J'intercalerai des critiques là où elles semblent nécessaires, mais la principale critique de la démarche de Leibniz est qu'il n'a jamais examiné son point de départ, la supposition, à savoir qu'il y a quelque chose d'autre que nous-mêmes à percevoir. La fiabilité générale de la perception est une prémisse de la philosophie de Leibniz, mais une prémisse défectueuse, même si elle est vraie, car des arguments peuvent être avancés pour ou contre elle.

Diverses significations de *matière* et *corps*

Avant d'aborder les détails de la théorie de la Dynamique de Leibniz, je dois avertir les lecteurs qu'il utilise les mots *matière* et *corps* dans au moins cinq sens différents. Ces sens ne sont pas confondus dans sa propre pensée et sont souvent distingués dans ses écrits. Cependant, ces termes sont fréquemment employés sans aucune indication, hormis celle fournie par le contexte, quant au sens qui leur est attaché, ce qui accroît considérablement la difficulté de comprendre la théorie leibnizienne de la matière. Parmi ces cinq sens, deux précèdent la théorie des monades et trois lui sont postérieurs. En premier lieu, il y a la distinction entre matière primaire et secondaire ; cette distinction diffère selon qu'on la considère en Dynamique ou dans la théorie des monades. Nous avons ainsi quatre significations de la matière. En plus de celles-ci, il y a le corps organique d'une monade, qui consiste en d'autres monades subordonnées. L'objectif de la théorie de Leibniz est de transformer la matière primaire et secondaire telles qu'elles apparaissent en Dynamique en matière primaire et secondaire telles qu'elles se présentent dans la théorie des monades. Cependant, puisque la première paire est donnée tandis que la seconde est un résultat, il est

important de les distinguer, et l'exactitude de Leibniz peut être vérifiée en examinant dans quelle mesure sa critique de la matière dynamique justifie cette transformation.

Ces cinq significations, pour être précises, sont les suivantes.

1. Il y a la *matière primaire* comme ce qui, selon Leibniz, est présupposé par l'étendue. L'étendue, comme nous le verrons au prochain chapitre, est considérée par lui comme une simple répétition. Ce qui est répété, pris en soi, est la *materia prima*. Celle-ci est purement passive.
2. Il y a la *matière secondaire* telle qu'elle apparaît en Dynamique, c'est-à-dire la matière dotée de force. L'explication détaillée de ces deux sens occupera le reste de ce chapitre.
3. Il y a la matière primaire comme élément dans la nature de toute monade créée. En ce sens, elle équivaut à la passivité, ou à la confusion de la perception.
4. Il y a la matière secondaire comme agrégat de monades, ou *masse* : c'est un simple agrégat n'ayant qu'une unité accidentelle.
5. Il y a le corps organique d'une monade, *c.-à-d.* l'ensemble des monades qu'elle domine et auxquelles elle confère une unité plus qu'accidentelle (G. ii. 252 ; N.E. p. 722 et G. vii. 501).

La transformation de la première paire de sens en la seconde constitue la preuve de la doctrine des monades et occupera les trois prochains chapitres. Les deuxième et quatrième sens sont souvent appelés *masse* ou *corps*, le cinquième avec la monade dominante est souvent appelé *substance corporelle* ; sans la monade dominante, il est appelé corps organique, ou simplement corps, de la monade dominante. Mais il y a peu de régularité dans l'usage que fait Leibniz de tous ces termes, et leur sens doit généralement être déduit du contexte.

Relation des dynamiques leibnizienne et cartésienne

La théorie de la Dynamique de Leibniz fut élaborée en opposition consciente à Descartes. Descartes soutenait que l'essence de la matière est l'étendue, que la quantité de mouvement dans l'univers est constante, et que la *force* est proportionnelle à la quantité de mouvement. Leibniz, au contraire, démontra que l'essence de la matière n'est pas l'étendue, que la quantité totale de mouvement n'est pas constante, mais que ce que Descartes ignorait, la quantité de mouvement dans une direction donnée *est* constante. Il crut également avoir prouvé que la Dynamique exigeait, comme notion ultime, le concept de *force*, qu'il identifia à l'activité essentielle de la substance. Descartes et les cartésiens mesuraient la force par la quantité de mouvement, sans guère les distinguer. Leibniz, en revanche, croyant la force être une entité ultime et tenant pour axiome que sa quantité doit être constante, introduisit une mesure différente, par laquelle elle devint proportionnelle à ce qu'on appelle aujourd'hui énergie. Sur cette question de la véritable mesure de la force, une célèbre controverse surgit, remarquable par le fait qu'elle divisa Voltaire et la marquise du Châtelet, et qu'elle fut le sujet du premier ouvrage publié par Kant.[1] Cette controverse semble aux mathématiciens modernes n'être que logomachie. Leibniz et ses

contemporains y voyaient davantage, car la force était supposée être une entité ultime, dont la quantité, comme celle de la masse, devait être constante.

---

[1] *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747. Éd. Hart. Vol. I.

L'essence de la matière n'est pas l'étendue

Que l'essence de la matière ne soit pas l'étendue est une proposition sur laquelle Leibniz aime s'appesantir. Il semble avoir découvert cette proposition au moins dès 1672, [2] ce qui en fit probablement une des sources de ses innovations. La preuve de cette proposition est aussi complète que possible. Elle est dérivée ① de la nature de l'étendue, ② de la nature de l'étendu, ou *materia prima*, ③ du fait que même la *materia prima*, bien que n'étant pas une simple étendue, est une abstraction nécessitant d'être complétée par la *force* ou l'*activité*. L'argument tiré de la nature de l'étendue, avec ses conséquences, je le réserve pour le prochain chapitre ; les deux autres arguments doivent être présentés maintenant. Commençons par la définition de la *materia prima* telle qu'elle apparaît en Dynamique.

---

[2] Cela résulte *par ex.* de ce qu'il affirme avoir des preuves géométriques de l'existence du vide (G. I. 58). Que Leibniz ait été conscient du fait que le vide est incompatible avec la vue selon laquelle l'essence de la matière est l'étendue apparaît aussi en G. I. 321. Dans une lettre à Antoine Arnauld, écrite probablement fin 1671 ou début 1672, Leibniz dit (G. I. 72) avoir prouvé, entre autres choses, «*que l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue, puisque l'espace vide doit être différent du corps, et pourtant est aussi étendu*» ; et encore «*que l'essence du corps consiste plutôt dans le mouvement.*» Cf. G. iv. 106 (1669) : «*La définition d'un corps est qu'il existe dans l'espace.*» Également Ib. 171 (1670). Voir Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadienlehre*, p. 49. Leibniz semble avoir été conduit à cette découverte par la recherche d'une théorie philosophique de l'Eucharistie. Il trouva que la doctrine cartésienne selon laquelle l'essence de la matière est l'étendue était incompatible aussi bien avec la transsubstantiation qu'avec la consubstantiation. Voir Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I. p. 77.

Signification de *materia prima* dans la dynamique de Leibniz

Materia prima est définie par ce que Leibniz appelle la *résistance*. Celle-ci, dit-il, ne consiste pas dans l'étendue, mais en est le principe (G. ii. 306), c'est-à-dire la qualité en vertu de laquelle les corps occupent des lieux. La résistance implique à son tour deux propriétés distinctes : l'impenetrabilité ou antitypie, et la résistance (au sens étroit) ou inertie (G. ii. 171). [3] Ces deux propriétés de la *materia prima* peuvent se définir comme (1) la propriété des corps en vertu de laquelle ils sont situés dans des lieux (G. vii. 328), (2) la propriété en vertu de laquelle ils résistent à tout effort visant à changer leur place. La force passive, explique Leibniz, est une résistance par laquelle un corps s'oppose non seulement à la pénétration, mais aussi au mouvement, de sorte qu'un autre corps ne peut prendre la place du premier à moins que celui-ci ne cède, ce qu'il ne fait pas sans ralentir l'autre. Ainsi existent deux résistances ou masses : l'impenetrabilité et l'inertie. Celles-ci sont uniformes partout, donc proportionnelles à l'étendue (G. iv. 395; G. M. vi. 100 et N. E. p. 701). L'inertie est qualifiée de *force passive*, expression quelque peu difficile, que nous verrons équivaloir à ce que la théorie des monades appelle simplement passivité. Leibniz déclare ainsi (ib.) : «*De même, τὸ δυναμικόν ou puissance dans le corps est double — passive et active. La force passive constitue proprement la matière ou masse, l'active constitue ἐντελέχεια ou forme. La force passive est cette résistance même par laquelle le corps résiste non seulement à la pénétration, mais aussi au*

mouvement.» Et la force passive, comme nous le verrons aussi pour la force active, «*est double, soit primitive, soit dérivée. Et en effet, la force primitive d'endurer ou résister constitue précisément ce qu'on appelle materia prima, correctement interprété dans les écoles, par quoi il advient que le corps n'est pas pénétré par un autre corps, mais lui fait obstacle, et est doué aussi d'une certaine paresse, pour ainsi dire, c'est-à-dire de répugnance au mouvement, et ne se laisse effectivement mettre en mouvement que par la force quelque peu brisée du corps actif. D'où ensuite la force dérivée d'endurer se manifeste diversement dans la matiere secondaire*» (N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236). La résistance, affirme Leibniz, ne consiste pas simplement à ne pas changer sans cause, mais à posséder une force et une inclination à conserver l'état actuel et résister à la cause du changement. Ainsi, lors d'un choc (qu'il a toujours à l'esprit dans la discussion mathématique sur la *materia prima*), quand un corps est au repos, le corps heurtant perd une partie de sa vitesse pour mettre l'autre en mouvement, et l'autre, une fois mis en mouvement, se déplace plus lentement que le premier ne le faisait.[4] La résistance en ce sens n'est pas, soutient-il, métaphysiquement nécessaire (G. ii. 170).

[3] L'usage de la résistance en deux sens (1) comme essence entière de la *materia prima*, (2) comme inertie seulement, est très fastidieux et embrouille considérablement l'exposé de Leibniz.

[4] Voir L. 352–3 ; N. E. 678 ; G. M. vi. 240.

Dans le cadre d'une théorie dynamique actuelle, cette analyse est dépassée. Mais philosophiquement, il est aisé de saisir ce que désignent les deux éléments de la *materia prima*. Non seulement il est impossible à un corps de prendre la place d'un autre sans que celui-ci cède et se déplace vers un nouvel endroit, mais en outre une partie du mouvement du premier corps est absorbée par le second, ou un certain effort est requis pour amener le second corps à abandonner sa place. L'importance de la doctrine réside, comme nous le verrons plus tard, dans le lien avec la *materia prima* de chaque monade. Une difficulté, qui me semble une franche incohérence, est introduite par l'affirmation que la *materia prima*, en tant qu'élément de chaque monade, est métaphysiquement nécessaire (G. ii. 325). Il est plus cohérent avec la philosophie de Leibniz, à mon avis, de tenir les deux pour nécessaires plutôt que contingents ; d'autant que la nécessité de l'un est affirmée bien plus catégoriquement que la contingence de l'autre.

Aucune des propriétés de la *materia prima* ne peut être déduite de la seule étendue. Que cela soit vrai pour l'impenetrabilité découle de la simple considération qu'un lieu, bien qu'étendu, n'est pas impénétrable (G. III. 453). Concernant l'inertie, Leibniz souligne que si les corps étaient totalement indifférents au repos et au mouvement, un grand corps pourrait être mis en mouvement par un petit sans perte de vitesse, alors que ce qui est réellement conservé est la quantité de mouvement, qui implique la masse. Sans l'inertie, nous aurions une action sans réaction, et aucune estimation de puissance ne serait possible, puisque n'importe quoi pourrait accomplir n'importe quoi (L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241). Ainsi, même si la matière était purement passive, la théorie de Descartes selon laquelle l'essence de la matière est l'étendue serait erronée.

Materia secunda

Mais cela devient encore plus évident quand nous passons à la *materia secunda*, *c'est-à-dire* à la matière comme active et dotée de force. La doctrine de la force est étroitement liée à tous les

aspects de la philosophie de Leibniz — avec la notion de vérités contingentes,[5] avec la conception de la substance comme source de tous ses prédicats,[6] avec la pluralité des séries causales indépendantes (D. 60, 61; G. iv. 369), avec la nature psychique de toutes les substances,[7] et avec toute la théorie de l'activité, de la liberté et de la détermination. C'est un point central dans la philosophie de Leibniz, reconnu comme tel par lui-même. La force est dite antérieure à l'étendue (N. E. 671; G. M. vi. 235), et être le véritable fondement pour inférer la pluralité des substances (G. ii. 372). Pour autant que la force soit identique à l'activité, nous l'avons déjà examinée. Ce que nous devons maintenant étudier, c'est la manière dont Leibniz a développé l'idée de force à partir de la Dynamique.

---

[5] «*Vous avez raison de juger que (la Dynamique) est pour une grande part le fondement de mon système ; car c'est là que nous apprenons la différence entre les vérités dont la nécessité est brute et géométrique, et les vérités qui ont leur source dans la convenance et les causes finales*» (G. III. 645).

[6] «*Je ne m'étonne pas que vous trouviez des difficultés insurmontables là où vous semblez supposer une chose aussi inconcevable que le passage d'un accident d'un sujet à un autre ; mais je ne vois rien qui nous contraigne à une supposition à peine moins étrange que celle des scolastiques sur les accidents sans sujet*» (N. E. p. 233, G. v. 208) ; en réponse aux difficultés de Locke concernant le choc. Voir aussi D. 124 ; G. iv. 515 : dans une série de chocs, «*chaque bille, repoussée par la suivante qui la heurte, est mise en mouvement par sa propre force, à savoir son élasticité.*»

[7] «*Nous voyons aussi que la pensée, étant l'action d'une chose sur elle-même, ne peut survenir dans les figures et mouvements, qui ne sauraient jamais montrer le principe d'une action véritablement interne*» [G. III. 69]. Un tel principe, cependant, se *trouve* dans la force.

Leibniz découvrit la conservation de la quantité de mouvement, et crut avoir découvert une autre loi, la conservation de la Vis Viva, toutes deux inconnues de Descartes (D. 88 ; L. 327 ; G. iv. 497). Il put ainsi théoriquement — en supposant que le choc parfaitement élastique soit ultimement la seule forme d'action dynamique — déterminer complètement le cours de tout mouvement, et réfuter, si la validité de sa Dynamique était admise, la possibilité, reconnue par Descartes, d'une action directe de l'esprit sur la matière. Descartes avait supposé que, bien que la *quantité* de mouvement soit constante, sa *direction* pouvait être altérée par une action directe de l'esprit sur les esprits animaux. S'il avait su, dit Leibniz, que la quantité de mouvement dans chaque direction est constante, il aurait probablement découvert l'harmonie préétablie (D. 164 ; G. vi. 540) ; car il aurait vu qu'une interaction entre l'esprit et la matière est impossible. Pourquoi il n'aurait pas été conduit aux vues de Geulincx ou de Spinoza, que Leibniz ne mentionne pas, est très difficile à voir. Que Leibniz n'ait pas été conduit à l'occasionnalisme, ou à la théorie de Spinoza selon laquelle l'esprit est l'idée du corps, tient à sa conception de la force, qui l'amena à considérer chaque parcelle de matière — ou plutôt chaque collection des substances réelles dont l'apparence est la matière — comme une source indépendante de tous ses propres changements.

La conception de force et la loi d'inertie

La nécessité de la force est déduite de diverses manières. Une grande part de l'argument — surtout lorsqu'il prend la forme d'une polémique contre les Cartésiens — repose, comme l'a souligné Wundt,[8] sur l'axiome que la cause doit être égale à l'effet. Les deux mesures de la force ne donnent le même résultat qu'en cas d'équilibre, *c'est-à-dire* en Statique ; et Leibniz attribue la persistance de la mesure cartésienne au fait qu'on a accordé une attention excessive à la Statique au détriment de la Dynamique (N. E. 675; G. M. vi. 239). Puisque la quantité de mouvement n'est

pas conservée (comme Descartes l'avait faussement supposé), les véritables causes et effets ne peuvent être des mouvements. Le mouvement dans une direction donnée aurait pu être substitué si des considérations purement mathématiques avaient été seules employées. Mais pour une entité physique ultime, Leibniz désirait une quantité unique, ayant une somme constante dans tout système indépendant ; et il crut l'avoir trouvée dans la Vis Viva, *c'est-à-dire* la masse multipliée par le carré de la vitesse. La Statique et la Dynamique doivent se déduire de la loi «*que l'effet total doit toujours être équivalent à sa cause complète.*» «*De même qu'en Géométrie et en arithmétique,*» explique-t-il, «*par le principe de l'égalité du tout à toutes ses parties, la Géométrie est soumise à un Calcul analytique, de même en Mécanique, par l'égalité de l'effet à toutes ses causes, ou de la cause à tous ses effets, nous obtenons certaines équations, pour ainsi dire, et une sorte d'Algèbre mécanique par l'usage de cet axiome.*»[9] Dans une discussion approfondie des principes de la Dynamique, il faudrait examiner cette loi supposée, mais ici il suffit d'indiquer son influence sur les vues de Leibniz. Car, comme il le reconnaît lui-même (*Archiv, loc. cit.*), elle relève plus des mathématiques que de la philosophie du sujet.[10] Je passe donc maintenant aux arguments plus strictement philosophiques.

[8] *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, p. 60 sq. De nombreuses observations précieuses sur la Dynamique de Leibniz sont contenues dans cet ouvrage.

[9] L. 354 ; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I, p. 576. La même maxime fut employée par Leibniz dans sa controverse avec Spinoza en 1676 contre les lois du mouvement de Descartes : voir L. p. 10, et Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, p. lxiv.

[10] Bien que dans une lettre à Bayle, il en parle comme d'un «*axiome entièrement métaphysique*» (G. iii. 46).

Alors que Leibniz traversait de l'Angleterre vers la Hollande, en route pour rendre visite à Spinoza, il composa un dialogue très intéressant sur les difficultés découlant de la continuité du mouvement.[11] À la fin de ce dialogue, il remarque : «*J'ai considéré ici la nature du changement et du continuum, en tant qu'ils appartiennent au mouvement. Il reste à considérer, premièrement, le sujet du mouvement, afin qu'il apparaisse auquel des deux corps, qui changent leur situation relative, le mouvement doit être attribué ; deuxièmement, la cause du mouvement, ou force motrice*» (p. 215). La question du continuum, je la laisse pour un chapitre ultérieur ; les deux autres furent résolues ensemble, selon Leibniz, par la notion de force qu'il acquit par la suite.

[11] Voir *Archiv f. Geschichte der Phil.* I, pp. 211-5.

Que le mouvement exige une force, ou un principe de changement, dans le corps en mouvement, fut déduit par Leibniz en partie à partir de raisons métaphysiques abstraites, en partie de la relativité du mouvement, et en partie de la loi dite d'inertie, *c'est-à-dire* la loi selon laquelle tout corps persiste dans tout mouvement qu'il a acquis, sauf dans la mesure où il est entravé par des causes extérieures. Je commencerai par le dernier de ces arguments.

La loi d'inertie énonce, d'une part, qu'un corps ne commencera pas de lui-même un mouvement, mais que, d'autre part, «*le corps conserve de lui-même l'impulsion qu'il a une fois acquise, et qu'il est constant dans sa légèreté, ou a un effort pour persévérer dans cette série même de changements qu'il a entreprise*» (D. 120 ; G. iv. 511). Un corps en mouvement n'est pas seulement successivement en différents lieux, mais est à chaque instant dans un état de mouvement ; il a une vitesse, et diffère, dans son état, d'un corps au repos (D. 122 ; G. IV. 513). Mais cela implique un certain effort pour

changer de lieu, d'où l'état suivant découle de lui-même du présent. Autrement, dans le présent, et donc à chaque instant, un corps en mouvement ne différerait en rien d'un corps au repos (ibid.). Cet argument est valable, je pense, contre ceux qui, comme Clerk Maxwell (Matter and Motion, Art. XLI.), s'efforcent de présenter la Première Loi de Newton comme une vérité évidente par elle-même. Leibniz reconnaît que, dans un mouvement rectiligne uniforme, un corps subit une série de changements, bien que sa vitesse soit inchangée. Il en infère que, puisque cette série de changements est possible sans influence extérieure, tout corps doit contenir en lui-même un principe de changement, *c'est-à-dire* une force ou activité, au moyen de laquelle un sens est donné à un état de changement. Mais cela implique la continuité du changement, à propos de laquelle nous sommes confrontés à ces difficultés mêmes dont l'évitement, en ce qui concerne l'espace, était un but principal de la doctrine des monades. En conséquence, en d'autres endroits, où Leibniz pense aux difficultés du continuum, il considère que tout changement est discret, allant même jusqu'à affirmer que le mouvement est une trans-création continuelle. [12] Ceci est un exemple de l'hésitation dans laquelle, comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres, Leibniz fut conduit par son refus d'admettre l'antinomie de la division infinie.

[12] G. II. 279. Cf. le dialogue mentionné ci-dessus, *Archiv*, Vol. I, p. 212 et suiv.

Force et mouvement absolu

L'argument dynamique le plus important en faveur de la force est lié à la relativité du mouvement. Sur ce point, les vues de Leibniz présentent une suggestion de cercle vicieux. Il semble parfois soutenir que, parce que la force est quelque chose de réel, elle doit avoir un sujet, et être un attribut, non une simple relation ; d'où il suit que, dans un changement de situation relative, la *cause* du changement peut être répartie entre les corps, donnant ainsi un sens au mouvement absolu (*par ex.* G. M. II. 184). Mais à d'autres moments, il soutient qu'un changement réel, non simplement relatif, doit sous-tendre le mouvement, et ne peut être obtenu que par le moyen de la force (*par ex.* D. 60, 61 ; G. iv. 369). Cet argument est intéressant, à la fois en raison de sa différence avec les arguments analogues par lesquels Newton a prouvé le besoin de l'espace absolu, et par le fait que la dynamique, à l'époque actuelle, est encore incapable de concilier la relativité du mouvement avec l'absolu de la force. [13] Dans tout mouvement, dit Leibniz, le mouvement *en soi* donne un simple changement de situation relative, et il est impossible de dire quel corps a bougé, ou si les deux ont bougé. Pour être capable de le dire, nous devons savoir en lequel réside la cause du changement de situation relative. Cette cause, nous l'appelons force (*ibid.*). «*Autrefois,*» dit-il, «*lorsque je considérais l'espace comme un lieu réel immobile, possédant seulement l'étendue, j'avais pu définir le mouvement absolu comme un changement de cet espace réel. Mais peu à peu je commençai à douter qu'il y ait dans la nature une telle entité appelée espace ; d'où il suivait qu'un doute pouvait surgir au sujet du mouvement absolu. . . . . Il semblait s'ensuivre que ce qui est réel et absolu dans le mouvement ne consiste pas dans ce qui est purement mathématique, tel que le changement de voisinage ou de situation, mais dans la force motrice elle-même ; et s'il n'y en a aucune, alors il n'y a pas de mouvement absolu et réel. . . . . En conséquence, je ne trouvai d'autre fil d'Ariane pour me sortir de ce*

labyrinthe que le calcul des forces, en supposant ce principe métaphysique, que l'effet total est toujours égal à sa cause complète» (L. 353 ; *Archiv*, I, p. 580).

---

(13) Je ne peux entreprendre ici de donner la preuve de cette affirmation. Elle dépend du fait que, si les lois du mouvement doivent s'appliquer, le mouvement doit être référé, non à *n'importe quels* axes, mais à ce qu'on a appelé des axes cinétiques, *c'est-à-dire* des axes qui n'ont pas d'accélération absolue. Voir Newton, *Principia*, Scholie à la huitième définition. Contrastez, dans Clerk Maxwell, *Matter and Motion*, Arts. xviii, cv.

Sur cette question, la position de Leibniz, contrairement à celle de Newton, est, à mon avis, pleine de confusion. D'un côté, l'espace est entièrement relationnel ; donc le mouvement n'est pas un changement de position absolue, mais simplement un changement de situation relative. Or un changement de situation relative est nécessairement réciproque, et Leibniz en déduit donc l'égalité de l'action et de la réaction (N. E. 689 ; G. M. vi. 251–2). Mais pour donner un sens quelconque à l'action, il doit oublier la relativité du mouvement, et par conséquent supprimer la nécessité d'une réaction égale. Lui et Huygens s'accordent, contre Newton, pour dire que les phénomènes du mouvement circulaire n'indiquent pas plus le mouvement absolu que ceux du mouvement rectiligne, bien qu'Huygens ait l'honnêteté d'avouer qu'il n'a pas examiné les fondements de Newton (G. M. ii. 177, 184–5, 192). L'hypothèse copernicienne, dit Leibniz, anticipant Mach, est plus simple, non plus vraie, que l'autre (N. E. 685 ; G. M. vi. 248). Mais il soutient néanmoins que, par le moyen de la force, on peut donner un sens à l'affirmation selon laquelle, dans un changement de situation relative, un seul corps s'est déplacé et non l'autre. «*Quant à la différence entre mouvement absolu et relatif,*» dit-il, «*je pense que si le mouvement, ou plutôt la force motrice des corps, est quelque chose de réel, comme il semble qu'on doive le reconnaître, il est nécessaire qu'elle ait un sujet. . . . . J'admets que les phénomènes ne pourraient nous fournir (ni même aux anges) une raison infaillible pour déterminer le sujet du mouvement ou son degré ; et que chacun peut être conçu séparément comme étant au repos. . . . . Mais vous ne nierez pas (je crois) qu'en vérité chacun a un certain degré de mouvement, ou, si vous voulez, de force ; malgré l'équivalence des hypothèses. Il est vrai que j'en tire cette conséquence, qu'il y a dans la nature quelque chose en plus de ce que la Géométrie peut y déterminer*» (G. M. ii. 184). Ceci, dit-il, n'est pas la moindre de ses raisons pour reconnaître la force. Il dit encore, plus explicitement : «*Je ne trouve rien dans la huitième définition des principes mathématiques de la nature, ou dans le scholie qui s'y rapporte [le scholie où Newton explique la nécessité de l'espace, du temps et du mouvement absolus] qui prouve, ou puisse prouver, la réalité de l'espace en soi. Cependant, j'accorde qu'il y a une différence entre un mouvement vrai absolu d'un corps, et un simple changement relatif de situation par rapport à un autre corps*» (D. 269 ; G. vii. 404). Mais il doit être évident que si la position est relative, le mouvement absolu est dépourvu de sens. Les deux ne peuvent absolument pas être conciliés. Leibniz, comme Newton, a correctement perçu que la Dynamique exige que nous distinguions, dans un changement de situation relative, la proportion dans laquelle les accélérations sont partagées entre deux corps. Il avait aussi raison de soutenir que, d'un point de vue géométrique ou cinématique, une telle distinction ne peut être effectuée pratiquement. Mais la Géométrie ne montre pas que la distinction est dénuée de sens, et si elle le faisait, la Dynamique ne pourrait pas l'établir. Ainsi, il semblerait que Newton avait raison d'inférer, à partir de la Dynamique, la nécessité de l'espace absolu. Lorsque j'aborderai la théorie de l'espace, je soutiendrai que même la Géométrie exige

cela, bien que seulement métaphysiquement, et non, comme la Dynamique, pour des raisons empiriques également.

Comme ce point est important, il peut être utile de répéter brièvement les arguments qui montrent que la relativité du mouvement est incompatible avec l'absoluité de la force. «*En ce qui concerne la Physique,*» dit Leibniz, «*il est nécessaire de comprendre la nature de la force, chose entièrement différente du mouvement, qui est quelque chose de plus relatif. Cette force doit être mesurée par la quantité de son effet*» (D. 39 ; G. ii. 137). Mais l'objection qui surgit ici—une objection inévitable dans toute théorie relationnelle de l'espace—est que l'effet ne peut être mesuré que par le mouvement, et ainsi l'échappatoire prétendue à la relativité sans fin s'effondre. Une nouvelle objection s'applique à une autre déclaration, où Leibniz s'efforce de prouver que le mouvement n'est pas purement relatif. «*S'il n'y a dans le mouvement que ce changement respectif,*» dit-il, «*il s'ensuit qu'aucune raison n'est donnée dans la nature pour que le mouvement doive être attribué à une chose plutôt qu'à une autre. La conséquence en sera qu'il n'y a pas de mouvement réel. Par conséquent, pour qu'une chose puisse être dite mue, nous exigerons non seulement qu'elle change de situation par rapport aux autres, mais aussi que la cause du changement, la force ou l'action, soit en elle-même*» (D. 61 ; G. iv. 369. Cf aussi D. 269 ; G. vii. 404). Cette tentative d'établir un mouvement absolu est, en premier lieu, totalement incompatible avec la théorie de l'espace de Leibniz. Newton, à partir d'arguments quelque peu similaires, avait correctement déduit la nécessité de la position absolue ; Leibniz, qui sur de nombreux points mathématiques était moins philosophique que Newton, s'efforça de sauver le mouvement absolu, tout en niant vigoureusement la position absolue (Cf. D. 266 ; G. vii. 401-2). Mais de plus, la théorie est incompatible avec la nature des monades. Supposons deux corps A et B, qui changent leur situation relative en raison de la force en B. Puisque A reflète l'univers, un changement se produira en A lorsque B se déplace. Par conséquent, si la force résidait uniquement en B, B causerait un changement en A, contrairement à la théorie selon laquelle les monades n'interagissent pas. Par conséquent, nous devons, dans chaque cas de changement relatif de situation, placer une force dans les deux corps, par laquelle le changement doit être effectué. Ainsi, nous perdrons ce pouvoir de discrimination que la force était censée fournir. Cet argument ne pourrait être évité qu'en niant que les monades aient quoi que ce soit correspondant à une position dans l'espace, une négation que Leibniz a souvent tentée, mais qui, comme nous le verrons plus tard, aurait détruit la seule base de son monadisme.

Fondements métaphysiques pour postuler la force

La déduction de la force par Leibniz comme moyen d'échapper à la relativité du mouvement est donc fallacieuse. Le mouvement, par sa nature propre, est ou n'est pas relatif, et l'introduction de la force ne peut rien changer à cette nature. Il reste à examiner les fondements métaphysiques de la notion de force. Dans la mesure où ils sont les mêmes que ceux de l'activité en général, ils ont déjà été traités. Mais d'autres sont dérivés de la continuité du mouvement, et ceux-ci doivent maintenant être exposés.

«*Nous avons suggéré ailleurs,*» dit Leibniz (N. E. 671 G. M. vi. 235), «*qu'il y a dans les choses corporelles quelque chose en plus de l'étendue, voire antérieur à l'étendue, à savoir la force de la nature*

partout implantée par son Auteur, qui consiste non pas dans la simple faculté avec laquelle les écoles semblent s'être contentées, mais est pourvue, en outre, d'une tendance (conatu) ou d'un effort, qui aura son plein effet à moins d'être entravé par une tendance contraire. Cet effort apparaît souvent aux sens, et à mon jugement est connu partout dans la matière par la raison, même quand il n'apparaît pas aux sens. Mais même si nous ne devons pas attribuer cette force à Dieu par un miracle, il est certainement nécessaire qu'elle soit produite dans les corps eux-mêmes, voire qu'elle constitue la nature la plus intime des corps, puisque agir est la marque des substances, et l'étendue ne signifie rien d'autre que la continuation ou la diffusion de la substance résistante déjà présupposée, si loin qu'elle soit de pouvoir constituer elle-même l'essence même de la substance. Et il n'est pas pertinent que toute action corporelle provienne du mouvement, et que le mouvement lui-même n'existe pas sans mouvement. . . . Car le mouvement, comme le temps, n'existe jamais, si vous réduisez la chose à ἀκριβεία, parce qu'il n'existe jamais comme un tout, puisqu'il n'a pas de parties coexistantes. Et rien n'est réel en lui, sauf cette propriété momentanée, qui doit être constituée par une force tendant au changement.» C'est l'ancien argument de Zénon, suggéré aussi dans le dialogue écrit pour Spinoza (*Archiv*, i. p. 213), et dans de nombreux autres passages. Le mouvement est un changement de position ; mais à chaque instant, la position est une et une seule. Par conséquent, à chaque instant, et donc toujours, il n'y a pas de changement de position et pas de mouvement. Leibniz pensait cependant, ce que le Calcul infinitésimal était susceptible de suggérer, que l'accroissement momentané était réel d'une manière dont la somme totale des accroissements ne l'était pas,[14] et donc la force fut invoquée pour fournir une réalité autre que le mouvement, à partir de laquelle le mouvement pourrait être supposé jaillir. «*La force,*» dit-il, «*est quelque chose de vraiment réel, même dans les substances créées ; mais l'espace, le temps et le mouvement participent de la nature d'entités mentales (ens rationis) et sont vrais et réels, non par eux-mêmes, mais puisqu'ils impliquent des attributs divins*» (N. E. p. 684 ; G. M. vi. 247). Et encore : «*Seule la force, et de là l'effort naissant, existe à chaque instant, car le mouvement n'existe jamais vraiment*» (N. E. p. 689 ; G. M. vi. 252). Ce que Leibniz cherche à accomplir par cette doctrine, c'est, comme pour l'activité en général, la réduction d'une relation à une qualité. Le mouvement est doublement une relation—d'abord, entre les instants successifs, et ensuite, entre les corps en des lieux différents. Les deux relations devaient être réduites au moyen de la force. Un *état* de mouvement se distingue d'un *état* de repos, à chaque instant du mouvement, par la présence de la force, qui, en dernière analyse, est apparentée au désir. Par ce moyen, non seulement les difficultés du continuum temporel sont supposées être surmontées (L. 351 ; *Archiv*. I. 577), mais aussi, lorsque deux corps changent leur situation relative, nous pouvons nous demander si l'un ou les deux contiennent de la force, et ainsi assigner un état de mouvement approprié à chacun.

[14] Cf. Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 15.

Argument dynamique pour la pluralité des séries causales

Les objections à cette vision de la force apparaîtront plus clairement à partir d'un examen de son application au cas du choc, et de la tentative d'établir dynamiquement une pluralité de séries causales. Nous trouverons alors, si je ne me trompe, que la relation entre la Dynamique de Leibniz

et sa Métaphysique est désespérément confuse, et que l'une ne peut tenir tandis que l'autre est maintenue. Malheureusement, la chute de l'une n'implique pas le maintien de l'autre. Leibniz a acquis beaucoup de crédit pour l'interconnexion vantée de ses vues dans ces deux domaines, et peu semblent avoir perçu à quel point sa vantardise est réellement fausse. En fait, l'absence de lien est, je pense, tout à fait l'un des points les plus faibles de son système.

Le problème des chocs préoccupait bien davantage les mathématiciens de l'époque de Leibniz que ceux de la nôtre. Il ne fut résolu qu'après qu'il eut acquis son équipement mathématique, occupant son esprit à un degré qui explique plusieurs particularités curieuses de sa théorie de la matière. Il semble avoir négligé indûment les chocs non parfaitement élastiques, et avoir soutenu (bien qu'il ne l'affirme jamais explicitement) qu'en prenant des corps suffisamment petits, on pouvait toujours les traiter comme parfaitement élastiques. Le choc était, pour lui, la forme ultime d'interaction dynamique. Il rejeta catégoriquement, comme valide en dernière instance, la gravitation newtonienne, estimant, comme la plupart des modernes, qu'elle devait s'expliquer par un fluide omniprésent. L'élasticité parfaite était finalement nécessaire pour préserver sa loi de conservation de la force vive, puisque, lorsque le coefficient de restitution est inférieur à l'unité (comme c'est toujours le cas en pratique), la force vive semble perdue. Sa réponse à cette objection était qu'elle est absorbée par les petites parties des corps – transformée, dans le langage moderne, de mouvement molaire en mouvement moléculaire (N. E. 669–670 ; G. M. vi. 230–231). Mais si le choc est la forme ultime d'interaction, cette réponse ne vaut que si les parties plus petites qui reçoivent le mouvement sont elles-mêmes parfaitement élastiques. Pressé par Huygens sur ce point, Leibniz esquive bassement la difficulté en niant l'existence de tout élément ultime des corps (G. M. ii. 157). Mais une difficulté supplémentaire demeure : selon Leibniz, le choc n'est élastique que grâce à un «*fluide subtil et pénétrant, dont le mouvement est perturbé par la tension ou par le changement d'élasticité. Et comme ce fluide doit lui-même être composé à son tour de petits corps solides, élastiques entre eux, nous voyons que cette réplication de solides et de fluides se poursuit à l'infini*» (N. E. p. 668 ; G. M. vi. 228). Il reconnaît ensuite que l'élasticité est nécessaire à la conservation de la force vive. Il ajoute – et c'est un argument par lequel il suggère souvent la doctrine des monades : – «*Il est vrai que cette conservation de la force ne peut être obtenue qu'en supposant l'élasticité partout dans la matière, et il s'ensuit une conclusion qui paraîtra étrange à ceux qui ne conçoivent pas suffisamment les merveilles des choses : c'est qu'il y a, pour ainsi dire, des mondes dans les plus petits corps, puisque tout corps, aussi petit soit-il, possède une élasticité, et est par conséquent entouré et pénétré par un fluide aussi subtil, relativement à lui, que celui qui produit l'élasticité des corps sensibles ne l'est relativement à nous ; et qu'il n'y a donc pas d'éléments premiers, puisque nous devons en dire autant de la plus petite portion du fluide le plus subtil que l'on puisse supposer*» (G. iii. 57). Mais il doit être évident qu'en définitive, le mouvement de son fluide doit être régi par autre chose que les lois du choc élastique, puisque l'élasticité de ce qui est relativement solide n'est due qu'à la présence de ce qui est relativement fluide. Pour développer la théorie d'un fluide omniprésent, Leibniz avait besoin, ce qui n'existait pas à son époque, soit de l'hydrodynamique, soit de la dynamique moderne de l'éther.

Trois types de théories dynamiques confondus par Leibniz

En gros, il existe trois grands types de théories dynamiques. Il y a la doctrine des atomes étendus et durs, pour laquelle la théorie du choc est l'arme appropriée. Il y a la doctrine du plénum, d'un fluide omniprésent, pour laquelle la doctrine moderne de l'éther – la théorie de l'électricité, en fait – a finalement forgé en partie les armes nécessaires. Et enfin, il y a *la doctrine des centres de force non étendus*, avec action à distance, pour laquelle Newton a fourni les mathématiques requises. Leibniz ne parvint pas à saisir ces alternatives, et ainsi, par amour d'une position médiane, tomba entre non pas deux, mais trois tabourets. Sa vision du choc comme phénomène fondamental de la dynamique aurait dû le conduire à la théorie des atomes étendus, soutenue par Gassendi et, à son époque, par Huygens. Sa croyance dans le plénum et le fluide éthéré aurait dû le mener à la seconde théorie et à l'étude du mouvement des fluides. Sa théorie relationnelle de l'espace et toute sa doctrine des monades auraient dû le conduire, comme elles conduisirent Boscovich, Kant [15] et Lotze, à la théorie des centres de force non étendus. Son incapacité à choisir entre ces alternatives fit de sa dynamique un amas de confusions. La véritable dynamique leibnizienne n'est pas la sienne, mais celle de Boscovich. [16] Cette théorie est un simple développement de la dynamique newtonienne, dans laquelle toute matière consiste en points matériels et toute action est une action à distance. Ces points matériels sont non étendus comme les monades, auxquelles Boscovich fait appel comme analogues ; [17] et pour préserver leur indépendance mutuelle, il suffit de considérer l'attraction ou la répulsion comme due à la perception d'une monade par l'autre, ce que Leibniz fait d'ailleurs réellement. Pourquoi, alors, cette théorie ne fut-elle pas celle de Leibniz ?

[15] On a souvent observé que la théorie de l'espace de Kant dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* diffère de celle de la *Critique*. Voir le *Commentaire* de Vaihinger, p. 224 et suiv.

[16] *Theoria Philosophiae Naturalis.* Voir notamment Première partie, § 138 et suiv.

[17] Édition vénitienne de 1763, p. xxv. Boscovich diffère de la dynamique newtonienne principalement en supposant qu'à de très petites distances, la force entre deux particules est répulsive. Il diffère de la *philosophie* newtonienne en considérant l'action à distance comme ultime.

Il y avait, je pense, pour commencer, dans sa vie ultérieure, une raison personnelle. Leibniz s'était querellé avec Newton au sujet du calcul infinitésimal et il ne voulait pas admettre que Newton eût quoi que ce soit à lui apprendre. [18] Il rejeta donc la gravitation comme explication ultime des choses, donnant pour raison que l'action à distance est impossible. Mais cette raison personnelle ne put opérer qu'après la publication des *Principia* en 1687, date à laquelle Leibniz avait déjà construit sa philosophie et sa dynamique. Il devient donc nécessaire de chercher des raisons plus objectives.

[18] On a même suggéré – et cette suggestion paraît très probablement correcte – que Leibniz ne prit jamais la peine de lire les *Principia*. Voir Gubrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 297.

Leibniz rejeta les atomes, le vide et l'action à distance. Ses motifs pour ces trois rejets doivent maintenant être examinés.

Ses arguments contre les atomes étendus

① Contre les atomes étendus, il avait, je pense, des motifs assez valables. Ceux-ci sont mieux exposés dans sa correspondance avec Huygens, qui défendait les atomes. (Voir G. M. II. pp. 136, 145, 155–7). Premièrement, l'atome étendu est composé de parties, puisque l'extension est répétition ; il ne peut donc offrir de solution métaphysique à la composition de la matière. De plus, si les lois du mouvement doivent être préservées, l'atome doit être parfaitement élastique, ce qui est impossible puisqu'il doit aussi être parfaitement dur et ne peut contenir de «*fluide subtil*». En outre, il y a rupture de la loi de continuité en supposant que dureté infinie et indivisibilité absolue émergent soudainement à un certain stade de la division. Et la rigidité primitive est, en tout cas, une qualité totalement dénuée de raison, donc inadmissible. En bref, les atomes infrangibles seraient un miracle perpétuel. Ces arguments ont été invoqués bien des fois depuis et sont, on peut le supposer, globalement valables.

Contre le vide

② En ce qui concerne le vide, Leibniz s'appuya principalement sur l'argument de ce qu'il appelait la perfection métaphysique. Il admettait qu'un vide est concevable (N. E. 157 ; G. v. 140), mais soutenait que, partout où il y a de la place, Dieu aurait pu mettre de la matière sans nuire à rien d'autre. Puisque, généralement, plus il y a d'existence, mieux c'est, Dieu n'aurait pas négligé l'occasion de création, et donc la matière est partout (D. 240, 253 ; G. vii. 356, 378). Ce principe de perfection métaphysique sera discuté plus tard ; pour l'instant, je me limite à des arguments moins théologiques. Un argument très faible, que Leibniz s'autorise parfois, est qu'il ne pourrait y avoir de raison suffisante pour déterminer la proportion de vide par rapport à l'espace rempli, et donc qu'il ne peut y avoir de vide du tout (D. 253 ; G. ii. 475 ; vii. 378). Le seul argument qui tente d'être précis est un argument désespérément infondé. Si l'espace est un attribut, dit Leibniz, de quoi le vide peut-il être un attribut (D. 248 ; G. vii. 372) ? Mais l'espace, pour lui, est une relation, non un attribut ; tout son argument contre la conception de l'espace composé de points dépend, comme nous le verrons au Chapitre IX., de la *relation* fondamentale de distance. Il n'a, en fait, aucun argument valable contre le vide. Il semble considérer que la croyance en celui-ci est nécessairement associée à la croyance en des atomes étendus – «*les atomes et le vide*» sont toujours mentionnés ensemble. En effet, lorsque l'action à distance est rejetée, les deux sont nécessairement liés ; puisque des atomes non étendus doivent agir à distance, s'il doit y avoir une quelconque action dynamique.[19]

[19] Sur un point mineur cependant, à savoir la possibilité du mouvement dans un plénum, Leibniz a indubitablement raison. Locke avait soutenu qu'il devait y avoir un espace vide, sinon il n'y aurait pas de place pour le mouvement. Leibniz répond à juste titre (N. E. pp. 53–4 ; L. 385 ; G. v. 52) que si la matière est fluide, cette difficulté est levée. Il devrait en effet être évident, même pour les non-mathématiciens, que le mouvement en circuit fermé est possible pour un fluide. C'est dommage que des philosophes se soient permis de répéter cet argument, qu'une semaine d'étude de l'hydrodynamique suffirait à dissiper. La réponse complète est contenue dans ce qu'on appelle l'équation de continuité.

Et contre l'action à distance

③ Cela m'amène aux raisons de Leibniz contre l'action à distance. Je ne découvre, sur ce point, rien au-delà d'un préjugé vulgaire. Sur ce point comme sur le précédent, ses disciples immédiats,

sous l'influence de Newton, abandonnèrent les vues de leur maître, qui semblent principalement dues à un préjugé cartésien persistant. La contiguïté spatiale et temporelle de la cause et de l'effet sont apparemment placées sur le même plan. «*Un homme aura un droit égal de dire que n'importe quoi est le résultat de n'importe quoi, si ce qui est absent dans l'espace ou le temps peut, sans intermédiaire, opérer ici et maintenant*» (D. 115; G. iv. 507). En ce qui concerne le temps, bien qu'une difficulté surgisse de la continuité, la maxime peut être admise ; mais en ce qui concerne l'espace, elle est exclue, en tant qu'axiome métaphysique, par le rejet de l'action transitive. Puisque rien n'agit *réellement* sur quoi que ce soit d'autre, il ne semble y avoir aucune raison métaphysique pour que, dans les monades qui reflètent l'univers entier, la perception de ce qui est distant ne puisse pas être une cause, tout autant que la perception de ce qui est proche. Il ne semble donc, dans le système de Leibniz, y avoir aucun fondement métaphysique pour la maxime ; et à son époque (celle de Newton), il n'y avait certainement aucun fondement dynamique. Le rejet de l'action à distance doit donc être classé comme un simple préjugé, et qui, de plus, a eu un effet des plus pernicieux sur la relation entre la Dynamique de Leibniz et sa Métaphysique.

La force comme conférant l'individualité

J'en viens maintenant à un autre but que la doctrine de la force était destinée à remplir. Elle montrait, en premier lieu, que la matière secondaire actuelle — par opposition à la matière première, qui est une simple abstraction — est essentiellement active, comme toute chose substantielle doit l'être. Mais elle tentait aussi de montrer — ce qui est essentiel à la doctrine des monades — que chaque morceau de matière a sa propre force et est la source de tous ses propres changements. Il était nécessaire, comme nous l'avons vu dans Chapitre IV., de maintenir la pluralité des séries causales indépendantes, et ainsi d'exhiber la force comme affectant *réellement* seulement le corps dans lequel elle était, et non ceux sur lesquels elle agissait apparemment. Ici Leibniz, tout à fait inconsciemment, a pris un côté de ce qui apparaît comme une antinomie, et a invoqué sa Dynamique comme prouvant seulement la thèse, alors qu'elle prouvait, avec une évidence tout aussi égale, l'antithèse également.[20] Cela nous amène à l'aspect de la force dans lequel elle confère l'individualité[21] — un aspect que Leibniz utilise aussi pour prouver la nécessité de la force. Sans elle, dit-il, toute matière serait semblable, et donc le mouvement, puisque l'espace est un plénum, ne ferait aucune différence (D. 122; G. iv. 512–3). Cet argument est certainement valable, dans une théorie relationnelle de l'espace, contre ceux (Cartésiens ou modernes) qui soutiennent la relativité du mouvement, tout en réduisant tout mouvement à des tourbillons dans un fluide parfait. Mais c'est une digression, d'où nous devons revenir à la Dynamique et au choc.

---

[20] Voir §§ 49, 50.

[21] Ceci est lié à la doctrine de l'activité comme essence de l'individualité — une doctrine avec laquelle, au passage, on peut comparer la maxime de Spinoza, que «*le désir est la nature même ou l'essence d'une personne.*» *Éthique*, Pt. III. Prop. ix. Schol. et Prop. lvii.

On nous dit que chaque corps est réellement mû, non par d'autres corps, mais par sa propre force. Ainsi, dans les chocs successifs d'un certain nombre de balles, «*chaque balle repoussée par la*

suivante qui la frappe est mise en mouvement par sa propre force, à savoir son élasticité» (D. 124; G. iv. 515). Les lois du mouvement, pense Leibniz, nous obligent à admettre une action causale indépendante de la part de chaque particule de matière, et ce n'est que par une telle action que nous pouvons libérer l'idée de mouvement d'une relativité qui la rendrait totalement indéterminée. Par conséquent, il doit y avoir, dans chaque particule de matière, une force ou activité d'où proviennent ses changements, par laquelle nous pouvons donner un sens à un état de mouvement, et relier les états d'un corps à des instants successifs. La force est liée à la *materia prima* comme la forme à la matière au sens aristotélicien. «*À cause de la forme, tout corps agit toujours, et à cause de la matière, tout corps endure et résiste toujours*» (N. E. 673; G. M. vi. 237). Dans la force active se trouve l'entelechie, analogue à une âme, dont la nature consiste en une certaine loi perpétuelle de sa série de changements, qu'elle exécute spontanément (G. ii. 171). C'est cette force qui constitue l'identité de chaque morceau de matière et le différencie de tous les autres. Et Leibniz s'efforce, comme sa métaphysique l'exige, de montrer que la force n'agit que sur le corps dans lequel elle se trouve, et jamais sur aucun autre corps. Les cas où un corps semble être agi par un autre sont appelés cas de passion, mais même ici, l'apparence est trompeuse. «*La passion de tout corps est spontanée, ou provient d'une force interne, bien qu'à l'occasion de quelque chose d'externe. J'entends ici, cependant, la passion propre, qui provient de la percussion, ou qui reste la même, quelle que soit l'hypothèse finalement assignée, ou à quoi que ce soit que nous attribuions finalement le repos ou le mouvement absolu. Puisque la percussion est la même, quelle que soit la motion vraie qui en résulte, il s'ensuit que le résultat de la percussion est distribué également entre les deux, et ainsi les deux agissent également dans la rencontre, et ainsi la moitié du résultat provient de l'action de l'un, l'autre moitié de l'action de l'autre ; et puisque la moitié aussi du résultat ou de la passion est dans l'un, la moitié dans l'autre, il suffit que nous dérivions la passion qui est dans l'un de l'action qui est aussi en lui-même, et nous n'avons pas besoin d'influence de l'un sur l'autre, bien que par l'une une occasion soit fournie à l'action de l'autre, qui produit un changement en elle-même*» (N. E. 688; G. M. vi. 251).

Force primitive et dérivée

Pour mettre cette doctrine en harmonie avec les faits, une distinction supplémentaire était nécessaire entre la force primitive et la force dérivée. Cette dernière, qui est une modification de la première, est l'état présent actuel tout en tendant vers le futur. La force primitive est persistante, et est, pour ainsi dire, la loi de la série, tandis que la force dérivée est la détermination désignant un terme particulier de la série (G. II. 262). «*La force active,*» dit Leibniz, «*..... est double, à savoir primitive, qui existe en toute substance corporelle en soi*» (puisque je pense qu'un corps entièrement quiescent est contraire à la nature des choses), ou *dérivée*, qui par une limitation, pour ainsi dire, de la primitive, résultant des conflits des corps entre eux, est exercée de diverses manières. Et, en effet, la force primitive (qui n'est autre que la première entéléchie) correspond à l'âme ou à la *forme substantielle*, mais pour cette raison même, elle ne concerne que les causes générales, qui ne peuvent suffire à l'explication des phénomènes. Et donc nous sommes d'accord avec ceux qui nient que les formes doivent être employées pour déduire les causes particulières et spéciales des choses sensibles (N. E. 672; G. M. vi. 236). La force primitive est constante dans chaque corps tout au long du temps ; la somme des forces dérivées dans tout l'univers est également constante,

étant ce que Leibniz appelle Vis Viva, et ce qu'on appelle parfois encore ainsi, qui est le double de ce qu'on appelle aujourd'hui énergie cinétique (G. III. 457). «*La force dérivée est ce que certains appellent impétuosité, c'est-à-dire un conatus ou une tendance à un mouvement déterminé, par lequel la force primitive, ou principe d'action, est modifiée. J'ai montré que cette force dérivée n'est pas conservée identique dans le même corps, mais étant distribuée entre de nombreux corps, elle préserve une somme constante, et diffère du mouvement, dont la quantité n'est pas conservée*» (N. E. 702; G. iv. 396).

Dans cet argument, il doit être évident que, loin de fonder la Métaphysique sur la Dynamique, Leibniz a inféré, sur des bases purement métaphysiques, une force primitive dont aucun usage dynamique n'est fait.[22] Ce qui était utile en Dynamique n'était pas la force primitive, qui était constante dans chaque morceau de matière séparé, mais la force dérivée, qui était transférée d'un corps à l'autre. La force primitive était donc invoquée pour des raisons purement métaphysiques, et ne pouvait être valablement utilisée pour montrer que la Dynamique soutenait la doctrine de l'indépendance des substances. Là encore, je pense, comme dans le cas de la continuité, il y a une antinomie que Leibniz a refusé d'affronter. L'effet total sur n'importe quelle particule est, dynamiquement, composé d'effets causés par toutes les autres particules ; ainsi la causalité séparée d'éléments séparés semble concédée. Mais aucun de ces effets séparés ne se produit jamais : ce sont toutes des fictions mathématiques. Ce qui se produit réellement, c'est la somme des effets, *c'est-à-dire* l'effet de la somme ou du tout. Ainsi, même lorsqu'une chose est définie comme une série causale, nous pouvons difficilement échapper à l'admission, qui est cependant directement auto-contradictoire, que les choses interagissent après tout.

---

[22] Cf. G. II. 251 : «*Toute modification présuppose quelque chose de durable. Par conséquent, lorsque vous dites : ‹Supposons qu'on ne trouve rien dans les corps que des forces dérivées,› je réponds que ce n'est pas une hypothèse possible.*» Cf. aussi G. II. 270.

Et ceci est, en fait, pratiquement admis dans les écrits de Leibniz. Bien que la dynamique nous oblige à attribuer une action causale à chaque morceau de matière, elle nous oblige tout autant à prendre en compte toutes les particules matérielles pour discuter de ce qui arrivera à n'importe laquelle. C'est-à-dire que nous devons, sur une base purement dynamique, admettre l'action transitive, l'action d'une chose sur une autre. Leibniz n'a pas évité cela : au contraire, le monde purement matériel restait, pour lui, un monde où chaque mouvement affecte tous les autres, bien qu'une interaction *directe* n'ait lieu qu'à l'impact. «*Tout est un plénum (et ainsi toute matière est connectée), et dans le plénum chaque mouvement a un effet sur les corps distants proportionnellement à leur distance, de sorte que chaque corps est non seulement affecté par ceux qui sont en contact avec lui, et ressent d'une certaine manière l'effet de tout ce qui leur arrive, mais est aussi médiatement affecté par les corps touchant ceux avec lesquels il est en contact immédiat. D'où il suit que cette intercommunication des choses s'étend à n'importe quelle distance, aussi grande soit-elle. Et par conséquent, chaque corps ressent l'effet de tout ce qui se produit dans l'univers*» (Monadologie, § 61 ; L. 251 ; D. 227 ; G. vi. 617). Il procède alors à déduire de ce point de vue, diamétralement opposé à l'indépendance de toutes les particules matérielles, la proposition que toutes les substances reflètent l'univers.[23] Il expliqua cette interaction apparente par une théorie subjective, dans laquelle les mouvements deviennent de simples représentations dans toutes les monades, parce que toutes les monades reflètent l'univers. Le véritable compte rendu de la question devint que les représentations des causes sont les causes des représentations des effets (G. iv. 533), une sorte de

théorie berkeleyenne, ce qui rend absurde de déduire l'activité de la substance de quoi que ce soit en dynamique.

---

[23] Cf. G. ii. 112.

De plus, si — comme on doit le supposer — ce qui semble être un mouvement est un changement réel dans un assemblage de monades, et fait donc partie d'une série causale indépendante, sa perception, le mouvement subjectif, fait aussi partie d'une telle série, et il y a autant de séries causales indépendantes dans chaque monade qu'il y a de monades dans le monde qu'elle reflète. Cette difficulté, cependant, peut être laissée de côté jusqu'à ce que nous en venions à l'harmonie préétablie.

Antinomie de la causalité dynamique

Il reste une dernière difficulté principale, une difficulté que, autant que je sache, aucune théorie dynamique existante ne peut éviter. Lorsqu'une particule est soumise à plusieurs forces, elles sont composées selon la loi du parallélogramme, et la résultante est considérée comme leur somme. On soutient que chacune produit indépendamment son effet, et que l'effet résultant est la somme des effets partiels. Ainsi, «*toute conation est compatible avec toute autre, puisque tout mouvement peut être composé avec n'importe quel autre pour donner un troisième mouvement, qui peut toujours être déterminé géométriquement. Et ainsi, il n'apparaissait pas comment une conation pouvait être naturellement détruite ou retirée d'un corps*» (*Archiv für Gesch. d. Phil.* i. 578). Si nous devons admettre des causes particulières, chacune produisant indépendamment des autres son effet, nous devons considérer le mouvement résultant comme composé de ses composantes. Si nous n'admettons pas de telles causes particulières, chaque partie de la matière, et donc toute la matière, est incapable d'action causale, et la dynamique (à moins que l'école descriptive n'ait raison) devient impossible. Mais on n'a généralement pas perçu qu'une somme de mouvements, ou de forces, ou de vecteurs en général, est une somme dans un sens tout à fait particulier — ses constituants n'en sont pas des parties. C'est une particularité de toute addition de vecteurs, ou même de quantités ayant un signe. Ainsi, aucune des causes constituantes ne produit jamais réellement son effet : le seul effet est un effet composé, en ce sens spécial, des effets qui *auraient* résulté si les causes avaient agi indépendamment. C'est une difficulté fondamentale concernant la nature de l'addition, et expliquant, je pense, comment Leibniz en est venu à être si confus quant à la causalité des particuliers par des particuliers. Cette confusion est si grande qu'elle est exprimée sans injustice par Wundt en ces termes : «*Toute substance se détermine elle-même, mais cette autodétermination est déterminée par une autre substance*» (*Die physikalischen Axiome*, p. 57).

Ainsi, la tentative d'établir, sur la base de la dynamique, une pluralité de séries causales indépendantes, doit être déclarée un échec complet. Non seulement elle était défectueuse dans le détail, mais elle était aussi erronée en principe, puisque le résultat visé — la réduction de toute la série des phénomènes dynamiques à des séries subjectives de perceptions — aurait dû faire du monde dynamique entier une *unique* série dans chaque monade percevante. La confusion était due — comme nous le constaterons dans la plupart des confusions de Leibniz — à un échec à

saisir les conséquences, tirées hardiment (sauf pour la chose en soi) par Kant, de la subjectivité de l'espace. Dans les deux prochains chapitres, nous devrons considérer un meilleur argument, un argument tiré des difficultés du continu vers l'irréalité de l'espace, et la nature non spatiale conséquente des monades.

Chapitre VIII

La philosophie de la matière (suite)

(b) Comme explication de la continuité et de l'étendue

Il doit y avoir des substances simples puisqu'il y a des composés

Nous atteignons enfin le point central de la philosophie de Leibniz, la doctrine de l'extension et de la continuité. La caractéristique la plus distinctive de la pensée de Leibniz est sa préoccupation pour le «*labyrinthe du continu.*» Trouver un fil conducteur à travers ce labyrinthe était l'un des buts principaux de la doctrine des monades — un but que, selon l'opinion même de Leibniz, cette doctrine a complètement rempli. Et le problème de la continuité pourrait très bien être pris, comme M. Latta le fait (L. 21), comme point de départ pour une exposition de Leibniz : «*Comment ce qui est continu peut-il consister en éléments indivisibles*» ? Répondre à cette question était, je pense, l'un des deux principaux objectifs de la doctrine de la substance de Leibniz et de tout ce qu'il y a de meilleur dans sa philosophie. Si je n'ai pas commencé par cette question, c'est pour des raisons de priorité logique ; car les doctrines abstraites que nous avons considérées jusqu'ici, bien qu'inventées peut-être en grande partie en vue de ce problème, lui sont logiquement antérieures : elles forment un appareil qui doit être maîtrisé avant que le traitement de la question présente par Leibniz ne puisse être compris.

Le présent chapitre peut être considéré comme un commentaire des deux premiers paragraphes de la Monadologie. «*La Monade, dont nous parlerons ici,*» dit Leibniz, «*n'est rien d'autre qu'une substance simple, qui entre dans les composés. Par ‹simple› on entend ‹sans parties.› Et il doit y avoir des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car un composé n'est rien d'autre qu'une collection ou un agrégat de choses simples*» (L. 217 ; D. 218 ; G. vi. 607). Dans cet énoncé, je voudrais souligner les présupposés suivants : ① que la signification de substance est connue, ② que nous avons des raisons de supposer l'existence de quelque chose de substantiel mais complexe, ③ que tout ce qui est substantiel et complexe doit finalement être composé de parties qui ne sont pas complexes, *c.-à-d.* n'ont pas de parties, mais sont elles-mêmes des substances simples. Parmi ces présupposés, la signification de substance a déjà été discutée. L'hypothèse que la matière existe s'est aussi révélée essentielle. Il reste à examiner pourquoi la matière est un agrégat de substances, et pourquoi elle doit consister en substances simples.

L'étendue, distincte de l'espace, est le point de départ de Leibniz

Leibniz commence cette discussion à partir du fait que la matière est étendue, et que l'extension n'est rien d'autre que la répétition (cf. G. ii. 261). Dans cette affirmation, l'extension doit être soigneusement distinguée de l'espace. L'extension, comme la durée, est une propriété d'une chose étendue, propriété qu'elle emporte avec elle d'un lieu à un autre. «*Un corps peut changer d'espace,*

mais ne peut quitter son extension» (D. 263; G. vii. 398) ; toute chose possède sa propre extension et durée, mais non son propre espace et temps (D. 265; G. vii. 399). Ce qui nous intéresse ici est donc l'extension, non l'espace. Concernant l'extension, Leibniz adopte une attitude plus ou moins de bon sens ; concernant l'espace, il développe une théorie complexe et paradoxale, qui ne peut être pleinement traitée qu'après l'exposé de la doctrine de l'extension. La grande erreur de Leibniz fut de penser que l'extension et la durée sont antérieures à l'espace et au temps. Son ordre logique, par opposition à l'ordre de découverte, est le suivant : d'abord la notion de substance, puis l'existence de nombreuses substances, ensuite l'extension résultant de leur répétition, et enfin l'espace, dépendant de l'extension mais ajoutant la notion d'ordre et supprimant la dépendance envers les substances *actuelles*. L'ordre de preuve ou de découverte, cependant, diffère de celui-ci. L'existence de nombreuses substances est inférée du fait de l'extension, par l'affirmation que l'extension signifie répétition. Qu'il soit évident que l'extension présuppose logiquement l'espace, étant en fait la propriété d'occuper tant d'espace, semble suffisamment clair. Leibniz, cependant, négligea ce fait. Il commença par l'extension, ce qui était naturel pour quiconque considérait la substance comme logiquement antérieure à l'espace. Il est instructif de contraster cet ordre avec celui de la *Critique* de Kant, qui commence par l'espace et le temps, et n'ensuite seulement avance vers les catégories, parmi lesquelles figurent la substance et l'attribut. Que ce ne fût pas l'ordre de Leibniz constitue la principale objection à sa philosophie du continu. Il débuta plutôt par une théorie de bon sens de l'extension et de la durée, qu'il tenta en vain de rapiécer par une théorie paradoxale de l'espace et du temps.

L'étendue signifie répétition

Dans mon dernier chapitre (p. 78), j'ai indiqué que l'un des arguments de Leibniz contre l'idée que l'essence de la matière est l'extension provenait de la nature même de l'extension. Nous devons maintenant examiner cet argument. L'extension, dit-il dans un dialogue contre Malebranche, n'est pas un concret, mais l'abstrait de ce qui est étendu. Ceci, poursuit-il, constitue la différence essentielle entre sa théorie de la substance et la théorie cartésienne défendue par Malebranche (G. vi. 582–4). «*Outre l'extension,*» déclare-t-il ailleurs, «*il doit y avoir un sujet qui est étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartient d'être répétée ou continuée. Car l'extension signifie seulement une répétition ou multiplication continue de ce qui est étendu : une pluralité, continuité et coexistence de parties ; et donc l'extension ne suffit pas à expliquer la nature de la substance étendue ou répétée elle-même, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition*» (D. 44; G. iv. 467). Non seulement il doit y avoir une pluralité de substances, mais aussi – je suppose pour que la pluralité constitue une répétition – il doit y avoir une qualité répétée ou étendue. Ainsi, dans le lait, il y a une diffusion de blancheur, dans le diamant une diffusion de dureté (G. vi. 584). Mais la diffusion de telles qualités n'est qu'apparente et ne se trouve pas dans les plus petites parties. Ainsi, la seule qualité proprement étendue est la résistance, essence de la *materia prima* (N. E. p. 700; G. iv. 394). Ainsi, l'essence de la *materia prima* n'est pas l'extension, mais elle est étendue, et c'est en effet la seule qualité qu'on peut strictement appeler étendue : car c'est la seule qualité commune à toutes les substances créées, et ainsi répétée partout. L'extension ou matière première, dit Leibniz, n'est rien d'autre qu'une certaine répétition de choses en tant qu'elles sont semblables ou indiscernables.

Mais cela suppose des choses qui sont répétées et possèdent, outre des qualités communes, d'autres qui leur sont propres (D. 176; F. de C. 28–30). Cette théorie explique deux points importants. Premièrement, elle montre pourquoi toutes les monades ont de la *materia prima* ; car c'est en vertu de cette qualité commune qu'une collection de monades est étendue. Deuxièmement, elle relie l'Identité des indiscernables à la nature abstraite et phénoménale de l'extension. Car l'extension est une répétition de choses *en tant* qu'elles sont indiscernables ; et ainsi, puisqu'aucune chose n'est réellement indiscernable, l'extension implique une abstraction de ces qualités dans lesquelles elles diffèrent. Ainsi, une collection de monades n'est étendue que lorsque nous faisons abstraction de tout sauf de la *materia prima* de chaque monade et de la propriété générale d'activité, et considérons seulement la répétition de ces qualités.

L'essence d'une substance ne peut donc être l'étendue, car une substance doit être une unité véritable

Mais la *materia prima*, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, et comme cela ressort du fait que deux morceaux de *materia prima* sont indiscernables, est une pure abstraction ; les substances dont la répétition produit l'extension doivent avoir d'autres propriétés que cette pure passivité, à savoir l'activité essentielle à la substance, et les différences nécessaires pour les rendre multiples. Or, partout où il y a répétition, il doit y avoir de nombreuses substances indivisibles. «*Là où il n'y a que des êtres par agrégation,*» dit Leibniz, «*il n'y a même pas d'êtres réels. Car tout être par agrégation présuppose des êtres dotés d'une véritable unité, puisqu'il ne tire sa réalité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu'il n'en aura aucune si chaque composant est à nouveau un être par agrégation.*» Si nous admettons des agrégats, «*nous devons soit en venir à des points mathématiques, ... soit aux atomes d'Épicure, ... soit avouer qu'il n'y a aucune réalité dans les corps, ou enfin, nous devons reconnaître en eux des substances possédant une véritable unité*» (G. ii. 96). Les objections spécifiques aux points mathématiques seront examinées en lien avec le continu. Les objections aux atomes – qui s'appliquent aussi contre les points – sont qu'ils sont indiscernables et que, s'ils sont purement matériels, ils ne peuvent avoir d'activité. L'objection à ne pas admettre la réalité des corps semble être, comme je l'ai déjà souligné, rien de mieux que du bon sens ; mais cela conduisit Leibniz à préférer, s'il pouvait le faire logiquement, la théorie des «*véritables unités*» à la simple irréalité des corps. En même temps, il est remarquable que, dans ses premières formulations de la doctrine des monades, il hésite à accorder des unités réelles à *tous* les corps, et penche pour l'idée qu'il pourrait exister des corps inanimés sans aucune unité, et donc sans réalité (G. ii. 77 et 127).[(1)] Son argument peut donc être énoncé ainsi : En supposant que ce qui nous apparaît comme matière soit réel, il est évident que cela doit être une pluralité. Or, une pluralité n'est réelle que si ses constituants sont réels, et rien n'est ultimement réel sauf les substances et leurs états. Mais cette pluralité, dans ce cas, puisque ses constituants existent simultanément, n'est pas une simple pluralité d'états ; c'est donc une pluralité de substances, et les substances sont nécessairement indivisibles. Par conséquent, ce qui nous apparaît comme matière doit être une collection de substances indivisibles. Ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas véritablement un *être* ; s'il était de l'essence d'un corps de n'avoir aucune unité, il serait de son essence d'être un simple phénomène (G. II. 97). Ces véritables unités sont ce que Leibniz

appelle *entelechies* ou *formes*. Ces termes, qu'il emprunta à Aristote, désignent, lorsqu'ils sont employés avec précision, non la monade entière, mais son activité, ou ce qui en elle est analogue à une âme, par opposition à sa *materia prima*, qui est passive et est aussi matière au sens aristotélicien, opposée à la forme (cf. G. II. 252).

---

(1) Contrast Stein, *op. cit.* p. 167 note.

Quelle est la nature de ces «*véritables unités*» impliquées dans la réalité de ce qui apparaît comme matière ? Cette nature en général sera discutée dans le Chapitre XI. ; pour l'instant, je ne m'y intéresse que dans la mesure où elle est nécessaire pour expliquer l'extension. Dans le prochain chapitre, nous devrons étudier la doctrine abstraite du continu et du discret, de l'espace et de l'extension, qui sous-tend cet argument ; mais il sera bon de commencer par la forme plus concrète de la difficile doctrine du continu de Leibniz.

Les trois types de points. Les substances ne sont pas matérielles

Leibniz distingue trois sortes de points. «*Les atomes de matière,*» dit-il, «*sont contraires à la raison... Seuls les atomes de substance, c'est-à-dire des unités réelles et absolument dépourvues de parties, sont sources d'actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et pour ainsi dire, les derniers éléments de l'analyse des substances. On pourrait les appeler points métaphysiques ; ils possèdent une certaine vitalité et une forme de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue pour exprimer l'univers. Mais lorsque les substances corporelles sont comprimées, tous leurs organes ensemble ne forment qu'un point physique à notre vue. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence ; les points mathématiques sont exacts, mais ne sont que des modalités ; seuls les points métaphysiques ou ceux de la substance (constitués par des formes ou des âmes) sont exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, car sans véritables unités il n'y aurait pas de multiplicité*» (D. 76 ; L. 310–1 ; G. iv. 482). L'expression «*points métaphysiques*» n'est pas usuelle, et n'est employée, apparemment, que pour souligner le lien avec la division infinie. On peut formuler la chose ainsi : L'espace consiste en un assemblage de relations de distance ; les termes de telles relations, pris simplement comme termes, sont des *points mathématiques*. Ils ne sont donc que des modalités, un simple aspect ou qualité des termes actuels, qui sont des *points métaphysiques* ou monades. Le *point physique*, au contraire, est une extension infinitésimale, du genre utilisé dans le calcul infinitésimal. Ce n'est pas véritablement indivisible, puisqu'il s'agit après tout d'une petite *étendue*, et l'étendue est essentiellement répétition. L'argument, brièvement, est donc celui-ci : La matière en tant que telle est étendue ; l'étendue est essentiellement pluralité ; par conséquent, les éléments de ce qui est étendu ne peuvent eux-mêmes être étendus. Une substance simple ne peut être étendue, puisque toute étendue est composée (G. iii. 363). Les atomes de matière sont contraires à la raison, car ils devraient être des indivisibles dont l'essence est la divisibilité. Dès lors, les constituants de la matière ne sont pas matériels, si ce qui est matériel doit être étendu. Mais les constituants ne peuvent être des points mathématiques, car ceux-ci sont purement abstraits, ne sont pas des existants, et ne composent pas l'étendue. Les constituants de ce qui apparaît comme matière sont donc non étendus, et ne sont pas des points mathématiques. Ils doivent être des substances, dotées d'activité, et différant

entre elles en vertu de l'identité des indiscernables. Il ne reste donc rien, parmi les objets de l'expérience, que ces substances puissent être, sinon quelque chose d'analogue aux âmes. Les âmes sont des existants concrets, ou substances, différant *entre elles*, et non étendues. Celles-ci doivent donc être les constituants de ce qui semble être des corps. Les corps en tant que tels, *c'est-à-dire* comme étendus, sont des phénomènes ; mais ce sont des *phenomena bene fundata*, car ils sont les apparences de collections de substances réelles. Leur nature est la force, et elles sont indivisibles comme nos esprits (D. 72 ; L. 301 ; G. iv. 479).

L'argument est excellemment exposé dans une lettre à De Volder (G. ii. 267). De Volder dit : L'étendue étant nécessaire à un corps mathématique, on en conclut à juste titre que, dans un tel corps, aucune unité indivisible ne peut être assignée, mais cela ne prouve pas que le corps mathématique soit dépourvu de réalité. À cet argument, Leibniz répond très amplement. Ce qui peut être divisé en plusieurs, dit-il, est un agrégat de plusieurs ; un agrégat n'est un que pour l'esprit, et n'a de réalité que celle conférée par ses constituants. Par conséquent, il existe dans les choses des unités indivisibles, car autrement il n'y aurait dans les choses ni véritables unités, ni aucune réalité non dérivée, ce qui est absurde. Car là où il n'y a pas de véritable unité, il n'y a pas de véritable multiplicité. Et là où il n'y a pas de réalité non dérivée, il n'y a aucune réalité du tout, car celle-ci doit à la fin dériver d'un sujet. De plus, dit-il, je conclus que dans la masse des corps, des unités indivisibles, ou constituants premiers, *peuvent* être trouvées. Les *corps* sont toujours divisibles et toujours divisés, mais non les éléments qui les constituent. Le corps *mathématique* n'est pas réel, car il n'a pas de tels constituants ; c'est quelque chose de mental, et désigne une simple pluralité de parties. De même que le nombre n'est pas une substance sans les choses comptées, de même le corps mathématique, ou l'étendue, n'est pas une substance, sans activité et passivité. Mais dans les choses corporelles réelles, les parties ne sont pas indéfinies (comme dans l'espace, qui est une chose mentale), mais actuellement assignées d'une certaine manière, car la nature institue des divisions et subdivisions réelles selon les variétés du mouvement ; et ces divisions procèdent à l'infini, mais n'en résultent pas moins en certains constituants primaires ou unités réelles, seulement infinies en nombre. Mais pour parler strictement, la matière n'est pas *composée* d'unités constitutives, mais résulte d'elles, car la matière ou masse étendue n'est qu'un phénomène bien fondé, et toute réalité consiste en unités. Par conséquent, les phénomènes peuvent toujours être divisés en phénomènes moindres, et il n'y a pas de moindres phénomènes. Les unités substantielles ne sont pas des parties, mais des fondements, des phénomènes.

Le mouvement est phénoménal, bien que la force soit réelle

De nombreux aspects de cet argument présupposent la position générale de Leibniz sur la continuité, position qui, avec sa théorie de l'espace, doit être laissée au chapitre suivant. Pour représenter fidèlement cependant la direction de l'argument de Leibniz de l'étendue aux monades, il faut se souvenir qu'il croyait avoir montré, sur une base purement dynamique, que la matière est l'apparence de quelque chose de substantiel. Car la force, qu'il considérait comme équivalente à l'activité, est requise par les lois du mouvement, et est requise dans chaque parcelle de matière. Qu'il doive y avoir des entéléchies dispersées partout dans la matière, découle du fait

que les principes du mouvement sont ainsi dispersés (G. vii. 330). Et de ce point de vue, nous pouvons donner une signification légèrement meilleure, qu'il n'apparaissait auparavant, à la doctrine de la force. La force est plus réelle que le mouvement, ou même que la matière. Le mouvement n'est pas une cause, mais un effet de la force, et n'est pas plus un être réel que le temps. Mais la force *est* un être réel, bien que la matière ne soit qu'un phénomène bien fondé (G. ii. 115 ; iii. 457). Ainsi, bien que la matière et le mouvement ne soient que des apparences, ce sont des apparences *de* quelque chose ayant une activité, et donc de quelque chose de substantiel. Si nous admettons, comme Leibniz le fait toujours, que nos perceptions de la matière *correspondent* à un monde réel hors de nous, alors ce monde, sur des bases dynamiques, doit contenir des forces, et donc des substances. La seule difficulté est de concilier cette vue avec la divisibilité arbitraire et infinie de la matière. Cette difficulté nous conduit à la doctrine de l'infini et de la continuité.

Chapitre IX

Le labyrinthe du continu

Difficultés concernant les points

Dans le dernier chapitre, nous avons vu que la matière est un phénomène, résultant d'agrégats d'unités réelles ou monades. L'étendue est répétition, et l'étendu est donc multiple. Mais si ce qui apparaît comme matière est une pluralité, ce doit être une pluralité infinie. Car tout ce qui est étendu peut être divisé *ad infinitum*. La masse, dit Leibniz, est discrète, *c'est-à-dire* une multitude actuelle, mais composée d'une infinité d'unités (G. ii. 379). Ici, nous avons la croyance de Leibniz en l'infini actuel. Un infini actuel a généralement été considéré comme inadmissible, et Leibniz, en l'admettant, est face au problème du continu. À ce stade, il est donc nécessaire d'examiner ses vues sur l'infini, la continuité, le nombre infini et la division infinie. Celles-ci doivent être traitées avant d'aller plus loin dans la description des véritables unités ou monades, puisque Leibniz prétend déduire l'existence et la nature des monades en grande partie de la nécessité d'expliquer le continu. «*Dans cette considération*» (*c'est-à-dire* des monades), dit-il, «*il ne survient aucune extension ni composition du continu, et toutes les difficultés concernant les points disparaissent. Et c'est ce que j'entendais dire quelque part dans ma Théodicée, à savoir que les difficultés du continu devraient nous avertir que les choses doivent être conçues d'une manière tout à fait différente*» (G. ii. 451 ; cf. G. vi. 29). Il dit aussi (G. ii. 262) : «*La monade seule est une substance, le corps est des substances, non une substance ; ni les difficultés de la composition du continu, et d'autres qui y sont alliées, ne peuvent être autrement évitées*» ; et «*rien que la Géométrie ne peut fournir un fil pour le labyrinthe de la composition du continu, des maxima et minima, et de l'inassignable et de l'infini, et nul n'arrivera à une métaphysique véritablement solide qui n'a pas traversé ce labyrinthe.*»[1] Quelles sont maintenant les difficultés du continu, et comment sont-elles évitées ? Je ne peux espérer réussir à rendre le sujet clair, tant parce qu'il est presque le plus difficile en philosophie, que parce que le traitement de Leibniz offre des difficultés particulières au commentateur.

[1] Cohen, Infinitesimalmethode, p. 64 ; G. M. vii. 326.

Affirmation de l'infini actuel et négation du nombre infini

Tous ceux qui ont entendu parler de Leibniz savent qu'il croyait en l'infini actuel. Peu de citations de lui sont plus connues que celle-ci (D. 65; G. I. 416) : «*Je suis tellement en faveur de l'infini actuel qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme on le dit communément, je soutiens que la nature le manifeste partout pour mieux marquer les perfections de son auteur. Aussi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée ; et par conséquent, la moindre particule doit être regardée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes.*» De tels passages, dis-je, sont bien connus et se résument dans la remarque courante que Leibniz croyait en l'infini actuel, *c'est-à-dire* en ce qu'un hégélien appellerait le faux infini. Mais ce n'est là

nullement toute la vérité sur la question. Pour commencer, Leibniz niait l'*infini numérique* et étayait sa négation par des arguments très solides.[2] En second lieu, il connaissait la distinction, utilisée plus tard par Hegel, entre le vrai et le faux infini. «*Le vrai infini,*» dit-il, «*existe, à proprement parler, seulement dans l'Absolu, qui est antérieur à toute composition et n'est pas formé par l'addition de parties*» ;[3] un agrégat infini n'est pas véritablement un tout, et donc pas véritablement infini (G. ii. 304–5 ; N. E. pp. 161–3 ; G. v. 143–5). Et ces affirmations ne sont pas faites en oubliant sa défense de l'infini actuel. Au contraire, il déclare dans un passage : «*Les arguments contre l'infinité actuelle supposent que si celle-ci est admise, il y aura un nombre infini et que tous les infinis seront égaux. Mais il faut observer qu'un agrégat infini n'est ni un tout unique, ni doué de grandeur, ni n'est compatible avec le nombre*» (G. ii. 304). L'infini actuel est ainsi défendu expressément parce qu'il ne conduit pas à un nombre infini. Nous devons donc convenir que les vues de Leibniz sur l'infini ne sont nullement aussi simples ou naïves qu'on le suppose souvent. Exposer la théorie d'où découlent les remarques ci-dessus est une entreprise difficile ; mais c'est cette entreprise que je dois maintenant tenter.

[2] Cf. G. vi. 629 ; I. 338 ; ii. 304–5 ; v. 144 ; N. E. p. 161.

[3] N. E. p. 162 ; G. v. 144. Cf. le passage suivant : «*Je crois avec M. Locke que, à strictement parler, on peut dire qu'il n'existe aucun espace, aucun temps et aucun nombre infinis, mais qu'il est seulement vrai que, si grand que puisse être un espace, un temps ou un nombre, il y en a toujours un autre plus grand que lui, ad infinitum ; et qu'ainsi le vrai infini ne se trouve pas dans un tout composé de parties. Il n'en est pas moins, cependant, trouvé ailleurs ; à savoir, dans l'absolu, qui est sans parties et qui exerce une influence sur les choses composées parce qu'elles résultent de la limitation de l'absolu. D'où il suit que l'infini positif n'étant rien d'autre que l'absolu, on peut dire qu'il y a en ce sens une idée positive de l'infini, et qu'elle est antérieure à celle du fini*» (D. 97 ; N. E. 16–17 ; G. v. 17 ; édition d'Erdmann, p. 138. Le texte de G. semble défectueux).

J'ai déjà eu l'occasion de mentionner Hegel, et je pense qu'une analogie sous d'autres aspects peut aider à éclairer les arguments de Leibniz. Premièrement, il semble souvent impliquer, comme nous l'avons déjà vu à propos de l'extension, la vue essentiellement hégélienne que l'abstraction est une falsification. Deuxièmement, son argument sur la question présente, et toute sa déduction du monadisme à partir des difficultés du continu, semblent présenter une analogie étroite avec un argument dialectique. C'est-à-dire, pour le dire crûment, un résultat est accepté comme vrai parce qu'il peut être inféré de prémisses reconnues fausses et incompatibles entre elles.[4] Ceux qui admirent ces deux éléments dans la philosophie de Hegel trouveront l'argument de Leibniz d'autant meilleur qu'il les contient. Mais en tout cas, la compréhension de l'argument est, si mon interprétation est correcte, grandement facilitée par cette analogie avec une méthode devenue familière.

[4] L'argument n'est pas strictement dialectique, mais l'énoncé suivant en montre la faiblesse. La prémisse générale est : puisque la matière a des parties, il existe de multiples réalités. Or les parties de la matière sont étendues, et en raison de la divisibilité infinie, les parties de l'étendu sont toujours étendues. Mais puisque l'extension signifie répétition, ce qui est répété n'est finalement pas étendu. Dès lors, les parties de la matière ne sont finalement pas étendues. Il est donc contradictoire de supposer que la matière a des parties. Par conséquent, les multiples réalités ne sont pas des parties de la matière. (L'argument est énoncé presque exactement sous cette forme dans G. vii. 552.)
Il est évident que cet argument, en obtenant de multiples réalités, suppose que celles-ci sont des parties de la matière – une prémisse qu'il est contraint de nier pour montrer que les réalités ne sont pas matérielles.

La continuité en un sens niée par Leibniz

Malgré la loi de continuité, la philosophie de Leibniz peut être décrite comme une négation complète du continu. La répétition est discrète, dit-il, là où des parties agrégées sont discernées, comme dans le nombre : elle est continue là où les parties sont indéterminées et peuvent être supposées d'une infinité de manières (N. E. p. 700 ; G. iv. 394). Leibniz nie que quoi que ce soit d'actuel soit continu en ce sens ; car bien que ce qui est actuel puisse avoir une infinité de parties, ces parties ne sont pas indéterminées ou arbitraires, mais parfaitement définies (G. ii. 379). Seuls l'espace et le temps sont continus au sens de Leibniz, et ils sont purement idéaux. Dans les réalités actuelles, dit-il, le simple est antérieur à l'agrégat ; dans les idéaux, le tout est antérieur à la partie (G. ii. 379). Il ajoute que le continu est idéal parce qu'il implique des parties indéterminées, tandis que dans l'actuel tout est déterminé. Le labyrinthe du continu, poursuit-il — et c'est là une de ses remarques favorites — vient de ce qu'on cherche des parties actuelles dans l'ordre du possible et des parties indéterminées dans l'agrégat de l'actuel (G. ii. 282. Cf. Ib. 379 ; iv. 491). Cela signifie que les points et les instants ne sont pas des parties actuelles de l'espace et du temps, qui sont idéaux ; [5] et que rien d'étendu (puisque l'étendu est indéterminé) ne peut être un véritable composant d'un agrégat de substances, qui est actuel. En ce qui concerne l'espace, le temps et aussi le nombre, le tout fini est logiquement antérieur aux parties en lesquelles il peut être divisé ; en ce qui concerne la substance, au contraire, l'agrégat est logiquement postérieur aux substances individuelles qui le composent. [6]

[5] Contraste avec Cohen, *op. cit.* p. 63, G. M. v. 385 : «*Un point est une ligne infiniment petite ou évanescente.*» Cela semble seulement viser un sens mathématique.

[6] Cf. G. M. iv. 89 et suiv.

Ce que Leibniz veut dire semble être ceci. Il existe deux sortes d'indivisibles : les idées simples et les substances individuelles. Dans le premier sens, le nombre un est indivisible : c'est une idée simple, logiquement antérieure aux fractions dont la somme est un. Ces fractions le présupposent, et sa simplicité n'est pas infirmée par le fait qu'il existe une infinité de fractions dont il peut être composé. Il est plus juste, en réalité, de considérer les fractions comme formées en divisant l'unité, que de considérer l'unité comme formée en composant des fractions. De même, une moitié, prise abstraitement, est un simple rapport, non la somme de deux quarts ; cette dernière n'est vraie que pour les choses numérotées (G. iv. 491). Ainsi, beaucoup de ceux qui ont philosophé sur le point et l'unité se sont égarés en ne distinguant pas la résolution en notions et la division en parties (G. iii. 583). De même, pense Leibniz, la ligne abstraite n'est pas composée (G. iv. 491), car ce qui est vrai à propos de la ligne n'est que la relation de distance, qui, en tant que relation, est indivisible. La composition n'existe que dans les concrets, *c'est-à-dire* dans les masses que ces lignes abstraites marquent par leurs relations. Dans les réalités substantielles actuelles, le tout est un résultat ou un assemblage de substances simples (*Ib.*). C'est la confusion de l'idéal et de l'actuel, dit Leibniz à nouveau, qui a tout envenimé et produit le labyrinthe du continu.

Dans le nombre, l'espace et le temps, le tout est antérieur à la partie

À ce stade, il semble essentiel d'examiner la théorie de l'espace de Leibniz. Cette théorie est plus ou moins impliquée dans tout ce qu'on peut dire de sa philosophie ; j'en ai déjà dit quelque chose,

et bien plus suivra. Mais ici quelques remarques explicites illustreront la doctrine du continu.

Les idéaux dans lesquels, selon Leibniz, le tout est antérieur à la partie sont les nombres, l'espace et le temps. En ce qui concerne les nombres, il est évident que l'unité, et même les autres entiers, sont antérieurs aux fractions. En ce qui concerne l'espace et le temps, un résultat similaire est atteint par la théorie relationnelle. Dans tous ces cas, Leibniz aurait mieux fait de dire hardiment que, bien que les nombres et les distances puissent être plus grands ou plus petits, ils n'ont pas de parties. En ce qui concerne les fractions, il le dit effectivement (G. iv. 491), et c'est ce qu'il entend dire dans tous ces cas. Les idéaux, s'ils sont des nombres, sont des concepts applicables à des agrégats possibles, mais ne sont pas eux-mêmes des agrégats ; s'ils sont des distances, ce sont des relations possibles, et doivent être distingués d'une extension qui s'étend d'une extrémité de la distance à l'autre.

Espace et temps, pour Leibniz, purement relationnels

Il existe deux grands types de théorie spatiale, l'un représenté par Newton, l'autre par Leibniz. Ces deux approches s'affrontent dans la controverse avec Clarke. Toutes deux résultent de la mise en avant de l'une ou l'autre des idées suivantes. Si nous prenons deux points A et B, ils ont (1) une distance, simple relation entre eux, (2) une longueur effective, constituée d'une certaine étendue spatiale s'étendant de A à B. Si nous insistons sur la première comme essence de l'espace, nous obtenons une théorie relationnelle ; les termes A et B, dont la distance est spatiale, doivent eux-mêmes être non spatiaux, puisqu'ils ne sont pas des relations. Si nous insistons sur la seconde, la longueur intermédiaire effective, nous la trouvons divisible en une infinité de points chacun semblables aux extrémités A et B. Cette alternative donne la théorie newtonienne de l'espace absolu, consistant non en un assemblage de relations possibles, mais en une collection infinie de points actuels. L'objection à la théorie de Newton est qu'elle est auto-contradictoire ; l'objection à celle de Leibniz est qu'elle est manifestement incompatible avec les faits, et, au final, tout aussi auto-contradictoire que celle de Newton. Une théorie exempte de ces deux défauts est très souhaitable, car elle serait ce que la philosophie n'a encore jamais connu. Je reviendrai sur les arguments de Leibniz dans mon prochain chapitre. Pour l'instant, je souhaite seulement souligner les conséquences de sa théorie relationnelle – des conséquences également tirées par Lotze et d'autres qui ont défendu cette théorie.

L'espace est un assemblage de relations de distance possibles. Celles-ci ne deviennent actuelles que lorsque les points A et B sont occupés par des substances réelles. Les distances peuvent être plus ou moins grandes, mais ne peuvent être divisées en parties, puisqu'elles sont des relations. (Cette conséquence n'est pas tirée par Leibniz, et elle est même expressément niée ; mais il utilise *partie* de manière plus générale que moi. Il dit, ce qui me suffit, qu'en espace et temps il n'y a pas de divisions sauf celles faites par l'esprit [G. ii. 278–9]). Et les termes distants, puisque l'espace est relationnel, ne peuvent eux-mêmes être spatiaux ou étendus. La distance, en outre, devrait être analysée en prédicats des termes distants A et B ; Leibniz y parvient en représentant la distance comme partie de la manière dont A et B se reflètent mutuellement. Ainsi, un point mathématique, le *lieu* de A, est simplement cette qualité de A en vertu de laquelle, à tout moment, il reflète les

autres choses comme il le fait. C'est pourquoi les points mathématiques sont les *points de vue* des monades, et aussi pourquoi ils sont de simples modalités, et non des parties de l'espace. Cette vision de l'espace explique également pourquoi le tout n'est pas composé de ses parties. Car les parties d'une distance ne sont que d'autres relations de distance plus petites, et ne sont en rien présupposées par la distance plus grande, qui leur est logiquement indépendante. La distinction est, en fait, celle entre quantités intensives et extensives. Les quantités extensives présupposent tous les constituants dont elles sont la somme ; les quantités intensives, au contraire, ne présupposent en rien l'existence de quantités plus petites du même genre. La position de Leibniz est donc que les quantités spatiales et temporelles sont des relations, et donc intensives ; tandis que l'extension est une quantité extensive, et présuppose des parties actuelles dans ce qui est étendu.[7]

[7] Ainsi, en réponse à Clarke, Leibniz déclare : «*Quant à l'objection que l'espace et le temps sont des quantités, ou plutôt des choses dotées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont pas, je réponds que l'ordre a aussi sa quantité ; il y a en lui ce qui précède et ce qui suit ; il y a distance ou intervalle. Les choses relatives ont leur quantité, tout comme les absolues. Par exemple, les rapports ou proportions en mathématiques ont leur quantité et sont mesurés par des logarithmes ; et pourtant ce sont des relations. Et par conséquent, bien que le temps et l'espace consistent en relations, ils ont néanmoins leur quantité*» (D. 270 ; G. VII. 404). Les vues de Leibniz sur la quantité intensive étaient cependant loin d'être claires.

La distinction entre la composition de ce qui est actuel et la résolution de ce qui est idéal est donc d'une grande importance. Elle explique ce que Leibniz entend lorsqu'il affirme qu'un instant n'est pas une partie du temps (G. III. 591), ni un point mathématique une partie du continuum spatial (D. 64, 76 ; L. 311 ; G. I. 416 ; II. 279 ; IV. 482). Le continuum spatial est l'assemblage de toutes les distances possibles. Les points mathématiques ne sont que des positions, *c'est-à-dire* des termes possibles pour les relations de distance. Ils ne sont donc pas du même ordre que les distances possibles qui constituent le continuum spatial ; ils n'en sont pas des parties. En effet, une distance, étant une relation, n'a proprement aucune partie, et nous n'avons donc aucune raison de la résoudre en parties indivisibles. Ce qui est étendu dans l'espace, au contraire, est concret ; nous n'avons pas seulement des distances, mais aussi des termes entre lesquels les distances s'établissent. Un espace abstrait n'est pas pluriel, mais un corps occupant cet espace doit être pluriel. Car au lieu d'une simple possibilité, nous avons désormais quelque chose d'actuel dans les positions qui, autrement, seraient de «*simples modalités*».

Résumé de l'argument du continu aux monades

Nous pouvons résumer brièvement l'argument ainsi. (1) Rien n'est absolument réel que les substances indivisibles et leurs divers états (G. ii. 119). C'est l'aboutissement de la doctrine logique abstraite par laquelle j'ai commencé mon exposé sur Leibniz ; elle est présupposée dans l'argument de l'extension aux monades, et ne doit pas être considérée comme un résultat de cet argument. (2) Ce qui nous apparaît comme matière est réel, bien que *en tant que* matière, ce soit un phénomène. La réalité de ce qui apparaît comme matière est, comme nous l'avons vu, une simple préjugé. (3) La matière, *en tant que* phénomène, est un agrégat, en fait un agrégat d'une infinité de parties. (4) Un agrégat ne peut avoir de réalité que celle qu'il tire de ses constituants, puisque seules les substances sont réelles, et que les substances sont indivisibles. (5) Par

conséquent, si la réalité de ce qui apparaît comme matière doit être préservée, celle-ci doit consister en une pluralité infinie de substances indivisibles.

Puisque les agrégats sont phénoménaux, il n'y a pas vraiment un nombre de monades

Mais le nombre infini est auto-contradictoire, et nous ne pouvons nous contenter de l'affirmation qu'il existe un nombre infini de monades. Pour éviter cet argument, Leibniz utilise très audacieusement son principe selon lequel, dans les choses concrètes, la partie est antérieure au tout, et que rien n'est absolument réel que les substances indivisibles et leurs divers états. L'être et l'unité, dit-il, sont des termes convertibles (G. ii. 304). Les agrégats, n'ayant pas d'unité, ne sont que des phénomènes, car hormis les monades composantes, le reste (l'unité de l'agrégat, je suppose) est ajouté par la seule perception, du fait même qu'ils sont perçus simultanément (G. II. 517). Cette remarque est de la plus haute importance. C'est une conséquence légitime de la position générale de Leibniz, et c'est peut-être la meilleure alternative que cette position lui permettait. Cependant, ses implications, comme on le verra bientôt, détruisent complètement la possibilité d'une pluralité de substances.

La position de Leibniz est la suivante : la notion de *tout* ne peut s'appliquer qu'à ce qui est substantiellement indivisible. Tout ce qui est réel dans un agrégat est *uniquement* la réalité de ses constituants pris un à un ; l'unité d'une collection est ce que Leibniz appelle semi-mentale (G. II. 304), et donc la collection est phénoménale bien que ses constituants soient tous réels. *Un* est le seul nombre applicable à ce qui est réel, puisque tout autre nombre implique des parties, et que les agrégats, comme les relations, ne sont pas des «*êtres réels*». Cela explique comment le nombre infini peut être nié, tandis que l'infini actuel est admis. «*Il n'y a pas de nombre infini,*» dit Leibniz, «*ni de ligne ou autre quantité infinie, si elles sont prises comme des touts véritables*» (N. E. p. 161 ; G. v. 144). Un tout doit être une substance unique, et à ce qui n'est pas un tout, le nombre ne peut proprement s'appliquer. Le monde n'est un tout que verbalement (G. II. 305), et même un agrégat fini de monades n'est pas un tout *en soi*. L'unité est mentale ou semi-mentale. Dans la plupart des passages, Leibniz applique cette doctrine uniquement contre les agrégats infinis, mais il est évident qu'elle doit s'appliquer également à tous les agrégats. Leibniz semble l'avoir su. Ainsi déclare-t-il (N. E. p. 148 ; G. v. 132) : «*Peut-être qu'une douzaine ou une vingtaine ne sont que des relations, et ne sont constituées que par relation à l'entendement. Les unités sont séparées, et l'entendement les rassemble, aussi dispersées soient-elles.*» La même vue est exprimée à la fin du même chapitre (Livre II. Chap. XII.), où il dit : «*Cette unité de l'idée d'agrégats est très vraie, mais au fond, il faut avouer que cette unité des collections n'est qu'un rapport (rapport) ou une relation, dont le fondement réside dans ce qui se trouve dans chaque substance prise isolément. Et ainsi ces êtres par agrégation n'ont d'autre unité complète que celle qui est mentale ; par conséquent, leur entité est aussi d'une certaine manière mentale ou phénoménale, comme celle de l'arc-en-ciel*» (N. E. 149 ; G. v. 133).

Cette position est une déduction légitime de la théorie selon laquelle toutes les propositions doivent être réduites à la forme sujet-prédicat. L'affirmation d'une pluralité de substances ne relève pas de cette forme — elle n'attribue pas de prédicats à une substance. En conséquence,

comme dans d'autres cas similaires, Leibniz se réfugie, comme beaucoup de philosophes ultérieurs, dans l'esprit — on pourrait presque dire dans l'unité synthétique de l'aperception. L'esprit, et l'esprit seul, synthétise la diversité des monades ; chaque monade séparée est réelle indépendamment de sa perception, mais une collection en tant que telle n'acquiert qu'une réalité précaire et dérivée de la perception simultanée. Ainsi, la vérité dans le jugement de pluralité est réduite à un jugement sur l'état de chaque monade qui perçoit la pluralité. Ce n'est que dans une telle perception qu'une pluralité forme un tout, et ainsi la perception est définie par Leibniz comme l'expression d'une multitude dans une unité (G. iii. 69).

Difficultés de cette vue

Cette notion selon laquelle les propositions tirent leur vérité du fait d'être crues est un point que je critiquerai en traitant de la relation de Dieu avec les vérités éternelles. Pour l'instant, il suffit de présenter un dilemme à Leibniz. Si la pluralité réside *uniquement* dans le sujet percevant, il ne peut y avoir de nombreux sujets percevants, et ainsi toute la doctrine des monades s'effondre. Si la pluralité réside *non* uniquement dans le sujet percevant, alors il existe une proposition non réductible à la forme sujet-prédicat, le fondement de l'usage de la substance s'effondre, et l'affirmation d'agrégats infinis, avec toutes ses contradictions, devient tout à fait inévitable pour Leibniz. La solution tant vantée des difficultés du continuum se dissipe ainsi en fumée, et nous restons avec tous les problèmes de la matière non résolus.[8]

[8] Le principe général selon lequel tous les agrégats sont phénoménaux ne doit pas être confondu avec le principe, que Leibniz soutenait aussi, que les agrégats infinis n'ont pas de nombre. Ce dernier principe est peut-être l'une des meilleures façons d'échapper à l'antinomie du nombre infini.

Nous avons vu maintenant l'usage que Leibniz a fait de son principe selon lequel, dans les choses actuelles, la partie est antérieure au tout. Nous avons vu comment cela lui a permis d'affirmer qu'il existe une multitude infinie de choses, tout en niant le nombre infini. La multitude des choses, dit-il, dépasse tout nombre fini, ou plutôt tout nombre (G. vi. 629). Nous pourrions seulement exiger qu'un nombre soit applicable si cette multitude était un tout ; or il nie qu'elle soit un tout, bien que l'affirmation d'un tout soit impliquée même en la qualifiant de multitude. On ne peut nier que cette position soit cohérente avec ses principes et en soit même une conséquence directe. Mais la cohérence est de celle qui révèle une erreur dans les principes. Le dilemme dans lequel Leibniz est placé résulte directement de la combinaison de trois prémisses qui, comme je l'ai affirmé dans le chapitre I. (p. 4), sont désespérément incohérentes. Ces trois prémisses sont : (1) que toutes les propositions ont un sujet et un prédicat, (2) que la perception donne connaissance d'un monde qui n'est pas moi-même ni mes prédicats, (3) que le Moi est un sujet logique ultime.

Chapitre X

La théorie de l'espace et du temps et sa relation au monadisme

Raisons pour lesquelles une philosophie de la substance doit nier la réalité de l'espace

J'ai exposé en termes généraux, dans le chapitre précédent, la nature de la théorie de l'espace et du temps de Leibniz ; je souhaite examiner dans ce chapitre quels en étaient les fondements, dans quelle mesure ces fondements sont identiques à ceux du monadisme en général, et quelle était la relation des monades de Leibniz avec l'espace. Une grande partie de ce que je dirai s'appliquera aussi à Lotze,[1] et généralement à toutes les théories qui défendent une pluralité de choses. Commençons par la théorie de l'espace.

---

[1] Bien que Lotze n'ait finalement pas défendu la pluralité, mais ait tout fusionné dans son M.

«*J'ai plusieurs démonstrations,*» dit Leibniz, «*pour réfuter la fantaisie de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins un être absolu*» (D. 243 ; G. vii. 363). Ces démonstrations, telles qu'elles apparaissent chez Leibniz, procèdent sur la base de la logique traditionnelle et ont, sur cette base, une très grande force. Car la logique traditionnelle — la logique sous-jacente à tout usage de la substance ou de l'Absolu — suppose, comme j'ai cherché à le montrer, que toutes les propositions ont un sujet et un prédicat. Si maintenant on admet que l'espace existe *per se*, tandis que la doctrine de la substance est maintenue, il y aura une relation entre les substances et les espaces qu'elles occupent. Mais cette relation sera *sui generis* ; elle ne sera pas une relation de sujet et de prédicat, puisque chaque terme de la relation existe et peut continuer d'exister bien que la relation change. Ni la chose ni la partie de l'espace ne sont anéanties lorsque la partie est évacuée par la chose et réoccupée par une chose différente. La relation entre un lieu et la substance qui l'occupe est donc une relation pour laquelle la logique traditionnelle n'avait pas de place. En conséquence, l'existence indépendante des lieux était niée par les philosophes prudents, et admise par Newton uniquement parce qu'il était aveugle à ses conséquences. Clarke, pour éviter les conséquences, a fait de l'espace et du temps des parties de l'essence de Dieu, une position que Leibniz a facilement démontrée comme absurde (D. 263 ; G. vii. 398). La thèse que Leibniz combattait réellement était que l'espace existe *per se*, et non comme un simple attribut de quoi que ce soit.

Nous voyons donc pourquoi, pour une philosophie de la substance, il est essentiel de réfuter la réalité de l'espace. Un moniste doit soutenir que l'espace est un attribut ; un monadiste, que l'espace est un assemblage de relations. Contre la première vue, Leibniz est assez solide ; en faveur de la seconde, il est peu concluant. Mais passons à ses arguments.

«*S'il n'y avait pas de créatures,*» dit Leibniz, «*l'espace et le temps ne seraient que dans les idées de Dieu*» (D. 252 ; G. vii. 376–7). Contre cette vue, Kant dit : «*Nous ne pouvons jamais imaginer qu'il n'y ait pas d'espace, bien que nous puissions très bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dedans*» (ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. p. 59). Nous avons ici une opposition nette et définie : Kant a tiré la conséquence que la théorie de Leibniz cherche à éviter.[2] «*Si l'espace est une réalité absolue,*» dit Leibniz, «*loin d'être une propriété ou un accident opposé à la substance, il sera plus subsistant que les substances*» (D. 248 ; G. vii. 373). Quels étaient alors les arguments par lesquels Leibniz réfutait la réalité de l'espace ?

[2] La subjectivité kantienne de l'espace peut ici être laissée de côté.

Arguments de Leibniz contre la réalité de l'espace

L'argument logique abstrait selon lequel l'espace, s'il est réel, doit être soit sujet soit prédicat, mais n'est manifestement ni l'un ni l'autre, n'est pas, à ma connaissance, exposé explicitement chez Leibniz, bien que dans la controverse avec Clarke il affirme que l'espace, puisqu'il a des parties, ne peut être un attribut de Dieu et que l'espace vide ne peut être un attribut de quoi que ce soit (D. 264, 248 ; G. vii. 399, 372). Contre la conception de l'espace comme *attribut*, le véritable argument est que l'essence de la matière n'est pas l'extension – argument que nous avons déjà vu comme concluant. Contre la conception de l'espace comme *substance* ou existant indépendant, l'argument favori de Leibniz découle de l'Identité des Indiscernables et de la Loi de la Raison Suffisante ; et cet argument s'applique également au temps. L'espace est absolument uniforme, et un de ses points est exactement comme un autre. Ainsi non seulement les points sont indiscernables, mais divers arrangements des choses seraient indiscernables – par exemple, l'arrangement actuel et celui qui résulterait de la rotation de l'univers entier selon n'importe quel angle (D. 243–4 ; G. vii. 364). De même, si le temps était réel, le monde aurait pu être créé plus tôt, et aucune raison suffisante n'apparaîtrait pour le créer à un moment plutôt qu'à un autre (D. 249 ; G. vii. 373). Et généralement, l'univers dans son ensemble ne peut avoir différentes positions absolues dans l'espace ou le temps, puisque ces positions seraient indiscernables et donc une seule et même (D. 247 ; G. vii. 372). Outre ces arguments, il y a les contradictions du continu, que nous avons examinées au chapitre précédent. L'espace et le temps, s'ils sont réels, ne peuvent être composés que de *points mathématiques* ; mais ils ne peuvent jamais l'être, car ceux-ci sont de simples extrémités ; deux d'entre eux ne sont pas plus grands qu'un, pas plus que deux obscurités parfaites ne sont plus sombres qu'une (G. ii. 347). Et concernant le temps, rien n'en existe que des instants, qui n'en sont pas proprement des parties, et comment une chose peut-elle exister, dont aucune partie n'existe jamais (D. 268 ; G. vii. 402) ?

Théorie leibnizienne de la position

Mais si l'espace et le temps ne sont pas réels, que sont-ils ? La réponse est suggérée par l'argument de l'Identité des Indiscernables. De cet argument il suit qu'il n'y a pas de position absolue, mais seulement des relations mutuelles entre choses, desquelles la position est abstraite.

L'espace est un ordre selon lequel les situations sont disposées, et l'espace abstrait est cet ordre des situations, lorsqu'elles sont conçues comme possibles (D. 281 ; G. vii. 415). Le temps, de même, est un être de raison exactement autant que l'espace, mais la coexistence et la postexistence sont quelque chose de réel (G. ii. 183). Mais si l'espace est un ordre de situations, quelles sont les situations elles-mêmes ? Comment *elles* doivent-elles être expliquées relationnellement ?

Sur cette question, Leibniz est très explicite (D. 265–7 ; G. vii. 400–402). Lorsque la relation de situation d'un corps A par rapport à d'autres corps C, D, E, etc., change, tandis que les relations mutuelles de situation entre C, D, E, etc., ne changent pas, nous inférons que la *cause* du changement est en A, et non en C, D, E, etc. Si maintenant un autre corps B a, par rapport à C, D, E, etc., une relation de situation précisément semblable à celle que A avait auparavant, nous disons que B est à la *même place* que A. Mais réellement, il n'y a rien d'individuellement identique dans les deux cas ; car dans le premier cas, les relations de situation étaient des affections de A, alors qu'elles sont maintenant des affections de B, et le même accident individuel ne peut être dans deux sujets différents. Ainsi, l'identité impliquée en parlant de la *même place* est une illusion ; il n'y a que des relations de situation précisément similaires. Le récit de Leibniz devient inutilement contradictoire par l'introduction du mouvement absolu, qu'il déduisit de la force, comme nous l'avons vu (cf. D. 269 ; G. vii. 404). Du mouvement absolu, il aurait dû inférer, comme Newton, la position absolue. Mais son explication de la situation peut être libérée de cette incohérence. Il tient à donner un sens non ambigu à la *même place*, pour pouvoir dire définitivement que les deux corps A et B sont ou ne sont pas successivement au même endroit. Mais cela, selon sa théorie, n'est ni nécessaire ni possible. Il doit toujours spécifier les corps par rapport auxquels la place doit être estimée, et doit admettre, comme il peut sans contradiction, que d'autres corps de référence produiraient, tout aussi légitimement, un résultat différent. Sa référence à la cause du changement de situation est due à une incohérence, fondamentale dans sa Dynamique et dans toute dynamique qui travaille avec la position relative, mais évitable dans une théorie relationnelle de l'espace, tant qu'aucune référence à la dynamique n'est introduite. Ainsi, nous pouvons accepter la définition suivante : «*La place est ce qui est la même à différents moments pour différentes choses existantes, lorsque leurs relations de coexistence avec certains autres existants... s'accordent entièrement ensemble.*» Mais lorsqu'il ajoute que ces autres existants «*sont supposés rester fixes d'un de ces moments à l'autre,*» il fait une supposition qui, dans une théorie relationnelle, est entièrement et absolument dépourvue de sens (D. 266 ; G. vii. 400). Ce sont de telles additions qui montrent la faiblesse de la théorie. Il y a manifestement quelque chose de plus que des relations dans l'espace, et ceux qui tentent de le nier sont incapables, en raison de faits évidents, d'éviter de se contredire. Mais par la pratique de nier l'évidence, il faut admettre que la théorie relationnelle peut acquérir un haut degré de cohérence interne.

La relation des monades à l'espace : une difficulté fondamentale du monadisme

J'en viens maintenant à un autre sujet étroitement lié, à savoir la relation de l'espace aux monades. L'espace, nous l'avons vu, est quelque chose de purement idéal ; c'est une collection de

relations possibles abstraites. Or, les relations doivent toujours être réduites à des attributs des termes reliés. Pour effectuer cette réduction des relations spatiales, les monades et leurs perceptions doivent être introduites. Et ici, Leibniz aurait dû trouver une grande difficulté – une difficulté qui afflige tout monadisme, et généralement toute philosophie qui, tout en admettant un monde extérieur, maintient la subjectivité de l'espace.

La difficulté est la suivante. Les relations spatiales ne valent pas entre les monades, mais seulement entre les objets simultanés de perception de chaque monade.[3] Ainsi, l'espace est proprement subjectif, comme chez Kant. Néanmoins, les perceptions des différentes monades diffèrent en raison de la différence des points de vue ; mais les points de vue sont des points mathématiques, et l'assemblage des points de vue possibles est l'assemblage des positions possibles.[4] Ainsi, Leibniz avait deux théories de l'espace, la première subjective et kantienne, la seconde donnant une contrepartie objective, *c.-à-d.* les divers points de vue des monades. La difficulté est que la contrepartie objective ne peut consister *seulement* dans la différence des points de vue, à moins que l'espace subjectif ne soit *purement* subjectif ; mais s'il l'*est* purement, le fondement des différents points de vue a disparu, puisqu'il n'y a aucune raison de croire que les phénomènes sont *bene fundata*.

---

[3] G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

[4] Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

La nature de cette difficulté sera éclaircie en examinant l'évolution des vues de Leibniz sur la relation des Monades à l'espace. Nous verrons que, dans sa jeunesse, conformément à ses penchants matérialistes, il considérait définitivement les âmes comme occupant des points dans l'espace, tandis que plus tard, après s'être convaincu de l'irréalité de l'espace, il s'efforça de plus en plus de souligner la subjectivité de l'espace au détriment de la contrepartie objective.

Vues précoces de Leibniz sur ce sujet

«*Il y a de nombreuses années,*» écrivit Leibniz en 1709, «*lorsque ma philosophie n'était pas encore suffisamment mûre, je localisais les âmes en des points*» (G. ii. 372). De cette première vue, il semble avoir tiré de nombreuses prémisses de sa doctrine, et ces prémisses, il les accepta par la suite comme base établie pour des arguments ultérieurs. Oubliant que ces prémisses étaient elles-mêmes dérivées de la réalité de l'espace, il n'hésita pas à les utiliser pour réfuter cette réalité. Telle du moins me semble une vision plausible de son développement. Il aurait semblé être très proche de sa théorie des monades en 1671-1672, puis, sous l'influence du Cartésianisme, avoir été détourné pour un temps de ses tendances individualistes, n'y revenant que lorsqu'il eut prouvé l'insuffisance de la Dynamique Cartésienne et la fausseté de l'adage selon lequel l'extension est l'essence de la matière.

Il était, avant son voyage à Paris, déjà très proche de la doctrine des monades. «*Je peux prouver,*» déclare-t-il, «*à partir de la nature du mouvement... que l'esprit agit sur lui-même... que l'esprit consiste en un point ou centre, et est donc indivisible, incorruptible, immortel... L'esprit est un petit monde, contenu en un point, et constitué de ses idées, comme un centre, bien qu'indivisible, consiste en angles*»

(G. I. 61). Et en 1671, il affirme que ses preuves de Dieu et de l'immortalité reposent sur la difficile doctrine du point, de l'instant, de l'indivisible et de la conation—précisément les mêmes difficultés que sa théorie ultérieure visait à résoudre. «*L'esprit lui-même,*» poursuit-il, «*consiste proprement en un point unique de l'espace, tandis qu'un corps occupe une place.*» «*Si nous donnons à l'esprit une place plus grande qu'un point, il devient déjà un corps et possède partes extra partes ; il n'est donc pas immédiatement présent à lui-même.*» Mais si nous posons que l'esprit consiste en un point, il est indivisible et indestructible. Le corps, dit-il, a un noyau de substance toujours préservé, ce noyau consistant en un point physique, tandis que l'âme consiste en un point mathématique (G. I. 52–54).

Ses vues intermédiaires

Dans ces premières conceptions, on trouve une franche acceptation de la réalité de l'espace et un matérialisme qui rappelle la centrale téléphonique de Karl Pearson.[5] L'esprit, affirme-t-il, doit être au lieu de convergence de tous les mouvements imprimés par les objets sensibles (G. I. 53). Il a dû rapidement apparaître à Leibniz que cette doctrine ne résolvait pas les difficultés du point et de l'instant, ni n'offrait une théorie cohérente de la substance. Ainsi, dans ses premiers exposés publiés de la doctrine des monades, un troisième type de point s'ajoute aux deux précédents : le point métaphysique, tandis que le point mathématique n'est plus celui en lequel l'âme consiste, mais simplement son point de vue (D. 76; L. 311; G. iv. 482–483).

---

[5] *Grammar of Science*, Chap. II. § 3.

Ses vues tardives

Mais même ici, l'espace et le point mathématique conservaient plus de réalité que souhaité, et par conséquent, l'expression «*points métaphysiques*» et l'affirmation que les points mathématiques sont les points de vue des substances disparaissent après 1695.[6] Après cette période, il parle toujours de points de vue, les expliquant toujours par analogie avec des points spatiaux d'où le monde est, *pour ainsi dire*, vu en perspective (G. ii. 438; III. 357). Mais il insiste sur le fait qu'il s'agit là *seulement* d'une analogie, sans toutefois nous dire à quoi elle correspond. Il semble avoir été conscient de la difficulté, car dans ses écrits ultérieurs, il évite toute déclaration claire concernant l'*ubéité* de l'âme. Les âmes peuvent avoir, pense-t-il, du moins en relation avec les corps, ce qu'on pourrait appeler une ubéité *définitive*, *c'est-à-dire* qu'elles sont dans un certain volume sans que nous puissions leur assigner un point particulier dans ce volume (N. E. 230–231; G. v. 205–206). La dernière année de sa vie, ses remarques sont encore plus négatives. «*Dieu,*» déclare-t-il, «*n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence ; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'âme est d'une tout autre nature. Dire qu'elle est diffusée dans tout le corps, c'est la rendre étendue et divisible. Dire qu'elle est, tout entière, en chaque partie d'un corps, c'est la rendre divisible d'avec elle-même. La fixer à un point, la diffuser en de nombreux points, ne sont que des expressions abusives, idola tribus*» (D. 245–246; G. vii. 365–366). Après cette déclaration purement négative, Leibniz passe à un autre sujet. Il semble, en fait, n'avoir rien de mieux à dire que

d'affirmer qu'il existe trois types d'*ubéité* : circonscriptive, définitive et repletive,[7] la première appartenant aux corps, la seconde aux âmes et la troisième à Dieu (N. E. 230; G. v. 205). L'énoncé le plus précis se trouve dans une lettre à Lady Masham (G. iii. 357) : «*La question de savoir si (une substance simple) est quelque part ou nulle part est une affaire de mots : car sa nature ne consiste pas en l'extension, mais elle est liée à l'extension qu'elle représente ; et donc on doit placer l'âme dans le corps, là où est son point de vue d'où elle représente maintenant l'univers. Vouloir quoi que ce soit de plus, et enfermer les âmes dans des dimensions, c'est souhaiter imaginer les âmes comme des corps.*» Ici, et dans tous les autres passages que je connais, Leibniz refuse d'affronter le fait que toutes les monades représentent le même monde, et que ce monde est toujours imaginé par lui comme ayant quelque chose d'analogue à l'espace de nos perceptions. Il semble avoir perçu une fois, en effet, que l'argument de l'extension à la pluralité des substances impliquait un espace objectif, et a par conséquent rejeté cet argument. «*Ce qui appartient à l'extension,*» dit-il, «*ne doit pas être assigné aux âmes, et nous ne devons pas dériver leur unité ou pluralité de la catégorie de quantité, mais de la catégorie de substance, c'est-à-dire non à partir de points, mais de la force primitive d'opération*» (G. ii. 372). Cela suggère que l'argument de la Dynamique est plus fondamental que celui de l'extension—une vue qui, comme nous l'avons vu, ne peut être maintenue. Un examen plus approfondi révèle des confusions de plus en plus désespérées. Il tente de donner une position aux monades par relation aux corps. Les monades, dit-il, bien que non étendues, ont une certaine sorte de situation, *c'est-à-dire* une relation ordonnée de coexistence avec d'autres choses, par la machine qu'elles dominent. «*Les choses étendues impliquent de nombreuses choses ayant une situation ; mais les choses simples, bien qu'elles n'aient pas d'extension, doivent pourtant avoir une situation dans l'extension, bien que cela ne puisse être désigné punctatim comme dans les phénomènes incomplets*» (G. II. 253). Il affirme aussi qu'une substance simple, bien que sans extension, a une position, qui est le fondement de l'extension, puisque l'extension est une répétition continue et simultanée de position (G. II. 339). Comme il insiste aussi qu'un nombre infini de *points* ne forment pas ensemble une extension (*ib. 370*), nous devons supposer que la position, dans ce cas également, est une présence dans un volume, non en un point. Cette vue, curieusement, est clairement avancée dans le Nouveau Système, la même œuvre où il parle des points mathématiques comme des points de vue des âmes. Après avoir expliqué l'union de l'âme et du corps par l'harmonie préétablie, il poursuit : «*Et nous pouvons ainsi comprendre comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate, qui ne pourrait être plus grande, puisque l'âme est dans le corps comme l'unité (ou unité : en français unité) est dans le résultant d'unités, qui est la multitude.*»[8] Cette notion absurde de présence immédiate dans un volume était rendue plausible par la référence au corps organique ou à la machine ; mais comme celui-ci consistait à son tour en monades, une nouvelle explication aurait été nécessaire pour *leur* position. Les âmes, dit Leibniz, ne doivent pas être considérées comme étant en des points, mais on peut dire qu'elles sont en un lieu par correspondance, et ainsi dans le corps entier qu'elles animent (G. ii. 371). Mais comme le corps consiste à son tour en monades, la question évidente se pose: Où est le corps? Aucun de ses expédients, en bref, ne permet à Leibniz d'échapper à un espace objectif, antérieur à l'espace phénoménal et subjectif dans les perceptions de chaque monade ; et cela aurait dû lui être évident, du fait qu'il n'y a pas autant d'espaces que de monades, mais un espace unique, et même un seul pour tous les mondes possibles.[9] Le conglomérat de relations et de lieux qui constitue

l'espace n'est pas seulement dans les perceptions des monades, mais doit être réellement quelque chose qui est perçu dans toutes ces perceptions. Les confusions dans lesquelles Leibniz tombe sont le prix à payer pour avoir pris l'extension comme antérieure à l'espace, et elles révèlent une objection fondamentale à tous les monadismes. Car ceux-ci, puisqu'ils travaillent avec la substance, doivent nier la réalité de l'espace ; mais pour obtenir une pluralité de substances coexistantes, ils doivent subrepticement supposer cette réalité. Spinoza, pouvons-nous dire, avait montré que le monde actuel ne pouvait être expliqué au moyen d'une seule substance ; Leibniz a montré qu'il ne pouvait l'être au moyen de nombreuses substances. Il est donc devenu nécessaire de fonder la métaphysique sur une notion autre que celle de substance—une tâche encore inachevée.

(6) La disparition du premier ne doit pas être attribuée uniquement à la découverte du terme *monade* en 1696, car il a conservé d'autres termes—entéléchies, substances simples, formes, etc.—malgré l'adoption du mot *monade*.

(7) Une opinion qui, il est vrai, est citée comme étant celle des écoles, mais sans désapprobation.

(8) G. iv. 485 ; D. 78 ; L. 314. Cf. la note de M. Latta sur ce passage. Sur la notion de présence par opération à laquelle Leibniz semble ici penser, je parlerai plus tard, lorsque j'aborderai la théorie de l'âme et du corps. Leibniz, cependant, rejeta avec dérision la vue, qui semble découler de cette théorie, que les âmes sont étendues. Voir D. 267 ; G. vii. 402.

(9) Cf. D. 102 ; L. 340-2 ; G, vii. 303-4 ; ii. 379.

Temps et changement

Il reste à dire quelque chose concernant le temps et le changement. Nous avons ici beaucoup moins de passages auxquels nous référer, et — pour autant que je sache — aucune discussion approfondie après que la philosophie de Leibniz soit mature. Le temps, comme l'espace, est relationnel et subjectif (cf. D. 244 ; G. vii. 364 ; ii. 183). Sa subjectivité a déjà été discutée dans Chapitre IV. ; je souhaite ici discuter seulement de sa relativité. Leibniz ne semble pas avoir perçu clairement ce que cela implique. Ce qui est impliqué, c'est que dans le temps, comme dans l'espace, nous n'avons que des distances, pas des longueurs ou des points. C'est-à-dire que nous n'avons que *avant* et *après* : les événements ne sont pas à un certain moment, mais ceux qui ne sont pas simultanés ont une distance, exprimée en disant que l'un est avant l'autre. Cette distance ne consiste pas en des points de temps, de sorte que nous ne pouvons pas dire que du temps s'est écoulé entre deux événements. D'autres événements peuvent être entre eux — *c.-à-d.* il peut y avoir des événements avant l'un de notre paire et après l'autre. Mais lorsque deux événements n'ont aucun événement entre eux, ils ont simplement une relation d'avant et d'après, sans être séparés par une série de moments. Aucun événement ne peut durer pendant une certaine longueur de temps, car il n'y a pas de chose telle qu'une longueur de temps — il n'y a que différents événements formant une série. Nous ne pouvons pas non plus dire que les événements durent un instant, puisqu'il n'y a pas d'instants. Ainsi, il n'y aura pas de chose telle qu'un *état* de changement, car cela implique la continuité. Dans le mouvement, par exemple, nous aurons différentes positions spatiales occupées en série, mais il n'y aura pas de passage de l'une à l'autre. Il est vrai que Leibniz considère le temps comme un plenum (D. 281 ; G. VII. 415) — une expression qui, comme pour l'espace, ne peut signifier, dans une théorie relationnelle, que les plus petites distances qui se produisent réellement sont infinitésimales. Ou plutôt, puisque, comme Leibniz le confesse (N. E. 159 ; G. v. 142), si deux événements étaient séparés seulement par du temps vide,

nous ne pourrions jamais découvrir la quantité d'un tel temps, nous devons entendre, lorsque nous disons que le temps est un plenum, qu'entre deux événements donnés, il y en a toujours un autre. Mais cette vue laisse les *difficultés* de la continuité intactes.

Lorsqu'elle est appliquée au mouvement, cette vue ne doit pas être exprimée en disant qu'un corps passe instantanément d'un endroit à un autre, puis y reste jusqu'à ce qu'il fasse un autre saut. Car cela impliquerait que du temps s'écoule entre des sauts successifs, alors que l'essence de la vue relationnelle est qu'aucun temps ne s'écoule : la présence dans une position dans l'espace est séparée par une distance temporelle, mais non par une longueur temporelle (v. p. 131), de la présence à la position suivante occupée. Nous ne devons pas non plus dire qu'un corps en mouvement est parfois en mouvement et parfois au repos ; en fait, il ne peut jamais, dans l'acception usuelle des mots, être ni au repos ni en mouvement. Dire qu'un corps est au repos ne peut signifier que son occupation d'une certaine position dans l'espace est simultanée (la simultanéité étant une relation ultime) avec deux événements qui ne sont pas simultanés l'un avec l'autre. Et dire qu'un corps est en mouvement signifiera que son occupation d'une position et son occupation d'une autre sont successives. Mais à partir de cela, nous n'arriverons jamais à un état de mouvement, même en prenant un nombre infini de positions spatiales occupées successivement. Exactement le même argument s'appliquera au changement en général, et un état de mouvement ou de changement, comme nous l'avons vu, est absolument nécessaire à la doctrine de l'activité de Leibniz.[10]

[10] Cf. G. iv. 513. Je ne connais aucune discussion des difficultés du mouvement, sauf celle dans l'*Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213-4 qui appartient à 1676, et ne jette que peu de lumière sur ce que pensait Leibniz lorsque sa philosophie était mature.

Les monadismes adoptent une vue asymétrique des relations de l'espace et du temps aux choses

La théorie relationnelle du temps est tout à fait plus paradoxale que celle de l'espace, et elle l'est en raison du fait que le passé et le futur n'existent pas dans le même sens que le présent. De plus, Leibniz admet que le temps antérieur a une priorité de nature sur le temps ultérieur (G. III. 582), et qu'il y avait probablement un premier événement, *c.-à-d.* la création (D. 274 ; G. VII. 408) — des aveux qui ajoutent grandement à la difficulté de maintenir la relativité de la position temporelle. Il y a, de plus, dans tous les monadismes, une asymétrie en ce qui concerne la relation des choses à l'espace et au temps, pour laquelle il n'y a, à ma connaissance, rien à invoquer sauf la persistance apparente du Moi. On soutient que les substances persistent à travers le temps, mais ne se répandent pas dans l'espace.

La différence de position spatiale au même moment montre une différence de substance, mais la différence de position temporelle au même endroit ne montre pas cela. L'ordre du temps consiste en des relations entre prédicats, l'ordre de l'espace s'applique entre substances. Pour cette importante hypothèse, il n'y a, chez Leibniz, aucun type d'argument. Elle est faite confusément par le sens commun en ce qui concerne les choses, et semble être empruntée de là de manière tout à fait non critique par tous les monadismes. Qu'elle ait été si peu discutée, même par ceux qui

croyaient traiter le temps et l'espace de manière tout à fait similaire, est un exemple curieux et malheureux de la force de l'imagination psychologique.

Leibniz adhérait confusément à une contrepartie objective de l'espace et du temps

Il semblerait ainsi que Leibniz, plus ou moins inconsciemment, avait deux théories de l'espace et du temps, l'une subjective, donnant simplement des relations entre les perceptions de chaque monade, l'autre objective, donnant aux relations entre les perceptions cette contrepartie, dans les *objets* de perception, qui est une et la même pour toutes les monades et même pour tous les mondes possibles. Leibniz aurait aimé considérer cette contrepartie comme une «*chose purement idéale*», un «*être de raison*», une «*entité mentale*». Je souhaite répéter brièvement les raisons qui font que ces épithètes injurieuses ne s'appliquent qu'à l'espace et au temps *subjectifs*, et non à cette contrepartie qu'ils doivent avoir en dehors de la perception. Cela sera effectué en récapitulant les arguments sur lesquels la Monadologie est basée.

«*Le corps est un agrégat de substances,*» dit Leibniz, «*et non proprement une substance unique. Il doit donc s'ensuivre que partout dans le corps se trouvent des substances indivisibles*» (D. 38; G. II. 135).[11] Cet argument disparaîtrait si l'espace était *purement* subjectif et le corps étendu, comme chez Kant, un pur phénomène. Un autre argument privilégié pour la différence entre les monades, qui selon Leibniz équivaut à des preuves géométriques (G. II. 295), est que si elles n'étaient pas différentes, le mouvement dans un plénum ne ferait aucune différence, car chaque lieu ne pourrait recevoir que l'équivalent de ce qu'il avait auparavant (D. 219; L. 221; G. VI. 608)—argument impliquant à nouveau un *lieu* qui n'est pas simplement dans les perceptions des monades. Ceci doit être relié à son argument selon lequel des entéléchies doivent être dispersées dans toute la matière, puisque les principes du mouvement le sont ainsi (G. VII. 330). Une autre raison de l'objectivité de l'espace et du temps est qu'ils sont des ordres du possible autant que de l'actuel, tout en ayant existé après la création d'une manière différente de leur existence antérieure dans l'esprit de Dieu. À l'origine des choses, nous dit-on, une certaine mathématique divine fut employée pour déterminer la plus grande quantité d'existence possible, «*en tenant compte de la capacité du temps et du lieu (ou de l'ordre possible d'existence)*» (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Or cet ordre possible, avant la création, n'existait que dans l'esprit de Dieu (D. 252; G. VII. 377), mais après la création, il exista d'une autre manière ; car Leibniz déclare explicitement que l'espace n'existe pas nécessairement comme Dieu (G. VI. 405), bien que l'espace en tant que simple objet de l'entendement divin doive, bien sûr, exister nécessairement. Ainsi devons-nous distinguer (1) l'espace et le temps dans l'esprit de Dieu, (2) l'espace et le temps dans les perceptions de chaque monade, (3) l'espace et le temps objectifs, qui existèrent après la création mais non avant. Ce troisième type serait, bien sûr, pour Leibniz, toujours relationnel. Ainsi dit-il (D. 209; L. 408; G. VI. 598) : «*Il y a partout des substances simples, actuellement séparées les unes des autres par leurs propres actions, qui changent continuellement leurs relations.*» Mais le point important est que ces relations, étant entre monades et non entre les diverses perceptions d'une monade, seraient des relations irréductibles, non de simples paires d'adjectifs des monades. Dans le cas de la simultanéité, ceci

est particulièrement évident et semble même présupposé dans l'idée de perception. Si tel est le cas, déduire la simultanéité de la perception est un cercle vicieux fatal.

---

(11) Cf. G. II. 301 : «*Puisque les monades ou principes d'unité substantielle sont partout dans la matière, il s'ensuit qu'il doit y avoir une infinité actuelle, puisqu'il n'y a aucune partie, ou partie d'une partie, qui ne contienne des monades.*»

Chapitre XI

La nature des monades en général

Perception

J'en viens maintenant à la description des qualités communes des monades. Les premières d'entre elles sont la *perception* et l'*appétition*. Que les monades doivent avoir des perceptions est prouvé de diverses manières. (1) (D. 209; L. 407; G. vi. 598) Les monades «*ne peuvent avoir de formes ; sinon elles auraient des parties. Par conséquent, une monade, en elle-même et à un moment donné, ne peut être distinguée d'une autre que par ses qualités et actions internes, qui ne peuvent être autres que ses perceptions (c'est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est extérieur, dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances à passer d'une perception à une autre), qui sont les principes du changement.*» Autrement dit, en vertu de l'Identité des indiscernables, les monades doivent différer ; mais puisqu'elles n'ont pas de parties, elles ne peuvent différer que par leurs états internes ; et les états internes, pour autant que l'expérience le montre, sont soit des perceptions, soit des appétitions. (2) Il existe un autre argument de nature plus dynamique (D. 210; L. 409; G. vi. 599). «*Puisque le monde est un plénum, toutes choses sont connectées entre elles, et chaque corps agit sur tout autre, plus ou moins selon leur distance, et est affecté par l'autre par réaction. Il s'ensuit donc que chaque Monade est un miroir vivant, ou un miroir doué d'activité intérieure, représentatif de l'univers selon son point de vue.*» Leibniz ne pouvait évidemment employer cet argument pour prouver qu'il a lui-même des perceptions, puisque celles-ci, dans un tel système, sont présupposées en Dynamique. Ainsi, la preuve que toutes les monades ont des perceptions présuppose que l'on en a soi-même, et cela reste une prémisse. Ce qui est prouvé, c'est que tout le reste consiste en des substances similaires avec des perceptions similaires.

Que Leibniz lui-même ait eu des perceptions, ou, si l'on préfère, qu'il existe un monde qui n'est pas soi-même ou ses prédicats, ne fut jamais déduit par lui d'aucun principe ultérieur. «*Les âmes connaissent les choses,*» dit-il, «*parce que Dieu a mis en elles un principe représentatif des choses extérieures*» (D. 251; G. vii. 375. Cf. D. 275–6; G. vii. 410). «*Ce qui est miraculeux, ou plutôt merveilleux, c'est que chaque substance représente l'univers de son point de vue*» (G. iii. 464). La perception est merveilleuse car elle ne peut être conçue comme une action de l'objet sur le percevant, puisque les substances n'interagissent jamais. Ainsi, bien qu'elle soit liée à l'objet et simultanée avec lui (ou approximativement), elle n'est en aucune manière due à l'objet, mais uniquement à la nature du percevant. L'occasionnalisme a préparé la voie à cette vue par la doctrine selon laquelle l'esprit perçoit la matière, bien que les deux ne puissent interagir. Ce que fit Leibniz, ce fut d'étendre à une infinité de substances la théorie inventée pour deux seulement (D. 275–6; G. vii. 410).

Quant à la signification de la perception, c'est «*l'expression de la pluralité dans une unité (l'expression de la multitude dans l'unité)*» (G. iii. 69). Quant à ce qu'on entend par *expression*, Leibniz est très précis. «*Une chose exprime une autre,*» dit-il, «*... lorsqu'il existe une relation constante et régulière entre ce qui peut être dit de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection en perspective*

exprime son original. L'expression est commune à toutes les formes, et constitue un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. Dans la perception naturelle et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et matériel, et dispersé entre plusieurs êtres, soit exprimé ou représenté dans un être indivisible, ou dans une substance douée d'une véritable unité» (G. ii. 112). Leibniz dit encore : «*Il n'est pas nécessaire que ce qui exprime soit semblable à la chose exprimée, pourvu qu'une certaine analogie de conditions soit préservée. . . . . Ainsi, le fait que les idées des choses soient en nous n'est rien d'autre que le fait que Dieu, l'auteur à la fois des choses et de l'esprit, a imprimé à l'esprit une faculté de pensée, telle qu'à partir de ses propres opérations il puisse tirer ce qui correspond parfaitement à ce qui découle des choses. Ainsi, bien que l'idée du cercle ne soit pas semblable au cercle, on peut néanmoins en tirer des vérités que l'expérience aurait sans doute confirmées dans le vrai cercle*» (N. E. 716–7; G. vii. 264). Ainsi, la perception pourrait sembler à peine distinguable de l'harmonie préétablie, et se réduire à l'affirmation que chaque état d'une monade correspond, selon une certaine loi, à l'état simultané de toute autre monade : et c'est ainsi que, comme je l'ai suggéré à la fin du Chapitre X., la simultanéité est impliquée dans la définition de la perception. Il y a cependant un élément dans la perception, à savoir la synthèse ou l'expression de la *multitude*, qui n'est pas impliqué dans la seule harmonie préétablie ; cet élément doit donc être retenu et souligné.

Appétition

En ce qui concerne l'*appétition*, il y a peu à ajouter au sujet de l'activité de la substance. «*L'appétit est la tendance d'une perception à une autre*» (G. iii. 575). Il est conçu sur l'analogie de la volition. La nature des formes substantielles, dit Leibniz, est la force, qui implique quelque chose comme la sensation ou le désir, de sorte qu'elles deviennent semblables aux âmes (D. 72; L. 301; G. iv. 479). Les perceptions dans la monade jaillissent les unes des autres selon la loi des appétits, ou par les causes finales du bien et du mal, (D. 210; L. 409; G. vi. 599). Seule la volition, cependant, qui est confinée aux monades conscientes d'elles-mêmes, est déterminée précisément par le fait que l'objet du désir semble bon. Ce point, sur lequel Leibniz est quelque peu vague, sera traité plus tard.

La perception n'est pas due à l'action du perçu sur le percevant

La théorie de la perception de Leibniz est rendue singulière par le fait qu'il nie toute action des choses extérieures sur le sujet percevant. Sa théorie peut être considérée comme l'antithèse de celle de Kant. Kant pensait que les choses en soi sont des causes (ou fondements) des représentations, mais ne peuvent être connues au moyen de ces représentations. [(1)] Leibniz, au contraire, nia la relation causale mais admit la connaissance. Son rejet de la relation causale était bien sûr dû à son refus général de l'action transitive, qui, comme nous l'avons vu, découlait de sa conception d'une substance individuelle comme contenant éternellement tous ses prédicats. «*Je ne crois pas,*» dit-il, «*qu'aucun système soit possible où les monades interagissent, car il ne semble exister aucune façon possible d'expliquer une telle action. De plus, une telle action serait superflue, car pourquoi une monade donnerait-elle à une autre ce que celle-ci possède déjà ? Car telle est la nature*

même de la substance que le présent est gros de l'avenir» (G. ii. 503). Sa première expression quelque peu tâtonnante de l'indépendance mutuelle des substances, en janvier 1686, est intéressante car elle expose très clairement ses motifs. «*On peut dire, d'une certaine manière et avec bon sens, bien qu'à contre-courant de l'usage, qu'une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en subit pas non plus, si l'on considère que ce qui arrive à chacune n'est que la conséquence de son idée ou notion complète prise isolément, puisque cette idée contient déjà tous ses prédicats ou événements, et exprime l'univers entier.*» Il explique ensuite que rien ne peut nous arriver d'autre que des pensées et des perceptions, qui seront des conséquences des présentes. «*Si je pouvais discerner distinctement tout ce qui m'advient à présent, je verrais tout ce qui m'arrivera jamais, et ceci se produirait même si tout était détruit sauf Dieu et moi*» (G. iv. 440).

---

(1) *Par ex. Reine Vernunft*, éd. Hartenstein, 1867, p. 349.

Cette théorie de la perception a sans doute un aspect paradoxal. Il semble absurde de supposer que la connaissance de ce qui se passe hors de moi surgisse en moi simultanément à l'événement extérieur, à moins qu'il n'existe un lien causal entre les deux. Mais la théorie selon laquelle les objets extérieurs agissent sur l'esprit et produisent des perceptions rencontre de nombreuses objections. L'une d'elles est qu'une telle explication ne s'applique pas à la connaissance des vérités éternelles. On ne peut supposer que la proposition «*deux et deux font quatre*» agisse sur l'esprit chaque fois que celui-ci en prend conscience. Car une cause doit être un événement, et cette proposition n'en est pas un. Nous devons donc admettre que certaines connaissances ne sont pas causées par la proposition connue. Une fois ceci admis, il ne semble y avoir aucune raison de nier que toute connaissance puisse être causée autrement. Leibniz n'utilise pas expressément cet argument, à ma connaissance, mais son insistance particulière dans le premier livre des Nouveaux Essais à prouver que les vérités éternelles sont innées pourrait être liée à une telle vue. Car selon sa théorie, toute connaissance est innée au même titre que les vérités éternelles, *c'est-à-dire* que toute connaissance jaillit de la nature de l'esprit, et non des objets des sens. L'argument que Leibniz utilise est meilleur, à savoir l'inintelligibilité de toute action causale attribuée aux objets des sens. «*Je n'adhère pas,*» dit Leibniz, «*aux notions vulgaires selon lesquelles les images des choses seraient véhiculées par les organes des sens jusqu'à l'âme. Car il est inconcevable par quelle ouverture ou par quel moyen de transport ces images pourraient être acheminées de l'organe à l'âme*» (D. 275; G. vii. 410). En effet, il suffit d'énoncer ces notions pour voir à quel point elles sont «*vulgaires*». Mais lorsque Leibniz ajoute, en accord avec les Cartésiens, qu'«*on ne peut expliquer comment une substance immatérielle est affectée par la matière*» (D. 276; G. vii. 410), il emploie un argument qui a sans doute grandement influencé la formation de sa théorie, mais qu'il n'a cependant aucun droit d'utiliser. Car comme il soutient qu'il n'y a que des monades, la perception, si elle était causée de l'extérieur, serait encore une action du semblable sur le semblable, et non, comme il le suggère, une action de la simple matière sur l'esprit. La relation de l'esprit et du corps, en fait, est une relation entre de nombreuses monades, et non entre deux substances radicalement différentes, l'esprit et la matière.

Critique de Lotze sur cette vue

Lotze a formulé, dans sa Métaphysique (§§ 63–67), une critique de l'indépendance des monades qui me semble révéler une méconception radicale des fondements de Leibniz. «*Je ne puis admirer,*» dit-il (§ 63), «*cette expression (que les monades n'ont pas de fenêtres), car je la trouve tout à fait non motivée, et constate qu'elle exclut péremptoirement précisément ce qui était encore en question.*» Si Lotze s'était souvenu de la série d'arguments logiques exposés dans les Chapitres II. —IV. ci-dessus, prouvant que s'il existe des substances, chacune doit être la source de tous ses prédicats, il aurait difficilement pu faire cette déclaration. S'il s'était rappelé sa propre philosophie —comment, dans le chapitre suivant même (Livre I. Chap. VI.), il doit renoncer à la pluralité des choses pour la raison explicite que l'action transitive est inintelligible— s'il s'était rappelé que, dans son propre enseignement, l'unité d'une chose est essentiellement l'unité d'une série causale unique— si toutes ou certaines de ces considérations lui étaient venues à l'esprit, il aurait épargné sa propre maison de verre et n'aurait pas risqué de lancer des pierres. Et quand nous considérons que pour lui une chose est une série causale unique, l'absurdité d'admettre l'interaction des choses devient une contradiction directe. L'antinomie de la causalité —que tout élément du présent doit avoir son effet, alors qu'aucun effet ne peut être affirmé sans tenir compte du présent *entier*— cette antinomie, je pense, est une question qu'il n'a jamais élucidée. Il se contente d'affirmer d'abord la thèse, lorsqu'il traite de la pluralité, puis l'antithèse, lorsqu'il en vient à son *M*, son unité. Mais affirmer, comme il le fait, que deux séries causales peuvent interagir est une contradiction directe, et une contradiction qui, même si elle incarne une antinomie réelle, ne peut guère être qualifiée d'absurde pour être niée. La critique de Leibniz par Lotze semble donc due davantage à sa propre confusion de pensée qu'à une erreur quelconque de Leibniz. Il y a autant de raisons de soutenir le Monadisme que le Monisme, et un Monadiste doit, avec Leibniz, maintenir l'indépendance mutuelle des substances.

L'harmonie préétablie

Pour expliquer comment les perceptions donnent connaissance des choses extérieures présentes sans en être causées, Leibniz inventa la conception suprême de sa philosophie, celle par laquelle il désignait son système. Il aimait se nommer «*l'auteur du système de l'harmonie préétablie*».

L'harmonie préétablie est ce dont il semble avoir été le plus fier dans sa philosophie. À l'instar de l'indépendance mutuelle des substances, elle fut sans doute suggérée par le cours de la philosophie cartésienne. La comparaison des horloges, par laquelle il l'illustra, se trouve chez Geulincx et d'autres occasionalistes contemporains, voire chez Descartes.[2] La relation entre pensée et étendue chez Spinoza est très similaire à celle entre deux monades quelconques chez Leibniz. L'avantage qu'il avait sur l'occasionalisme, et qu'il exploita pleinement, était que par l'activité de chaque substance, il pouvait préserver l'harmonie de toutes les séries sans l'intervention perpétuelle de Dieu. Cet avantage était déjà assuré chez Spinoza, mais non dans l'occasionalisme comme celui de Malebranche. On y soutenait qu'étant donné que la matière est essentiellement passive, les changements dans la matière correspondant à ceux de l'esprit devaient être effectués par l'action directe de Dieu dans chaque cas. Chez Leibniz, au contraire, un seul miracle originel suffisait à mettre en marche toutes les horloges (G. III. 143) — le reste s'accomplissait naturellement. On peut supposer que Leibniz commença par le problème

cartésien de l'harmonie entre l'âme et le corps, et trouva dans sa doctrine des monades une harmonie bien plus vaste expliquant bien davantage. L'harmonie préétablie, pense-t-il, est prouvée *a priori* : seules trois explications de la relation entre l'âme et le corps sont possibles, et parmi elles, la sienne est la meilleure (G. III. 144). Les deux autres sont bien sûr l'*influxus physicus* ou action causale directe, et le système des causes occasionnelles, *c.-à-d.* l'action de Dieu sur la matière à *l'occasion* de chaque volition. Tant que la passivité parfaite de la matière était maintenue, l'hypothèse de Leibniz était certainement la meilleure. Mais les systèmes de Geulincx et Spinoza, qu'il néglige dans ce contexte (Geulincx n'est d'ailleurs jamais mentionné et semble lui être inconnu), possèdent bien des avantages dans ce problème qu'il revendique comme spécifiquement siens. Il est intéressant de comparer, par exemple, l'énoncé de la Prop. XII, Partie II de l'*Éthique* de Spinoza : «*Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain doit être perçu par l'esprit humain, ou, en d'autres termes, une idée de cette chose existera nécessairement dans l'esprit humain. C'est-à-dire que si l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est un corps, rien ne peut arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'esprit.*» D'une telle théorie, il est évident que Leibniz a pu tirer de nombreuses suggestions pour sa théorie de la perception et de l'harmonie préétablie. On regrette donc qu'il n'ait pas davantage tenu compte de cette hypothèse plus proche.

[2] Voir Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus, Archiv für Gesch. der Phil.*, Vol. 1 ; en particulier p. 59, note. Leibniz a été accusé d'avoir volé cette illustration à Geulincx, mais Stein souligne qu'elle était si courante qu'on pouvait la trouver dans bien d'autres sources, sans nécessiter d'aveu particulier.

L'harmonie préétablie est une conséquence immédiate de la perception et de l'indépendance mutuelle des monades. «*La nature de toute substance simple, âme ou monade véritable,*» explique Leibniz, «*étant telle que son état suivant est une conséquence du précédent ; voici maintenant la cause de l'harmonie découverte. Car Dieu n'a besoin que de faire qu'une substance simple devienne une fois, et dès le début, une représentation de l'univers selon son point de vue ; puisque de là seul il s'ensuit qu'il en sera ainsi perpétuellement ; et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers*» (D. 278 ; G. vii. 412).[3] Chaque monade représente toujours l'univers entier, et donc les états de toutes les monades à chaque instant correspondent, en ce qu'elles représentent le même univers. Lotze objecte à cela que certaines monades pourraient parcourir leur série de perceptions plus vite ou plus lentement que d'autres (Met. § 66). À cette difficulté, dit-il, il ne se souvient d'aucune réponse chez Leibniz. Il semble avoir oublié que Clarke souleva précisément le même point (G. vii. 387–8) et que Leibniz y répondit (G. vii. 415 et D. 281). «*Si le temps est plus grand,*» dit-il, «*il y aura plus d'états successifs et semblables intercalés ; et s'il est moindre, il y en aura moins ; vu qu'il n'y a pas de vide, ni de condensation, ni de pénétration (si je puis dire) dans les temps, pas plus que dans les lieux.*» C'est-à-dire que, tout comme la quantité de *materia prima* est proportionnelle à l'étendue, le nombre d'événements est proportionnel au temps. Quelle que soit la valeur de cette réponse, il est évident que les monades, si chacune reflète l'état présent de l'univers, suivent nécessairement le même rythme. Il est peut-être préférable de partir de la perception et d'en déduire l'harmonie préétablie. Car on peut avancer des arguments, s'il est admis que nous avons des perceptions d'un monde extérieur, pour montrer que cela vaut aussi pour d'autres substances ; et de là découle l'harmonie préétablie.

(3) Cf. aussi G. i. 382–3.

Il reste à expliquer, en termes de monades, la relation entre l'âme et le corps, et l'activité et la passivité des substances. Ce sera tenté dans le chapitre suivant.

Chapitre XII

Âme et corps

Relations des monades à considérer désormais

J'aborde maintenant un domaine entièrement nouveau de la doctrine des monades. Jusqu'ici, nous avons considéré les monades individuelles comme des unités isolées, mais nous devons désormais nous intéresser à leurs relations. Nous devons examiner, en fait, le même problème que celui qui, dans un système dualiste, serait la relation entre l'esprit et la matière. La forme particulière de ce problème, généralement considérée, est la relation entre l'Âme et le Corps. En discutant cette relation, Leibniz introduisit une nouvelle idée, celle de *passivité*. Cette idée était certes déjà impliquée dans la *materia prima*, mais là, elle n'était pas, comme dans la théorie de l'âme et du corps, relative à l'*activité* d'une autre monade. Par cette relation, l'activité et la passivité acquièrent de nouvelles significations. À partir de ce point, la philosophie de Leibniz est moins originale qu'auparavant. En effet, il s'emploie principalement à adapter à la doctrine des monades des théories antérieures (notamment celle de Spinoza), qui, par la relation d'activité et de passivité, deviennent utilisables pour lui malgré le déni de l'action transitive. Ainsi, une ligne nette devrait, je pense, être tracée entre les parties de la philosophie de Leibniz que nous avons examinées jusqu'ici et celles qui, à travers la passivité, dépendent de l'interaction apparente des monades. Les premières semblent principalement originales, tandis que les secondes sont empruntées en grande partie, quoique toujours sans reconnaissance, à Spinoza.

Vues cartésiennes et spinozistes sur les relations de l'âme et du corps

Le problème de la relation entre l'Âme et le Corps occupa beaucoup l'attention des Cartésiens. La position même de Descartes sur cette question, selon laquelle une action directe de l'esprit sur la matière est possible en modifiant la *direction*, mais non la quantité, du mouvement des esprits animaux, fut abandonnée par ses disciples pour de très bonnes raisons. Ils perçurent que, si l'esprit et la matière sont deux substances, on ne doit pas supposer qu'ils puissent interagir. Cela conduisit d'un côté à l'Occasionalisme — la théorie selon laquelle Dieu meut le corps à l'occasion de nos volitions — et de l'autre à la théorie de Spinoza. Dans cette dernière théorie, plus proche de celle de Leibniz, l'esprit et le corps ne sont pas des substances différentes, mais des attributs différents d'une seule substance, dont les modifications forment deux séries parallèles. L'esprit est l'idée du corps, et tout changement dans le corps s'accompagne, sans interaction, d'un changement correspondant dans son idée, *c.-à-d.* dans l'esprit. Cette théorie, comme celle des Occasionalistes, fut rendue impossible pour Leibniz par la découverte que l'essence de la matière n'est pas l'étendue, mais que la matière est nécessairement plurielle. En conséquence, il eut besoin d'une nouvelle théorie de l'Âme et du Corps, et ce besoin fut sans doute une motivation principale

pour la doctrine de l'harmonie préétablie.[1] L'usage de cette doctrine pour expliquer la relation entre l'Âme et le Corps est des plus ingénieux. Je vais maintenant m'efforcer de l'exposer.

[1] Dans la philosophie de Wolff, l'harmonie de toutes les monades a disparu, et seule celle de l'âme et du corps subsiste.

Aperçu de la vue de Leibniz

Brièvement, la doctrine est la suivante. Puisqu'il n'y a rien de réel que des monades, le corps est l'apparence d'une collection infinie de monades. Mais les monades diffèrent par la clarté de leurs perceptions, et celles qui ont des perceptions plus claires sont plus actives. Lorsqu'un changement dans une monade explique un changement dans une autre, la première est dite active, la seconde passive. Ainsi, dans mon corps, cette monade qui est moi-même a des perceptions plus claires que toutes les autres, et peut être dite dominante dans le corps, puisque, par rapport aux autres monades, elle est active tandis qu'elles sont passives.

Il n'y a pas d'interaction réelle, mais son apparence résulte de l'harmonie préétablie. Ainsi, l'âme est une, le corps est multiple, et il n'y a pas d'interaction entre eux. Mais dans la mesure où l'âme a des perceptions claires, les raisons de ce qui se passe dans le corps se trouvent dans l'âme ; et en ce sens, l'âme agit sur le corps et le domine. Voici l'aperçu de la théorie qui doit maintenant être examinée en détail.

Les trois classes de monades

Il existe, en premier lieu, trois grandes classes dans la hiérarchie des monades, non pas nettement distinctes mais se fondant les unes dans les autres. Ce sont les monades nues, les âmes et les esprits. Les *monades nues*, également appelées formes ou entéléchies, possèdent un minimum de perception et de désir ; elles ont quelque chose d'analogue aux âmes, mais rien qui puisse strictement être appelé une âme. Les *âmes* se distinguent de la première classe par la mémoire, le sentiment et l'attention (D. 190–1 ; G. vii. 529 ; D. 220 ; L. 230 ; G. vi. 610). Les animaux ont des âmes, mais les hommes ont des *esprits* ou âmes *rationnelles*. Les *esprits* incluent une hiérarchie infinie de génies et anges supérieurs à l'homme, mais ne différant de lui que par le degré. Ils sont définis par la conscience de soi ou l'aperception, par la connaissance de Dieu et des vérités éternelles, et par la possession de ce qu'on appelle la *raison*. Les esprits, contrairement aux âmes, ne reflètent pas seulement l'univers des créatures, mais aussi Dieu. Ils composent ainsi la Cité de Dieu, en relation avec laquelle seule Dieu possède proprement la bonté [G. vi. 621–2 (D. 231 ; L. 267–8) ; contrast G. vi. 169]. Les *esprits* sont aussi immortels : ils préservent une identité morale, qui dépend de la mémoire de soi, tandis que les autres monades sont simplement incessantes, *c'est-à-dire* qu'elles restent numériquement identiques sans le savoir.

Activité et passivité

En relation avec la clarté de la perception, on dit que les monades sont actives ou passives.[2] On peut encore communément parler d'une substance agissant sur une autre, dit Leibniz, lorsqu'un changement dans l'une explique un changement dans l'autre (D. 79 ; L. 317 ; G. iv. 486). Mais «*la domination et la subordination des monades, considérées en elles-mêmes, ne consistent qu'en des degrés de leurs perfections*» (G. ii. 451). «*Les modifications d'une monade sont des causes idéales de celles d'une autre, dans la mesure où les raisons apparaissent dans une monade qui ont conduit Dieu, à l'origine, à ordonner des modifications dans l'autre*» (G. ii. 475). Ainsi, le corps dépend de l'esprit en ce sens que la raison de ce qui arrive dans le corps se trouve dans l'esprit. Dans la mesure, poursuit Leibniz, où l'âme est parfaite et a des perceptions claires, le corps lui est soumis ; dans la mesure où elle est imparfaite, elle est soumise au corps (G. vi. 138).[3] Il dit aussi que la créature est dite *agir* extérieurement dans la mesure où elle est parfaite, et *subir* d'une autre dans la mesure où elle est imparfaite. L'action est donc attribuée là où les perceptions sont distinctes, la passion là où elles sont indistinctes. Une créature est plus parfaite qu'une autre lorsqu'elle contient ce qui rend compte *à priori* de ce qui arrive dans l'autre, et c'est ainsi qu'elle est dite agir sur une autre. L'influence d'une monade sur une autre est purement idéale, par l'intermédiaire de Dieu, qui prend note de la monade supérieure en réglant les autres [G. vi. 615 (D. 225 ; L. 245)]. Toute substance qui passe à un degré supérieur de perfection agit, et celle qui passe à un degré inférieur de perfection subit. Dans toute substance douée de perception, l'action apporte la joie, tandis que la passion apporte la douleur (G. iv. 441).

[2] Ce sens de l'activité ne doit pas être confondu avec celui qui est essentiel à la substance.

[3] Cf. Spinoza, *Éthique*, Partie V, Prop. X.

L'activité qui s'oppose à la passivité est tout à fait distincte de celle qui est essentielle à la substance. «*Prendre l'action au sens métaphysique strict,*» dit Leibniz (N. E. pp. 218–9 ; G. v. 195), «*comme ce qui se produit dans une substance spontanément et de sa propre nature, toute substance proprement dite agit seulement, car tout lui vient d'elle-même, après Dieu, puisqu'il est impossible qu'une substance créée ait de l'influence sur une autre. Mais prendre l'action comme un exercice de perfection, et la passion comme son contraire, il n'y a d'action dans les vraies substances que lorsque leur perception (car je l'accorde à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse ; de sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un pas vers le plaisir, et toute passion un pas vers la douleur.*»

Perfection et clarté de la perception

Dans cette théorie, pleine de réminiscences de Spinoza,[4] il y a deux éléments dans ce qui est actif : la perfection et la clarté de la perception. Il est clair que Leibniz ne confond pas ces deux éléments, mais les considère comme nécessairement liés. Il pense de plus, manifestement, que son usage couvrira les cas ordinairement considérés comme des cas d'action et de passion respectivement. Mais ces idées nécessitent une explication, tout comme la phrase «*rendre compte à priori de ce qui arrive dans une autre monade.*» L'explication, à mon avis, est la suivante.

[4] Cf. *par exemple* Spinoza, *Éthique*, Livre III, Prop. 1.

Seuls les esprits sont bons ou mauvais comme fins en soi : les monades nues et les âmes ne sont que des moyens pour eux. Or, chez les esprits, la volition est toujours déterminée par la raison du bien,[5] *c'est-à-dire* que nous poursuivons ce que nous jugeons être le meilleur possible.[6] Nous agirons donc toujours justement si nous jugeons toujours justement (G. vii. 92).[7] En conséquence, puisque le jugement juste dépend d'une perception claire, nous sommes plus ou moins parfaits selon que nous avons des perceptions plus ou moins claires. Dans la volition, où nous sommes ordinairement dits actifs, le passage à une nouvelle perception est *perçu* comme étant, ce qu'il est toujours réellement, déterminé de l'intérieur, et notre perception est donc claire jusqu'ici. Mais dans la sensation, où nous sommes ordinairement dits passifs, la nouvelle perception semble faussement venir de l'extérieur, et notre perception est donc confuse. Nous ne percevons pas le lien avec la perception précédente, et sommes donc imparfaits. Ainsi, l'usage par Leibniz des mots *actif* et *passif* n'est pas entièrement déconnecté de l'usage populaire, même s'il serait imprudent d'y voir une relation trop étroite.

[5] G. iv. 454 ; v. 171 (N. E. 190–1) ; F. de C. 62 (D. 182).

[6] C'est ainsi, au passage, que les raisons suffisantes actuelles du réel se distinguent des raisons suffisantes possibles du possible. Toutes les raisons suffisantes actuelles sont des volitions soit de Dieu, soit de créatures libres, et celles-ci sont toujours déterminées par la perception (vraie ou fausse) du bien. Mais il serait possible, non seulement pour nous, mais aussi pour Dieu, de poursuivre le mal, et alors la perception du mal serait une raison suffisante. Ainsi, les raisons suffisantes *actuelles* sont des causes finales et impliquent une référence au bien. Cf. § 15, *supra*.

[7] Que cette opinion ait été souvent contredite par Leibniz (*par exemple* implicitement, *ib.* p. 95) n'était dû qu'à des raisons théologiques. C'était la seule opinion à laquelle il avait droit.

Et ainsi, la phrase «*contenant ce qui rend compte à priori des changements dans une autre monade,*» doit être comprise en relation à la fois avec la perfection et la clarté de la perception. En raison de l'harmonie préétablie, les changements dans différentes monades sont interdépendants ; mais les changements dans les monades inférieures existent principalement pour le bien des changements corrélés dans les esprits.[8] Ainsi, l'explication par raison suffisante, ou par causes finales, de ce qui arrive dans une monade inférieure, n'est possible qu'en tenant compte d'une monade supérieure, dans laquelle le changement corrélé est bon. Mais lorsque cette monade supérieure est libre et, en raison d'une perception confuse, choisit ce qui est réellement mauvais, cette explication par causes finales ne tient plus, et la monade supérieure est donc considérée comme passive, puisque la raison finale de son changement en pire n'est pas en elle-même, mais dans un changement corrélé ailleurs.

[8] Pour l'inconsistance de Leibniz sur ce point, voir § 124..

Materia prima comme élément dans chaque monade

Il y a, dans la théorie ci-dessus, de nombreuses lacunes évidentes, que je laisse sans commentaire.[9] Il est plus important d'expliquer le lien entre la passivité et la *materia prima*. Leibniz distingue en un endroit (G. ii. 252) les cinq termes suivants : «*(1) L'entéléchie primitive ou âme, (2) la matière première ou puissance passive primitive, (3) la monade composée de ces deux, (4) la masse ou matière secondaire ou la machine organique, à laquelle concourent d'innombrables monades subordonnées, (5) l'animal ou substance corporelle, que la monade dominante fait devenir une machine.*» De plus, le lien

entre l'âme et le corps n'est explicable que par la *materia prima*.[10] Nous devons donc, avant de comprendre le lien entre l'âme et le corps, examiner la nature de la *materia prima* comme élément dans chaque monade, et son lien avec la *materia prima* en dynamique.

[9] La principale est qu'il ne semble y avoir aucune raison pour que l'action dans une substance corresponde à la passion plutôt qu'à l'action dans une autre. Leibniz semble en effet la considérer comme plus ou moins accidentelle lorsqu'elle se produit ; ainsi il dit (G. iv. 440) : «*Il peut arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une diminue celle de l'autre.*»

[10] G. ii. 520, 248 ; vi. 546 (D. 169).

Materia prima, en tant qu'élément dans chaque monade, est ce dont la répétition produit la *materia prima* de la Dynamique. Elle est aussi identifiée à la passivité ou force passive de chaque monade, à la perception confuse, et globalement à la finitude. Dieu pourrait priver une monade de *materia secunda*, *c.-à-d.* de l'assemblage de monades constituant son corps ; mais il ne pourrait la priver de *materia prima*, sans quoi elle deviendrait *actus purus*, *c.-à-d.* Dieu lui-même (G. ii. 325). C'est donc par la *materia prima* que les monades se distinguent de Dieu et deviennent limitées et finies ; ce semble être le sens de Leibniz lorsqu'il dit que les perceptions confuses impliquent la matière ou l'infini en nombre (G. iii. 636). Écrivant à Arnauld, Leibniz déclare : «*Si par matière nous entendons quelque chose d'essentiel à toute substance, nous pourrions, avec certains scolastiques, y voir la puissance passive primitive d'une substance ; en ce sens, la matière ne serait ni étendue ni divisible, bien qu'elle soit le principe de divisibilité ou ce qui, en elle, appartient à la substance*» (G. ii. 120) (1687). C'est là, je pense, la première fois qu'il introduit dans la théorie des monades la *materia prima* au sens donné par «*certains scolastiques*», avec la prudence d'une idée nouvelle. Mais il s'en tient constamment à ce sens ensuite. La *materia prima*, dit-il, n'est pas étendue mais présupposée par l'extension. C'est la puissance passive qui, avec l'entelechie ou puissance active, complète la monade, et elle demeure toujours attachée à sa monade propre.[11] Les substances possèdent une matière métaphysique ou puissance passive dans la mesure où elles expriment quoi que ce soit de manière confuse ; elles ont une puissance active dans la mesure où elles expriment distinctement (N. E. 720 ; G. vii. 322). Les monades sont sujettes aux passions, donc non de pures forces ; elles fondent non seulement les actions mais aussi les résistances ou passibilités, et leurs passions résident dans des perceptions confuses (G. iii. 636). Car la substance agit autant qu'elle le peut, sauf si elle est entravée ; et elle n'est naturellement entravée que de l'intérieur. Quand une monade est dite entravée par une autre, cela doit s'entendre de la représentation de cette autre en elle-même (G. ii. 516). De plus, il n'est pas absurde, selon Leibniz, qu'une résistance dans une substance ne fasse qu'entraver sa propre activité ; nous avons besoin, dit-il, d'un principe de limitation dans les choses limitées, comme d'action dans les agents (*ib. 257*).

[11] G. ii. 306 ; cf. aussi G. iv. 511 (D. 120).

Materia prima comme source de finitude, pluralité et matière

Plusieurs aspects sont intéressants et notables dans cette théorie de la *materia prima*. D'abord, il est instructif d'observer la différence entre la conception leibnizienne de la limitation et celle de Spinoza. «*Une chose est dite finie en son genre,*» déclare Spinoza (Eth. i. Déf. 2), «*lorsqu'elle peut être limitée par une autre chose de même nature.*» Ainsi la finitude consiste en une relation à autre

chose, et le fini n'est pas autonome. Mais la *materia prima* de Leibniz n'a rien de relatif ; elle fait partie de la nature de chaque monade. Chaque monade est limitée, non par autre chose, mais par elle-même ;[12] Dieu n'est donc pas la somme des monades finies, mais une réalité radicalement différente par nature. Lié à ce point, la passivité implique la matière et l'infini en nombre (G. III. 636). Il n'existe qu'une manière de percevoir le monde clairement, celle de Dieu, *c.-à-d.* tel qu'il est réellement. Mais il existe une infinité de manières de le percevoir confusément. Ainsi l'Identité des indiscernables n'admet qu'un seul Dieu et n'est compatible avec d'autres substances que si celles-ci ont des perceptions plus ou moins confuses. Comme la matière est la perception confuse d'une pluralité infinie de monades, elle présuppose doublement la *materia prima* : comme source de la pluralité, et comme raison pour laquelle cette pluralité est perçue comme matière. Ceci nous amène à la relation entre la *materia prima* dans chaque monade et celle en Dynamique. Les deux éléments de la définition dynamique — l'impenetrabilité et l'inertie — correspondent respectivement, je pense (bien que ce soit une inférence), au fait que les monades diffèrent par leur point de vue, et à la passivité causant une résistance à une nouvelle perception dans la monade. Les deux sont inclus dans la perception confuse. Dieu seul, qui voit parfaitement clair, n'a aucun point de vue — pour lui, l'espace est comme en géométrie, sans *ici* ni *là*. Tous les points sont égaux face à Dieu (G. iv. 439 ; ii. 438), et il en va de même pour les parties du temps. Ainsi le point de vue fait partie de la perception confuse, donc de la *materia prima* ; et la différence des points de vue est source d'impénétrabilité. De même, la passivité ou l'indistinction de perception empêche une perception donnée d'en engendrer une autre qui résulterait d'une perception plus claire ; et cela, nous pouvons le supposer, est source d'inertie. Cependant, il y a une différence entre l'usage dynamique de la *materia prima* et son usage en théorie des monades : en Dynamique, le terme s'applique généralement à une extension finie, résultant d'une infinité de monades, tandis qu'en théorie des monades, il désigne la qualité correspondante de chaque monade, *c.-à-d.* la qualité dont la répétition produit l'extension.

[12] Cf. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3e éd. Berlin, 1878, vol. II, p. 150. Dans un texte très intéressant, profondément spinoziste, probablement écrit entre 1676 et 1680, Leibniz reprend même la définition spinoziste de la finitude : «*Le fini implique la négation de quelque chose de son genre*» (G. VII. 196). Il remarque cependant que cette définition semble inapplicable aux êtres discrets.

Et de l'interconnexion des monades

Le lien entre la perception confuse et le point de vue explique également certaines affirmations plutôt difficiles sur l'interconnexion des monades. «*Si seuls les esprits existaient,*» déclare Leibniz, «*ils seraient sans la connexion nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre exige la matière, le mouvement et ses lois*» (G. vi. 172). Seul Dieu est au-dessus de toute matière ; les créatures libérées de la matière seraient des déserteurs de l'ordre général, détachées de l'enchaînement universel (D. 169 ; G. vi. 546). Leibniz s'oppose également à l'idée que les anges soient des esprits désincarnés. Les priver de corps et de lieu, dit-il, revient à les retirer de la connexion et de l'ordre universels du monde, qui sont établis par des relations au temps et à l'espace (G. ii. 324). Toutes ces affirmations s'expliquent par le fait que les lieux résultent des points de vue, et que les points de vue impliquent une perception confuse ou la *materia prima*. Ceci est intimement lié à la

doctrine de la perception inconsciente, que Leibniz défendit avec succès contre Locke. Affirmer que nous reflétons l'univers entier n'était possible que par un large usage de cette doctrine. Leibniz poussa même cette doctrine jusqu'à soutenir que toute perception dont nous avons conscience est composée d'une infinité de perceptions insensibles (N. E. 116–8 ; G. v. 105–7). Il déduisit même une fois l'infinité des monades de cette seule considération. Dans nos perceptions, dit-il, aussi distinctes soient-elles, il y en a de confuses à tout degré de petitesse, et à celles-ci, comme aux plus grandes et distinctes, des monades correspondront (G. ii. 460–1).

Deux théories de l'âme et du corps chez Leibniz

Nous pouvons maintenant tenter de comprendre la connexion entre l'âme et le corps. Il existe ici, je pense, deux théories incompatibles, toutes deux présentes chez Leibniz. Cela a divisé les commentateurs, certains insistant sur l'une comme seule théorie valable, d'autres sur l'autre. Ne trouvant aucun moyen de concilier toutes les déclarations de Leibniz sur ce point, j'exposerai d'abord la théorie qui me semble cohérente avec le reste de sa philosophie, puis j'aborderai la seconde, en montrant pourquoi elle ne peut être conciliée avec ses autres vues et comment il semble y avoir été conduit. La première théorie a été soutenue par Erdmann, la seconde par Kuno Fischer, dont les ouvrages historiques présentent les arguments en détail.

Première théorie

Nous devons d'abord distinguer un corps organique d'une simple masse. Un corps organique possède une monade dominante, par rapport à laquelle il acquiert une certaine unité. C'est quant à la nature et au degré de cette unité que les deux théories divergent. Un corps inorganique n'a pas de monade dominante unique, mais n'est qu'un agrégat.[13] Mais chaque monade appartient à *un* corps organique, soit comme monade dominante, soit comme monade subordonnée.[14] Tout corps organique est composé d'une infinité de corps organiques plus petits, les plus petits n'occupant qu'un point physique. Une machine naturelle, dit Leibniz, est une machine jusque dans ses plus petites parties perceptibles [G. vi. 599 (D. 209 ; L. 408) ; G. ii. 100 ; iv. 492]. Dans la première théorie, la monade dominante domine en ce sens qu'elle représente plus clairement ce que les autres monades représentent très confusément. Conformément aux affections du corps, la monade dominante représente, comme un centre, les choses extérieures à elle-même [G. vi. 598 (D. 209 ; L. 407)]. Leibniz n'est pas très précis sur la signification de la domination, mais voici ce qui semble être son intention. Chaque monade perçoit plus clairement ce qui se passe dans son voisinage que ce qui se produit au loin [G. ii. 74 ; G. vi. 599 (D. 210 ; L. 409)]. Si donc, dans un certain volume, il existe une monade aux perceptions bien plus claires que les autres, cette monade peut percevoir tout ce qui s'y passe plus clairement qu'aucune autre dans ce volume. En ce sens, elle peut dominer toutes les monades de son voisinage immédiat.

---

[13] G. vi. 539 (D. 163) ; G. v. 309 (N. H. 362) ; G. ii. 75, 100.

[14] G. ii. 118, 135 ; iii. 356 ; vii. 502.

Mais nous ne devons pas supposer que les monades composant le corps organique sont toujours les mêmes. Aucune portion de matière, c'est-à-dire d'êtres vivants inférieurs, n'est attribuée à jamais à l'âme, car les corps sont en flux perpétuel. L'âme change de corps, mais toujours graduellement [G. vi. 619 (D. 229 ; L. 258)]. Ainsi, nous ne pouvons être certains que la plus petite particule de matière (c'est-à-dire la matière secondaire) reçue à la naissance demeure dans notre corps. Mais le même animal ou la même machine subsiste en un sens [G. vi. 543 (D. 167)] ; il persiste, comme le dit Leibniz, spécifiquement mais non individuellement [G. v. 214 (N. E. 240)]. Certains organes demeurent, au moins par substitution d'un équivalent, comme une rivière reste la même bien que sa matière change (G. iv. 529). Ce n'est que la vision scientifique ordinaire, selon laquelle le corps reste du même type, bien que non composé de la même matière. Ainsi, le corps consiste simplement en ces monades inférieures dont les points de vue, à un moment donné, sont si proches de celui de la monade dominante qu'elles perçoivent *tout* moins clairement qu'elle, puisque chaque monade perçoit le plus clairement ce qui est dans son propre voisinage. L'âme et le corps ne forment pas ensemble une seule substance (G. vi. 595) et n'interagissent même pas. «*Les corps agissent comme s'il n'y avait pas d'âmes (ce qui est impossible), et les âmes agissent comme s'il n'y avait pas de corps, et les deux agissent comme si l'un influençait l'autre*» [G. vi. 621 (D. 230 ; L. 264)]. La masse organisée, où se situe le point de vue de l'âme, est prête à agir par elle-même au moment où l'âme le veut. Ceci, dit Leibniz, produit la soi-disant union de l'âme et du corps [G. iv. 484 (D. 78 ; L. 314)]. L'âme et le corps n'interagissent pas, mais s'accordent seulement, l'un agissant librement selon les règles des causes finales, l'autre agissant mécaniquement selon les lois des causes efficientes. Mais cela ne porte pas atteinte à la liberté de l'âme. Car tout agent agissant selon des causes finales est libre. Dieu, prévoyant ce que ferait la cause libre, régla la machine pour qu'elle s'accorde avec elle [G. vii. 412 (D. 278)].

Telle est donc la première théorie de l'âme et du corps. Un corps organique est une collection de monades changeantes, acquérant son unité en étant toujours soumise à une même monade dominante. Cette sujétion réside à la fois dans les perceptions plus claires de la monade dominante et dans le fait que les causes finales, qui gouvernent tous les événements, se réfèrent, pour ce qui concerne le corps, soit à la monade dominante, soit à une monade extérieure au corps, soit à la «*perfection métaphysique*» et à l'«*ordre des choses*». Un corps dominé par un esprit consiste en d'innombrables corps organiques plus petits, mais ne fait lui-même apparemment partie d'aucun corps organique plus vaste. La matière secondaire, ou masse, consiste en un assemblage de corps organiques non unifié par une monade dominante unique. Cependant, de nombreux éléments chez Leibniz sont incompatibles avec cette théorie simple. C'est à ceux-ci que nous devons maintenant nous intéresser.

Deuxième théorie

Bien que tout dans la théorie ci-dessus, telle que je l'ai exposée, se trouve chez Leibniz, de nombreux autres passages, que je n'ai pas mentionnés, conduisent à une théorie totalement différente. Cette théorie doit être rejetée, je pense, car elle est totalement incompatible avec la philosophie générale de Leibniz. Mais il est nécessaire d'en dire quelque chose, d'autant plus

qu'elle a été soutenue, avec un recours constant aux sources, par un commentateur récent, Dillmann. [15]

---

[15] *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*. Leipzig, 1891.

Dans cette autre théorie, l'esprit et le corps forment ensemble une substance unique, possédant une unité véritable. L'esprit fait du corps un *unum per se*, plutôt qu'un simple agrégat. *Contre* cette vue, nous avons des affirmations parfaitement claires, comme la suivante (D. 177 ; F. de C. pp. 32, 34) : «*La substance corporelle a une âme et un corps organique, c'est-à-dire une masse faite d'autres substances. Il est vrai que la même substance pense et a une masse étendue jointe à elle, mais elle ne consiste pas en cette masse, puisque tout cela peut lui être retiré sans altérer la substance.*» Néanmoins, ailleurs, Leibniz parle comme si l'âme et le corps formaient une seule substance.

«*L'entéléchie,*» dit-il, «*est soit une âme, soit quelque chose d'analogue à une âme, et active toujours naturellement quelque corps organique, lequel pris par lui-même, indépendamment de l'âme, n'est pas une substance unique, mais un agrégat de plusieurs, en un mot, une machine naturelle*» (G. iv. 395–6 ; N. E. 701) (1702). Il dit aussi : «*Toute monade créée est dotée d'un corps organique*» (G. vii. 502), «*les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques*» [G. vi. 539 (D. 163)], et encore : «*Il y a autant d'entéléchies que de corps organiques*» (G. ii. 368). Il est évident que toute monade ne peut avoir un corps organique, si celui-ci consiste en d'autres monades subordonnées. Et il y a bien d'autres raisons directes en faveur de l'idée que le corps et l'âme forment ensemble une substance unique. «*Les corps qui sont un unum per se, comme l'homme,*» dit Leibniz, «*sont des substances et possèdent des formes substantielles*» (G. iv. 459) (janv. 1686). Et Leibniz parle toujours comme si la présence de l'âme empêchait le corps d'être un *simple* agrégat : il suggère que le corps *sans* l'âme *est* un simple agrégat, mais qu'*avec* elle, il acquiert une unité véritable. «*Le nombre de substances simples,*» dit-il, «*dans toute masse, si petite soit-elle, est infini ; car à côté de l'âme, qui fait l'unité réelle de l'animal, le corps du mouton, par exemple, est actuellement divisé, c.-à-d. est un assemblage d'animaux ou de plantes invisibles, eux-mêmes également composés, sauf ce qui fait leur unité réelle ; et bien que cela aille à l'infini, il est clair que tout dépend en fin de compte de ces unités, le reste, ou les résultats, n'étant que des phénomènes bien fondés*» (G. iv. 492). Cette tendance est poussée à l'extrême dans une théorie qui a donné bien du fil à retordre aux commentateurs, mais qui n'est en réalité pas plus incompatible avec le système de Leibniz que bien d'autres passages — je veux parler de la doctrine du *vinculum substantiale*.

Le *vinculum substantiale*

Cette doctrine est développée dans les lettres à Des Bosses, et naît de la tentative de Leibniz pour concilier sa philosophie avec le dogme de la transsubstantiation. Il est nécessaire de trouver un sens dans lequel le Corps du Christ est une substance unique. Leibniz admet d'abord «*une certaine union métaphysique réelle de l'âme et du corps organique*» (G. ii. 371), une concession qu'il avait déjà faite à Tournemine (G. vi. 595), mais Des Bosses le persuade que cela ne suffit pas pour l'orthodoxie catholique. Il suggère alors, comme une vue qu'il n'adopte pas, mais qui pourrait aider un bon catholique, l'hypothèse d'un *lien substantiel* (G. ii. 435). «*Si la substance corporelle,*»

dit-il, «*est quelque chose de réel à côté des monades, comme une ligne est considérée comme quelque chose à côté de ses points, nous devrons dire que la substance corporelle consiste en une certaine union, ou plutôt en quelque chose de réel qui unit, et est ajouté par Dieu aux monades ; que de l'union de la puissance passive des monades résulte la materia prima, c'est-à-dire ce qui est requis par l'extension et l'antitypie, ou diffusion et résistance ; mais que de l'union des entéléchies des monades naît une forme substantielle, mais une forme qui peut ainsi naître et s'éteindre, et s'éteint quand cette union cesse, à moins que Dieu ne la préserve miraculeusement. Mais une telle forme ne sera pas une âme, qui est une substance simple et indivisible.*» [16] Ce *vinculum substantiale* n'est présenté comme utile que «*si la foi nous conduit aux substances corporelles*» (*ibid.*). Et plus tard, il dit (*ibid.* p. 458) : «*Et voilà ce qui semble devoir être dit par les gens de votre manière de penser (secundum vestros), sur le changement de la substance entière d'un corps en la substance entière d'un autre corps, qui conserve pourtant sa nature antérieure.*» Le *vinculum substantiale* diffère de l'union réelle de l'âme et du corps — que Leibniz admet aussi ailleurs — par le fait que les monades ne sont pas ajoutées comme des touts pour former une somme ayant une unité véritable, mais sont scindées en *materia prima* et entéléchie avant l'addition. Ainsi, la somme des éléments constitutifs de la *materia prima* donne une masse passive étendue, tandis que la somme des entéléchies donne une forme substantielle animant la masse. Il y a un *vinculum substantiate* pour chaque corps organique, *c.-à-d.* un correspondant à chaque monade dominante (G. ii. 481, 486, 496). Leibniz est ensuite conduit par Des Bosses à admettre que ce lien substantiel doit, pour être théologiquement utile, être impérissable comme l'âme individuelle (G. ii. 481). Dans les lettres ultérieures, la doctrine est généralement présupposée comme base de discussion, et est employée pour établir une matière réelle et un continuum réel. Mais nulle part Leibniz n'affirme lui-même y croire. Il était extrêmement soucieux de persuader les catholiques qu'ils pouvaient, sans hérésie, croire en sa doctrine des monades. Ainsi, le vinculum substantiale est plutôt la concession d'un diplomate que le credo d'un philosophe (cf. G. ii. 499).

[16] Cf. le tableau de toutes les entités, G. ii. 506.

La deuxième théorie à rejeter

Il semble possible que d'autres remarques de Leibniz, dans la mesure où elles sont incompatibles avec la première théorie du corps, soient également dues à des influences théologiques. Le problème de la Présence Réelle occupa Leibniz depuis l'époque où il était au service de l'Archevêque de Mayence, et forma l'un de ses motifs pour nier que l'essence de la matière soit l'étendue. Dans ses premières descriptions de son système, conçues pour le zélé et prosélyte Arnauld, des suggestions similaires se trouvent. «*Le corps par lui-même,*» dit Leibniz, «*indépendamment de l'âme, n'a qu'une unité d'agrégation*» (G. ii. 100) ; et cela semble impliquer qu'avec l'âme, le corps possède une unité réelle. Il dit aussi que le corps, *séparé* de l'âme, n'est pas proprement une substance, mais un agrégat, comme un tas de pierres (*ibid. 75*). Et quand Arnauld objecte à la nouvelle philosophie que l'âme jointe à la matière ne fait pas un, puisqu'elle ne donne qu'une dénomination extrinsèque, Leibniz répond que la matière appartient à la substance animée, qui est véritablement un être ; et la matière prise seulement comme masse n'est qu'un

phénomène bien fondé, comme l'espace et le temps (*ibid. 118*). On pourrait comprendre cela comme se référant, dans la première partie, à la *materia prima*, mais le passage suivant est plus difficile. «*Ceux qui n'admettront pas,*» dit-il, «*qu'il y a des âmes dans les bêtes, et des formes substantielles ailleurs, peuvent néanmoins approuver la manière dont j'explique l'union de l'esprit et du corps, et tout ce que je dis sur la substance véritable ; mais il leur reste à sauver, comme ils le pourront au mieux, sans de telles formes, et sans rien qui ait une unité véritable, soit par des points, soit, s'ils le jugent bon, par des atomes, la réalité de la matière et des substances corporelles*» (G. ii. 127). Il dit encore que s'il n'y a pas de substances corporelles telles qu'il le souhaite, alors les corps ne sont que de vrais phénomènes, comme l'arc-en-ciel. Car, puisque la matière est actuellement divisée à l'infini, nous n'atteindrons jamais un être véritable, sauf quand nous trouvons des machines animées, dont l'âme ou la forme substantielle fait une unité substantielle indépendante de la simple contiguïté. Et s'il n'y en a pas, conclut-il, alors l'homme est la seule chose substantielle dans le monde visible (G. ii. 77). Toutes ces affirmations impliquent que l'âme et le corps sont ensemble véritablement un, bien que le corps seul, en tant qu'il est réel, soit multiple. Dans les lettres à Arnauld, cela pourrait être attribué simplement à la rudesse d'une philosophie nouvelle, mais, comme nous l'avons vu, il y a bien des expressions ultérieures du même genre. Et la doctrine que, en discutant de la relation des monades à l'espace (§ 71.), nous avons trouvée inévitable, à savoir que l'âme est présente dans un volume, non en un simple point, doit être associée à cette vue. L'âme par sa présence informe le corps entier et le fait un, bien que d'autres âmes subordonnées soient présentes dans diverses parties du corps, et fassent de chaque partie une unité.[17] De plus, l'espace, pour Leibniz, est un plénum, mais n'est pas composé de points mathématiques. Dès lors, nous devons supposer que chaque monade occupe au moins un point physique. Un tel point physique pourrait être appelé un corps organique, et pourrait expliquer comment toutes les monades en viennent à avoir un corps organique. Le corps organique d'une monade qui ne domine pas serait, par lui-même, un phénomène *pur*, et en aucun cas un agrégat. Il est cependant impossible de libérer cette vue de ses incohérences. Deux causes y ont peut-être contribué : l'une, le désir théologique de sauver la réalité des corps,[18] l'autre, une confusion occasionnelle entre la matière première, comme élément de chaque monade, soit avec la matière première comme étendue, soit même avec la matière seconde. Cette dernière a pu être une cause partielle dans les lettres à Arnauld ; dans les lettres à Des Bosses, la première a dû opérer seule, car les distinctions entre les divers types de matière y sont plus clairement tracées qu'ailleurs.[19]

---

[17] Cf. le passage suivant (G. ii. 474) : «*On demande si l'âme d'un ver existant dans le corps d'un homme est une partie substantielle du corps humain, ou plutôt, comme je préférerais le dire, un simple requisit, et quelque chose de non nécessaire métaphysiquement, mais qui n'est requis que dans le cours de la nature.*»

[18] Ainsi, dans un passage, Leibniz renforce ses arguments par cette remarque : «*De plus, le dernier concile de Latran déclare que l'âme est véritablement la forme substantielle de notre corps*» (G. II. 75).

[19] Voir *par exemple* G. ii. 368, 370, 371.

Il pourrait exister une théorie expliquant mieux ces apparentes incohérences, mais je n'ai pu en trouver. Ma théorie est substantiellement celle d'Erdmann, à qui je peux renvoyer pour discussion ultérieure.

Préformation

Quelques mots semblent nécessaires sur la Préformation, théorie par laquelle Leibniz expliquait la génération. Comme chaque monade est éternelle, la monade qui est moi-même a dû exister préalablement. Leibniz soutient qu'elle formait l'une des monades composant le corps du père ou de la mère (G. III. 565). Avant la conception, selon lui, elle était soit une simple monade sensitive, soit ne possédait qu'une raison élémentaire. Cette dernière vue a l'avantage de nous éviter les miracles. Selon la première, une monade sensitive ne pouvant devenir naturellement rationnelle, nous devons supposer que la génération implique un miracle. Leibniz ne peut trancher entre ces alternatives ; les deux se trouvent d'ailleurs dans la *Théodicée* [20] (G. vi. 152, 352). L'option miraculeuse semble préférable, car Leibniz veut maintenir que les humains ne peuvent, après la mort, déchoir naturellement au rang de simples monades sensitives ; mais si les monades peuvent naturellement *devenir* rationnelles, rien n'empêche qu'elles cessent naturellement de l'être. Leibniz étaya sa préformation par l'embryologie microscopique de son époque. Il est pourtant évident qu'il ne pouvait rendre compte de l'influence égale des deux parents. Ceci ébranle la simplicité de la monade dominante unique, mais donne une théorie étonnamment proche de la continuité du plasma germinatif de Weissmann. Il y a quelques années, nous aurions pu saluer Leibniz comme précurseur des derniers résultats scientifiques ; mais depuis la chute de Weissmann, ce plaisir nous est refusé.

---

[20] Un fait qui, incidemment, corrobore la thèse de Stein sur une rédaction très échelonnée : v. *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, p. 275 sq.

Chapitre XIII

Perception confuse et inconsciente

Deux types de différences entre monades

Nous l'avons vu, les monades diffèrent sous deux rapports. Elles diffèrent par leur *point de vue* et par la *clarté de leur perception*. Le premier change continuellement : la réalité sous-jacente au phénomène du mouvement est le changement de point de vue. C'est là, à mon sens, la seule interprétation possible, bien que Leibniz ne l'affirme nulle part explicitement. Ainsi pourrions-nous interpréter la différence entre mouvement absolu et relatif. La monade changeant de point de vue a un mouvement absolu, tandis qu'une autre percevant ce changement n'a qu'un déplacement relatif de situation.[1] Cette vision implique à nouveau la contrepartie objective de l'espace, inévitable comme nous l'avons constaté.

[1] Cf. sur ce sujet G. ii. 92 et iv. 513.

Le point de vue, comme vu, dépend de la perception confuse, mais non de degrés variables de confusion. Le degré de confusion lui-même peut changer. Abstraction faite du changement miraculeux lors de la conception, Leibniz ne pouvait guère soutenir que les bébés perçoivent aussi clairement que les adultes. Il dit que la mort, sans abolir totalement la mémoire, brouille nos perceptions [G. vii. 531 ; (D. 193)]. C'est aussi son explication du sommeil. Contre Locke, il maintient que l'âme pense toujours, mais concède qu'elle n'en est pas toujours consciente. Nous ne sommes jamais sans perceptions, dit-il, mais souvent sans aperceptions, à savoir quand nos perceptions ne sont pas distinctes (N. E. p. 166 ; G. v. 148). Penser est l'activité propre de l'âme, et une substance en action le restera toujours (G. v. 101 ; N. E. 111). Si son activité cessait, la substance cesserait aussi, et à notre réveil, nous ne serions plus numériquement identiques à notre endormissement.

États mentaux inconscients

Ceci nous amène à une avancée cruciale de Leibniz en psychologie. Locke pensait l'esprit vide de tout contenu inconscient. Leibniz démontra la nécessité absolue des états mentaux inconscients. Il distingua la perception (simple conscience d'un objet) de l'aperception (conscience de soi, *i.e.* conscience de la perception) [G. v. 46 (N. E. 47 ; L. 370) ; G. vi. 600 (D. 211 ; L. 411)]. Une perception inconsciente est un état de conscience dont nous n'avons pas conscience *en tant que tel*, bien que nous y soyons conscients d'autre chose. Leur importance apparaît dans l'Introduction aux Nouveaux Essais : «*Le présent est gros de l'avenir et chargé du passé, toutes choses conspirent, et dans la moindre substance, des yeux aussi pénétrants que ceux de Dieu liraient le cours entier de l'univers*» (N. E. 48 ; L. 373 ; G. v. 48). Elles préservent l'identité individuelle, expliquent l'harmonie

préétablie, préviennent l'équilibre indifférent (*ib.*), et font qu'aucune chose n'est parfaitement semblable (G. v. 49 ; N. E. 51 ; L. 377).

Pour les états inconscients, Leibniz avance plusieurs arguments, certains probants, d'autres confus selon moi. L'argument de Locke selon lequel on ne peut connaître que ce dont on est conscient prouve trop, car alors on ignorerait tout sauf ce à quoi on pense activement (G. v. 80 ; N. E. 84). L'argument décisif : «*Il nous est impossible de réfléchir expressément à toutes nos pensées ; sinon l'esprit réfléchirait à l'infini sur chaque réflexion, sans jamais passer à une pensée nouvelle. Par exemple, percevant une sensation présente, je devrais penser que j'y pense, puis que je pense à cette pensée, et ainsi à l'infini*» (G. v. 108 ; N. E. 118–9). Un argument moins convaincant : toute impression a son effet, et le perceptible se compose d'éléments imperceptibles [G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)] ; d'où l'on infère que les perceptions finies, comme leurs objets, sont infiniment divisibles, donc composées de parties inconscientes. Leibniz identifia quatre choses distinctes : (1) perception inconsciente, (2) perception confuse, (3) perception minime, (4) disposition psychique. La première, prouvée par la régression à l'infini de la conscience de soi, fonde l'affirmation que nous pensons et reflétons toujours l'univers. La seconde explique la perception sensorielle et les différences monadiques. La troisième découle de l'idée qu'une perception finie a autant de parties que son objet (potentiellement infini). La quatrième explique le sens des vérités innées – proche de l'*à priori* kantien. Locke les nia toutes ; Leibniz les affirma toutes. Il importe donc d'examiner leurs liens.

Perceptions confuses et minimes

Il semble évident que la perception inconsciente est la plus fondamentale, et que les autres en découlent si celle-ci est admise. Une perception confuse, pouvons-nous dire, est telle que nous ne sommes pas conscients séparément de toutes ses parties. La connaissance est confuse, dans la terminologie de Leibniz, lorsque je ne peux énumérer séparément les marques nécessaires pour distinguer la chose connue d'autres choses (G. iv. 422; D. 27). Ainsi, dans la perception confuse, bien que je sois conscient de *certains* éléments de ma perception, je ne suis pas conscient de tous (*par ex.* G. v, 109; N. E. 120) ; car la perception est supposée aussi complexe que son objet, et donc, si j'étais conscient de *tous* les éléments de ma perception, je pourrais distinguer complètement l'objet d'autres objets différents. Les parties que je ne distingue pas sont infimes.[2] De plus, concernant les perceptions minimes, Leibniz soutient, avec la psychophysique moderne, qu'une perception doit atteindre une certaine magnitude avant que nous en prenions conscience, et ainsi des perceptions suffisamment minimes sont nécessairement inconscientes. Les dispositions psychiques, enfin, sont un *nom* pour quelque chose que doit supposer quiconque affirme que chaque esprit possède une nature définie et n'est pas la *tabula rasa* de Locke ; mais le nom en *soi* n'est pas une explication, ce que la théorie de Leibniz entend être. Locke avait nié qu'aucune vérité soit innée, car tout ce que nous savons a été *appris*. Leibniz, en réponse, ne montre pas, comme Shelley sur le pont Magdalen, son étonnement que les bébés oublient si vite. Mais il dit que les vérités innées sont toujours dans l'esprit, mais ne sont que suscitées, *c'est-à-dire* rendues objets d'*aperception*, par l'expérience et l'éducation. Les sens, dit-il, fournissent la matière à la réflexion ;

nous ne penserions pas à la pensée si nous ne pensions pas à autre chose, *c'est-à-dire* aux choses particulières que les sens fournissent (G. v. 197; N. E. 220). Il admet qu'il peut y avoir des vérités innées dans l'âme que l'âme ne connaît jamais ; mais tant qu'elle ne les connaît pas, elle ne peut savoir qu'elles y ont toujours été (G. v. 75; N. E. 80). Autrement dit, l'esprit perçoit ces vérités mais n'est pas conscient de les percevoir. Ceci explique l'idée vague des dispositions psychiques au moyen de la perception inconsciente. Leibniz précise que lorsqu'il dit que les vérités sont innées, il ne signifie pas simplement que l'esprit a la faculté de les connaître, mais qu'il a la faculté de les trouver en lui-même (G. v. 70; N. E. 74–5).[3] Tout ce que nous savons se développe à partir de notre propre nature, c'est-à-dire qu'il est obtenu par réflexion, en rendant conscientes les perceptions qui auparavant étaient inconscientes. Ainsi, tout dépend finalement de la perception inconsciente, dont la possibilité fut niée par Locke et dont la nécessité fut démontrée par Leibniz.

[2] Cf. G. iv. 574 : «*Au fond, les pensées confuses ne sont rien d'autre qu'une multitude de pensées qui en elles-mêmes ressemblent à celles qui sont distinctes, mais sont si petites que chacune séparément n'excite pas notre attention et ne nous fait pas la distinguer.*»

[3] On ne peut nier, cependant, que tant dans le reste de ce passage qu'ailleurs, il ne retombe dans l'explication des vérités comme dispositions psychiques [*par ex.* G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)].

Il apparaîtrait pourtant que les perceptions minimes et inconscientes sont, en fin de compte, presque synonymes, et que les perceptions confuses sont celles qui contiennent des parties minimes ou inconscientes. Pour commencer, toutes les connaissances ne sont pas confuses. La connaissance d'une vérité nécessaire est distincte et indivisible – si nous la possédons, elle n'est pas confuse. Et dans toute perception complexe donnée, si une partie est clairement connue, cette partie peut être séparée du reste, qui seul est proprement confus. Puisque nos perceptions sont toujours partiellement correctes, la partie correcte peut être abstraite comme perception distincte, et seul le reste sera confus. Par exemple, dans la perception de la matière, puisqu'il y a réellement pluralité, ce n'est pas dans la pluralité que notre conception est confuse. La confusion réside dans la continuité apparente des parties, due à leur caractère infime. Et dans toutes les illustrations préférées de Leibniz sur la perception confuse – *par ex.* le mugissement de la mer, composé de bruits produits par des vagues distinctes – il insiste toujours sur la minceur des constituants. Ainsi, il semble que nous puissions identifier perception minime et inconsciente. Cela créerait cependant une difficulté dans l'explication des vérités innées dont nous sommes inconscients, à moins que nous ne supposions que notre perception de ces vérités puisse croître ou décroître intensivement sans être divisible en parties. Sur ce point, il n'y a, à ma connaissance, rien de précis chez Leibniz. Il ne semble pas avoir perçu qu'une perception confuse, si elle donne une connaissance vraie, doit être en partie distincte ; et cela, je pense, l'a empêché d'avoir une vision claire de la relation entre confusion et minceur. L'usage qu'il en a fait apparaîtra plus loin dans le prochain chapitre, où nous devrons examiner sa théorie de la connaissance.

Chapitre XIV

Théorie de la connaissance de Leibniz

Ce que signifie la théorie de la connaissance

Avant de commencer mon exposé sur la théorie de la connaissance de Leibniz, je peux signaler que ce dont je vais traiter n'est pas exactement l'Épistémologie, mais un sujet qui relève principalement de la Psychologie. Les discussions logiques des Chapitres II–V ont abordé cette partie, dans ce qu'on appelle communément Épistémologie, qui me semble non psychologique. Le problème qui nous préoccupe maintenant est d'une nature différente ; ce n'est pas le problème : Quelles sont les conditions générales de la vérité ? ou, Quelle est la nature des propositions ? C'est le problème entièrement subséquent : Comment nous et d'autres personnes en venons-nous à connaître une vérité ? Quelle est l'origine des connaissances en tant qu'événements dans le temps ? Et cette question relève principalement de la Psychologie et, comme le dit Leibniz, n'est pas préliminaire en philosophie [G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]. Les deux questions ont été confondues – en tout cas depuis Descartes – parce qu'on a supposé que la vérité ne serait pas vraie si personne ne la connaissait, mais devient vraie en étant connue. Leibniz, comme nous le verrons en discutant de Dieu, a commis cette confusion, et Locke pourrait sembler l'avoir commise, puisqu'il rejette un but purement psychologique.[1] Mais ce n'est pas une raison pour que nous la commettions, et dans ce qui suit, je vais essayer de l'éviter. En même temps, Locke est en un sens justifié. Le problème n'est pas *purement* psychologique, puisqu'il traite de la connaissance plutôt que de la croyance. Du point de vue strict de la Psychologie, on ne peut faire de distinction entre croyance vraie et fausse, entre connaissance et erreur. En tant que phénomène psychique, une croyance peut être distinguée par son contenu, mais non par la vérité ou la fausseté de ce contenu. Ainsi, en discutant de la connaissance, *c'est-à-dire* la croyance en une proposition vraie, nous présupposons à la fois la vérité et la croyance. L'enquête est donc hybride et subséquente à la fois à la discussion philosophique de la vérité et à la discussion psychologique de la croyance.

[1] *Essai*, Introduction, § 2.

Idées et vérités innées

J'ai expliqué brièvement dans mon précédent chapitre le sens dans lequel Leibniz adhérait aux idées et vérités innées. Elles sont toujours présentes dans l'esprit, mais ne deviennent proprement connues qu'en devenant des objets conscients d'aperception. Leibniz s'efforce seulement, dans les Nouveaux Essais, de montrer le caractère inné des vérités *nécessaires*, bien qu'il soit obligé de soutenir, en raison de l'indépendance des monades, que toutes les vérités jamais connues sont innées. Il trouve cependant plus facile de prouver l'impossibilité d'apprendre les vérités nécessaires par l'expérience, et suppose, je pense, que cela fournira une présomption contre la théorie entière de la connaissance de Locke. Il utilise l'expression *vérité innée* dans les

Nouveaux Essais pour désigner une vérité dans laquelle toutes les idées sont innées, *c'est-à-dire* non dérivées des sens ; mais il explique qu'il existe un usage différent du mot [G. v. 66 (N. E. 70)]. Dans le sens où il l'utilise, «*le doux n'est pas l'amer*» n'est pas inné, car *doux* et *amer* proviennent des sens externes. Mais «*le carré n'est pas le cercle*» est inné, car *carré* et *cercle* sont des idées fournies par l'entendement lui-même [G. v. 79 (N. E. 84)]. Se pose alors la question : Comment Leibniz distingue-t-il les idées sensibles des autres idées ? Car il ne peut soutenir, comme d'autres philosophes le pourraient, que les idées sensibles sont imprimées de l'extérieur. Il ne peut pas non plus affirmer qu'elles sont les seules capables de représenter les choses externes, car elles sont toutes confuses et seraient absentes dans une connaissance véritable du monde [G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]. Les idées sensibles doivent donc être distinguées par leur nature propre, et non par une référence à des causes externes. Sur ce point, Leibniz, à ma connaissance, ne dit rien de tout à fait précis. L'approche la plus proche d'une explication définitive se trouve dans le *Discours de Métaphysique* (G. iv. 452). Il parle de l'action des objets sensibles sur nous, dit-il, de la même manière qu'un copernicien peut parler du lever du soleil. Il existe un sens dans lequel les substances peuvent être dites agir les unes sur les autres, «*et dans ce même sens, on peut dire que nous recevons la connaissance de l'extérieur, par le ministère des sens, parce que certaines choses externes contiennent ou expriment plus particulièrement les raisons qui déterminent notre âme à certaines pensées.*» Ainsi, les idées sensibles sont celles dans lesquelles nous sommes passifs au sens expliqué au Chapitre XII.. De plus, les idées sensibles sont confuses et expriment le monde extérieur. «*Les idées distinctes sont une représentation de Dieu, les idées confuses sont une représentation de l'univers*» [G. v. 99 (N. E. 109)]. En fait, il désigne comme idées sensibles toutes celles qui présupposent l'extension ou l'externalité spatiale, bien que l'espace lui-même ne soit pas une idée sensible. «*Les idées que l'on dit venir de plus d'un sens,*» explique-t-il, «*comme celles d'espace, figure, mouvement, repos, relèvent plutôt du sens commun, c'est-à-dire de l'esprit lui-même, car ce sont des idées de l'entendement pur, mais elles sont liées à l'externe, et les sens nous les font percevoir*» [G. v. 116 (N. E. 129)]. Ainsi, les qualités qui apparaissent comme externes sont des idées sensibles, mais tout ce qui est impliqué dans l'externalité elle-même n'est pas sensationnel. Et les qualités qui apparaissent comme externes sont confuses, puisqu'elles ne peuvent, telles qu'elles apparaissent, être des états de monades. Les idées dérivées de la réflexion, au contraire, ne sont pas nécessairement confuses (cf. G. ii. 265), car si elles décrivent véritablement nos propres états d'esprit, elles décrivent quelque chose d'actuel et non un simple phénomène. Outre cette raison, il y a aussi le fait que c'est par la réflexion que nous découvrons les catégories (ou prédicaments, comme les appelle Leibniz). Il y a, en effet, beaucoup de choses qui rappellent Kant dans la théorie de la connaissance de Leibniz. L'existence, dit-il, ne peut être trouvée dans les objets sensibles qu'avec l'aide de la raison, et donc l'idée d'existence est dérivée de la réflexion [G. v. 117 (N. E. 130)]. À la maxime selon laquelle il n'y a rien dans l'intellect qui ne vienne des sens, Leibniz ajoute : *sauf l'intellect lui-même* (G. v. 100; N. E. 111). «*Il est très vrai,*» dit-il, «*que nos perceptions des idées viennent soit des sens externes, soit du sens interne, qu'on peut appeler réflexion ; mais cette réflexion n'est pas limitée aux simples opérations de l'esprit, comme il est dit (par Locke) ; elle s'étend même à l'esprit lui-même, et c'est en percevant l'esprit que nous percevons la substance*» [G. v. 23 (N. E. 24)]. L'âme, dit-il, est innée à elle-même, et contient donc certaines idées essentiellement [G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]. Ainsi, elle comprend l'être, l'unité, la substance, l'identité, la cause, la perception, la raison,

et bien d'autres notions que les sens ne peuvent donner [G. v. 100 (N. E. 111)] ; et ces idées sont présupposées dans toute connaissance pouvant être dérivée des sens. Et les vérités nécessaires, souligne Leibniz, sont certainement connues, bien que les sens ne puissent montrer qu'elles sont nécessaires [G. v. 77 (N. E. 81)]. Il s'ensuit que ces vérités sont développées à partir de la nature de l'esprit. On peut supposer que Leibniz s'est attardé sur les vérités nécessaires parce que, dans leur cas, la connaissance ne peut être supposée due à une action causale de ce qui est connu sur l'esprit. Car ce qui est connu, dans ce cas, n'est pas dans le temps, et ne peut donc être la cause de notre connaissance. Cela a facilité la supposition que la connaissance n'est jamais causée par ce qui est connu, mais surgit indépendamment de la nature de l'esprit.

Les Nouveaux Essais incohérents avec la métaphysique de Leibniz

La doctrine des vérités innées, telle que développée dans les Nouveaux Essais, ressemble plus à la doctrine de Kant qu'elle n'en a le droit. L'espace, le temps et les catégories sont innés, tandis que les qualités qui apparaissent dans l'espace ne le sont pas. Face à la théorie générale selon laquelle toutes les vérités connues sont innées, que Leibniz aurait dû adopter, il n'y a pas d'autre réponse que celle qui attaque toute la doctrine des monades. Mais face à la théorie des Nouveaux Essais, qui adopte le point de vue de bon sens selon lequel les perceptions sensibles sont causées par leurs objets, tandis que les vérités innées sont incapables d'une telle cause, il existe, je pense, des réponses qui s'appliquent également contre la doctrine kantienne selon laquelle l'*à priori* est subjectif. L'argument en faveur de la subjectivité semble être simplement celui-ci : lorsque ce que nous connaissons est l'existence de quelque chose dans le présent, notre connaissance peut être supposée causée par cette existence, puisqu'il existe une relation temporelle entre elles. Mais lorsque ce que nous connaissons est une vérité éternelle, il ne peut y avoir de telle relation temporelle. Par conséquent, la connaissance n'est pas causée par ce qui est connu. Mais rien d'autre, soutient-on, n'aurait pu la causer à moins que la connaissance n'ait déjà été obscurément dans l'esprit. Par conséquent, une telle connaissance doit être, en un certain sens, innée. Il est difficile d'énoncer cet argument sous une forme convaincante. Il semble reposer sur la disjonction radicalement vicieuse selon laquelle la connaissance doit être soit causée par ce qui est connu, soit totalement non causée. Chez Leibniz, qui rejetait une action causale des objets de la perception, cet argument, comme moyen de distinguer différents types de connaissance, est particulièrement scandaleux. Mais laissant de côté cette doctrine particulière, et admettant que les objets causent nos perceptions, s'ensuit-il que les vérités nécessaires doivent être innées ? Tous ceux qui soutiennent cette vue sont contraints, comme Leibniz, d'admettre que la connaissance innée n'est que virtuelle [G. v. 71 (N. E. 76)], tandis que toute connaissance consciente est acquise et a ses causes définies. Or, si la connaissance peut être rendue consciente par des causes autres que ce qui est connu, pourquoi ne pourrait-elle pas être entièrement due à de telles causes ? Tout ce que nous pouvons dire est que l'esprit a dû avoir une *disposition* envers une telle connaissance — une expression vague qui n'explique rien. De plus, le même argument s'applique à la perception sensible. Si l'esprit n'était pas capable de connaissance sensible, les objets ne pourraient causer une telle connaissance. Les sensations de couleurs, de sons, d'odeurs, etc., doivent être tout aussi innées selon cette vue. En fait, il y a exactement la même difficulté à

admettre que la connaissance *consciente* d'une vérité nécessaire soit causée, qu'à admettre que toute connaissance de celle-ci soit causée. La difficulté, dans chaque cas, est fabriquée en supposant que la connaissance ne peut être causée que par ce qui est connu. Cette supposition aurait disparu si les gens s'étaient demandé ce qui est réellement *connu*. On suppose que dans la connaissance *à priori* nous connaissons une proposition, tandis que dans la perception nous connaissons un existant. C'est faux. Nous connaissons une proposition dans les deux cas. Dans la perception, nous connaissons la proposition que quelque chose existe. Il est évident que nous ne connaissons pas seulement le quelque chose, quel qu'il soit, car celui-ci est également présent dans la simple imagination. Ce qui distingue la perception est la connaissance que ce quelque chose existe. Et en effet, tout ce qui peut être connu doit être vrai, et doit donc être une proposition. La perception, pouvons-nous dire, est la connaissance d'une proposition existentielle, non consciemment inférée d'aucune autre proposition, et se référant au même moment ou presque que celui où la connaissance existe. Si cela avait été dûment réalisé — si les gens avaient réfléchi que ce qui est connu est toujours une proposition — ils auraient été moins prompts à supposer que la connaissance pouvait être causée par ce qui est connu. Dire que la connaissance est causée dans la perception par ce qui existe, non par le fait qu'il existe, c'est admettre immédiatement qu'une telle connaissance n'est pas causée par ce qui est connu. Ainsi, la perception et la connaissance intellectuelle deviennent bien plus proches qu'on ne le suppose généralement. Nous devons soit soutenir que toute connaissance est toujours dans l'esprit, auquel cas son émergence dans la conscience devient un problème, soit admettre que toute connaissance est acquise, mais n'est jamais causée par la proposition qui est connue. Quelles sont ses causes, dans un cas particulier, devient un problème purement empirique, qui peut être entièrement laissé à la psychologie.

Difficultés concernant les idées innées

Il existe, de plus, une grande difficulté quant à ce que Leibniz entendait par idées innées. Cette question est traitée dans les Nouveaux Essais, au début du Livre II [G. v. 99 (N. E. 109)]. «*N'est-il pas vrai,*» fait-on demander à Locke, «*que l'idée est l'objet de la pensée ?*» «*Je l'admets,*» répond Leibniz, «*à condition que vous ajoutiez que c'est un objet interne immédiat, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses. Si l'idée était la forme de la pensée, elle surgirait et cesserait avec les pensées actuelles qui lui correspondent ; mais étant l'objet, elle peut être avant et après les pensées.*[2]» Ainsi, une idée, bien qu'elle soit dans l'esprit, n'est ni connaissance ni désir ; ce n'est pas une pensée, mais ce à quoi une pensée pense. Ce passage montre clairement que la seule raison pour laquelle Leibniz disait que les idées existent dans l'esprit est qu'elles n'existent manifestement pas en dehors de lui. Il ne semble jamais s'être demandé pourquoi elles devraient être supposées exister, ni avoir considéré la difficulté de les réduire à de simples existants mentaux. Considérons, par exemple, l'idée du nombre 2. Ce n'est pas, avoue Leibniz, ma pensée du 2, mais quelque chose à quoi ma pensée se rapporte. Mais ce quelque chose existe dans mon esprit, et n'est donc pas le même que le 2 auquel quelqu'un d'autre pense. Par conséquent, nous ne pouvons pas dire qu'il existe un nombre 2 défini unique auquel différentes personnes pensent ; il y a autant de nombres 2 que d'esprits. Ceux-ci, dira-t-on, ont tous quelque chose en commun. Mais ce quelque chose ne

peut être qu'une autre idée qui, par conséquent, à son tour, consistera en autant d'idées différentes qu'il y a d'esprits. Ainsi, nous sommes conduits à une régression à l'infini. Non seulement deux personnes ne peuvent penser à la *même* idée, mais elles ne peuvent même pas penser à des idées qui ont quoi que ce soit en commun, à moins qu'il n'existe des idées qui ne soient pas essentiellement des constituants d'aucun esprit. Avec la définition de Locke, selon laquelle une idée est l'objet de la pensée, nous pouvons être d'accord ; mais nous ne devons pas chercher à éluder la conséquence qu'une idée n'est pas simplement quelque chose dans l'esprit, ni chercher à donner à chaque idée une existence ailleurs. La même critique s'applique exactement à l'affirmation selon laquelle la connaissance, les idées et les vérités «*ne sont que des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et aptitudes actives et passives*» (N. E. 105; G. v. 97).

(2) Cf. aussi G. III. 659 (D. 236); IV. 451.

Distinction entre sens et intellect

La connaissance sensible chez Leibniz ne se distingue pas proprement de la connaissance intellectuelle par sa *genèse*, mais par sa nature. Elle diffère en ce que les qualités qu'elle traite sont spatialement étendues et toutes confuses. De leur confusion découle que celles qui semblent simples sont en réalité complexes, bien que nous soyons incapables de procéder à l'analyse. Ainsi le vert, bien qu'il paraisse simple, est selon Leibniz réellement un mélange de parties imperceptibles de bleu et de jaune [G. v. 275 (N. E. 320)]. Mais comment le bleu et le jaune apparaîtraient s'ils étaient perçus distinctement, il ne nous l'indique pas. Il semble cependant penser, comme il était naturel pour quelqu'un qui croyait aux jugements analytiques, que la nature de nos *preuves* pour les vérités nécessaires et sensibles diffère. La première vérité de raison, dit-il, est la loi de contradiction, tandis que les premières vérités de fait sont aussi nombreuses que les perceptions immédiates. Que je pense n'est pas *plus* immédiat que le fait que diverses choses sont pensées par moi, et ceci est avancé comme une critique du *cogito* de Descartes [G. iv. 357 (D. 48)]. Autrement dit, la loi de contradiction est la seule prémisse ultime pour les vérités nécessaires, mais pour les vérités contingentes il y a autant de prémisses ultimes que d'expériences. Rien, dit-il, ne doit être pris comme principe primitif, sinon les expériences et la loi d'identité ou de contradiction, sans laquelle il n'y aurait aucune différence entre vérité et fausseté [G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]. Ainsi de nombreuses vérités de fait n'ont d'autre preuve que l'évidence immédiate, mais ce n'est le cas que pour la loi de contradiction parmi les vérités nécessaires. Cependant, les vérités de fait immédiatement évidentes sont toutes psychologiques : elles concernent nos propres pensées. En cela, Leibniz rejoint Descartes et Berkeley. Là où il est plus philosophique que l'un et l'autre, c'est en percevant que les vérités de fait présupposent des vérités nécessaires, et que notre propre existence n'est donc pas une prémisse ultime et fondamentale pour toutes les vérités. Ma propre existence, dit-il, est un axiome au sens où elle est indémontrable, non au sens où elle serait nécessaire [G. v. 391 (N. E. 469)]. Comme toute existence finie, elle est contingente, mais elle est tout aussi certaine que les vérités nécessaires (N. E. 499; G. v. 415). Ainsi Leibniz s'accorde avec Locke pour dire que nous avons une connaissance intuitive de notre propre existence, une connaissance démonstrative de l'existence de Dieu, et une

connaissance sensible de celle des autres choses (*ibid.*). Mais la connaissance sensible peut être mise en doute et ne peut être acceptée sans quelque fondement général pour l'existence des autres choses [G. v. 117 (N. E. 130)]. Dans cette théorie qui, dans ses grandes lignes, est plus ou moins cartésienne, il y a, comme je l'ai déjà souligné, deux progrès distincts par rapport à Descartes. Le premier est que ma propre existence n'est pas prise comme prémisse pour les vérités nécessaires ; le second est que l'existence de mes diverses pensées est tout aussi certaine que ma propre existence. Leibniz n'a pas découvert, ce qui semble tout aussi vrai, que l'existence des choses extérieures est tout aussi certaine et immédiate que celle de mes propres pensées, et ainsi il fut incapable, comme nous l'avons vu, de justifier sa croyance en un monde extérieur.

La qualité des idées

J'en viens maintenant à un autre aspect par lequel Leibniz raffina la pensée de Descartes, à savoir dans la doctrine connue sous le nom de qualité des idées. Celle-ci est développée dans les «*Pensées sur la connaissance, la vérité et les idées*» (D. 27-32 ; G. iv. 422-6) (1684). Descartes soutenait que tout ce qui est conçu clairement et distinctement est vrai. Cette maxime, souligne Leibniz, est inutile sans critères de clarté et de distinction [G. iv. 425 (D. 31)]. Il établit donc les définitions suivantes. La connaissance est soit *obscure* soit *claire*. La connaissance claire est soit *confuse* soit *distincte*. La connaissance distincte est *adéquate* ou *inadéquate*, et est aussi soit *symbolique* soit *intuitive*. La connaissance parfaite est à la fois adéquate et intuitive.

Quant à la signification de ces termes, une notion est *obscure* lorsqu'elle ne me permet pas de reconnaître la chose représentée ou de la distinguer d'autres choses similaires ; elle est *claire* quand elle me permet de reconnaître la chose représentée. La connaissance claire est *confuse* lorsque je ne peux énumérer séparément les *marques* nécessaires pour distinguer la chose connue d'autres choses, bien que de telles marques existent. Des exemples en sont les couleurs et les odeurs, que nous ne pouvons analyser mais qui sont certainement complexes, comme on peut le constater en examinant leurs causes. (Nous devons nous rappeler que Leibniz croyait que la perception a toujours le même degré de complexité que son objet, et puisque le vert peut être produit en mélangeant du bleu et du jaune, un objet vert est complexe, et donc notre perception du vert l'est aussi.) La connaissance claire est *distincte* soit lorsque nous pouvons énumérer séparément les marques de ce qui est connu — *c.-à-d.* lorsqu'il existe une définition nominale — soit lorsque ce qui est connu est indéfinissable mais primitif, *c.-à-d.* une notion simple ultime. Ainsi une notion composite, comme l'or, est distincte lorsque toutes ses marques sont connues *clairement* ; elle est *adéquate* si toutes les marques sont aussi connues *distinctement* ; si elles ne sont pas connues *distinctement*, la connaissance est *inadéquate*. Leibniz n'est pas certain qu'il existe un exemple parfait de connaissance adéquate, mais l'arithmétique, pense-t-il, s'en approche beaucoup. La connaissance distincte est aussi divisée selon qu'elle est symbolique ou intuitive. Elle est *symbolique* ou aveugle lorsque nous ne percevons pas toute la nature de l'objet en une seule fois, mais substituons des signes ou symboles, comme en mathématiques, dont nous pouvons rappeler le sens à volonté. Lorsque nous embrassons en pensée d'un seul coup toutes les notions élémentaires qui composent une idée, notre pensée est *intuitive*. Ainsi notre

connaissance des idées primitives distinctes, si nous l'avons, doit être intuitive, tandis que notre connaissance des notions complexes n'est, en général, que symbolique.

Définition

Cette doctrine a d'importantes implications pour la définition. Une définition *réelle*, par opposition à une définition simplement nominale, montre la possibilité de la chose définie, et bien que cela puisse être fait *à posteriori*, en montrant que la chose existe réellement, cela peut aussi être fait *à priori*, partout où notre connaissance est adéquate. Car dans ce cas, une analyse complète a été effectuée sans découvrir de contradiction ; et là où il n'y a pas de contradiction, ce qui est défini est nécessairement possible [G. iv. 424-5 (D. 30)]. Sur la définition en général, Leibniz fait de nombreuses observations importantes. Une définition n'est que l'exposition distincte d'une idée [G. v. 92 (N. E. 99)], mais elle peut être réelle ou nominale. Elle est nominale lorsqu'elle énumère simplement des marques sans montrer qu'elles sont compatibles. Elle est réelle lorsque toutes les marques sont montrées comme compatibles, de sorte que ce qui est défini est possible. L'idée définie est alors réelle, même si rien n'existe jamais dont elle puisse être prédiquée [G. v. 279 (N. E. 325)]. Les termes simples ne peuvent avoir de définition nominale ; mais lorsqu'ils ne sont simples que relativement à nous, comme le vert, ils peuvent avoir une définition réelle expliquant leur cause, comme lorsque nous disons que le vert est un mélange de bleu et de jaune [G. v. 275 (N. E. 319)]. La continuité des formes lui cause quelques difficultés concernant la définition, et l'oblige à admettre que nous pouvons douter si certains bébés sont humains ou non. Mais il souligne, contre Locke, que bien que nous puissions être incapables de trancher la question, il n'y a toujours qu'une seule réponse vraie. Si la créature est rationnelle, elle est humaine, sinon elle ne l'est pas ; et elle est toujours soit rationnelle soit non rationnelle, bien que nous puissions douter de l'alternative à choisir [G. v. 290 (N. E. p. 339)]. Il y a cependant une réelle difficulté dans tous les cas de continuité : un changement infinitésimal dans l'objet peut produire un changement fini dans l'idée ; comme la perte d'un cheveu supplémentaire peut rendre un homme chauve. Dans de tels cas, Leibniz pense que la nature n'a pas précisément déterminé la notion [G. v. 281 (N. E. 328)] ; mais cela semble une réponse inadéquate.

La *Characteristica Universalis*

Liée à la notion leibnizienne des définitions et à la réduction de tous les axiomes à des propositions identiques ou à des conséquences immédiates de définitions [G. v. 92 (N. E. 99)], se trouve son idée d'une *Characteristica Universalis*, ou Mathématiques Universelles. C'était une idée qu'il chérissait toute sa vie et sur laquelle il écrivait déjà à 20 ans.[3] Il semblait penser que la méthode symbolique, où des règles formelles dispensent de la nécessité de penser, pourrait produire partout les mêmes résultats féconds qu'elle a produits dans les sciences du nombre et de la quantité. «*Les télescopes et microscopes,*» disait-il, «*n'ont pas été aussi utiles à l'œil que cet instrument le serait pour accroître la capacité de pensée*» (G. vii. 14). «*Si nous l'avions, nous pourrions raisonner en métaphysique et en morale à peu près comme en géométrie et en analyse*» (G. vii. 21). «*Si des controverses survenaient, il ne serait pas plus besoin de disputer entre deux philosophes qu'entre*

deux comptables. Car il suffirait de prendre leurs crayons, de s'asseoir à leurs tablettes et de se dire (avec un ami comme témoin, si souhaité) : Calculons» (G. vii. 200). En établissant les prémisses dans toute science *à priori*, pensait-il, le reste pourrait être accompli par de simples règles d'inférence ; et pour établir les bonnes prémisses, il suffisait d'analyser toutes les notions employées jusqu'à atteindre des notions simples, après quoi tous les axiomes suivraient immédiatement comme propositions identiques. Il préconisait cette méthode pour les axiomes d'Euclide, qu'il jugeait démontrables [G. v. 92 (N. E. 99)]. La Caractéristique Universelle semble avoir été très proche du syllogisme. Le syllogisme, disait-il, est une des inventions humaines les plus fécondes, une sorte de mathématique universelle [G. v. 460 (N. E. 559)]. Ce qu'il désirait ressemblait manifestement à la science moderne de la Logique Symbolique,[4] branche définie des mathématiques, développée par Boole sous l'impression qu'il traitait des «*Lois de la Pensée*». En tant qu'idée mathématique — comme Algèbre Universelle embrassant la Logique Formelle, l'Algèbre ordinaire et la Géométrie comme cas particuliers — la conception de Leibniz s'est révélée extrêmement utile. Mais comme méthode pour poursuivre la philosophie, elle présentait le défaut formaliste découlant de la croyance en des propositions analytiques, qui conduisit Spinoza à employer une méthode géométrique. Car l'affaire de la philosophie est précisément la découverte de ces notions simples et de ces axiomes primitifs sur lesquels tout calcul ou science doit se fonder. La croyance que les axiomes primitifs sont identiques mène à un accent mis sur les *résultats* plutôt que sur les prémisses, ce qui s'oppose radicalement à la véritable méthode philosophique. Il ne peut y avoir ni difficulté ni intérêt dans les prémisses si celles-ci sont du genre «*A est A*» ou «*AB n'est pas non-A*». Ainsi Leibniz supposait que la grande exigence était une méthode commode de déduction. Alors qu'en fait, les problèmes de la philosophie devraient précéder la déduction. Une idée qui peut être définie, ou une proposition qui peut être prouvée, n'a qu'un intérêt philosophique subordonné. L'accent devrait être mis sur l'indéfinissable et l'indémontrable, et là aucune méthode n'est disponible sauf l'intuition. La Caractéristique Universelle, donc, bien qu'en mathématiques ce fût une idée de la plus haute importance, révéla en philosophie un malentendu radical, encouragé par le syllogisme et fondé sur la croyance en la nature analytique des vérités nécessaires.[5]

---

[3] Dans la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, G. iv. 27–102.

[4] Cf. G. vii. 214–15, 230, où plusieurs règles du Calcul de la Logique Symbolique sont données.

[5] Pour un exposé des vues de Leibniz sur ce sujet, voir Guhrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 320 ff. Pour un traitement complet, voir Couturat, *La Logique de Leibnitz*, Paris, 1900 (sous presse).

Chapitre XV

Preuves de l'existence de Dieu

Quatre preuves admises par Leibniz

J'en viens maintenant à la partie la plus faible de la philosophie de Leibniz, celle la plus pleine d'incohérences. Tout ce qui, dans la doctrine examinée, semblait arbitraire ou nécessitant des explications supplémentaires, était aisément élucidé par l'expédient paresseux d'une référence à un Créateur Omnipotent. Et non seulement les difficultés inévitables, mais d'autres qui auraient pu être évitées, furent laissées parce qu'elles renforçaient les arguments sur lesquels l'orthodoxie de Leibniz aimait s'appesantir. Une philosophie de la substance, pouvons-nous dire généralement, devrait être soit un monisme soit un monadisme. Un monisme est nécessairement panthéiste, et un monadisme, quand il est logique, est tout aussi nécessairement athée. Leibniz, cependant, jugeait toute philosophie sans valeur si elle n'établissait pas l'existence de Dieu, et on ne peut nier que certains vides dans son système furent rapiécés par une référence à la Puissance Divine, la Bonté et la Sagesse. Examinons maintenant quels étaient les arguments par lesquels ce résultat fut atteint.

Il existe quatre arguments distincts chez Leibniz qui tentent de prouver l'existence de Dieu. Un seul d'entre eux, autant que je sache, fut inventé par lui, et c'était le pire des quatre. Ce sont : L'argument ontologique, l'argument cosmologique, l'argument tiré des vérités éternelles et l'argument tiré de l'harmonie préétablie.

L'argument ontologique

L'argument ontologique, que Descartes avait adapté d'Anselme, n'est guère utilisé par Leibniz, et est, dans la forme cartésienne, sévèrement critiqué par lui.

En même temps, lui et l'argument tiré des vérités éternelles sont les seuls à partir de prémisses nécessaires, et donc les seuls formellement capables de produire un résultat nécessaire. Et il est bien sûr essentiel de montrer que l'existence de Dieu est une vérité nécessaire. De plus, si cela est vrai, l'argument ontologique doit être substantiellement correct. Car s'il est auto-contradictoire de supposer que Dieu n'existe pas, il s'ensuit que son existence relève de son essence, et par conséquent, que son existence peut être inférée de son essence. Et c'est précisément ce que tente l'argument ontologique. En conséquence, Leibniz prend soin de ne pas le rejeter entièrement.

L'argument ontologique peut être présenté de nombreuses façons. Dans sa forme originale, il énonce que Dieu possède toutes les perfections, et que l'existence est parmi les perfections — c'est-à-dire que le bien est meilleur s'il existe que s'il n'existe pas. Par conséquent, l'existence relève de l'essence de Dieu ; supposer que l'Être le plus parfait n'existe pas est auto-contradictoire. Dieu peut aussi être défini, sans référence au Bien, comme l'Être le plus réel, ou la somme de toute

réalité, et il s'ensuit également de son essence qu'il existe. À ces arguments, Leibniz objectait qu'ils ne prouvent pas que l'idée de Dieu est une idée *possible*. Ils prouvent, admet-il, ce qui n'est vrai que pour Dieu, que s'il est possible, il existe [*ex.* G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Cette objection avait déjà été faite à Descartes, et répondue dans les réponses aux secondes objections à ses Méditations.[1] Leibniz montra sans peine que l'idée de Dieu est possible. Sa possibilité découle *à posteriori* de l'existence de choses contingentes ; car l'être nécessaire est l'être par soi, et si celui-ci n'était pas possible, aucun être ne serait possible [G. iv. 406 (D. 137)]. Mais cette ligne d'argument appartient plutôt à la preuve cosmologique. La possibilité de Dieu découle *à priori* de ce qu'il n'a aucune limitation, aucune négation, et donc aucune contradiction [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Cet argument est bien énoncé dans le mémoire que Leibniz soumit à Spinoza à La Haye en 1676, intitulé «*Que l'Être le plus parfait existe.*«[2] *Le contenu de ce mémoire, malgré sa date précoce, est en parfaite harmonie avec sa philosophie ultérieure. Il entreprend de prouver, à partir de prémisses qu'il a toujours acceptées, que Dieu est possible, puis utilise l'argument ontologique pour montrer que Dieu est actuel. Il préface ainsi l'argument ontologique par le raisonnement même qu'il a toujours jugé nécessaire.»»*

[1] Voir *Œuvres de Descartes*, éd. Cousin, Vol. I. pp. 407, 440 ff.

[2] G. vii. 261 (N. E. 714). Ainsi que Stein, *Leibniz u. Spinoza*, Beilage I. Cf. Beilage vii., janv. 1678.

Preuve que l'idée de Dieu est possible

L'argument est le suivant. Toute qualité simple ou absolue, positive et indéfinissable, exprimant son objet sans limites, est une *perfection*. Toutes ces qualités peuvent être prédiquées d'un seul et même sujet. Supposons que deux d'entre elles, A et B, soient incompatibles. Leur incompatibilité, dit Leibniz, ne peut être prouvée sans les résoudre, autrement leur nature n'entrerait pas dans le raisonnement. Mais toutes deux sont insolubles. Leibniz pense aussi que leur incompatibilité ne peut être connue *par soi*. Ainsi, A et B ne sont pas incompatibles, et un tel sujet est possible. Et puisque l'existence est une perfection, un tel sujet existe.

Ce raisonnement est certainement valable, en tant qu'il prouve que Dieu, ainsi défini, n'est pas auto-contradictoire ; et avec la théorie analytique des jugements nécessaires, c'est tout ce qui est requis pour prouver sa possibilité. Le point intéressant, cependant, est l'argument ontologique lui-même, impliqué dans l'affirmation que puisque l'existence est une perfection, Dieu existe. Cela dépend du fait de considérer l'existence comme un prédicat, ce que Leibniz fait [G. v. 339 (N. E. 401)].

Mais il reconnaît, concernant les choses finies, une grande différence entre l'existence et tous les autres prédicats. Seuls les jugements existentiels ne sont pas analytiques. Dans toute proposition où le prédicat n'est *pas* l'existence, le prédicat est contenu dans le sujet ; mais lorsque le prédicat *est* l'existence, il n'est pas ainsi contenu, sauf dans le cas unique de Dieu. Leibniz aurait admis, comme Kant l'a soutenu, que cent thalers que j'imagine simplement sont exactement comme cent thalers existant réellement ; car cela est impliqué par la nature synthétique des assertions d'existence. Si ce n'était pas le cas, la notion de cent thalers actuels différerait de celle de cent

thalers possibles ; l'existence serait contenue dans la notion, et le jugement existentiel serait analytique. Mais Leibniz n'aurait pas du tout dû considérer l'existence comme un prédicat, étant donné que deux sujets, dont l'un possède un prédicat donné et l'autre non, ne peuvent possiblement être exactement semblables. Il aurait donc dû parvenir à la position de Kant, que l'existence n'est pas un prédicat, et que la non-existence de Dieu ne peut être auto-contradictoire. [3] Il s'efforça plutôt de combler le fossé entre vérités contingentes et nécessaires, *c.-à-d.* entre celles qui sont existentielles et celles qui ne le sont pas, au moyen de l'existence nécessaire de Dieu. Cette tentative est au fond de tous ses arguments, et est particulièrement évidente dans le cas de l'argument cosmologique, que nous devons maintenant examiner.

[3] «*L'être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire une conception de quelque chose qui pourrait s'ajouter à la conception d'une chose. Il est simplement la position d'une chose, ou de certaines déterminations, en elle-même*» (*Reine Vernunft*, éd. Hart. p. 409).

L'argument cosmologique

L'argument cosmologique est, à première vue, plus plausible que l'argument ontologique, mais il est moins philosophique et tire sa plausibilité supérieure uniquement de la dissimulation de ses implications. Il présente un vice formel en ce qu'il part de l'existence finie comme donnée et, en admettant que celle-ci est contingente, il infère un existant qui ne l'est pas. Mais comme la prémisse est contingente, la conclusion doit l'être aussi. On ne peut éviter cela qu'en soulignant que l'argument est analytique, qu'il procède d'une proposition complexe à une proposition logiquement présupposée en elle, et que des vérités nécessaires peuvent être impliquées dans celles qui sont contingentes. Mais une telle procédure n'est pas proprement une preuve de la présupposition. Si un jugement A présuppose un autre jugement B, alors, sans doute, *si* A est vrai, B est vrai. Mais il est impossible qu'il y ait des raisons valables d'admettre A qui ne soient pas aussi des raisons d'admettre B. Chez Euclide, par exemple, si vous admettez les propositions, vous devez admettre les axiomes ; mais il serait absurde de donner cela comme raison d'admettre les axiomes. Un tel argument est au mieux *ad hominem*, lorsque votre adversaire est un mauvais raisonneur. Si les gens sont disposés à admettre l'existence finie, alors vous les forcez à admettre l'existence de Dieu ; mais s'ils demandent une raison pour laquelle ils devraient admettre l'existence finie, les seuls motifs, si l'argument cosmologique est valide, sont ceux qui mènent d'abord à l'existence de Dieu ; de tels motifs, cependant, s'ils existent, ne se trouvent que dans l'argument ontologique ; et Leibniz admet pratiquement cela en appelant cette preuve un argument *à posteriori* [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

L'argument cosmologique, tel que Leibniz l'énonce, est brièvement le suivant. Le monde présent est nécessaire hypothétiquement, mais non absolument. Puisqu'il est ce qu'il est, il s'ensuit qu'il sera ce qu'il sera. Mais la causalité, qui relie un état du monde au suivant, ne montre jamais pourquoi il y a un monde du tout. Même si nous supposons l'éternité du monde, nous ne pouvons échapper à la nécessité d'une raison de la série entière ; bien que chaque état découle du précédent, nous n'obtenons jamais une raison suffisante de pourquoi il y a des états du tout. Par conséquent, il doit y avoir une raison extramondaine des choses. L'ensemble de la collection des existants finis est contingent et exige donc une raison suffisante ; mais celle-ci ne peut être

trouvée dans la série, puisque chaque terme est contingent et requiert lui-même une raison suffisante. Par conséquent, la raison suffisante de tous les contingents doit être elle-même non contingente, mais métaphysiquement nécessaire. De plus, la raison de l'existant ne peut être dérivée que de l'existant. Par conséquent, la raison suffisante métaphysiquement nécessaire de tous les contingents doit être un existant nécessaire, *c'est-à-dire* un Être dont l'essence implique l'existence ; et cela ne peut être que Dieu [G. vii. 302 (D. 100; L. 337)].

Objections à cet argument

Cet argument est ouvert à l'attaque au motif que, si la raison d'un existant ne peut être qu'un autre existant, alors l'argument ontologique ne peut être valide. «*Car dans les choses éternelles, il faut comprendre que, même s'il n'y avait pas de cause, il y a une raison qui, dans les choses durables, est la nécessité elle-même ou l'essence*» (*Ib.*). Ainsi, ce n'est que la raison d'un existant *contingent* qui doit être un existant. Mais cela ne peut être que sur le fondement que la raison du contingent doit être une raison qui incline mais ne nécessite pas, ce qui est, en effet, de l'essence même de la contingence. En conséquence, lorsque l'existence nécessaire de Dieu est obtenue, le monde des contingents ne doit pas en découler nécessairement. Il s'ensuit que les volitions de Dieu doivent être contingentes, car elles atteignent nécessairement leurs effets, et si ces effets doivent être contingents, ce ne peut être, par conséquent, que parce que les volitions sont contingentes. Les volitions elles-mêmes, donc, requièrent une raison suffisante, qui incline mais ne nécessite pas. Celle-ci se trouve dans la bonté de Dieu. On soutient que Dieu est libre de faire le mal, mais ne le fait pas [G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]. Mais la bonté de Dieu elle-même doit être supposée nécessaire (cf. p. 39 *supra*). Ainsi, la contingence des propositions existentielles repose finalement sur l'affirmation que Dieu ne fait pas nécessairement le bien (G. iv. 438). Les bonnes actions de Dieu, en fait, doivent être conçues comme une collection d'existants particuliers, chacun ayant une raison suffisante dans sa bonté. Ou bien nous pouvons placer leur raison suffisante dans sa sagesse, à savoir dans sa connaissance du bien, qui est une connaissance de propositions nécessaires. La bonté de Dieu, dit Leibniz, l'a conduit à désirer créer le bien, sa sagesse lui a montré le meilleur possible, et sa puissance lui a permis de le créer (G. vi. 167).

Mais revenons à l'argument cosmologique. En disant que le monde entier des contingents est encore contingent et doit avoir une raison dans un Être métaphysiquement nécessaire autre que lui-même, Leibniz s'efforce d'exclure le panthéisme qui se cache dans tous les arguments pour Dieu. Il aurait tout aussi bien pu dire que tout existant fini est conditionné par quelque autre existant, mais que la série entière des existants ne peut être conditionnée par aucun existant. Il s'ensuivrait que sa raison suffisante n'était pas un existant, et donc que la somme totale de l'existence est métaphysiquement nécessaire. Cette forme d'argument, cependant, l'aurait conduit au spinozisme. Elle est très analogue à la forme utilisée par M. Bradley, et elle sous-tend réellement l'argument de Leibniz. Sa validité est incontestable si l'on admet la théorie existentielle du jugement. Soutenir qu'il n'y a pas de vérité est contradictoire, car si notre affirmation était elle-même vraie, il y aurait de la vérité. Si donc toute vérité consiste en des propositions sur ce qui existe, il est contradictoire de soutenir que rien n'existe. Ainsi, l'existence

de quelque chose est métaphysiquement nécessaire. Cet argument, qui est exposé longuement dans le Livre I, chap. ii–iv de la *Logique* de M. Bradley, participe à la fois des arguments ontologique et cosmologique. Il suggère aussi la preuve de Leibniz à partir des Vérités Éternelles, à partir de laquelle nous découvrirons le sens dans lequel il tenait la théorie existentielle des jugements.

L'argument des vérités éternelles

Nous avons vu que Leibniz considérait les vérités éternelles comme toutes hypothétiques. Elles n'affirment pas l'existence de leurs sujets. Le possible est plus vaste que l'actuel, et tous les mondes possibles ne peuvent être décrits que par des vérités éternelles. Mais cette vue, qui me semble parfaitement solide, alarme Leibniz. On pourrait objecter, pense-t-il, que les possibilités ou essences antérieures à l'existence sont des fictions. À cela, il répond qu'elles ne sont pas des fictions, mais doivent être recherchées dans l'esprit de Dieu, avec les vérités éternelles. L'existence de la série actuelle des choses, poursuit-il, montre que son affirmation n'est pas gratuite ; car la raison de la série ne se trouve pas en elle-même, mais doit être cherchée dans les nécessités métaphysiques ou les vérités éternelles, tandis que dans le même temps la raison d'un existant contingent doit elle-même exister. Par conséquent, les vérités éternelles doivent avoir leur existence dans un Être absolument ou métaphysiquement nécessaire, *c'est-à-dire* en Dieu [G. vii. 305 (D. 103 ; L. 343)]. Ainsi, les idées confuses sont celles qui représentent l'univers, tandis que les idées distinctes, d'où sont dérivées les vérités nécessaires, sont une représentation de Dieu (N. E. 109 ; G. v. 99). Et l'entendement de Dieu est décrit comme la région des vérités éternelles (G. vi. 115 ; G. vii. 311). En Dieu, ces choses qui autrement seraient imaginaires sont réalisées [G. vii. 305 (D. 103 ; L. 343)]. Ainsi, les relations tirent leur réalité de la raison suprême (G. v. 210 ; N. E. 235), *c'est-à-dire* du fait qu'elles existent dans l'esprit divin. Dieu, selon Leibniz, voit non seulement les monades individuelles et leurs divers états, mais aussi les relations entre les monades, et en cela consiste la réalité des relations.[4] Ainsi, dans le cas des relations, et des vérités éternelles en général, *esse is percipi* (être, c'est être perçu). Mais la perception doit être celle de Dieu, et celle-ci, après tout, a un objet, bien qu'interne [G. vi. 614 (D. 225 ; L. 243)]. Ainsi, notre connaissance des vérités éternelles devient une connaissance de Dieu, puisque ces vérités font partie de la nature de Dieu. Et c'est pourquoi on dit que les esprits rationnels, qui connaissent les vérités éternelles, reflètent non seulement l'univers des créatures, mais aussi Dieu.

---

[4] G. ii. 438. Cf. aussi *Monadologie*, § 43.

Sa faiblesse

Cet argument, je ne peux que le qualifier de scandaleux. En premier lieu, il confond la connaissance de Dieu avec les vérités que Dieu connaît — une confusion que, par ailleurs, Leibniz expose très clairement. «*Les essences,*» dit-il, «*peuvent, d'une certaine manière, être conçues sans Dieu. . . . . Et l'essence même de Dieu embrasse toutes les autres essences à un tel degré que Dieu ne peut être parfaitement conçu sans elles*» (D. 175 ; F. de C. 24). Et encore : «*On ne peut pas plus dire que Dieu*

et les choses connues par Dieu sont une seule et même chose, que l'esprit et les choses perçues par l'esprit sont la même chose» (D. 177 ; F. de C. 34). Ce dernier passage est un argument contre Spinoza, et ne concerne sans doute que les existants. Mais si les vérités peuvent être identiques à leur connaissance, pourquoi ne le seraient-elles pas lorsque les vérités sont existentielles ? Et le premier passage ne peut être écarté ainsi, puisqu'il traite explicitement des essences, et indique le vrai argument, à savoir que Dieu ne peut être conçu sans les essences. De plus, comme je l'ai déjà suggéré, l'existence même de Dieu, puisqu'elle est prouvée, a un fondement ; et ce fondement ne peut être identifié à la connaissance qu'en a Dieu. Leibniz insiste fortement sur le fait que les vérités éternelles ne dépendent pas, comme le pensait Descartes, de la volonté de Dieu. Il y a à cela de nombreuses raisons. Premièrement, la volonté de Dieu dépend d'une raison suffisante, qui doit toujours être sa perception du bien. Mais cela ne peut être un motif pour le choix de Dieu que si le bien lui-même est indépendant d'un tel choix. Dieu ne pourrait avoir de motif pour décider ce qui doit être décrété bon, à moins qu'un décret possible ne soit meilleur qu'un autre, et ainsi nous tombons dans un cercle vicieux.[5] De plus, l'existence de Dieu est parmi les vérités éternelles, et qui oserait, demande Leibniz triomphalement, déclarer que l'existence de Dieu est due à sa volonté (G. vii. 310–1) ? Mais qui oserait, pourrions-nous rétorquer, dire que l'existence de Dieu dépend de son entendement ? Quelqu'un soutiendrait-il que la *raison* de l'existence de Dieu est sa connaissance de celle-ci ? Si c'était le cas, les preuves de l'existence de Dieu devraient d'abord prouver que Dieu en a connaissance, et en déduire que ce qu'il connaît, *c'est-à-dire* sa propre existence, est vrai. Mais il doit être évident que son existence ne dépend pas de sa connaissance de celle-ci. On ne peut pas non plus soutenir que les deux sont identiques, car sa connaissance comprend de nombreuses autres propositions, et il contient, outre la connaissance, les attributs de Bonté et de Puissance. Ainsi, son existence ne peut être synonyme de sa connaissance de celle-ci. Et la même chose est évidente, à la réflexion, pour toutes les autres vérités. Leibniz soutient que le point de vue de Dieu est véridique, que ce qu'il connaît est vrai (*par ex.* G. iv. 439) ; et il considère manifestement cette affirmation comme non tautologique. Mais si la vérité *signifie* ce que Dieu connaît, l'affirmation que le point de vue de Dieu est véridique équivaut à l'affirmation qu'il connaît ce qu'il connaît. De plus, l'existence de Dieu est déduite de la Loi de Contradiction, dont elle est donc postérieure. Par conséquent, nous ne pouvons, sans cercle vicieux, soutenir que cette loi n'est due qu'à la connaissance qu'en a Dieu. De plus, sans la loi d'identité ou de contradiction, comme Leibniz le dit avec justesse [G. v. 14 (D. 94 ; N. E. 14)], il n'y aurait pas de différence entre la vérité et la fausseté. Par conséquent, sans cette loi, il ne pourrait être vrai, plutôt que faux, que Dieu existe. Ainsi, bien que l'existence de Dieu puisse dépendre de la loi de contradiction, cette loi ne peut à son tour dépendre de l'existence de Dieu. Enfin, considérons le sens même du mot *proposition*. Leibniz doit soutenir que les vérités éternelles *existent* dans l'esprit de Dieu [G. vi. 230 ; vii. 305 (D. 103 ; L. 343)]. Ainsi, nous ne pouvons dire que Dieu est *soumis* aux vérités éternelles, car elles font partie de sa nature même, à savoir son entendement. Mais Leibniz parle à nouveau d'elles comme de l'*objet* interne de son entendement (G. vi. 614 (D. 225 ; L. 243)], suggérant ainsi par le mot *objet*, ce que le mot *interne* est censé nier, que les vérités sont quelque chose de différent de leur connaissance. Et cela, si nous y réfléchissons, est évident. Car comment une vérité éternelle peut-elle exister ? La Loi de Contradiction, ou la proposition que deux et deux font quatre, ou les vérités de la Géométrie — celles-ci, nous dit-on, *existent* dans l'esprit de Dieu.

Mais il doit sûrement être évident, si nous considérons la question, que ces vérités sont totalement incapables d'exister, et que ce qui existe n'est que la connaissance de celles-ci. On peut difficilement soutenir qu'en étudiant Euclide, nous étudions la psychologie de Dieu. Si, pour arranger les choses, nous disions que les vérités constituent réellement l'entendement de Dieu, et si c'est ce qui les rend vraies, alors, puisque nous devons toujours distinguer entre une proposition et sa connaissance, la conséquence impie s'ensuit que Dieu ne peut avoir de connaissance. Les vérités *sont* les états d'esprit de Dieu, et *nous* connaissons ces vérités ; mais Dieu ne peut les connaître, puisque la connaissance est distincte de ce qui est connu.[6] Et en général, si une vérité est quelque chose existant dans un esprit, alors cet esprit, et un autre qui connaît la vérité, ne peuvent être conscients de la *même* vérité. Si nous admettons une fois qu'il existe une et une seule Loi de Contradiction, qui est la même quelle que soit la personne qui la connaît, alors la loi elle-même est quelque chose de distinct de toute connaissance, et ne peut logiquement dépendre de l'esprit de Dieu. À moins que la vérité ne soit distincte de la connaissance de Dieu, il n'y a rien pour Dieu à connaître. L'entendement de Dieu est constitué par la connaissance des vérités éternelles, et si celles-ci à leur tour sont constituées par sa connaissance, il n'y a aucun moyen pour que sa connaissance commence, et aucune raison pour qu'elle connaisse les propositions qu'elle connaît plutôt que d'autres propositions. Ainsi, les vérités éternelles doivent être vraies indépendamment de la connaissance de Dieu, et ne peuvent donc être utilisées pour prouver son existence. Leibniz semble, en fait, ne jamais s'être décidé sur la question de savoir si l'entendement de Dieu est une collection de vérités, ou la connaissance de cette collection. La première alternative aurait conduit à un Dieu presque identique à celui de Spinoza, mais n'aurait laissé aucune place à la volonté de Dieu. La seconde aurait dû laisser la vérité de ce que Dieu connaît indépendante de sa connaissance, et donc non comme un fondement pour inférer l'existence de la connaissance ou du Connaisseur.

---

[5] G. vii. 365 (D. 244), 379 ; iv. 344.

[6] Relation entre connaissance et vérité

Relation de la connaissance à la vérité

Nous avons maintenant vu les sophismes impliqués dans la déduction de l'existence de Dieu par Leibniz à partir des vérités éternelles. Je souhaite renforcer les arguments ci-dessus par quelques remarques générales sur la vérité et la connaissance, suggérées par cette preuve.

Il est communément admis, comme le formule Leibniz, que les vérités éternelles ne subsisteraient pas s'il n'existait aucun entendement, pas même celui de Dieu (G. vi. 226. Cf. Spinoza, *Éthique*, II. 7, Schol.). Cette opinion a été encouragée par la notion de Kant selon laquelle les vérités *a priori* sont en quelque manière l'œuvre de l'esprit, et a été élevée par l'hégélianisme au rang de principe premier. Puisqu'il est contradictoire de nier toute vérité, il est ainsi devenu contradictoire de nier toute connaissance. Et puisque, selon cette vue, rien ne peut être vrai sans être connu, il est devenu nécessaire de postuler soit un Dieu personnel, soit une sorte d'Esprit universel panthéiste de la nature duquel les vérités découlent ou émanent perpétuellement. Ce que je tiens à souligner, c'est que la preuve de Dieu par Leibniz n'est qu'une forme théologique de

cet argument, et que tout ce que j'ai avancé contre Leibniz s'applique également à tous ceux qui rendent la vérité dépendante de la connaissance. Il convient de se rappeler, à cet égard, que la connaissance est un concept complexe, composé de vérité et de croyance.

La croyance, en tant que phénomène psychique, est exactement la même lorsque la proposition crue est fausse que lorsqu'elle est vraie. La première difficulté rencontrée par la thèse que je discute est donc la distinction entre croyance vraie et fausse, entre connaissance et erreur. La seconde difficulté est analogue à celle de supposer que la vérité de l'existence de Dieu dépend de la connaissance qu'en a Dieu. La proposition selon laquelle la vérité dépend de la connaissance est-elle elle-même vraie ou fausse ? Si elle est fausse, la position s'effondre. Si elle est vraie, comment peut-elle être elle-même dépendante de la connaissance ? La rendre ainsi dépendante revient à tomber dans un cercle vicieux ; la rendre indépendante, c'est abandonner à nouveau la position. Une troisième difficulté est que la connaissance n'est pas une idée simple, et les propositions qui la définissent doivent être antérieures à la proposition que la connaissance existe.

Cette position repose sur la même base que l'argument cosmologique. Celui-ci dépend de la théorie existentielle du jugement, à savoir que toute vérité consiste à décrire ce qui existe. La dépendance de la vérité à l'égard de la connaissance n'est en réalité qu'un cas particulier de la théorie existentielle des propositions, et comme elle, elle implique la grossière supposition que ce qui n'existe pas n'est rien, voire dépourvu de sens. Car la vérité est manifestement quelque chose, et doit, selon cette théorie, être liée à l'existence. Or la connaissance existe (peut-être), et il est donc commode de faire de la vérité une propriété de la connaissance. Ainsi, la proposition qu'une proposition donnée est vraie se réduit à la proposition qu'elle est connue, et devient ainsi existentielle. Par conséquent, Leibniz a raison de relier très étroitement l'argument cosmologique et l'argument des vérités éternelles [*par ex.* G. VII. 302–5 (D. 100–103 ; L. 337–343)]. Mais il a tort, du moins me semble-t-il, de soutenir que la vérité dépend de l'existence. Et pour celui qui soutenait que le possible est plus vaste que l'actuel, cette théorie est tout particulièrement intenable.

Les incohérences dans lesquelles Leibniz est entraîné par la croyance en Dieu sont si nombreuses et variées qu'il faudrait longtemps pour les développer toutes. Celle que je viens de mentionner est cependant parmi les plus importantes. La vue selon laquelle l'actuel n'est pas coexhaustif avec le possible est, comme nous l'avons vu, tout à fait essentielle à la doctrine leibnizienne de la contingence et de la liberté, ainsi qu'à sa solution du problème du mal. Cette vue est niée par la théorie existentielle des jugements, sur laquelle reposent deux des preuves de Dieu par Leibniz. Si toute proposition attribue un prédicat à quelque existant, alors nous ne pouvons soutenir, comme vérité ultime, que le non-existant est possible. Nous ne pouvons signifier par là que Dieu, ou quelqu'un d'autre, croit que c'est possible, et nous devons admettre, si nous sommes logiques, que cette croyance est erronée. Ainsi Leibniz tombe-t-il, par son introduction de Dieu, dans une nécessité spinoziste : seul l'actuel est possible, le non-existant est impossible, et le fondement de la contingence a disparu.

Un autre aspect du spinozisme est également inévitable, si Dieu est conçu comme ayant une influence quelconque sur les monades. C'est la croyance en une seule substance. Avant de

développer cette incohérence, cependant, il sera bon d'examiner la preuve qui était la préférée de Leibniz, celle qu'il a lui-même inventée, à savoir celle tirée de l'harmonie préétablie.

Argument tiré de l'harmonie préétablie

La preuve par l'harmonie préétablie est une forme particulière de la soi-disant preuve physico-théologique, autrement connue sous le nom d'argument du dessein. C'est l'argument des Traités Bridgewater, et de la théologie populaire en général. Étant plus manifestement inadéquate que les autres, elle a acquis une popularité qu'elles n'ont jamais connue. Le monde est si bien construit, nous dit-on, qu'il a dû avoir un Architecte hautement habile. Sous la forme de Leibniz, l'argument affirme que l'harmonie de toutes les monades ne peut provenir que d'une cause commune [*par ex.* G. iv. 486 (D. 79 ; L. 316)]. Le fait qu'elles se synchronisent toutes parfaitement ne peut s'expliquer que par un Créateur qui aurait prédéterminé leur synchronisme. Voyons ce qu'implique cette théorie.

En gros, un Dieu chrétien doit remplir deux fonctions. Il doit être une Providence et un Créateur. Leibniz a fusionné la première de ces fonctions dans la seconde,[7] bien qu'il ait souvent nié l'avoir fait. Dieu, dit-il, est l'objet externe immédiat de l'âme, et est capable d'agir directement sur elle, bien qu'apparemment il le fasse très rarement [G. v. 99 (N. E. 109)]. C'est en ce sens que Leibniz s'accorde avec la doctrine de Malebranche, selon laquelle nous voyons toutes choses en Dieu [G. vi. 578 (D. 189)]. Mais il vaut mieux supprimer entièrement l'opération immédiate de Dieu sur le monde, ce qui est manifestement incompatible avec la logique de Leibniz. Tous les motifs contre l'interaction des substances sont, comme nous l'avons vu, des motifs donnant une nécessité métaphysique, et s'appliquant donc également contre l'action de Dieu sur le monde. Nous supposerons donc que Dieu est le Créateur, et que sa Providence ne se manifeste qu'en créant le meilleur monde possible.

[7] Voir les objections d'Arnauld, G. ii. 15.

Chaque fois que Leibniz ne pense pas aux objections théologiques, il considère l'action de Dieu sur le monde comme entièrement limitée à la création. La bonté de Dieu, dit-il, l'a conduit à désirer créer le bien, sa sagesse lui a montré le meilleur possible, et sa puissance lui a permis de le créer (G. vi. 167). La sagesse et la bonté de Dieu correspondent, grosso modo, à la connaissance et à la volonté en nous, mais sa puissance est un attribut particulier, auquel les créatures n'ont rien de parallèle.[8] La sagesse de Dieu consiste en sa connaissance de toutes les vérités, nécessaires et contingentes. Dans la mesure où les vérités sont nécessaires, sa connaissance de celles-ci, qui constitue son entendement, est antérieure à ses volitions ; car ses volitions sont déterminées par sa connaissance du bien, et toutes les propositions vraies sur le bien sont des vérités nécessaires. Leibniz a perçu (*par ex.* G. iv. 344) que les volitions de Dieu ne pouvaient être significativement appelées bonnes, à moins que le bien ne soit indépendant d'elles, bien qu'il n'ait pas vu que les pensées de Dieu ne pouvaient être significativement appelées *sages*, à moins que la vérité ne soit indépendante d'elles. Ainsi, sagesse et bonté concourent à créer un monde bon, puisque la sagesse est nécessaire pour savoir qu'il est bon. Mais la puissance est requise pour sa création,

non pour déterminer sa nature. Et ici, Leibniz semble être protégé contre l'incohérence par la théorie des jugements contingents. Toute proposition existentielle ne concernant pas Dieu est contingente, et ainsi, bien que Dieu ne puisse, sans contradiction positive, être supposé affecter la nature d'aucune substance, il peut néanmoins, sans contradiction, être supposé causer l'*existence* de cette substance. C'est en ce sens que l'harmonie préétablie est due à Dieu. Dieu a choisi de créer des monades qui s'harmonisaient, et bien que l'harmonie découle de leurs natures, l'*existence* de monades ayant de telles natures est due à la puissance de Dieu.

---

[8] *Par ex.* G. vi. 615 (D. 225 ; L. 244–5). Mais cf. G. iv. 515 (D. 125).

Objections à cet argument

Concernant cet argument, nous pouvons observer que si la preuve cosmologique est valide, la présente preuve est superflue. Si l'existence de Dieu peut être inférée de *toute* existence finie, la nature particulière de ce qui existe est sans pertinence, ou n'est utile tout au plus que pour une preuve empirique ultérieure que Dieu est bon. De plus, avec la conception leibnizienne de la substance, l'idée de *créer* une substance présente de grandes difficultés. Ici, il tombe dans l'incohérence avec l'argument ontologique, auquel je dois maintenant revenir.

Si l'existence peut appartenir à l'essence de Dieu – et c'est nécessaire pour la preuve ontologique qu'il en soit ainsi – alors l'existence est un prédicat de Dieu. Mais si l'existence est un prédicat de Dieu, alors c'est un prédicat. Par conséquent, lorsque nous disons que quelque chose existe, l'existence est un prédicat de cet existant. Jusqu'ici, Leibniz admettrait l'argument [G. v. 339 (N. E. p. 401)]. Mais si l'existence est un prédicat, alors elle fait partie de la nature d'une substance, et une substance, en étant créée, acquiert un nouveau prédicat. Ainsi, la position spéciale de l'existence comme prédicat contingent et synthétique s'effondre. Si toutes les substances contiennent toujours tous leurs prédicats, alors toutes les substances contiennent ou ne contiennent pas toujours le prédicat existence, et Dieu doit être aussi impuissant sur ce prédicat que sur tout autre. Ajouter le prédicat *existence* doit être métaphysiquement impossible. Ainsi, soit la création est auto-contradictoire, soit, si l'existence n'est pas un prédicat, l'argument ontologique est invalide. Mais les autres arguments, comme Kant l'a souligné, dépendent tous de cet argument.[9] Par conséquent, si nous l'acceptons, nous devons considérer Dieu comme la seule substance, comme un Dieu panthéiste immanent incapable de création ; ou si nous le rejetons, nous devons admettre que toutes les monades existent nécessairement et ne dépendent d'aucune cause extérieure. C'est pourquoi j'ai dit (§ 106.) que le monisme doit être panthéiste et le monadisme athée. Et ainsi il arrive que Leibniz, chaque fois qu'il traite Dieu avec sérieux, tombe involontairement dans un panthéisme spinoziste.

---

[9] *Reine Vernunft*, éd. Hartenstein, 1867, pp. 414, 427.

Inconsistences résultant de la croyance de Leibniz en Dieu

Certaines de ces conséquences panthéistes méritent d'être notées. «*Tout est en Dieu,*» dit Leibniz, «*comme la place est dans ce qui est placé*» (D. 178 ; F. de C. 38). Or, dans son système, la place n'est qu'un attribut de ce qui est placé ; donc les choses devraient être de simples attributs de Dieu. «*Dieu seul,*» nous dit-on dans la Monadologie, «*est... la substance simple originelle, dont toutes les monades créées ou dérivées sont des produits, nées, pour ainsi dire, de moment en moment par des fulgurations continues de la Divinité*» [G. vi. 614 (D. 225 ; L. 243)]. Le passage suivant du *Discours de Métaphysique* aurait presque pu être écrit par Spinoza. «*Les substances créées dépendent de Dieu, qui les conserve, et même les produit continuellement par une sorte d'émanation, comme nous produisons nos pensées. Car Dieu... contemple tous les aspects du monde de toutes les manières possibles ; le résultat de chaque vue de l'univers, comme vu d'un certain lieu, est une substance exprimant l'univers conformément à ce point de vue, si Dieu juge bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. Et puisque la vue de Dieu est toujours véridique, nos perceptions le sont aussi ; ce sont nos jugements, qui viennent de nous, qui nous trompent*» (G. iv. 439). On se demande quel changement est opéré lorsque Dieu «*rend sa pensée effective*».[10] Il semblerait que la somme de toutes les substances doit être indiscernable de Dieu, et donc identique à lui – le credo même du panthéisme.[11] Leibniz s'approche une fois très près de la doctrine que toute détermination est négation, bien qu'il semble ignorer que cela devrait le conduire au spinozisme. L'argument concerne la nécessité d'une force primitive dans chaque monade, dont la force dérivée est une modification. Sans entéléchies primitives, dit-il, «*il y aurait des modifications sans rien de substantiel à modifier ; car ce qui est purement passif ne pourrait avoir de modifications actives ; puisque la modification, loin d'ajouter une perfection, ne peut être qu'une restriction ou limitation variable, et par conséquent ne peut dépasser la perfection du sujet*» (G. III. 67). (Mes italiques). Leibniz avoue même (G. II. 232) que son affirmation de nombreuses substances est assez arbitraire. «*Si la notion de substance dans sa définition générique,*» dit-il, «*n'est applicable qu'à la substance la plus simple ou primitive, celle-ci seule sera substance. Et il est en votre pouvoir,*» poursuit-il, «*de prendre le mot substance de telle sorte que Dieu seul soit substance, et que les autres substances soient appelées autrement. Mais je préfère chercher une notion qui convienne à d'autres choses et s'accorde avec l'usage commun, selon lequel vous, lui et moi sommes considérés comme des substances. Vous ne nierez pas que cela est légitime et, si cela réussit, utile.*»

[10] Contrastons avec le passage suivant dans le même ouvrage (G. iv. 453) : «*Je ne suis cependant pas de l'avis de certains philosophes habiles, qui semblent soutenir que nos idées elles-mêmes sont en Dieu, et pas du tout en nous. Cela vient, à mon avis, de ce qu'ils n'ont pas encore suffisamment considéré ce que nous venons d'expliquer ici concernant les substances, ni toute l'étendue et l'indépendance de notre âme, qui lui fait contenir tout ce qui lui arrive, et exprimer Dieu ainsi que tous les êtres possibles et actuels, comme un effet exprime sa cause. C'est aussi une chose inconcevable que je doive penser par les idées d'autrui.*»

[11] Il est vrai que Leibniz nous assure à la page suivante que Dieu voit l'univers non seulement comme les substances créées le voient, mais aussi tout à fait différemment. Mais cela laisse encore toutes les substances créées indiscernables d'une *partie* de Dieu – une vue non moins panthéiste que l'autre.

Il est donc évident à quel point l'abîme est large, lorsque Dieu est considéré, entre Dieu, la substance primitive, et les monades ou substances créées. Mais lorsque Leibniz est occupé par les monades, Dieu doit être rabaissé de la haute position que le panthéisme lui donne, et deux fois, au moins, il est mentionné comme une parmi les monades (G. III. 636 ; VII. 502). Ces deux passages devraient, je pense, être considérés comme des erreurs. Les expressions usuelles pour Dieu sont substance simple primitive, ou unité primitive. Dans les deux passages où Dieu est appelé une

monade, cela ne se produit pas très directement. Dans l'un, on nous dit que «*les monades, sauf la primitive, sont sujettes aux passions*» (G. III. 636). L'autre est plus direct. «*La monade ou substance simple contient dans sa définition générique la perception et l'appétition, et est soit la primitive ou Dieu, en qui réside la raison ultime des choses, soit dérivée, c'est-à-dire une monade créée*» (G. VII. 502). Que ces deux passages doivent être considérés comme des erreurs semble probable ne serait-ce que parce que (pour autant que je sache) il n'y en a pas d'autres. Cela est rendu encore plus probable par le fait que l'expression traditionnelle *monas monadum*, pour autant que je puisse le découvrir, n'apparaît nulle part. Elle a été utilisée par Bruno, dont on pensait autrefois que Leibniz tenait le mot *monade*. Ce fait semble avoir conduit Hegel [12] à supposer que Leibniz a également utilisé cette expression, et les écrivains ultérieurs, à l'exception de Erdmann (v. *Geschichte*, Vol. II. 2, p. 62), semblent avoir témérairement supposé que Hegel avait une certaine autorité pour cette supposition. Ainsi, il vaut mieux ne pas considérer le Dieu de Leibniz comme une parmi les monades, d'autant plus que les monades forment une série continue, et évidemment il ne peut y en avoir une différant infiniment peu de Dieu.

[12] *Par exemple* dans son histoire de la philosophie, *Werke*, Vol. XVI. pp. 418, 422. Aussi dans la petite Logique, *Werke*, Vol. v. p. 865 ; Wallace's *Translation*, p. 334. Leibniz a très probablement tiré le mot *Monade* de son ami van Helmont. Voir Stein, *Leibniz und Spinoza*.

Nous pouvons maintenant résumer les incohérences dans lesquelles la théologie de Leibniz l'a conduit. L'argument ontologique, seul capable de prouver que l'existence de Dieu est une vérité nécessaire, est incompatible avec la position unique assignée à l'existence en ce qui concerne les choses finies. La philosophie de Leibniz du fini et du contingent, si elle est valide, implique la position de Kant selon laquelle l'existence n'ajoute rien à la nature de ce qui existe, *c'est-à-dire* que l'existence n'est pas simplement un prédicat parmi d'autres. Si cela est vrai, l'existence ne peut faire partie d'aucune essence, et l'argument ontologique s'effondre. L'argument cosmologique dépend de la théorie existentielle du jugement, incompatible avec la séparation que Leibniz établit entre le possible et l'actuel. Pour sa théorie de la contingence, il est essentiel que quelque chose de non-existant soit possible ; ceci n'est pas un jugement existentiel. La preuve par les vérités éternelles suppose que la vérité des propositions résulte de leur croyance – une vue en elle-même entièrement fausse, qui rend arbitraires les propositions que Dieu doit croire. Elle dépend aussi de la théorie existentielle du jugement, car son fondement est que la vérité, étant non existante, n'est rien *en soi* mais une simple propriété des croyances vraies – une circularité évidente. L'argument de l'harmonie préétablie implique un Créateur, et la création de substances n'est possible que si l'existence n'est pas un prédicat. Mais alors, l'existence de Dieu ne peut être une proposition analytique et doit, selon la logique de Leibniz, être contingente. L'argument ontologique devient invalide, et l'existence divine elle-même, contingente, exige une raison suffisante inclinant sans nécessiter. Si cela est requis, nous pourrions admettre l'harmonie préétablie comme fait ultime, l'hypothèse de Dieu étant insuffisante à l'expliquer.

La bonté de Dieu

Quelques mots sur la bonté de Dieu s'imposent. La plupart des philosophes supposent qu'établir l'existence de Dieu entraîne nécessairement sa bonté. Leibniz, bien qu'il argumente parfois en

faveur de ce qu'on peut appeler métaphysiquement la *perfection* divine, ne prouve nulle part sa bonté. Dans l'argument soumis à Spinoza, une perfection est définie comme toute qualité simple, absolue, positive et indéfinissable exprimant son objet sans limites (G. vii. 261). Leibniz adhéra à cette définition. Ainsi déclare-t-il dans la Monadologie [§§ 40, 41 ; G. vi. 613 (D. 223 ; L 239)] : «*Nous jugeons aussi que cette substance suprême, unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une simple conséquence de l'être possible, doit être sans limites et contenir autant de réalité que possible. D'où il suit que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant que l'ampleur de la réalité positive strictement comprise, abstraction faite des limites des choses qui en ont. Là où il n'y a pas de limites, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.*» [13] Mais cette perfection, si elle implique la bonté infinie de Dieu, impliquerait aussi – sauf à adopter une conception purement privative du mal – sa méchanceté infinie. Pour éviter cela, Leibniz affirme, comme tout optimiste, que le mal est une limitation. Dieu, dit-il, est infini, le Diable limité ; le bien progère *ad infinitum*, le mal a des bornes (G. vi. 378 (D. 196)]. Ainsi la perfection divine implique une bonté infinie, non une méchanceté infinie. Admettre la méchanceté comme prédicat positif eût ruiné la définition de Dieu et la doctrine des jugements analytiques, car bien et mal, sans être contradictoires, seraient incompatibles comme prédicats divins. Leibniz affirma donc – sans arguments – que la méchanceté est essentiellement finie. Ceci m'amène à son Éthique, dont l'examen clôturera cet ouvrage.

---

[13] Ceci semble aussi correspondre au sens éthique de la perfection chez Leibniz. Cf. G. vii. 303 (D. 101 ; L. 340) : «*Parmi les combinaisons infinies de possibles et de séries possibles, existe celle par laquelle le plus d'essence ou de possibilité est amené à l'existence.*» Aussi G. vii. 305 (D. 103 ; L. 342). Mais les deux sont distingués page suivante, où la perfection morale apparaît comme une espèce de la perfection métaphysique.

Chapitre XVI

L'éthique de Leibniz

Liberté et déterminisme

Au chapitre précédent, nous avons vu que la bonté de Dieu est la raison suffisante métaphysiquement nécessaire de ses actes bons, contingents, et même les contingents ultimes d'où découlent tous les autres. Ceci nous conduit au seuil de l'Éthique de Leibniz, où culminent, plus encore que dans sa doctrine de Dieu, toutes les difficultés et incohérences de son système. Par l'accent mis sur les causes finales, il accorda une importance capitale à l'Éthique. Pourtant, il consacra une part infime de sa pensée à la nature et à la signification du bien. Son Éthique est un amas d'incohérences, dues à l'indifférence autant qu'à sa déférence envers les moralistes chrétiens. Bien que j'en traite brièvement, je lui réserverai une place proportionnelle à celle qu'elle occupa dans les méditations de Leibniz.

Trois questions distinctes se présentent. Les deux premières sont psychologiques, la dernière proprement éthique. Ce sont ① la doctrine de la liberté et du déterminisme, ② la psychologie de la volition, ③ la nature du bien.

① La doctrine par laquelle Leibniz concilia le libre arbitre et son déterminisme rigoureux repose entièrement sur la contingence et l'activité des substances. La liberté, comme il le souligne, est un terme très ambigu.

«*La liberté de la volonté,*» dit-il, «*est... entendue en deux sens. Le premier s'oppose à l'imperfection ou à la servitude de l'esprit — une contrainte interne comme celle des passions. Le second s'oppose à la nécessité.*» Dans le premier sens, «*Dieu seul est parfaitement libre, et les esprits créés le sont proportionnellement à leur supériorité sur leurs passions. Cette liberté concerne proprement notre entendement. Mais la liberté d'esprit opposée à la nécessité concerne la volonté nue, distincte de l'entendement. C'est le libre arbitre : nous tenons que les raisons ou impressions les plus fortes présentées par l'entendement à la volonté n'empêchent pas l'acte volontaire d'être contingent, et ne lui confèrent pas une nécessité absolue, pour ainsi dire métaphysique.*» [1]

[1] N. E. pp. 179–180 ; G. v. 160–1, Liv. ii. Chap. xxi.

Le premier sens correspond à la distinction activité-passivité. La volonté est libre dans la mesure où nous sommes actifs, *c'est-à-dire* déterminés par des idées distinctes ; Dieu seul, aux idées exclusivement distinctes, est parfaitement libre. Ce sens est ainsi lié à l'entendement. [2] Le second est pertinent pour la controverse du libre arbitre et doit être examiné à présent.

[2] Cf. G. vii. 109–110 pour des développements sur la liberté en ce sens.

Leibniz reconnaissait — comme tout philosophe rigoureux le devrait — que tous les événements psychiques ont leurs causes, tout comme les événements physiques, et que la prédiction est

théoriquement aussi possible dans un cas que dans l'autre. Il était engagé dans cette position par toute sa philosophie, et particulièrement par l'harmonie préétablie. Il souligne que le futur doit être déterminé, puisque toute proposition le concernant doit être déjà vraie ou fausse (G. vi. 123). Sans sa résolution de sauver le libre arbitre, il s'en serait peut-être contenté. Toute la doctrine de la contingence aurait pu être abandonnée avantageusement. Mais cela aurait conduit à une nécessité spinoziste, contredisant le dogme chrétien. En conséquence, il soutint – comme le lien entre l'analytique et le nécessaire l'y conduisait aussi – que toutes les propositions existentielles et toutes les connexions causales sont contingentes, et qu'ainsi, bien que les volitions aient des causes invariables, elles ne découlent pas nécessairement de ces causes.[3] Il rejeta entièrement la liberté d'indifférence – la doctrine selon laquelle la volonté pourrait être sans cause – et la jugea même contradictoire.[4] Car il est nécessaire que tout événement ait une cause, même si la production de l'effet par cette cause reste contingente. Il soutenait aussi que l'indifférence d'équilibre détruirait le bien et le mal moraux, impliquant un choix sans raison, donc sans motif bon ou mauvais. Or c'est dans la qualité morale de la raison que résident le bien et le mal (G. vi. 411). Il réfuta également la prétendue preuve introspective de la liberté par notre supposé sentiment de celle-ci ; car, justement, nous pouvons être déterminés par des perceptions insensibles (G. vi. 130). La liberté en ce sens est également attribuée à Dieu : ses volitions, toujours déterminées par le motif du meilleur, n'en sont pas moins contingentes (G. vii. 408–9; D. 273–4). On peut demander pourquoi les bêtes et même les simples monades ne sont pas libres. À cela, je pense, il n'existe aucun fondement adéquat. Leibniz concède que les bêtes ont de la spontanéité (G. vii. 109), mais non la liberté (G. vi. 421). La spontanéité, dit-il, est contingence sans contrainte, une chose étant contrainte lorsque son principe est externe (G. vii. 110). Par "principe" d'une chose, Leibniz désigne vraisemblablement la raison suffisante de ses changements. Chez l'animal, ce principe devrait donc être interne. La seule raison pour laquelle un animal ne serait pas libre tiendrait ainsi à ce que ses volitions ne sont pas déterminées par la connaissance du bien.[5]

---

[3] Cf. G. v. 163–4 (N. E. 183).

[4] Cf. G. ii. 420 ; iii. 401 (D. 171) ; v. 164 (N. E. 183) ; vii. 379.

[5] Les vues de Leibniz sur ce point sont rassemblées dans un court article de Gerhardt, en français et latin (G. vii. 108–111). Je traduis le français.

> *La liberté est la spontanéité jointe à l'intelligence.*
> *Ainsi, ce qu'on appelle spontanéité chez les bêtes et les substances sans intelligence s'élève chez l'homme à un degré supérieur de perfection et se nomme liberté.*
> *La spontanéité est la contingence sans contrainte ; autrement dit, nous appelons spontané ce qui n'est ni nécessaire ni contraint.*
> *Nous appelons contingent ce qui n'est pas nécessaire, ou (ce qui revient au même) ce dont l'opposé est possible sans contradiction.*
> *Est contraint ce dont le principe vient de l'extérieur. (Cf. Spinoza de Pollock, 2e éd. p. 193. Spinoza n'a que l'opposition libre ou contraint, sans les distinctions supplémentaires de Leibniz.)*
> *Il y a indifférence quand aucune raison ne prévaut pour l'un plutôt que pour l'autre. Autrement, il y a détermination. (Le latin précise : Et le déterminé s'y oppose.)*
> *Toutes les actions des substances singulières sont contingentes. Car on peut montrer que si les choses survenaient autrement, il n'y aurait nulle contradiction.*
> *Toutes les actions sont déterminées, jamais indifférentes. Car il y a toujours une raison nous inclinant vers l'une plutôt que l'autre, puisque rien n'advient sans raison. Ces raisons inclinantes ne sont certes pas nécessitantes et n'abolissent ni la contingence ni la liberté.*
> *Une liberté d'indifférence est impossible. On ne la trouve nulle part, pas même en Dieu. Car Dieu est déterminé par lui-même à toujours faire le meilleur. Les créatures sont toujours déterminées par des raisons internes ou externes.*
> *Plus les substances sont déterminées par elles-mêmes et éloignées de l'indifférence, plus elles sont parfaites. Étant toujours déterminées, elles tiennent leur détermination soit d'elles-mêmes – devenant ainsi plus puissantes et parfaites –, soit de l'extérieur – et sont alors proportionnellement asservies aux choses externes.*

> *Plus nous agissons selon la raison, plus nous sommes libres ; plus nous agissons par passion, plus il y a servitude. Car agir selon la raison, c'est agir conformément aux perfections de notre nature, tandis que se laisser emporter par les passions, c'est être esclave des choses externes qui nous font souffrir.*
> *En résumé : Toutes les actions sont contingentes, sans nécessité. Mais tout est aussi déterminé ou réglé, sans indifférence. On peut même dire que les substances sont plus libres à mesure qu'elles s'éloignent de l'indifférence et s'autodéterminent davantage. Moins elles ont besoin de détermination externe, plus elles approchent de la perfection divine. Dieu, substance la plus libre et parfaite, est aussi la plus pleinement déterminée par lui-même à accomplir le plus parfait. Ainsi le Néant (le Rien), le plus imparfait et éloigné de Dieu, est aussi le plus indifférent et le moins déterminé. Dans la mesure où nous avons des lumières et agissons selon la raison, nous serons déterminés par les perfections de notre nature, donc plus libres à proportion de notre absence d'embarras dans le choix. Certes, toutes nos perfections, comme celles de la nature, viennent de Dieu, mais loin de contredire la liberté, c'est là même la raison de notre liberté, car Dieu nous a communiqué un degré de sa perfection et de sa liberté. Contentons-nous donc d'une liberté désirable, approchant de celle de Dieu, qui nous dispose à bien choisir et agir ; et ne prétendons pas à cette liberté nuisible, voire chimérique, de l'incertitude et de l'embarras perpétuel, tel l'Âne de Buridan, célèbre dans les écoles, qui, placé à égale distance de deux sacs de blé sans rien le déterminer vers l'un plutôt que l'autre, se laissa mourir de faim.*

Psychologie de la volition et du plaisir

② Ceci m'amène à la psychologie de la volition et du plaisir. Leibniz soutient que le plaisir est un sentiment de perfection, et que ce que Locke nomme *inquiétude* est essentiel au bonheur des êtres créés, qui ne réside jamais dans une possession complète [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. L'action, dit-il, apporte la joie, la passion la douleur ; action et passion consistent à passer à un degré supérieur ou inférieur de perfection (G. iv. 441).[6] Quand Leibniz rejoint Locke sur le bien comme producteur de plaisir [G. v. 149 (N. E. 167)], il n'adhère pas à l'utilitarisme, mais affirme un lien psychologique entre l'obtention du bien et le sentiment de plaisir. De même, il échappe à l'apparence d'hédonisme psychologique, qu'il frôle dangereusement (Nouveaux Essais, Liv. I, Chap. ii.). Selon lui, il existe des instincts innés d'où découlent des *vérités* innées. «*Si la morale a bien des principes indémontrables, dont l'un des premiers et plus pratiques est de poursuivre la joie et fuir la tristesse, ajoutons que cette vérité n'est pas purement rationnelle, car fondée sur l'expérience interne ou une connaissance confuse — nous ne sentons pas ce que sont joie et tristesse*» [G. v. 81 (N. E. 86)]. «*Ce principe,*» poursuit-il, «*n'est pas connu par la raison, mais par un instinct*» (*ibid.*). Mais la raison doit nous conduire à chercher la *félicité*, «*joie durable. Pourtant, notre instinct ne tend pas à la félicité propre, mais à la joie présente ; la raison seule pousse vers le futur durable. L'inclination, exprimée par l'entendement, devient précepte ou vérité pratique ; et si l'instinct est inné, la vérité l'est aussi*» [G. v. 82 (N. E. 87)].[7] Leibniz semble ici suggérer que la joie est bonne parce que désirée, la raison n'étant utile qu'à montrer que plus de joie est meilleur que moins.[8] Mais ce ne peut être son sens véritable. Car, comme vu, la joie est un sentiment de perfection, donc la perfection en est distincte. De plus, c'est une vérité contingente que la volition est déterminée par le bien (G. ii. 38; iv. 438). Si la volition était toujours nécessairement déterminée par le désir, et si le bien *signifiait* le désiré, la volition serait *nécessairement* déterminée par le bien. Il faut donc supposer que Leibniz considère comme synthétique et contingente la proposition "nous désirons le bien", sans commettre la faute d'identifier le bien au désiré. Ceci ressort aussi d'un passage où il note que la volonté de Dieu ne pourrait avoir le bien pour effet sans l'avoir pour objet, le bien étant donc indépendant de Sa volonté (G. iv. 344) ; ou de l'explication que la bonté de Dieu le poussa à désirer créer le bien, tandis que Sa sagesse lui montrait le meilleur possible (G. vi. 167).

---

[6] Cf. Spinoza, *Éthique*, Partie III. Prop. XI. Scholie : «*Par plaisir, j'entendrai donc désormais une affection par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection ; et par douleur, une affection par laquelle il passe à une moindre perfection.*» Cf. aussi *ibid.* Prop. LIX. Schol. : «*Le*

plaisir est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection. La douleur est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection.» Cf. Hobbes, *De la Nature Humaine*, Chap. vii. (éd. Molesworth, Vol. iv.).

(7) Il explique ensuite que les instincts ne sont pas nécessairement pratiques, mais fournissent de même les principes des sciences et du raisonnement, employés inconsciemment.

(8) Cf. Spinoza, *Éthique*, Partie III. Prop. IX. Scholie : «*Nous n'avons d'effort, de volonté, d'appétit ou de désir pour quoi que ce soit parce que nous le jugeons bon, mais au contraire nous jugeons une chose bonne parce que nous avons pour elle un effort, une volonté, un appétit ou un désir.*» Cf. aussi *ibid.* Prop. XXXIX. Schol. Il semble probable que Leibniz était confus dans son esprit concernant cette alternative.

Le péché

La question du péché est très gênante pour la théorie leibnizienne de la volonté. La vertu, dit-il, est une disposition immuable à faire ce que nous croyons bon. Puisque notre volonté n'est conduite à poursuivre quoi que ce soit que si l'entendement le présente comme bon, nous agirons toujours justement si nous jugeons toujours justement (G. vii. 92). Nous poursuivons le plus grand bien que nous percevons, mais nos pensées sont pour la plupart *surd*, *c.-à-d.* de simples symboles vides ; et une telle connaissance ne peut nous mouvoir [G. v. 171 (N. E. 191)]. De même, le vice n'est pas la force de l'action, mais un obstacle à celle-ci, comme l'ignorance (G. ii. 317). En fait, le péché originel et la *materia prima* sont presque indiscernables. Sur cette base, il entreprend de fabriquer l'immoralité. Il est évident que, s'il avait été cohérent, il aurait affirmé hardiment que tout péché est dû entièrement à l'ignorance. Au lieu de cela, il dit que nous devons établir une règle pour suivre la raison, même perçue seulement par des pensées surdes [G. v. 173 (N. E. 193)] ; qu'il dépend de nous de prendre des précautions contre les surprises par une ferme détermination à réfléchir, et à n'agir que dans certaines conjonctures après avoir mûrement délibéré (G. iv. 454) ; que la règle principale de la vie est de toujours faire, non ce que les passions (*Bewegungen*), mais ce que l'entendement indique comme le plus utile, et une fois l'action accomplie, de nous estimer heureux quel qu'en soit le résultat (G. vii. 99). Toutes ces remarques sont des subterfuges indignes pour dissimuler que *tout* péché, pour Leibniz, est péché originel, la finitude inhérente à toute monade créée, la confusion de ses perceptions du bien, d'où il résulte qu'elle est conduite, par une illusion honnête et inévitable, à poursuivre le pire au lieu du meilleur. Nous ne pouvons établir une règle pour suivre la raison que si nous percevons que cette règle est bonne ; et si nous le percevons, nous l'établirons certainement. Son déterminisme est allé trop loin pour la moralité et l'immoralité, bien qu'il n'interfère en rien avec la bonté et la méchanceté.

Signification du bien et du mal : trois sortes de chacun

③ Ceci m'amène à la nature et à la signification du bien et du mal eux-mêmes chez Leibniz. Il distingue trois espèces de bien et de mal : métaphysique, moral et physique. La théorie du bien et du mal métaphysiques est claire et cohérente, et s'harmonise avec le reste de son système ; mais elle n'a pas de signification éthique évidente. Les deux autres semblent moins fondamentaux et sont parfois traités comme de simples conséquences du bien et du mal métaphysiques. Ainsi l'éthique de Leibniz, comme beaucoup d'autres systèmes éthiques, souffre de non-existence. Quelque chose d'autre que le bien est pris comme fondamental, et les déductions qui en découlent sont considérées comme ayant une portée éthique.(9)

[9] La théorie du bien et du mal métaphysiques fut dérivée de Spinoza et est antérieure au reste de l'éthique de Leibniz. Elle était capable d'un développement purement logique et n'impliquait pas le recours aux causes finales que, après 1680, Leibniz soutint perpétuellement par une allusion au *Phédon* de Platon (cf. Stein, op. cit. p. 118 sqq.). L'exposé le plus clair du principe de perfection métaphysique se trouve dans un article non daté (G. vii. 194-7), écrit probablement vers 1677 (cf. G. vii. 41-2), bien qu'il s'accorde exactement sur ce point avec L'ultime Origination des choses, par ex. G. vii. 303 (L. 340 ; D. 101). Voir Appendice, § 121.

«*Le mal*», nous dit-on, «*peut être pris métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste en une simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Or, bien que le mal physique et moral ne soient pas nécessaires, il suffit que, en vertu des vérités éternelles, ils soient possibles. Et comme cette immense région des Vérités contient toutes les possibilités,*[10] *il doit y avoir une infinité de mondes possibles, le mal doit entrer dans plusieurs d'entre eux, et même le meilleur de tous doit contenir du mal ; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal*» (G. vi. 115). Ceci donne la solution leibnizienne du problème du mal, et il est clair que le mal métaphysique en est la source. Le passage suivant ne laisse aucun doute à ce sujet. «*Nous demandons d'abord, d'où vient le mal ? Si Dieu existe, d'où vient le mal ? s'il n'existe pas, d'où vient le bien ? Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous, qui dérivons toutes choses de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, en tant que cette nature est contenue parmi les vérités éternelles, qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de Sa volonté. Car nous devons considérer qu'il y a une imperfection originelle dans la créature, antérieure au péché, parce que la créature est essentiellement limitée ; d'où il vient que la créature ne peut tout savoir, et peut se tromper et commettre d'autres fautes*» (G. vi. 114-5). Et c'est pourquoi Leibniz rejette le principe de Descartes, selon lequel les erreurs dépendent plus de la volonté que de l'entendement [G. iv. 361 (D. 52)].

[10] [10] Ce passage prouve, ce qui pourrait autrement être douteux, que Leibniz réalisa que les propositions sur les contingents possibles sont nécessaires. Voir p. 26 supra.

Le mal métaphysique source des deux autres sortes

Ainsi le mal métaphysique, ou limitation – bien que Leibniz hésite à le déclarer ouvertement – est la source du péché et de la douleur. Et cela est suffisamment évident. Car si nous jugions toujours justement, nous agirions toujours justement ; mais notre erreur de jugement vient d'une perception confuse, ou de *materia prima*, ou de limitation. Et la douleur accompagne le passage à une perfection moindre, qui résulte d'une action erronée. Ainsi le mal physique et moral dépendent tous deux du mal métaphysique, *c.-à-d.* de l'imperfection ou de la limitation. Leibniz ne parle généralement pas de l'opposé de cela comme du bien métaphysique, mais comme de la perfection métaphysique. Cependant, beaucoup de ses arguments impliquent l'hypothèse que la perfection métaphysique est bonne, comme lorsqu'il argumente contre le vide,[11] ou lorsqu'il affirme que «*parmi les combinaisons infinies de possibles et de séries possibles, celle-là existe par laquelle le plus d'essence ou de possibilité est amené à l'existence.*»[12]

[11] *Par ex.* G. vii. 377 (D. 253) ; mais cf. G. ii. 475.

[12] G. vii. 303 (D. 101 ; L. 340). Voir aussi la phrase précédente.

La même opinion semble impliquée dans un passage qui définit incidemment la perfection métaphysique. «*De même que la possibilité,*» dit-il, «*est le principe de l'essence, la perfection, ou le degré d'essence (par lequel autant de choses que possible sont compossibles), est le principe d'existence.*» Et dans la phrase précédente, il a utilisé imperfection et absurdité morale comme synonymes [G. vii. 304 (D. 103; L 342)]. À la page suivante, où il tente de distinguer perfection métaphysique et morale, il ne réussit qu'à faire de la seconde une espèce de la première. «*Et pour que personne ne pense,*» explique-t-il, «*que nous confondons ici la perfection morale, ou bonté, avec la perfection métaphysique, ou grandeur, et n'admette la seconde qu'en niant la première, il faut savoir qu'il découle de ce qui a été dit que le monde est le plus parfait, non seulement physiquement, ou métaphysiquement si l'on préfère, car cette série de choses a été produite où le plus de réalité est actualisé, mais aussi moralement, car en vérité, la perfection morale est la perfection physique pour les esprits eux-mêmes*» [G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]. Autrement dit, la perfection morale est l'action juste, et celle-ci dépend de la perfection physique pour les esprits, *c'est-à-dire* d'une perception claire.[13]

[13] Cf. aussi le passage suivant (G. iii. 32) : «*Le bien et le mal métaphysiques sont la perfection ou l'imperfection dans l'univers, mais s'entendent spécialement de ces choses bonnes ou mauvaises qui adviennent à des créatures non intelligentes, ou pour ainsi dire non intelligentes.*»

Sur la relation entre perfection métaphysique et morale, Leibniz ne peut guère être disculpé de malhonnêteté. Il utilise la dépendance de la seconde envers la première pour résoudre le problème du mal, et montrer que le mal n'est qu'une limitation. Ce dernier point est essentiel, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, pour sa preuve de la bonté de Dieu, et pour tout son lien du mal avec la *materia prima* et la finitude. Mais il s'efforce de rendre le mal moral indépendant dès qu'il pense au péché, au châtiment, à la responsabilité, au Ciel et à l'Enfer, et à toute la machinerie des moralistes chrétiens. Si l'on veut tirer quelque chose de son Éthique, il faut hardiment accepter la suprématie de la perfection et de l'imperfection métaphysiques, et en tirer les conséquences.

La perfection métaphysique n'est que la quantité d'essence [G. vii. 303 (D. 101; L. 340)], ou l'ampleur de la réalité positive [G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]. Cela signifie la possession de tous les prédicats simples possibles au plus haut degré possible. Leibniz affirme, contre Spinoza, qu'une chose peut avoir plus de réalité qu'une autre simplement en ayant davantage d'un attribut, tout autant qu'en ayant plus d'attributs. Par exemple, dit-il, un cercle a plus d'étendue que le carré inscrit [G. i. 144 (D. 17)]. Mais ailleurs, il affirme que les choses incapables d'un degré suprême, comme les nombres et les figures, ne sont pas des perfections (G. iv. 427). Comme il affirme aussi que Dieu est infini, tandis que le Diable est fini, que le bien progresse *ad infinitum*, tandis que le mal a ses limites [G. vi. 378 (D. 196)], les nombres et figures sont évidemment exclus car ils ne sont pas de vrais prédicats, et parce que, comme nous l'avons vu en discutant du continu, un *nombre* infini est auto-contradictoire, bien que l'infini actuel soit permis. Ainsi, la perfection métaphysique consiste à posséder autant de prédicats que possible au plus haut degré possible, et aucun vrai prédicat n'est exclu de cette définition.[14]

[14] Cf. aussi G. v. 15 (D. 95 ; N. E. 15).

Il s'ensuit bien sûr que l'imperfection est quelque chose de purement négatif, à savoir la simple absence de perfection. Ainsi les monades ne diffèrent de Dieu que par le moins et le plus ; elles ont les mêmes perfections que Dieu, mais à un degré moindre (G. ii. 125). [15] Le Diable, selon cette vue, devrait être la plus basse des monades nues – une opinion que les théologiens accepteraient difficilement, puisqu'ils le supposent toujours capable de connaissance. Il y a un passage où Leibniz tente de lier directement la perfection au bien. «*Une fois posé,*» dit-il, «*que l'être est meilleur que le non-être, ou qu'il y a une raison pour laquelle quelque chose devrait être plutôt que rien, ou que nous devons passer de la possibilité à l'actualité, il s'ensuit que, même en l'absence de toute autre détermination, la quantité d'existence est aussi grande que possible*» [G. vii. 304 (D. 102 ; L. 341)]. Ainsi, il semble admettre que la bonté *signifie* quelque chose de différent de la quantité d'existence, et considérer le lien entre les deux comme significatif.

[15] Cf. Spinoza, *Éthique*, Partie II, Prop. XLIX, Scolie : «*Nous participons de la Nature Divine dans la mesure où nos actions deviennent de plus en plus parfaites, et où nous comprenons Dieu de plus en plus.*» Aussi *Monadologie*, § 42.

Lien avec la doctrine des jugements analytiques

L'Éthique à laquelle cette vue conduit est courante. Bonté et Réalité vont de pair, sinon sont synonymes. [16] Il s'ensuit aisément que la Réalité est bonne ; et cette conséquence est, pour autant que je sache, la seule recommandation d'une telle Éthique. Pour Leibniz en particulier, qui admet l'existence du mal [G. vi. 376 (D. 194)], une telle vue est absurde. Car si le mal n'est qu'une limitation, tout ce qui existe est bon à divers degrés, et jamais mauvais à aucun degré. Si quelque existant, comme la douleur, est déclaré mauvais, il s'ensuit que le mal est un prédicat positif, comme le bien. [17] Il sera donc inclus dans la perfection métaphysique. La doctrine des jugements analytiques a dû contribuer à la vue que le mal n'est qu'une négation. Car il est évident que bien et mal sont des prédicats incompatibles, et si les deux sont positifs, c'est un jugement synthétique. Ainsi le mal était considéré comme la simple négation du bien, bien qu'il eût été tout aussi logique de considérer le bien comme la simple négation du mal. Une fois reconnu que le mal est un prédicat positif, toute la théorie privative du mal s'effondre, et avec elle le lien entre perfection métaphysique et éthique, ainsi que la définition de Dieu comme possédant tous les prédicats positifs.

[16] Cf. Spinoza, *Éthique*, Partie II, Déf. VI : «*Par réalité et perfection, j'entends la même chose.*»

[17] Même en 1677, alors que Leibniz était au plus près du spinozisme, il objecte à un cartésien que «*le plaisir et la douleur sont tous deux quelque chose de positif*» (G. i. 214). Cf. Stein, op. cit. pp. 90, 91.

Les règnes de la nature et de la grâce

Il reste une incohérence mineure à noter. Leibniz parle souvent comme si les causes finales se référaient exclusivement aux esprits [G. iv. 480 (D. 73 ; L. 304)], mais à d'autres moments il le nie catégoriquement (*par ex.* G. vi. 168). Il semble soutenir que seuls les esprits, parmi les monades, sont des fins en soi ; les autres fins ne sont pas des monades individuelles, mais le bien métaphysique, l'ordre et la beauté de la nature. Le premier principe du monde physique, dit-il, est

de lui donner autant de perfection que possible, et du monde moral, ou Cité de Dieu, de lui donner la plus grande félicité possible (G. iv. 462). Cela conduit à une harmonie entre les royaumes de la Nature et de la Grâce, entre Dieu comme Architecte et Dieu comme Monarque (G. vi. 605 (D. 215 ; L. 421)]. Dans le premier, il cherche seulement l'ordre et la perfection métaphysique ; dans le second, il cherche le bonheur des esprits. Mais le monde est si bien conçu que les deux fins conduisent à la même série d'événements, et en cela nous avons à nouveau une harmonie préétablie.

Dans la philosophie de Leibniz, tout, depuis la Loi de la Raison Suffisante, dépend, par l'introduction des causes finales, de l'Éthique. Mais l'Éthique, sujet sur lequel la théologie est très catégorique, ne pouvait être traitée par Leibniz librement. L'Éthique à laquelle il avait droit était très similaire à celle de Spinoza ; elle avait les mêmes sophismes et des conséquences similaires. Mais champion de l'orthodoxie contre l'athée décrié, Leibniz recula devant les conséquences de ses vues et se réfugia dans la perpétuelle répétition de phrases édifiantes. Toute la tendance de son tempérament, comme de sa philosophie, était d'exalter les Lumières, l'éducation et le savoir, aux dépens des bonnes intentions ignorantes. Cette tendance aurait pu trouver une expression logique dans son Éthique. Mais il préféra soutenir le Péché et l'Enfer, et rester, en ce qui concernait l'Église, le champion de l'ignorance et de l'obscurantisme. C'est pourquoi les meilleures parties de sa philosophie sont les plus abstraites, et les pires celles qui concernent le plus directement la vie humaine.

CHAPITRE 20.

Appendice

II. § 8 *Aperçu de l'argumentation logique de Leibniz*

- **G. II. 46 (1686).** En examinant la notion que j'ai de toute proposition vraie, je trouve que tout prédicat, nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris dans la notion du sujet, et je ne demande rien de plus. . . . . La proposition en question est d'une grande importance et mérite d'être solidement établie, car il s'ensuit que chaque âme est comme un monde à part, indépendant de tout sauf de Dieu ; qu'elle n'est pas seulement immortelle et pour ainsi dire impassible, mais qu'elle conserve dans sa substance des traces de tout ce qui lui arrive. Il s'ensuit aussi en quoi consiste l'interaction des substances, et particulièrement l'union de l'âme et du corps. Cette interaction ne se produit pas selon l'hypothèse ordinaire de l'influence physique de l'un sur l'autre, car chaque état présent d'une substance lui advient spontanément et n'est qu'une conséquence de son état antérieur. Elle ne se produit pas non plus selon l'hypothèse des causes occasionnelles, ... mais selon l'hypothèse de la concomitance, qui me paraît démonstrative. C'est-à-dire que chaque substance exprime toute la suite de l'univers selon le point de vue ou le rapport qui lui est propre, d'où il advient qu'elles s'accordent parfaitement entre elles.

II. § 10 *Toutes les propositions sont-elles réductibles à la forme sujet-prédicat ?*

- **G. II. 240.** Il n'y a pas de dénomination si extrinsèque qu'elle n'ait une dénomination intrinsèque pour fondement.
- **G. II. 250.** Les choses qui diffèrent par la place doivent exprimer leur lieu, c'est-à-dire les choses environnantes, et ainsi être distinguées non seulement par le lieu, ou par une simple dénomination extrinsèque, comme ces choses sont communément conçues.
- **G. V. 129 (N. E. 144).** À mon avis, la relation est plus générale que la comparaison. Car les relations sont soit de comparaison, soit de concours (concours). Les premières concernent l'accord (convenance) ou le désaccord (je prends ces termes dans un sens moins large), qui comprennent la ressemblance, l'égalité, l'inégalité, etc. La seconde classe implique une certaine connexion, comme celle de cause et effet, de tout et parties, de situation et d'ordre, etc.
- **G. V. 210 (N. E. 235).** Les relations et les ordres participent de la nature des entités rationnelles (ont quelque chose de l'être de raison), bien qu'elles aient leur fondement dans les choses ; car on peut dire que leur réalité, comme celle des vérités éternelles et des possibilités, vient de la raison suprême.
- **G. V. 377 (N. E. 451).** Il est préférable de placer les vérités dans la relation entre les objets des idées, ce qui fait que l'un est compris ou non dans l'autre.
- **G. V. 378 (N. E. 452).** Contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions, qui sont dans l'esprit, avec les choses concernées.
- **G. II. 486.** Vous n'admettrez pas, je crois, un accident qui soit dans deux sujets à la fois. Ainsi, je soutiens, quant aux relations, que la paternité en David est une chose, et la filiation en Salomon une autre, mais la relation commune aux deux est une chose purement mentale, dont les modifications des singuliers sont le fondement.

II. § 11 *Propositions analytiques et synthétiques*

- **G. V. 92 (N. E. 99).** Loin d'approuver l'acceptation de principes douteux, je voudrais que les gens cherchent même la démonstration des axiomes d'Euclide... Et quand on me demande les moyens de connaître et d'examiner les principes innés, je réponds.....qu'à l'exception des instincts dont la raison est inconnue, nous devons essayer de les réduire à des principes premiers, c'est-à-dire à des axiomes qui sont identiques ou immédiats au moyen de définitions, lesquelles ne sont rien d'autre qu'une exposition distincte des idées.
- **G. V. 342 (N. E. 403).** Ce ne sont pas les figures qui font la preuve chez les géomètres... Ce sont les propositions universelles, c'est-à-dire les définitions, les axiomes et les théorèmes déjà démontrés, qui font le raisonnement et le maintiendraient même s'il n'y avait pas de figure.
- **G. V. 343 (N. E. 404).** Les vérités primitives, connues par intuition, sont, comme les dérivées, de deux sortes. Elles font partie des vérités de raison ou des vérités de fait. Les vérités de raison sont nécessaires, et celles de fait sont contingentes. Les vérités primitives de raison

sont celles que j'appelle du nom général d'*identiques*, car il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans rien nous apprendre. Celles qui sont affirmatives sont telles que : *tout est ce qu'il est*, et en autant d'exemples que nous le désirons, A est A, B est B. . . . . Le rectangle équilatéral est un rectangle. . . . . Si la figure à quatre côtés réguliers est un rectangle équilatéral, cette figure est un rectangle. . . . . Si A n'est pas B, il s'ensuit que A n'est pas B. . . . . J'en viens maintenant aux identiques négatifs, qui dépendent soit du principe de contradiction, soit de celui des disparates. Le principe de contradiction est en général : Une proposition est soit vraie, soit fausse.

- **G. VI. 323.** Le nombre triple de dimensions est déterminé [dans la matière], non par la raison du meilleur, mais par une nécessité géométrique ; c'est parce que les géomètres ont pu montrer qu'il n'y a que trois droites mutuellement perpendiculaires qui peuvent se couper en un même point. Rien ne pourrait être choisi de plus approprié pour montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale, qui gouverne le choix du sage, et la nécessité brute de Straton et des Spinozistes, . . . que de faire considérer aux gens la différence entre la raison des lois du mouvement et la raison du nombre triple de dimensions : la première consistant dans le choix du meilleur, la seconde dans une nécessité géométrique et aveugle.
- **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible : les vérités de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, sa raison peut être trouvée par analyse, en la résolvant en idées et vérités plus simples, jusqu'à ce que nous arrivions à celles qui sont primitives. . . . Les principes primitifs . . . ne peuvent être prouvés, et n'ont en effet pas besoin de preuve ; et ce sont des énonciations identiques, dont l'opposé implique une contradiction expresse.
- **G. VII. 355 (D. 239).** Le grand fondement des mathématiques est le principe de contradiction. . . . Et ce principe seul suffit pour prouver toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les principes mathématiques. Mais pour passer des mathématiques à la philosophie naturelle, un autre principe est requis . . . : je veux dire le principe de raison suffisante.
- **G. I. 384.** Pour être assuré que ce que je conclus d'une définition est vrai, je dois savoir que cette notion est possible. Car si elle implique une contradiction, nous pourrions en tirer en même temps des conclusions opposées. . . . C'est pourquoi nos idées impliquent un jugement.
- **G. V. 21 (N. E. 21).** Les idées et les vérités peuvent être divisées en primitives et dérivées ; la connaissance de celles qui sont primitives n'a pas besoin d'être formée, mais seulement distinguée.
- **G. III. 443.** Les définitions ne sont pas arbitraires, comme Hobbes le croyait, et nous ne pouvons former des idées comme bon nous semble, bien qu'il semble que les Cartésiens soient de cet avis. Car il est nécessaire que ces idées que nous entreprenons de former soient véritables, c'est-à-dire possibles, et que les ingrédients que nous y mettons soient compatibles entre eux.

III. § 13 *Portée des jugements contingents chez Leibniz*

- **G. V. 428 (N. E. 515).** Quant aux vérités éternelles, il faut observer qu'au fond elles sont toutes hypothétiques, et disent en fait : Une telle chose étant posée, telle autre chose est.
- **G. III. 400 (D. 171).** Bien que tous les faits de l'univers soient maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce qui revient au même) déterminés en eux-mêmes et même interconnectés, il ne s'ensuit pas que leur connexion soit toujours véritablement nécessaire, c'est-à-dire que la vérité, qui énonce qu'un fait suit d'un autre, soit nécessaire. Et cela doit être spécialement appliqué aux actions volontaires.
- **G. VI. 123.** Les philosophes s'accordent aujourd'hui à dire que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou qu'ils seront... Ainsi le contingent, bien que futur, n'en est pas moins contingent ; et la détermination, qui serait appelée certitude si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence.
- **G. II. 39 (1686).** La notion d'une espèce n'implique que des vérités éternelles ou nécessaires, mais la notion d'un individu implique, sub ratione possibilitatis, ce qui est de fait, ou lié à l'existence des choses et au temps, et dépend par conséquent de certains décrets libres de Dieu considérés comme possibles ; car les vérités de fait ou d'existence dépendent des décrets de Dieu.
- **G. IV. 437 (1686).** La connexion ou consécution est de deux sortes : l'une est absolument nécessaire, de sorte que son contraire implique contradiction, et cette déduction se produit dans les vérités éternelles, comme celles de la géométrie ; l'autre n'est nécessaire qu'ex hypothesi, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en soi, lorsque le contraire n'implique pas contradiction.
- **G. III. 54 (D. 35).** La véritable Physique doit réellement être déduite de la source des perfections divines... Loin d'exclure les causes finales et la considération d'un Être agissant avec sagesse, c'est de là que tout en Physique doit être déduit.
- **G. III. 645.** [La Dynamique] est dans une large mesure le fondement de mon système ; car nous y apprenons la différence entre les vérités dont la nécessité est brute et géométrique, et les vérités qui ont leur source dans la convenance et les causes finales.
- **G. VI. 319.** Les lois du mouvement qui se produisent effectivement dans la nature et sont vérifiées par des expériences, ne sont pas en vérité absolument démontrables, comme le serait une proposition géométrique : mais il n'est pas non plus nécessaire qu'elles le soient. Elles ne proviennent pas entièrement du principe de nécessité, mais elles proviennent du principe de perfection et d'ordre ; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu.

III. § 14 *Signification du principe de raison suffisante*

- **G. VII. 374 (D. 250).** Lorsque deux choses qui ne peuvent coexister sont également bonnes, et que ni en elles-mêmes ni par leur combinaison avec d'autres choses l'une n'a d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune.
- **G. IV. 438 (1686).** Cette démonstration de ce prédicat de César [qu'il résolut de franchir le Rubicon] n'est pas aussi absolue que celles des nombres ou de la géométrie, mais présuppose

la série de choses que Dieu a librement choisie, fondée sur le premier décret libre de Dieu, à savoir de toujours faire ce qui est le plus parfait, et sur le décret que Dieu a pris (en conséquence du premier) concernant la nature humaine, selon lequel l'homme fera toujours (bien que librement) ce qui lui semble le meilleur. Or toute vérité fondée sur de tels décrets est contingente, bien que certaine... Toutes les propositions contingentes ont des raisons d'être comme elles sont plutôt qu'autrement, ou (ce qui revient au même) elles possèdent des preuves a priori de leur vérité, qui les rendent certaines et montrent que la connexion entre sujet et prédicat dans ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre ; mais elles n'ont pas de démonstrations de nécessité, car ces raisons ne reposent que sur le principe de contingence ou de l'existence des choses, c'est-à-dire sur ce qui est ou paraît le meilleur parmi plusieurs possibles également envisageables.

- **G. II. 40 (1686).** Comme il existe une infinité de mondes possibles, il existe aussi une infinité de lois, certaines propres à l'un, d'autres à un autre, et chaque individu possible de tout monde contient dans sa notion les lois de son monde.
- **G. VII. 199.** Dans la démonstration, j'utilise deux principes : l'un est que ce qui implique contradiction est faux, l'autre est qu'une raison peut être donnée pour toute vérité (qui n'est ni identique ni immédiate), c'est-à-dire que la notion du prédicat est toujours expressément ou implicitement contenue dans la notion de son sujet, et que cela vaut tout autant pour les dénominations extrinsèques qu'intrinsèques, tout autant pour les vérités contingentes que nécessaires.

III. § 15 *Sa relation avec la loi de contradiction*

- **G. VII. 364 (D. 244).** Il ressort de mes propos que mon axiome n'a pas été bien compris et que l'auteur [Clarke] le nie, bien qu'il semble l'accorder. "Il est vrai, dit-il, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante...", mais il ajoute que cette raison suffisante est souvent la simple ou pure volonté de Dieu... Or ceci revient clairement à soutenir que Dieu veut quelque chose sans aucune raison suffisante pour sa volonté : contre l'axiome ou règle générale de tout ce qui advient. C'est retomber dans l'indifférence vague, que j'ai longuement réfutée et montrée absolument chimérique, même chez les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvait agir sans raison.
- **G. II. 56 (1686).** Si nous rejetions absolument les purs possibles, nous détruirions la contingence et la liberté ; car s'il n'y avait rien de possible hormis ce que Dieu crée effectivement, ce que Dieu crée serait nécessaire, et si Dieu souhaitait créer quelque chose, il ne pourrait créer que cela, sans liberté de choix.
- **G. II. 423.** Lorsque quelqu'un a choisi d'une certaine manière, cela n'impliquerait pas contradiction s'il avait choisi autrement, car les raisons déterminantes ne nécessitent pas (l'action).
- **G. II. 181.** Je pense que vous concéderez que tout ce qui est possible n'existe pas... Mais une fois cela admis, il s'ensuit que ce n'est pas par nécessité absolue, mais pour une autre raison

(comme le bien, l'ordre, la perfection) que certains possibles obtiennent l'existence plutôt que d'autres.

- **G. II. 49 (1686).** Les notions des substances individuelles, qui sont complètes et capables de distinguer entièrement leur sujet, et impliquent par conséquent des vérités contingentes ou de fait, ainsi que des circonstances individuelles de temps, de lieu, etc., doivent aussi inclure dans leur notion, prise comme possible, les décrets libres de Dieu, également pris comme possibles, car ces décrets libres sont les sources principales des existants ou des faits ; tandis que les essences résident dans l'entendement divin avant la considération de la volonté.
- **G. IV. 344.** En soutenant que les vérités éternelles de la géométrie et de la morale, et par conséquent aussi les règles de justice, de bonté et de beauté, sont l'effet d'un choix libre ou arbitraire de la volonté de Dieu, il semble qu'on le prive de sa sagesse et de sa justice, ou plutôt de son entendement et de sa volonté, ne laissant qu'une certaine puissance sans mesure d'où tout émane, qui mérite plutôt le nom de nature que celui de Dieu ; car comment son entendement (dont l'objet est les vérités des idées contenues dans son essence) pourrait-il dépendre de sa volonté ? Et comment pourrait-il avoir une volonté qui possède l'idée du bien, non comme objet, mais comme effet ?
- **G. II. 424.** À mon avis, s'il n'existait pas de meilleure série possible, Dieu n'aurait certainement rien créé, puisqu'il ne peut agir sans raison ni préférer le moins parfait au plus parfait.

IV. § 16 *Vues cartésiennes et spinozistes sur la substance*

- **G. VI. 581.** [Dialogue entre Philarète (Leibniz) et Ariste (Malebranche).] Ariste. Tout ce qui peut être conçu seul, sans penser à autre chose, ou sans que notre idée de lui représente autre chose, ou ce qui peut être conçu seul comme existant indépendamment de toute autre chose, est une substance...
- **G. VI. 582.** Philarète. Cette définition de la substance n'est pas exempte de difficultés. Au fond, seul Dieu peut être conçu comme indépendant des autres choses. Dirons-nous alors, avec un certain novateur trop connu, que Dieu est la seule substance, dont les créatures ne sont que des modifications ? Si vous restreignez votre définition en ajoutant que la substance est ce qui peut être conçu indépendamment de toute autre créature, nous trouverons peut-être des choses qui, sans être des substances, possèdent autant d'indépendance que l'étendue. Par exemple, la force d'action, la vie, l'antitypie sont quelque chose à la fois essentiel et primitif, que nous pouvons concevoir indépendamment d'autres notions, et même de leurs sujets, par des abstractions. Au contraire, les sujets sont conçus au moyen de tels attributs... Ariste... Disons que la définition doit être comprise seulement des concrets ; ainsi la substance sera un concret indépendant de tout autre concret créé.

IV. § 17 *La signification de substance chez Leibniz*

- **G. II. 37 (1686).** Monsieur Arnauld trouve étrange ce que je semble soutenir, à savoir que tous les événements humains découlent avec une nécessité hypothétique de la seule supposition

que Dieu a choisi de créer Adam ; à quoi j'ai deux réponses : premièrement, ma supposition n'est pas simplement que Dieu a choisi de créer un Adam à la notion vague et incomplète, mais qu'il a choisi de créer tel Adam, suffisamment déterminé comme individu. Et cette notion individuelle complète, selon moi, implique des relations à toute la série des choses... Deuxièmement, la conséquence par laquelle les événements découlent de l'hypothèse est certes toujours certaine, mais n'est pas toujours nécessaire au sens métaphysique, comme celle de l'exemple de M. Arnauld (que Dieu, en résolvant de me créer, ne pouvait manquer de créer une nature capable de pensée), mais souvent la conséquence est seulement physique et présuppose certains décrets libres de Dieu, comme les conséquences dépendant des lois du mouvement ou de ce principe moral que tout esprit poursuivra ce qui lui semble le meilleur.

- **G. IV. 432 (1686).** Il est assez difficile de distinguer les actions de Dieu de celles des créatures ; car certains croient que Dieu fait tout, tandis que d'autres imaginent qu'il ne fait que conserver la force qu'il a donnée aux créatures : la suite montrera comment on peut dire les deux. Puisque les actions et les passions appartiennent proprement aux substances individuelles (actiones sunt suppositorum), il serait nécessaire d'expliquer ce qu'est une telle substance. Il est vrai, en effet, que lorsque plusieurs prédicats peuvent être attribués au même sujet, et que ce sujet ne peut plus être attribué à aucun autre, nous l'appelons une substance individuelle ; mais cela ne suffit pas, et une telle explication est seulement nominale. Nous devons donc considérer ce que signifie être véritablement attribué à un certain sujet. Or, il est certain que toute prédication vraie a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas expressément contenu dans le sujet, il doit y être contenu virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent in-esse, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi, le terme sujet doit toujours contenir le terme prédicat, de sorte que celui qui comprendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle, ou être complet, est d'avoir une notion si achevée qu'elle suffit à comprendre, et à rendre déductibles d'elle, tous les prédicats du sujet auquel cette notion est attribuée. Ainsi la qualité de roi, qui appartient à Alexandre le Grand, en faisant abstraction du sujet, n'est pas suffisamment déterminée pour un individu, et n'implique pas les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce Prince contient, tandis que Dieu, voyant la notion individuelle ou l'haecceité d'Alexandre, voit en même temps en elle le fondement et la raison de tous les prédicats qui peuvent véritablement lui être attribués, par exemple s'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à savoir à priori (et non par expérience) s'il est mort de mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire.
- **G. II. 54 (1686).** Il y aurait plusieurs Adam disjointement possibles... quel que soit le nombre fini de prédicats incapables de déterminer tous les autres que nous puissions prendre, mais ce qui détermine un certain Adam doit impliquer absolument tous ses prédicats, et c'est cette notion complète qui détermine le général en l'individu (rationem generalitatis ad individuum).

- **G. V. 96 (N. E. 105).** Je suis d'avis que la réflexion suffit pour trouver l'idée de substance en nous-mêmes, qui sommes des substances.
- **G. V. 137 (N. E. 154).** Je crois que la considération de la substance est l'un des points les plus importants et les plus féconds en philosophie.
- **G. V. 274 (N. E. 316).** Je ne partage pas votre opinion selon laquelle il y aurait, en ceci [en ce qui concerne les définitions réelles et nominales], une différence entre les idées de substances et les idées de prédicats, comme si les définitions des prédicats... étaient toujours à la fois réelles et nominales, tandis que celles des substances ne seraient que nominales... Nous avons une connaissance des vraies substances ou unités (comme Dieu et l'âme) aussi intime que celle que nous avons de la plupart des modes. De plus, il y a des prédicats aussi peu connus que la contexture des corps.
- **G. IV. 364 (D. 55).** Je ne sais pas si la définition de la substance comme ce qui n'a besoin que de la concomitance de Dieu pour son existence, convient à aucune substance créée que nous connaissions, à moins d'être interprétée dans un sens quelque peu inhabituel. Car nous avons besoin non seulement d'autres substances, mais aussi, et bien plus, de nos accidents. Puisque donc la substance et l'accident s'exigent mutuellement, il faudra d'autres critères pour distinguer la substance de l'accident, parmi lesquels celui-ci peut être un : qu'une substance, bien qu'elle ait besoin de quelque accident, n'a souvent pas besoin d'un accident déterminé, mais que, lorsque celui-ci est enlevé, elle se contente de la substitution d'un autre ; tandis qu'un accident n'a pas besoin seulement d'une substance en général, mais aussi de celle qui lui est propre dans laquelle il inhère une fois, pour ne pas la changer. Il reste cependant d'autres choses à dire ailleurs sur la nature de la substance, qui sont de plus grande importance et nécessitent une discussion plus profonde.
- **G. VI. 493 (D. 151).** Puisque je conçois que d'autres êtres ont aussi le droit de dire \(je \), ou qu'on peut le dire pour eux, c'est par ce moyen que je conçois ce qu'on appelle substance en général.
- **G. VI. 350.** Ce qui n'agit pas ne mérite pas le nom de substance.
- **G. II. 45 (1686).** Pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même, comme nous devons consulter la notion spécifique de la sphère pour juger de ses propriétés.
- **G. III. 247.** Je crois que nous avons une idée claire mais non distincte de la substance, qui vient, à mon avis, du fait que nous en avons le sentiment intérieur en nous-mêmes, qui sommes des substances.
- **G. II. 43 (1686).** Soit ABC une ligne représentant un certain temps. Et qu'il y ait une certaine substance individuelle, par exemple moi-même, qui dure ou subsiste pendant ce temps. Prenons alors d'abord moi qui subsiste pendant le temps AB, et aussi moi qui subsiste pendant le temps BC. Puisque nous supposons alors que c'est la même substance individuelle qui dure, ou que c'est moi qui subsiste pendant le temps AB et suis alors à Paris, et aussi moi qui subsiste pendant le temps BC et suis alors en Allemagne, il doit nécessairement y avoir une raison qui rend vrai de dire que nous durons, *c'est-à-dire* que moi, qui ai été à Paris, suis

maintenant en Allemagne. Car s'il n'y en avait pas, nous aurions autant le droit de dire que c'est un autre. Il est vrai que mon expérience interne m'a convaincu *à posteriori* de cette identité, mais il doit aussi y avoir une raison à priori. Or il est impossible d'en trouver d'autre, sinon que mes attributs du temps et de l'état antérieurs, ainsi que mes attributs du temps et de l'état postérieurs, sont des prédicats du même sujet, insunt eidem subjecto. Mais que signifie dire que le prédicat est dans le sujet, sinon que la notion du prédicat se trouve d'une certaine manière contenue dans la notion du sujet ? Et puisque, dès le moment où j'ai commencé d'être, on a pu dire avec vérité de moi que ceci ou cela m'arriverait, nous devons admettre que ces prédicats étaient des lois contenues dans le sujet, ou dans la notion complète de moi, qui fait ce qu'on appelle \(je \), qui est le fondement de la connexion de tous mes états différents, et que Dieu a parfaitement connu de toute éternité. Après cela, je crois, tous les doutes doivent disparaître, car en disant que la notion individuelle d'Adam implique tout ce qui lui arrivera jamais, je ne veux rien dire d'autre que ce que tous les philosophes entendent quand ils disent que *le prédicat est dans le sujet d'une proposition vraie*.

- **G. II. 76 (1686).** L'unité substantielle exige un être complet, indivisible et naturellement indestructible, puisque sa notion implique tout ce qui doit jamais lui arriver.
- **G. II. 457.** Pour la nature d'un accident, il ne suffit pas qu'il dépende d'une substance, car la substance composée dépend aussi de substances simples ou Monades ; mais il faut ajouter qu'il dépend d'une substance comme son sujet, et de plus comme son sujet ultime ; car un accident peut être une affection d'un autre accident, *par exemple* la grandeur [peut être une affection] de la chaleur ou de l'élan, de sorte que l'élan est le sujet, et sa grandeur inhère en lui comme l'abstrait d'un prédicat, lorsque l'élan est dit devenir grand, ou si grand. Mais la chaleur ou l'élan est dans un corps comme son sujet ; et le sujet ultime est toujours une substance.
- **G. II. 458.** Je ne vois pas comment nous pouvons distinguer l'abstrait du concret, ou du sujet dans lequel il est, ou expliquer intelligiblement ce que c'est que d'être ou inhérer dans un sujet, à moins de considérer l'inherent comme un mode ou un état du sujet.

IV. § 18 *La signification d'activité*

- **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** Je soutiens que, naturellement, une substance ne peut être sans action, et en effet qu'il n'y a jamais de corps sans mouvement.
- **G. V. 200 (N. E. 224).** Si la puissance est prise comme source d'action, elle signifie quelque chose de plus qu'une aptitude ou une facilité... car elle implique aussi une tendance... C'est pourquoi, en ce sens, j'ai coutume de lui appliquer le terme d'entelechie, qui est soit primitive, et correspond à l'âme prise comme quelque chose d'abstrait, soit dérivée, telle qu'elle est conçue dans la conation, et dans la vigueur et l'impétuosité.
- **G. IV. 469 (D. 69).** La notion de force ou de puissance..., pour l'explication de laquelle j'ai conçu le sujet spécial de la Dynamique, apporte beaucoup de lumière pour la compréhension de la vraie notion de substance.

- **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** Comme toutes les substances simples qui ont une unité véritable ne peuvent avoir un commencement et une fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne peuvent venir à l'être que par création et ne peuvent finir que par annihilation. Ainsi j'ai été obligé de reconnaître que (à l'exception des âmes que Dieu a encore l'intention de créer spécialement) les formes constitutives des substances ont dû être créées avec le monde et subsister toujours.
- **G. II. 264.** « Que des changements arrivent », dites-vous, « l'expérience l'enseigne ; mais nous ne cherchons pas ce que l'expérience enseigne, mais ce qui suit de la nature même des choses. » Mais supposez-vous alors que je sois capable ou désireux de prouver quoi que ce soit dans la nature, à moins que des changements ne soient présupposés ?
- **G. IV. 507 (D. 115).** Puisque ce décret passé [par lequel Dieu a créé le monde] n'existe pas actuellement, il ne peut rien produire maintenant à moins qu'il n'ait laissé après lui quelque effet durable, qui continue encore et opère aujourd'hui. Et celui qui pense autrement renonce, si je juge correctement, à toute explication distincte des choses, et aura un droit égal à dire que n'importe quoi est le résultat de n'importe quoi, si ce qui est absent dans l'espace ou le temps peut, sans intermédiaire, opérer ici et maintenant. . . . Mais si, au contraire, la loi décrétée par Dieu [lors de la création] a laissé quelque trace d'elle-même imprimée sur les choses ; si les choses étaient formées par le mandat de manière à les rendre aptes à accomplir la volonté du législateur, alors il faut admettre qu'une certaine efficacité, forme ou force, . . . fut imprimée sur les choses, d'où procéda la série des phénomènes, selon la prescription du premier commandement. Cette force inhérente, cependant, peut en effet être conçue distinctement, mais non expliquée par des images (imaginabiliter) ; et en vérité, elle ne devrait pas l'être, pas plus que la nature de l'âme, car la force est une de ces choses qui ne sont pas à saisir par l'imagination, mais par l'intellect. . . .
- **G. IV. 508 (D. 117).** La substance même des choses consiste dans la force d'action et de passion ; d'où il suit que même les choses durables ne pourraient être produites du tout, à moins qu'une force d'une certaine permanence puisse être imprimée sur elles par la puissance divine. Dans ce cas, il s'ensuivrait qu'aucune substance créée, aucune âme, ne resterait numériquement la même ; que rien ne serait préservé par Dieu, et par conséquent que toutes les choses ne seraient que certaines modifications et apparitions passagères et évanescentes, pour ainsi dire, d'une seule substance divine permanente.
- **G. IV. 509 (D.** II7). Une autre question est de savoir si nous devons dire que les créatures agissent proprement et véritablement. Cette question est incluse dans la première, si nous comprenons une fois que la nature qui leur est donnée ne diffère pas de la force d'action et de passion.

IV. § 19 *Lien entre l'activité et la raison suffisante*

- **G. II. 263.** Des universaux suivent les choses éternelles, des singuliers suivent aussi les choses temporelles, à moins que vous ne pensiez que les choses temporelles n'ont pas de cause. « Je ne vois pas non plus », dites-vous [De Volder], « comment une succession quelconque peut suivre de la nature d'une chose considérée en elle-même. » Elle ne le peut pas non plus, si

nous supposons une nature qui n'est pas singulière. . . . . Mais toutes les choses singulières sont successives, ou sujettes à la succession. . . . Et il n'y a, pour moi, rien de permanent en elles, excepté la loi elle-même, qui implique une succession continue, s'accordant dans les singuliers avec ce qui est dans l'univers dans son ensemble.

IV. § 22 *Relation du temps avec la notion de substance de Leibniz*

- **G. IV. 582.** L'essentiel et le naturel sont toujours distingués. . . . Les propriétés sont essentielles et éternelles, mais les modifications peuvent être naturelles bien que changeantes.
- **G. II. 258.** Je distingue entre les propriétés, qui sont perpétuelles, et les modifications, qui sont transitoires. Ce qui suit de la nature d'une chose peut suivre perpétuellement, ou pour un temps. . . . De la nature d'un corps se déplaçant en ligne droite donnée, avec une vitesse donnée, il suit, si rien d'extrinsèque n'est supposé, qu'après un temps donné il atteindra un point donné sur la ligne droite. Mais atteindra-t-il donc ce point toujours et perpétuellement ?

V. § 23 *Signification de l'identité des indiscernables*

- **G. VII. 393 (D. 258).** Je déduis de ce principe [de raison suffisante], parmi d'autres conséquences, qu'il n'y a pas dans la nature deux êtres réels, absolus, indiscernables l'un de l'autre ; car s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison, en ordonnant l'un autrement que l'autre.
- **G. VII. 407 (D. 273).** Dieu... ne choisira jamais entre des indiscernables.
- **G. V. 213 (N. E. 238).** Il est toujours nécessaire que, outre la différence de temps et de lieu, il y ait un principe interne de distinction, et bien qu'il y ait plusieurs choses de la même espèce, il n'en est pas moins vrai qu'il n'y en a aucune parfaitement semblable : ainsi, bien que le temps et le lieu (c'est-à-dire la relation à l'externe) nous aident à distinguer les choses que par elles-mêmes nous ne distinguons pas bien, les choses n'en sont pas moins distinguables en elles-mêmes. Ainsi l'essence (le précis) de l'identité et de la diversité ne consiste pas dans le temps et le lieu, bien qu'il soit vrai que la diversité des choses s'accompagne de celle du temps et du lieu, parce qu'ils apportent avec eux des impressions différentes sur la chose.
- **G. II. 131.** Peut-on nier que toute chose (qu'il s'agisse d'un genre, d'une espèce ou d'un individu) ait une notion complète, selon laquelle elle est conçue par Dieu, qui conçoit tout parfaitement — c'est-à-dire une notion contenant ou comprenant tout ce qui peut être dit sur la chose : et peut-on nier que Dieu puisse former une telle notion individuelle d'Adam ou d'Alexandre, qui comprenne tous les attributs, affections, accidents, et généralement tous les prédicats de ce sujet.
- **G. II. 249.** Les choses qui sont différentes doivent différer d'une certaine manière, ou avoir en elles-mêmes une diversité assignable ; et c'est merveilleux que cet axiome le plus manifeste n'ait pas été employé par les hommes avec tant d'autres.

V. § 25 *La preuve du principe par Leibniz est-elle valide ?*

- **G. V. 202 (N. E. 225).** Nous savons que ce sont les abstractions qui, lorsque nous souhaitons les scruter, donnent lieu au plus grand nombre de difficultés, ... dont les plus épineuses tombent aussitôt si nous convenons de bannir les êtres abstraits, et de ne parler ordinairement que de concrets, n'admettant dans les démonstrations de la science d'autres termes que ceux qui représentent des sujets substantiels. . . . Lorsque nous distinguons deux choses dans la substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, il n'est pas étonnant que rien de particulier ne puisse être conçu dans ce sujet. Cela est nécessaire, puisque nous avons déjà séparé tous les attributs, dans lesquels nous pouvions concevoir quelque détail. Ainsi, exiger dans ce sujet pur en général quelque chose de plus que ce qui est requis pour concevoir que c'est la même chose (par exemple, qui comprend et veut, imagine et raisonne), c'est exiger l'impossible, et contredire notre propre supposition, que nous avons faite en abstraisant et en concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents.

V. § 26 *Toute substance a un nombre infini de prédicats. Lien de cela avec la contingence et avec l'identité des indiscernables*

- **G. III. 582.** Il y a une différence entre l'analyse du nécessaire et l'analyse du contingent : l'analyse du nécessaire, qui est celle des essences, allant du postérieur par nature au prior par nature, aboutit à des notions primitives, et c'est ainsi que les nombres sont résolus en unités. Mais pour les contingents ou existants, cette analyse du subséquent par nature au prior par nature va à l'infini, sans qu'une réduction à des éléments primitifs ne soit jamais possible.
- **G. V. 268 (N. E. 309).** Aussi paradoxal que cela paraisse, il nous est impossible d'avoir une connaissance des individus, et de trouver les moyens de déterminer exactement l'individualité de n'importe quelle chose, à moins que nous ne gardions la chose elle-même ; car toutes les circonstances peuvent se reproduire ; les plus petites différences sont insensibles pour nous ; le lieu et le temps, loin de déterminer [les choses] d'eux-mêmes, doivent être eux-mêmes déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qui est le plus remarquable en cela, c'est que l'individualité implique l'infini, et seul celui qui est capable de le comprendre [l'infini] peut avoir connaissance du principe d'individuation de telle ou telle chose ; ce qui provient de l'influence (bien comprise) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai que la chose serait autrement s'il y avait des atomes de Démocrite ; mais alors il n'y aurait non plus aucune différence entre deux individus différents de même forme et taille.
- **F. de C. 24 (D. 175).** Les individus ne peuvent être conçus distinctement. Par conséquent, ils n'ont pas de lien nécessaire avec Dieu, mais sont produits librement.
- **G. VII. 309.** Il est essentiel de distinguer entre les vérités nécessaires ou éternelles, et les vérités contingentes ou vérités de fait ; et celles-ci diffèrent les unes des autres presque comme les nombres rationnels et les irrationnels. Car les vérités nécessaires peuvent se

résoudre en des vérités identiques, comme des quantités commensurables peuvent être ramenées à une mesure commune ; mais dans les vérités contingentes, comme dans les nombres irrationnels, la résolution procède à l'infini sans jamais terminer. Et ainsi la certitude et la raison parfaite des vérités contingentes ne sont connues que de Dieu, qui embrasse l'infini en une intuition. Et lorsque ce secret est connu, la difficulté concernant la nécessité absolue de toutes choses est levée, et il apparaît quelle est la différence entre l'infaillible et le nécessaire.

- **G. VII. 200.** Toute vérité qui est incapable d'analyse, et ne peut être prouvée à partir de ses raisons, mais tire sa raison ultime et sa certitude de l'esprit divin seul, n'est pas nécessaire. Et telles sont toutes celles que j'appelle vérités de fait. Et c'est la source de la contingence, que personne, à ma connaissance, n'a expliquée jusqu'ici.

V. § 27 *La Loi de Continuité : trois formes de continuité soutenues par Leibniz*

- **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** Rien n'arrive tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes, et parmi les plus complètement vérifiées, que la nature ne fait jamais de sauts : ce que j'ai appelé la Loi de Continuité. . . . J'ai aussi remarqué que, en vertu de variations insensibles, deux choses individuelles ne peuvent être parfaitement semblables, et doivent toujours différer plus que numériquement.
- **G. V. 455 (N. E. 552).** Tout passe par degrés dans la nature, et rien par sauts, et cette règle en ce qui concerne les changements fait partie de ma loi de continuité. Mais la beauté de la nature, qui désire des perceptions distinguées, exige l'apparence de sauts.
- **G. III. 52 (D. 33).** Un principe d'ordre général que j'ai remarqué... est d'une grande utilité dans le raisonnement... Il prend son origine dans l'infini, il est absolument nécessaire en Géométrie, mais il réussit aussi en Physique, parce que la sagesse souveraine, qui est la source de toutes choses, agit comme un géomètre parfait, suivant une harmonie à laquelle rien ne peut être ajouté... Ce [principe] peut s'énoncer ainsi : « Lorsque la différence de deux cas peut être réduite au-dessous de toute grandeur donnée dans les données ou dans ce qui est posé, il doit aussi être possible de la réduire au-dessous de toute grandeur donnée dans ce qui est cherché ou dans ce qui résulte », ou, pour parler plus familièrement, « Lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et finissent par se confondre, les conséquences ou les événements (ou ce qui est cherché) doivent en faire autant. » Ce qui dépend à nouveau d'un principe encore plus général, à savoir : « Lorsque les données forment une série, les conséquences en font de même » (datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata).
- **G. II. 168.** Aucune transition ne se produit par un saut... Cela vaut, je pense, non seulement pour les transitions d'un lieu à un autre, mais aussi pour celles d'une forme à une autre, ou d'un état à un autre. Car non seulement l'expérience réfute tous les changements soudains, mais aussi je ne pense pas qu'on puisse donner de raison a priori contre un saut d'un lieu à un autre, qui ne militerait pas aussi contre un saut d'un état à un autre.

- **G. II. 182.** En supposant que tout est toujours créé par Dieu, rien n'interdit à un corps, si nous nous écartons des lois de l'ordre, d'être transcrée par un saut d'un lieu à un autre, de sorte qu'il saute en un instant, et puis tout à coup reste au repos pendant un moment. Un saut, un hiatus, un vide, et le repos, sont condamnés par la même loi.
- **G. II. 193.** Cette hypothèse des sauts ne peut être réfutée, sauf par le principe d'ordre, avec l'aide de la raison suprême, qui fait tout de la manière la plus parfaite.
- **G. V. 473 (N. E. 575).** Je conçois les choses inconnues ou confusément connues seulement à la manière de celles que nous connaissons distinctement ; ce qui rend la philosophie très facile, et je crois même que nous devons le faire... C'est pourquoi je crois qu'il n'y a pas de génie, si sublime soit-il, qui n'ait une infinité d'autres au-dessus de lui.

V. § 29 *Possibilité et Compossibilité*

- **G. V. 286 (N. E. 334).** J'ai des raisons de croire que toutes les espèces possibles ne sont pas compossibles dans l'univers, aussi grand soit-il, et que cela vaut non seulement pour les choses qui existent ensemble à un moment donné, mais même par rapport à l'ensemble de la série des choses. C'est-à-dire, je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais, n'étant pas compatibles avec cette série de créatures que Dieu a choisie... La loi de continuité énonce que la Nature ne laisse aucun vide dans l'ordre qu'elle suit ; mais toutes les formes ou espèces n'appartiennent pas à tous les ordres.
- **G. III. 573.** L'Univers n'est que la collection d'un certain type de compossibles ; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existants, c'est-à-dire de ceux qui forment le composé le plus riche. Et comme il existe différentes combinaisons de possibles, certaines meilleures que d'autres, il y a de nombreux Univers possibles, chaque collection de compossibles en formant un.

V. § 31 *Les trois types de nécessité*

- **G. III. 400 (D. 170).** L'univers tout entier aurait pu être fait différemment ; le temps, l'espace et la matière étant absolument indifférents aux mouvements et aux figures ; et Dieu a choisi parmi une infinité de possibles ce qu'il a jugé le plus convenable. Mais dès qu'il a choisi, il faut admettre que tout est compris dans son choix, et que rien ne peut être changé, puisqu'il a tout prévu et arrangé une fois pour toutes... C'est cette nécessité, qui peut être attribuée maintenant aux choses futures, qui est appelée hypothétique ou conséquentielle... Mais bien que tous les faits de l'univers soient maintenant certains par rapport à Dieu,... il ne s'ensuit pas que leur connexion soit toujours véritablement nécessaire, c'est-à-dire que la vérité, qui énonce qu'un fait suit d'un autre, soit nécessaire.
- **G. VII. 389 (D. 255).** Nous devons distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique. Nous devons aussi distinguer entre une nécessité qui a lieu parce que l'opposé implique une contradiction (cette nécessité est appelée logique, métaphysique ou

mathématique), et une nécessité qui est morale, par laquelle un être sage choisit le meilleur, et tout esprit suit l'inclination la plus forte.

VI. § 33 *L'existence du monde extérieur n'a qu'une « certitude morale »*

- **G. I. 372 (ca. 1676).** Cette variété de pensées ne peut venir de ce qui pense, puisque une chose ne peut être elle-même la cause de ses propres changements... Par conséquent, il y a en dehors de nous une certaine cause de la variété de nos pensées. Et puisque nous convenons qu'il y a certaines causes subordonnées de cette variété, qui néanmoins ont elles-mêmes besoin de causes, nous avons établi des êtres particuliers ou des substances dans lesquels nous reconnaissons une certaine action, *c.-à-d.* desquels nous concevons qu'à partir de leur changement suit un certain changement en nous-mêmes. Et nous marchons à grands pas vers la construction de ce que nous appelons matière et corps. Mais c'est à ce point que vous [Foucher] avez raison de nous retarder un peu et de renouveler les plaintes de l'ancienne Académie. Car toutes nos expériences, au fond, ne nous assurent que de deux choses, à savoir qu'il y a un lien entre nos apparences qui nous donne les moyens de prédire avec succès les apparences futures, et que ce lien doit avoir une cause constante. Mais de tout cela, il ne s'ensuit pas, à strictement parler, que la matière ou les corps existent, mais seulement qu'il y a quelque chose qui nous présente des apparences bien ordonnées. Car si une puissance invisible prenait plaisir à nous faire apparaître des rêves, bien connectés avec notre vie antérieure et s'accordant entre eux, serions-nous capables de les distinguer des réalités jusqu'à ce que nous ayons été réveillés ? Ou qu'est-ce qui empêche le cours entier de notre vie d'être un grand rêve ordonné, dont nous pourrions être désillusionnés en un instant ? Et je ne vois pas que cette Puissance serait pour cette raison imparfaite, comme M. Des Cartes l'assure, d'autant plus que son imperfection n'entre pas en ligne de compte.
- **G. V. 275 (N. E. 318).** Dieu a des idées (de substances) avant de créer les objets de ces idées, et rien ne l'empêche de communiquer aussi de telles idées à des créatures intelligentes : il n'y a même pas de démonstration exacte prouvant que les objets de nos sens, et les idées simples que nos sens nous présentent, sont en dehors de nous.
- **G. V. 355 (N. E. 422).** Je crois que le vrai critère en ce qui concerne les objets des sens est la connexion des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe à différents moments et lieux, et dans l'expérience de différents hommes, qui sont eux-mêmes, à cet égard, des phénomènes très importants les uns pour les autres... Mais il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du plus haut degré... Car il n'est pas impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un rêve aussi connecté et durable que la vie d'un homme ; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que le serait la fiction d'un livre produit par hasard en jetant les caractères d'imprimerie pêle-mêle.
- **G. VII. 320 (N. E. 719).** On ne peut absolument pas démontrer, par aucun argument, qu'il y a des corps, et rien n'empêche que des rêves bien ordonnés soient offerts à nos esprits, qui seraient jugés par nous comme vrais... L'argument souvent invoqué, que Dieu serait ainsi un trompeur, n'a pas non plus un grand poids ; sans doute personne ne manque de voir à quel

point cela est loin d'être une démonstration donnant une certitude métaphysique, puisque, en affirmant quelque chose sans une investigation précise, nous serions trompés non par Dieu, mais par notre propre jugement.

- **G. V. 205 (N. E. 229).** Il est très vrai que l'existence de l'esprit est plus certaine que celle des objets sensibles.

VII. § 35 *Diverses significations de la matière et du corps*

- **G. VII. 501 (N. E. 722).** La matière est ce qui consiste en l'antitypie, ou ce qui résiste à la pénétration ; ainsi la matière nue est purement passive. Mais le corps possède, outre la matière, une force active. Or un corps est soit une substance corporelle, soit une masse composée de substances corporelles. J'appelle substance corporelle ce qui consiste en une substance simple ou monade (c'est-à-dire une âme ou quelque chose d'analogue à une âme) et un corps organique uni à elle. Mais la masse est l'agrégat de substances corporelles, comme le fromage consiste parfois en une multitude de vers.
- **G. II. 252.** Je distingue (1) l'entéléchie primitive ou âme, (2) la matière première ou puissance passive primitive, (3) la monade, complétée par ces deux, (4) la masse ou matière secondaire ou la machine organique, à laquelle concourent d'innombrables monades subordonnées, (5) l'animal, ou substance corporelle, qui est constitué en une seule machine par la monade dominante.

VII. § 36 *Relation des dynamiques leibnizienne et cartésienne*

- **G. IV. 497 (D. 88).** Vous savez que M. Descartes croyait que la même quantité de mouvement est conservée dans les corps. Il a été montré qu'il se trompait en cela ; mais j'ai montré qu'il est toujours vrai que la même force motrice est conservée, pour laquelle il avait pris la quantité de mouvement. Cependant, les changements survenant dans les corps en conséquence des modifications de l'âme l'embarrassaient, car ils semblaient violer cette loi. Il crut donc avoir trouvé un expédient, certes ingénieux, en disant qu'il faut distinguer entre mouvement et direction ; et que l'âme ne peut augmenter ni diminuer la force motrice, mais modifie la direction, ou détermination du cours des esprits animaux, et que c'est par là que se produisent les mouvements volontaires... Mais il faut savoir qu'il existe une autre loi de la nature, que j'ai découverte et prouvée, et que M. Descartes ne connaissait pas : c'est que non seulement la quantité de force motrice est conservée, mais aussi la même quantité de direction [quantité de mouvement] quelle que soit la partie du monde où on la considère... Cette loi, étant aussi belle et générale que l'autre, méritait également de ne pas être violée : et c'est ce que mon système accomplit, en conservant force et direction, et en un mot toutes les lois naturelles des corps, malgré les changements qui leur adviennent en conséquence de ceux de l'âme.
- **G. VI. 540 (D. 164).** Si l'on avait connu, du temps de M. Descartes, cette nouvelle loi de la nature que j'ai prouvée, qui affirme que non seulement la force totale des corps en connexion est

conservée, mais aussi leur direction totale, il serait apparemment parvenu à mon Système de l'Harmonie préétablie.

- **G. IV. 286 (D. 5) (1680).** La physique de M. Descartes présente un grand défaut ; c'est que ses règles du mouvement, ou lois de la nature, destinées à fonder celle-ci, sont pour la plupart fausses. Il en existe une preuve : et son grand principe, selon lequel la même quantité de mouvement est conservée dans le monde, est une erreur. Ce que j'avance ici est reconnu par les personnes les plus compétentes en France et en Angleterre.

VII. § 37 *L'essence de la matière n'est pas l'étendue*

- **G. I. 58 (*ca. 1672*).** En philosophie naturelle, je suis peut-être le premier à avoir prouvé de manière approfondie... qu'il existe un vide. [Il s'ensuit que l'essence de la matière n'est pas l'étendue.]
- **G. III. 97.** Nous ne pouvons concevoir que la résistance soit une modification de l'étendue.
- **G. III. 453.** L'impenétrabilité n'est pas une conséquence de l'étendue ; elle présuppose quelque chose de plus. Le lieu est étendu, mais non impénétrable.
- **G. II. 169.** Je ne pense pas que l'étendue seule puisse constituer une substance, car la notion d'étendue est incomplète ; et je soutiens que l'étendue ne peut être conçue par elle-même, mais est une notion résoluble et relative ; car elle se résout en pluralité, continuité, et coexistence ou existence de parties au même moment. La pluralité est aussi contenue dans le nombre, la continuité dans le temps et le mouvement, tandis que la coexistence n'est ajoutée que dans l'étendue.

VII. § 38 *Signification de la materia prima dans la dynamique de Leibniz*

- **G. II. 171.** La résistance de la matière contient deux choses : l'impenétrabilité ou antitypie, et la résistance ou inertie ; et en celles-ci, puisqu'elles sont partout égales dans un corps, ou proportionnelles à son étendue, je place la nature du principe passif ou matière ; tandis que dans la force active, se manifestant diversement dans les mouvements, je reconnais l'entéléchie primitive, ou pour ainsi dire quelque chose d'analogue à une âme, dont la nature consiste en une loi perpétuelle de sa série de changements, qu'elle décrit sans interruption.
- **G. II. 170.** J'ai observé que Descartes, dans ses lettres, suivant l'exemple de Kepler, avait reconnu l'inertie partout dans la matière. Vous [de Volder] déduisez cela de la force que toute chose possède de demeurer dans son état (présent), force qui ne diffère pas de sa propre nature. Ainsi vous jugez que le simple concept d'étendue suffit même pour ce phénomène... Mais c'est une chose de conserver l'état actuel jusqu'à ce que quelque chose le change, ce qui est fait même par ce qui est en soi indifférent, tandis que c'est autre chose et bien plus qu'une chose ne soit pas indifférente, mais ait une force, et comme une inclination, à conserver son état et doive résister à la cause du changement... Et on peut imaginer un monde, au moins

possible, où la matière au repos obéirait à une cause de mouvement sans aucune résistance ; mais un tel monde serait un pur chaos.

- **G. V. 206 (N. E. 231).** Je crois que la fluidité parfaite n'appartient qu'à la materia prima, c'est-à-dire en abstraction, et comme une qualité originelle, comme le repos ; mais non à la materia secunda, telle qu'elle se présente réellement, investie de ses qualités dérivées.
- **G. V. 325 (N. E. 383).** Il n'est pas si inutile qu'on le suppose de raisonner sur la materia prima en physique générale, et d'en déterminer la nature, pour savoir si elle est toujours uniforme, si elle a d'autres propriétés que l'impenétrabilité (comme je l'ai en fait montré, après Kepler, qu'elle possède aussi ce qu'on peut appeler inertie) etc., bien qu'elle ne se présente jamais totalement nue.
- **G. IV. 393 (N. E. 699).** Il y a dans le corps quelque chose de passif en plus de l'étendue, à savoir ce par quoi un corps résiste à la pénétration.
- **G. VII. 328.** J'appelle antitypie cet attribut en vertu duquel la matière est dans l'espace... La modification ou variété de l'antitypie consiste dans la variété du lieu.

VII. § 39 *Materia secunda*

- **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** Il y a dans les choses corporelles quelque chose en plus de l'étendue, voire antérieur à l'étendue, à savoir la force même de la nature partout implantée par son Auteur, qui consiste, non dans la simple faculté avec laquelle les écoles semblent s'être contentées, mais est pourvue, en outre, d'une conation ou effort qui aura son plein effet à moins d'être entravé par une conation contraire.
- **G. IV. 470 (D. 70).** La substance corporelle ne cesse jamais d'agir, pas plus que la substance spirituelle.
- **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** En raison de la forme, tout corps agit toujours ; et en raison de la matière, tout corps persiste et résiste toujours.
- **G. IV. 513 (D. 122).** Non seulement un corps, au moment présent de son mouvement, est dans un lieu qui lui est commensuré, mais il a aussi une conation ou effort pour changer de lieu, de sorte que l'état suivant découle de lui-même de l'état présent par la force de la nature ; autrement, dans le présent, et aussi à tout moment, un corps A en mouvement ne différerait en rien d'un corps B au repos.
- **G. III. 60.** Il est toujours conservé dans le monde la même quantité d'action motrice, c'est-à-dire, bien compris, il y a autant d'action motrice dans l'univers en une heure qu'en toute autre heure. Mais dans les moments eux-mêmes, c'est la même quantité de force qui est conservée. Et en fait, l'action n'est rien d'autre que l'exercice de la force, et équivaut au produit de la force et du temps.
- **G. IV. 510 (D. 119).** Que les corps soient par eux-mêmes inertes est vrai si l'on entend correctement cette affirmation, à savoir que ce qui est supposé au repos pour une raison quelconque ne peut se mettre en mouvement de lui-même, et ne se laisse pas mettre en

mouvement par un autre corps sans résistance ; pas plus qu'il ne peut modifier de lui-même le degré de vitesse ou la direction qu'il possède, ou se laisser modifier facilement et sans résistance par un autre corps. Il faut aussi reconnaître que l'étendue, ou ce qui est géométrique dans le corps, prise simplement, ne contient rien qui puisse engendrer l'action et le mouvement ; au contraire, la matière résiste plutôt au mouvement par une certaine inertie naturelle, comme Kepler l'a bien nommée, de sorte qu'elle n'est pas indifférente au mouvement et au repos, comme on le suppose généralement, mais nécessite, pour se mouvoir, une force active proportionnelle à sa taille. C'est pourquoi je fais consister la notion même de matière première, ou de masse, toujours identique dans un corps et proportionnelle à sa taille, dans cette force passive de résistance (impliquant à la fois l'impenetrabilité et quelque chose de plus) ; et ainsi je montre que des lois du mouvement entièrement différentes découlent de cela que s'il n'y avait dans le corps et dans la matière elle-même que l'impenetrabilité associée à l'étendue ; et que, de même qu'il y a dans la matière une inertie naturelle opposée au mouvement, de même dans le corps, et plus encore dans toute substance, il y a une constance naturelle opposée au changement. Mais cette doctrine ne défend pas, elle s'oppose plutôt à ceux qui nient l'action aux choses ; car aussi certain qu'il est que la matière ne commence pas d'elle-même le mouvement, aussi certain est-il (comme le montrent d'excellentes expériences sur le mouvement communiqué par un corps en mouvement) qu'un corps conserve par lui-même l'impetus qu'il a acquis, et qu'il est stable dans sa légèreté, ou fait un effort pour persévérer dans cette même série de changements où il est engagé. Comme ces activités et entéléchies ne peuvent être des modifications de la matière première ou de la masse, chose essentiellement passive, ... on peut en déduire qu'il doit se trouver dans la substance corporelle une première entéléchie ou πρωτον δεκτικόν pour l'activité ; c'est-à-dire une force motrice primitive qui, jointe à l'étendue (ou ce qui est purement géométrique) et à la masse (ou ce qui est purement matériel) agit toujours effectivement, mais qui néanmoins, suite à la rencontre des corps, est modifiée de diverses manières par des efforts et des impetus. Et c'est ce même principe substantiel qu'on appelle âme dans les êtres vivants, et forme substantielle dans les autres.

VII. § 41 *Force et mouvement absolu*

- **G. IV. 400 (N. E. 706).** Si l'on retire les forces, le mouvement lui-même ne conserve plus rien de réel, car à partir de la simple variation de position, on ne peut dire où se trouve le vrai mouvement ou la cause de la variation.
- **G. II. 137 (D. 39).** En physique, nous devons comprendre la nature de la force, chose tout à fait distincte du mouvement, qui est quelque chose de plus relatif.
- **G. IV. 369 (D. 60).** Si le mouvement n'est rien d'autre qu'un changement de contact ou de voisinage immédiat, il s'ensuivra que nous ne pourrons jamais déterminer quel objet se déplace. ... Ainsi, s'il n'y a dans le mouvement que ce changement relatif, il s'ensuit qu'il n'y a aucune raison dans la nature d'attribuer le mouvement à un objet plutôt qu'à d'autres. La conséquence sera qu'il n'existe pas de mouvement réel. Ainsi, pour affirmer qu'un objet se

meut, nous exigeons non seulement qu'il change sa situation relativement à d'autres objets, mais aussi qu'il contienne la cause du changement, la force ou l'action.

- **G. VII. 403 (D. 269).** Le mouvement ne dépend pas d'être observé, mais il dépend de la possibilité d'être observé. ... Lorsqu'aucun changement observable ne se produit, il n'y a aucun changement du tout. ... Je ne trouve rien dans la huitième définition des Principes Mathématiques de la Nature, ni dans le scolie qui s'y rapporte, qui prouve ou puisse prouver la réalité de l'espace en soi. Cependant, j'admets qu'il existe une différence entre un mouvement absolument vrai d'un corps et un simple changement relatif de sa situation par rapport à un autre corps. Car lorsque la cause immédiate du mouvement est dans le corps, ce corps est véritablement en mouvement.
- **G. M. II. 184.** Quant à la différence entre mouvement absolu et relatif, je crois que si le mouvement, ou plutôt la force motrice des corps, est quelque chose de réel, comme il semble que nous devions le reconnaître, il est nécessaire qu'elle ait un sujet. ... Vous [Huygens] ne nierez pas, je crois, que chaque [corps lors d'un impact] possède réellement un certain degré de mouvement, ou si vous voulez, de force, malgré l'équivalence des hypothèses. Il est vrai que j'en tire la conséquence qu'il y a dans les corps quelque chose d'autre que la Géométrie ne peut déterminer en eux. Et ce n'est pas la moindre parmi plusieurs raisons que j'utilise pour prouver qu'au-delà de l'étendue et de ses variations (qui sont quelque chose de purement géométrique), nous devons reconnaître quelque chose de supérieur, qui est la force. M. Newton reconnaît l'équivalence des hypothèses dans le cas des mouvements rectilignes ; mais pour les mouvements circulaires, il croit que l'effort que font les corps en rotation pour s'éloigner du centre ou de l'axe de révolution révèle leur mouvement absolu. Mais j'ai des raisons qui me font croire que rien ne brise la loi générale d'équivalence.
- **G. II. 91 (1687).** Ce qui est réel dans l'état appelé mouvement procède tout autant de la substance corporelle que la pensée et la volonté procèdent de l'esprit.
- **G. II. 115 (1687).** Une substance corporelle se donne son propre mouvement, ou plutôt ce qui est réel dans le mouvement à chaque instant, c'est-à-dire la force dérivée, dont elle est une conséquence ; car tout état présent d'une substance est une conséquence de son état précédent.... Si Dieu réduit jamais un corps à un repos parfait, ce qui ne pourrait être fait que par miracle, un nouveau miracle sera nécessaire pour lui restituer un mouvement quelconque.
- **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** Quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout se termine en relations, avec pour résultat qu'il y a toujours une équivalence parfaite des hypothèses, comme en astronomie.... Pourtant, il est raisonnable d'attribuer aux corps des mouvements réels, selon la supposition qui explique les phénomènes de la manière la plus intelligible, car cette dénomination est en harmonie avec la notion d'activité.
- **G. V. 370 (N. E. 440).** L'analyse infinitésimale nous a donné les moyens d'allier la Géométrie à la Physique.

- **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** Il faut savoir, pour commencer, que la force est bien quelque chose de réellement réel, même dans les substances créées ; mais l'espace, le temps et le mouvement sont de la nature d'entités rationnelles, et sont vrais et réels, non par eux-mêmes, mais dans la mesure où ils impliquent des attributs divins — immensité, éternité, opération — ou la force des substances créées. Il s'ensuit immédiatement qu'il n'y a pas de vide dans l'espace ou le temps ; que le mouvement, d'ailleurs, indépendamment de la force, ... n'est en vérité rien d'autre qu'un changement de situation, et ainsi le mouvement, en ce qui concerne les phénomènes, consiste en une simple relation.... Il s'ensuit aussi, de la nature relative du mouvement, que l'action des corps les uns sur les autres, ou l'impact, est la même, pourvu qu'ils s'approchent l'un de l'autre avec la même vitesse.... Cependant, nous parlons comme l'exige la matière, pour une explication plus appropriée et plus simple des phénomènes, précisément comme... dans la théorie des planètes, nous devons utiliser l'hypothèse copernicienne.... Car bien que la force soit quelque chose de réel et d'absolu, néanmoins le mouvement appartient à la classe des phénomènes relatifs, et la vérité est recherchée non tant dans les phénomènes que dans les causes.

VII. § 42 *Fondements métaphysiques pour postuler la force*

- **G. III. 45.** Il y a toujours une équation parfaite entre la cause complète et l'effet total.... Bien que cet axiome soit entièrement métaphysique, il n'en est pas moins l'un des plus utiles qu'on puisse employer en Physique.
- **G. III. 48.** J'ai montré que la force ne doit pas être estimée par le composé de la vitesse et de la taille, mais par l'effet futur. Cependant, il semble que la force ou la puissance soit déjà quelque chose de réel, tandis que l'effet futur ne l'est pas. D'où il s'ensuit que nous devons admettre dans les corps quelque chose de différent de la taille et de la vitesse, à moins que nous ne voulions refuser aux corps tout pouvoir d'agir.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** Puisque seule la force et l'effort qui en découle existent à tout instant (car le mouvement n'existe jamais vraiment...), et que tout effort tend en ligne droite, il s'ensuit que tout mouvement est rectiligne, ou composé de mouvements rectilignes.
- **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** Les lois métaphysiques de la cause, de la puissance, de l'activité, sont présentes de manière merveilleuse dans toute la nature, et sont même supérieures aux lois purement géométriques de la matière.
- **G. IV. 523.** Quant au mouvement, ce qui est réel en lui est la force ou la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'état présent qui apporte avec lui un changement futur. Le reste n'est que phénomènes et relations.

VII. § 43 *Argument dynamique pour la pluralité des séries causales*

- **G. V. 158 (N. E. 176).** Bien qu'il ne soit pas vrai qu'un corps [lors d'un impact] perde autant de mouvement qu'il en donne, il est toujours vrai qu'il perd un certain mouvement, et qu'il perd autant de force qu'il en donne.

- **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** La passion de tout corps est spontanée, ou provient d'une force interne, bien qu'à l'occasion de quelque chose d'externe.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** L'action des corps n'est jamais sans réaction, et les deux sont égales entre elles et directement contraires.
- **G. M. VI. 230.** Cette diminution de la force totale [dans un impact imparfaitement élastique]... ne déroge pas à la vérité inviolable de la conservation de la même force dans le monde. Car ce qui est absorbé par les petites parties n'est pas absolument perdu pour l'univers, bien qu'il soit perdu pour la force totale des corps qui se heurtent.

VII. § 45 *Ses arguments contre les atomes étendus*

- **G. M. II. 136.** J'avoue que j'ai du mal à comprendre la raison d'une telle infrangibilité [comme celle des atomes], et je crois que pour cet effet, nous devrions avoir recours à une sorte de miracle perpétuel.
- **G. M. II. 145.** Il n'y a pas d'absurdité à attribuer différents degrés de rigidité à différents corps ; autrement, nous pourrions prouver par la même raison que les corps doivent avoir une vitesse nulle ou infinie.... Il y a d'autres inconvénients concernant les atomes. Par exemple, ils ne pourraient pas être susceptibles aux lois du mouvement, et la force de deux atomes égaux, se heurtant directement avec des vitesses égales, devrait être perdue ; car il semble que seule l'élasticité fait rebondir les corps.
- **G. M. II. 156.** La matière, selon mon hypothèse, serait divisible partout et plus ou moins facilement avec une variation qui serait insensible en passant d'un endroit à un autre voisin ; tandis que, selon les atomes, nous faisons un saut d'un extrême à l'autre, et d'une incohésion parfaite, qui est au point de contact, nous passons à une dureté infinie en tout autre endroit. Et ces sauts sont sans exemple dans la nature.
- **G. M. II. 157.** Il n'y a pas de dernier petit corps, et je conçois qu'une particule de matière, aussi petite soit-elle, est comme un monde entier, rempli d'une infinité de créatures encore plus petites.

VII. § 46 *Contre le vide*

- **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** Il semble que nous [Locke et Leibniz] différions aussi en ce qui concerne la matière, en ce que l'auteur pense qu'il doit y avoir un vide en elle pour permettre le mouvement, parce qu'il croit que les petites parties de la matière sont rigides. Et j'admets que si la matière était composée de telles parties, le mouvement dans le plénum serait impossible. . . . Mais cette supposition n'est nullement accordée. . . . L'espace doit plutôt être conçu comme rempli d'une matière ultimement fluide, susceptible de toutes divisions, et même soumise actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini. . . . Par conséquent, la matière a partout un certain degré de rigidité aussi bien que de fluidité.

- **G. IV. 395 (N. E. 701).** Bien que certains corps paraissent plus denses que d'autres, cela arrive parce que leurs pores sont davantage remplis de matière appartenant au corps, tandis que, au contraire, les corps plus rares ont la nature d'une éponge, de sorte qu'une autre matière plus subtile traverse leurs pores, qui n'est pas comptée avec le corps, et ne suit ni n'attend son mouvement.
- **G. IV. 368 (D. 59).** Un bon nombre de ceux qui défendent un vide tiennent l'espace pour une substance, et ils ne peuvent être réfutés par des arguments cartésiens ; il est besoin d'autres principes pour mettre fin à cette controverse.
- **G. VII. 356 (D. 240).** Plus il y a de matière, plus Dieu a l'occasion d'exercer sa sagesse et sa puissance. C'est une raison, parmi d'autres, pour laquelle je soutiens qu'il n'y a pas du tout de vide.
- **G. VII. 372 (D. 248).** La même raison qui montre que l'espace extramondain est imaginaire prouve que tout espace vide est une chose imaginaire ; car ils ne diffèrent que comme plus grand et plus petit. Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété d'une substance. Mais de quelle substance cet espace vide borné sera-t-il une affection ou propriété, que ses partisans [Clarke et Newton] supposent être entre deux corps ? . . . L'extension doit être l'affection de quelque chose d'étendu. Mais si cet espace est vide, ce sera un attribut sans sujet, une extension sans rien d'étendu.
- **G. VII. 377 (D. 253).** Tous ceux qui soutiennent un vide sont plus influencés par l'imagination que par la raison. Quand j'étais jeune homme, j'ai aussi cédé à la notion de vide et d'atomes ; mais la raison m'a mis dans la bonne voie. . . . Je pose comme principe que toute perfection que Dieu pouvait accorder aux choses sans déroger à leurs autres perfections, leur a effectivement été accordée. Imaginons maintenant un espace entièrement vide. Dieu aurait pu y placer de la matière, sans déroger en rien à toutes les autres choses : donc il a effectivement placé de la matière dans cet espace : donc il n'y a pas d'espace entièrement vide : donc tout est plein.
- **G. VII. 396 (D. 261).** Absolument parlant, il semble que Dieu puisse rendre l'univers matériel fini en extension ; mais le contraire paraît plus conforme à sa sagesse.

VII. § 47 *Contre l'action à distance*

- **G. III. 580.** Nous désapprouvons la méthode de ceux [Newton et ses disciples] qui supposent, comme les scolastiques autrefois, des qualités déraisonnables, c'est-à-dire des qualités primitives qui n'ont aucune raison naturelle, explicable par la nature du sujet auquel cette qualité doit appartenir. . . . Comme nous soutenons que cela [l'attraction] ne peut arriver que d'une manière explicable, c'est-à-dire par une impulsion de corps plus subtils, nous ne pouvons admettre que l'attraction soit une qualité primitive essentielle à la matière. . . . Selon ces auteurs, non seulement les substances nous sont entièrement inconnues, . . . mais il est même impossible pour quiconque de les connaître ; et Dieu lui-même, si leur nature est telle qu'ils le disent, n'en saurait rien.

- **G. II. 407.** Je rejette l'action naturelle d'un corps à distance, mais non l'action surnaturelle.

VII. § 48 *La force comme conférant l'individualité*

- **G. II. 116.** Strictement parlant, les corps ne sont pas poussés par d'autres lors d'un impact, mais par leur propre mouvement, ou par leur élasticité (ressort), qui est à nouveau un mouvement de leurs parties. Toute masse corporelle, grande ou petite, possède déjà en elle toute la force qu'elle peut jamais acquérir, mais la rencontre avec d'autres corps ne fait que donner sa détermination, ou plutôt cette détermination n'arrive que pendant le temps de la rencontre.

VII. § 49 *Force primitive et dérivée*

- **G. II. 262.** La force dérivée est l'état présent actuel tout en tendant vers ou en pré-enveloppant l'état suivant, car tout présent est gros de l'avenir. Mais ce qui persiste, en tant qu'il enveloppe tout ce qui peut lui arriver, possède une force primitive, de sorte que la force primitive est, pour ainsi dire, la loi de la série, tandis que la force dérivée est la détermination qui désigne un terme particulier de la série.
- **G. M. VI. 238 (N. E. 674).** La force est double : l'une élémentaire, que j'appelle aussi morte, parce que le mouvement n'existe pas encore en elle, mais seulement une sollicitation au mouvement . . . ; l'autre, cependant, est la force ordinaire, combinée avec le mouvement actuel, que j'appelle vivante.
- **G. III. 457.** Il y a deux sortes de force dans un corps, l'une primitive, qui lui est essentielle (\(\epsilon \nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha \ \eta \ \pi \rho \omega \tau \eta \)), et des forces dérivées, qui dépendent aussi d'autres corps. Et il faut considérer que la force dérivée ou accidentelle, qu'on ne peut refuser aux corps en mouvement, doit être une modification de la force primitive, comme la forme est une modification de l'extension. Les forces accidentelles ne pourraient survenir dans une substance sans force essentielle, car les accidents ne sont que des modifications ou limitations, et ne peuvent contenir plus de perfection ou de réalité que la substance.
- **G. IV. 396 (N. E. 702).** La force dérivée est ce que certains appellent impétuosité, une conation ou tendance, pour ainsi dire, à un mouvement déterminé, par laquelle la force primitive ou le principe d'action est modifié. J'ai montré que celle-ci n'est pas conservée constante dans le même corps, mais que, cependant, quelle que soit sa distribution parmi plusieurs, sa somme reste constante, et qu'elle diffère du mouvement, dont la quantité n'est pas conservée.
- **G. II. 92 (1687).** Les mouvements étant des phénomènes réels plutôt que des êtres, un mouvement en tant que phénomène est dans mon esprit la conséquence ou l'effet immédiat d'un autre phénomène, et de même dans l'esprit des autres, mais l'état d'une substance n'est pas la conséquence immédiate de l'état d'une autre substance particulière.

- **G. III. 623.** Les lois du mouvement, étant fondées dans les perceptions des substances simples, proviennent de causes finales ou de causes dues à la convenance, qui sont immatérielles et dans chaque monade.
- **G. V. 196 (N. E. 219).** Quant au mouvement, ce n'est qu'un phénomène réel, parce que la matière et la masse, auxquelles le mouvement appartient, ne sont pas à proprement parler une substance. Il y a cependant une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse ; et à cet égard, nous pouvons dire qu'un corps agit quand il y a spontanéité dans son changement, et souffre quand il est poussé ou empêché par un autre.

VII. § 50 *Antinomie de la causalité dynamique*

- **G. II. 233.** Je ne sais pas s'il peut être dit que, lorsque deux poids égaux tirent simultanément un corps, ils n'ont pas d'effet commun, mais chacun a séparément la moitié de l'effet [total]. Car nous ne pouvons assigner une moitié du corps qu'ils tirent à chaque poids, mais ils agissent comme s'ils étaient indivisés.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** Une substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a pas de parties. La substance composée est une collection de substances simples ou de monades. . . . Les composés ou les corps sont des pluralités ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits, sont des unités. Et partout il doit y avoir des substances simples, car sans substances simples il n'y aurait pas de substances composées ; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

VIII. § 52 *L'extension, distinguée de l'Espace, est le point de départ de Leibniz*

- **G. VII. 399 (D. 265).** L'espace infini n'est pas l'immensité de Dieu ; l'espace fini n'est pas l'extension des corps : comme le temps n'est pas leur durée. Les choses conservent leur extension, mais elles ne conservent pas toujours leur espace. Chaque chose a sa propre extension, sa propre durée ; mais elle n'a pas son propre temps, et ne conserve pas son propre espace.
- **G. V. 115 (N. E. 127).** Il ne faut pas supposer qu'il existe deux extensions, l'une abstraite, de l'espace, l'autre concrète, du corps, la concrète étant telle qu'elle n'est que par l'abstraite.
- **G. VI. 585.** L'extension, lorsqu'elle est l'attribut de l'espace, est la continuation ou diffusion de la situation ou localité, comme l'extension du corps est la diffusion de l'antitypie ou matérialité.

VIII. § 53 *L'étendue signifie répétition*

- **F. de C. 28 (D. 176).** L'extension, ou si vous préférez, la matière première, n'est rien d'autre qu'une certaine répétition indéfinie des choses en tant qu'elles sont similaires entre elles ou indiscernables. Mais de même que le nombre présuppose des choses nombrées, l'extension présuppose des choses qui sont répétées, et qui ont, outre des caractéristiques communes,

d'autres qui leur sont propres. Ces accidents, propres à chacune, rendent actuelles les limites de taille et de forme, auparavant seulement possibles.

- **G. V. 94 (N. E. 102).** Je crois que l'idée d'extension est postérieure à celle de tout et de partie.
- **G. II. 510.** Que l'extension subsisterait si les monades étaient supprimées, je le tiens pour pas plus vrai que les nombres subsisteraient si les choses étaient supprimées.

VIII. § 54 *L'essence d'une substance ne peut donc être l'étendue, car une substance doit être une unité véritable*

- **G. V. 359 (N. E. 428).** Il faut observer que la matière, prise comme un être complet (c'est-à-dire la matière secondaire, par opposition à la matière première, qui est purement passive et donc incomplète) n'est rien d'autre qu'une collection (amas) ou ce qui en résulte, et que toute collection réelle présuppose des substances simples ou des unités réelles. Lorsque nous considérons en outre ce qui appartient à la nature de ces unités réelles, c'est-à-dire la perception et ses conséquences, nous sommes transportés, pour ainsi dire, dans un autre monde, le monde intelligible des substances, alors qu'auparavant nous étions seulement parmi les phénomènes des sens.
- **G. II. 269.** La notion d'extension est relative, ou l'extension est l'extension de quelque chose, comme nous disons que la multitude ou la durée est la multitude ou la durée de quelque chose. Mais la nature qui est présupposée comme diffusée, répétée, continuée, est ce qui constitue le corps physique, et ne peut se trouver que dans le principe d'action et de passion, puisque rien d'autre ne nous est suggéré par les phénomènes.
- **G. II. 135 (D. 38).** Le corps est un agrégat de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il est par conséquent nécessaire que partout dans le corps il y ait des substances indivisibles, inengendrables et incorruptibles, ayant quelque chose correspondant à des âmes.

VIII. § 55 *Les trois types de points. Les substances ne sont pas matérielles*

- **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** Au début, lorsque je me suis libéré du joug d'Aristote, j'ai adopté le vide et les atomes, car cette vue satisfait le mieux l'imagination. Mais après en être revenu, j'ai perçu, après de longues méditations, qu'il est impossible de trouver les principes d'une unité réelle dans la matière seule, ou dans ce qui est seulement passif, puisque tout en elle n'est qu'une collection ou un agrégat de parties à l'infini. Or, une multitude ne peut tirer sa réalité que de véritables unités, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autres que les points mathématiques, qui ne sont que des extrémités de l'étendu, et dont il est certain que le continu ne peut être composé. En conséquence, pour trouver ces unités réelles, j'ai été contraint de recourir à un point réel et animé, pour ainsi dire, ou à un atome de substance qui doit contenir une sorte de forme ou principe actif, pour en faire un être complet. Il a alors fallu rappeler et, pour ainsi dire, réhabiliter les formes substantielles, tant décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendait intelligibles et distinguait l'usage auquel elles devraient

être employées de l'abus qu'elles ont subi. J'ai alors trouvé que la nature des formes substantielles consiste dans la force, et qu'il en découle quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit ; et qu'ainsi elles doivent être conçues à la manière de la notion que nous avons des âmes.

- **G. III. 69.** La pensée, étant l'action d'une chose sur elle-même, ne se produit pas dans les formes et les mouvements, qui ne peuvent montrer le principe d'une action véritablement interne.
- **G. II. 96.** Je crois que là où il n'y a que des êtres par agrégation, il n'y aura même pas d'êtres réels ; car tout être par agrégation présuppose des êtres dotés d'une unité véritable, parce qu'il tire sa réalité uniquement de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu'il n'en aura aucune si chaque être dont il est composé est à son tour un être par agrégation. . . . J'admets que dans toute la nature corporelle il n'y a rien que des machines (souvent animées), mais je ne suis pas d'accord pour dire qu'il n'y a que des agrégats de substances, et s'il y a des agrégats de substances, il doit y avoir de vraies substances d'où résultent tous ces agrégats.
- **G. II. 97.** Ce qui n'est pas véritablement un être (un être) n'est pas non plus véritablement un être (un être).
- **G. II. 267.** Une chose qui peut être divisée en plusieurs (déjà existantes) est un agrégat de plusieurs, et . . . n'est un que mentalement, et n'a de réalité que celle empruntée à ses constituants. J'en ai donc déduit qu'il doit y avoir dans les choses des unités indivisibles, car autrement il n'y aurait dans les choses aucune unité véritable, et aucune réalité non empruntée. Ce qui est absurde. Car là où il n'y a pas d'unité véritable, il n'y a pas de multiplicité véritable. Et là où il n'y a pas de réalité non empruntée, il n'y aura jamais de réalité, puisque celle-ci doit finalement appartenir à un sujet. . . . Mais vous [de Volder] . . . estimez que la bonne conclusion est que dans la masse des corps aucune unité indivisible ne peut être assignée. Moi, cependant, je pense que le contraire doit être conclu, à savoir que nous devons recourir, dans la masse corporelle, ou dans la constitution des choses corporelles, à des unités indivisibles comme constituants premiers. À moins que vous ne pensiez que la bonne conclusion soit que les masses corporelles ne sont pas elles-mêmes des unités indivisibles, ce que j'accorde, mais ce n'est pas la question. Car les corps sont toujours divisibles, et même effectivement subdivisés, mais pas leurs constituants. . . .
- **G. II. 268.** Du fait même que le corps mathématique ne peut être résolu en constituants premiers, nous pouvons certainement en déduire qu'il n'est pas réel, mais quelque chose de mental, désignant rien d'autre que la possibilité de parties, et rien d'actuel. . . . Et de même qu'un nombre numérant n'est pas substance sans les choses nombrées, le corps mathématique, ou l'extension, n'est pas substance sans ce qui est actif et passif, ou mouvement. Mais dans les choses réelles, c'est-à-dire les corps, les parties ne sont pas indéfinies (comme dans l'espace, qui est une chose mentale), mais sont effectivement assignées d'une certaine manière, puisque la nature institue des divisions et subdivisions effectives selon les variétés des mouvements, et bien que ces divisions procèdent à l'infini, néanmoins tout résulte de certains constituants primaires ou unités réelles, mais en nombre

infini. Mais à strictement parler, la matière n'est pas composée d'unités constitutives, mais résulte d'elles, car la matière ou masse étendue n'est rien d'autre qu'un phénomène fondé dans les choses, comme l'arc-en-ciel ou le parhélie, et toute réalité n'appartient qu'aux unités. Par conséquent, les phénomènes peuvent toujours être divisés en phénomènes moindres, qui pourraient apparaître à d'autres animaux plus subtils, et n'atteignent jamais les moindres phénomènes. En fait, les unités substantielles ne sont pas des parties, mais des fondements, des phénomènes.

- **G. II. 275.** Je ne supprime pas le corps, mais je reviens à ce qu'il est, car je montre que la masse corporelle, censée avoir quelque chose en plus des substances simples, n'est pas une substance, mais un phénomène résultant de substances simples, qui seules ont l'unité et la réalité absolue.

IX. § 57 *Difficultés concernant les points*

- **G. II. 98.** Les difficultés concernant la composition du continu ne seront jamais résolues, tant que l'extension est considérée comme constituant la substance des corps.
- **G. II. 77 (1686).** Il n'y a pas de figure exacte et précise dans les corps, en raison de la subdivision actuelle de leurs parties. De sorte que les corps seraient, sans doute, quelque chose de purement imaginaire et apparent, s'il n'y avait en eux que de la matière et ses modifications.

IX. § 58 *Affirmation de l'infini actuel et négation du nombre infini*

- **G. I. 403.** Toutes les grandeurs étant infiniment divisibles, il n'y en a aucune si petite que nous ne puissions concevoir en elle une infinité de divisions, qui ne seront jamais épuisées. Mais je ne vois pas quel mal en résulte, ni quel besoin il y a de les épuiser.
- **G. V. 144 (N. E. 161).** À proprement parler, il est vrai qu'il y a une infinité de choses, c'est-à-dire qu'il y en a toujours plus qu'on ne peut en assigner. Mais il n'y a pas de nombre infini, ni de ligne ni aucune autre quantité infinie, si celles-ci sont comprises comme de véritables touts, comme il est facile de prouver. . . . L'infini véritable existe, à proprement parler, seulement dans l'Absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est pas formé par addition de parties.
- **G. V. 145 (N. E. 163).** Vous [Locke] vous trompez en voulant imaginer un espace absolu qui serait un tout infini composé de parties ; une telle chose n'existe pas, c'est une notion qui implique contradiction, et ces touts infinis, avec leurs infinitésimaux opposés, ne sont à leur place que dans les calculs des géomètres, tout comme les racines imaginaires en algèbre.
- **G. VI. 629.** Malgré mon Calcul infinitésimal, je n'admets aucun nombre infini véritable, bien que je confesse que la multitude des choses dépasse tout nombre fini, ou plutôt tout nombre.
- **G. I. 338.** Monsieur Descartes, dans sa réponse aux secondes objections, article deux, accepte l'analogie entre l'Être le plus parfait et le plus grand nombre, niant que ce nombre implique contradiction. Il est cependant facile de le prouver. Car le plus grand nombre est le même que

le nombre de toutes les unités. Mais le nombre de toutes les unités est le même que le nombre de tous les nombres (car toute unité ajoutée aux précédentes fait toujours un nouveau nombre). Mais le nombre de tous les nombres implique contradiction, ce que je montre ainsi : à tout nombre correspond un nombre égal à son double. Donc le nombre de tous les nombres n'est pas plus grand que le nombre des nombres pairs, c'est-à-dire le tout n'est pas plus grand que sa partie.

- **G. V. 209 (N. E. 234).** L'idée de l'infini n'est pas formée par extension d'idées finies.
- **G. II. 315.** Il existe un infini actuel dans le mode d'un tout distributif, non d'un tout collectif. Ainsi, quelque chose peut être énoncé concernant tous les nombres, mais non collectivement. On peut donc dire qu'à tout nombre pair correspond son nombre impair, et vice versa ; mais on ne peut pas pour autant dire avec exactitude que les multiplicités des nombres impairs et pairs sont égales.
- **G. M. IV. 91.** Il n'est pas nécessaire de faire dépendre l'analyse mathématique de controverses métaphysiques, ni de s'assurer qu'il existe dans la nature des lignes strictement infinitésimales. . . . C'est pourquoi, pour éviter ces subtilités, j'ai pensé que, pour rendre le raisonnement intelligible à tous, il suffisait en cela d'expliquer l'infini par l'incomparable, c'est-à-dire de concevoir des quantités incomparablement plus grandes ou plus petites que les nôtres.
- **G. M. IV. 92.** Si un adversaire souhaitait contredire notre énonciation, il s'ensuit par notre calcul que l'erreur sera moindre que toute erreur qu'il peut assigner.
- **G. M. IV. 93.** On constate que les règles du fini réussissent dans l'infini.

IX. § 59 *La continuité en un sens niée par Leibniz*

- **G. IV. 394 (N. E. 700).** Toute répétition . . . est soit discrète, comme dans les choses numérotées où les parties d'un agrégat sont distinguées ; soit continue, où les parties sont indéterminées et peuvent être supposées de manières infinies.
- **G. II. 379.** L'espace, tout comme le temps, est un certain ordre . . . qui embrasse non seulement les actuels, mais aussi les possibles. C'est donc une chose indéfinie, comme tout continuum dont les parties ne sont pas actuelles, mais peuvent être prises arbitrairement, comme les parties de l'unité, ou les fractions. . . . L'espace est quelque chose de continu mais idéal, la masse est discrète, à savoir une multitude actuelle, ou être par agrégation, mais composée d'un nombre infini d'unités. Dans les actuels, les termes singuliers sont antérieurs aux agrégats, dans les idéaux le tout est antérieur à la partie. La négligence de cette considération a engendré le labyrinthe du continuum.
- **G. II. 475.** Le continuum mathématique, comme les nombres, consiste en simple possibilité ; ainsi l'infini lui est nécessaire de par sa notion même.
- **G. II. 278.** La matière n'est pas continue mais discrète, et actuellement divisée à l'infini, bien qu'aucune partie assignable de l'espace ne soit sans matière. Mais l'espace, comme le temps, est quelque chose non substantiel, mais idéal, et consiste en possibilités, ou en un ordre de

coexistants qui est d'une certaine manière possible. Et ainsi il n'y a pas de divisions en lui, sauf celles faites par l'esprit, et la partie est postérieure au tout. Dans les choses réelles, au contraire, les unités sont antérieures à la multitude, et les multitudes n'existent que par les unités. (Il en va de même pour les changements, qui ne sont pas vraiment continus.)

- **G. II. 282.** Dans les actuels, il n'y a rien d'autre que de la quantité discrète, à savoir la multitude des monades ou substances simples, qui est plus grande que tout nombre quelconque dans tout agrégat sensible ou correspondant à des phénomènes. Mais la quantité continue est quelque chose d'idéal, qui appartient aux possibles, et aux actuels considérés comme possibles. Car le continuum implique des parties indéterminées, tandis que dans les actuels il n'y a rien d'indéfini — en effet, en eux toutes les divisions possibles sont actuelles. . . . Mais la science des continua, c'est-à-dire des possibles, contient des vérités éternelles, qui ne sont jamais violées par les phénomènes actuels, puisque la différence est toujours moindre que toute différence assignable donnée.
- **G. III. 583.** L'unité est divisible, mais n'est pas résoluble ; car les fractions qui sont des parties de l'unité ont des notions moins simples, parce que les entiers (moins simples que l'unité) entrent toujours dans les notions des fractions. Plusieurs personnes qui ont philosophé, en mathématiques, sur le point et l'unité, se sont confondues, faute de distinguer entre la résolution en notions et la division en parties. Les parties ne sont pas toujours plus simples que le tout, bien qu'elles soient toujours moins que le tout.
- **G. IV. 491.** À proprement parler, le nombre \(\frac{1}{2} \) dans l'abstrait est un simple rapport, nullement formé par la composition d'autres fractions, bien que dans les choses numérotées on trouve une égalité entre deux quarts et une moitié. Et nous pouvons en dire autant de la ligne abstraite, la composition n'étant que dans les concrets, ou les masses dont ces lignes abstraites marquent les relations. Et c'est ainsi aussi que se présentent les points mathématiques, qui ne sont aussi que des modalités, *c'est-à-dire* des extrémités. Et comme tout est indéfini dans la ligne abstraite, nous y remarquons tout ce qui est possible, comme dans les fractions d'un nombre, sans nous soucier des divisions effectivement faites, qui désignent ces points d'une manière différente. Mais dans les choses actuelles substantielles, le tout est un résultat ou un assemblage de substances simples, ou d'une multiplicité d'unités réelles. Et c'est la confusion de l'idéal et de l'actuel qui a embrouillé tout et produit le labyrinthe concernant la composition du continuum. Ceux qui composent une ligne de points ont cherché des premiers éléments dans les choses idéales ou les relations (*rapports*), autrement qu'il n'était convenable ; et ceux qui ont trouvé que des relations telles que le nombre, et l'espace (qui comprend l'ordre ou la relation des choses coexistantes possibles), ne peuvent être formées d'un assemblage de points, se sont trompés en niant, pour la plupart, les premiers éléments des réalités substantielles, comme s'ils n'avaient pas d'unités primitives, ou comme s'il n'y avait pas de substances simples.
- **G. V. 142 (N. E. 160).** Cette définition, que le nombre est une multiplicité d'unités, ne s'applique qu'aux entiers. La distinction précise des idées, dans l'extension, ne dépend pas de la grandeur : car pour reconnaître distinctement la grandeur, il faut recourir aux entiers, ou à d'autres nombres connus au moyen d'entiers, de sorte qu'il est nécessaire de revenir de la

quantité continue à la quantité discrète, afin d'avoir une connaissance distincte de la grandeur.

IX. § 60 *Dans le nombre, l'espace et le temps, le tout est antérieur à la partie*

- **G. I. 416 (D. 64).** Quant aux indivisibles, quand on entend par là de simples extrémités d'un temps ou d'une ligne, nous ne pouvons concevoir en elles de nouvelles extrémités, ni des parties actuelles ou potentielles. Ainsi les points ne sont ni grands ni petits, et aucun saut n'est nécessaire pour les franchir. Le continuum, cependant, bien qu'il ait de tels indivisibles partout, n'est pas composé d'eux.
- **G. III. 591.** En ce qui concerne la comparaison entre un instant et l'unité, j'ajoute que l'unité fait partie de tout nombre supérieur à l'unité, mais un instant n'est pas proprement une partie du temps.
- **G. II. 279.** Les extrémités d'une ligne et les unités de matière ne coïncident pas. Trois points continus sur la même droite ne peuvent être conçus. Mais deux sont concevables : [à savoir] l'extrémité d'une droite et l'extrémité d'une autre, à partir desquelles un tout est formé. Comme, dans le temps, les deux instants, le dernier de la vie et le premier de la mort. Une unité n'est pas touchée par une autre, mais dans le mouvement il y a une trans-création perpétuelle, de cette manière : quand une chose est dans cette condition que, en continuant ses changements pendant un temps assignable, il y aurait pénétration au moment suivant, chaque point sera en un lieu différent, comme l'évitement de la pénétration et l'ordre des changements l'exigent.
- **G. M. VII. 18.** Dans chaque ordre (d'espace ou de temps) [les points] sont considérés comme plus proches ou plus éloignés, selon que, pour l'ordre de compréhension entre eux, plus ou moins sont requis.
- **G. II. 515.** Il y a une extension continue chaque fois que des points sont supposés être situés de telle sorte qu'il n'y en a pas deux entre lesquels il n'y ait pas un point intermédiaire.
- **G. II. 300.** Je suis d'accord avec vous [Des Bosses] que l'être et l'un sont des termes convertibles ; et que l'unité est le commencement des nombres, si vous considérez les rapports (rationes) ou la priorité de nature, non si vous considérez la grandeur, car nous avons des fractions, qui sont certainement moindres que l'unité, à l'infini. Le continu est infiniment divisible. Et cela apparaît dans la ligne droite, du simple fait que sa partie est semblable au tout. Ainsi, quand le tout peut être divisé, la partie le peut aussi, et de même toute partie de la partie. Les points ne sont pas des parties du continu, mais des extrémités, et il n'y a pas plus une plus petite partie d'une ligne qu'une plus petite fraction de l'unité.
- **G. VII. 404 (D. 270).** Quant à l'objection [de Clarke] que l'espace et le temps sont des quantités, ou plutôt des choses dotées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont pas : je réponds que l'ordre a aussi sa quantité ; il y a en lui ce qui précède et ce qui suit ; il y a distance ou intervalle. Les choses relatives ont leur quantité, tout comme les absolues. Par exemple, les rapports ou proportions en mathématiques ont leur quantité et sont mesurés par des

logarithmes ; et pourtant ce sont des relations. Et par conséquent, bien que le temps et l'espace consistent en relations, ils ont néanmoins leur quantité.

IX. § 62 *Résumé de l'argument du continu aux monades*

- **G. VII. 552.** Pour juger par la raison si l'âme est matérielle ou immatérielle, nous devons concevoir ce que sont l'âme et la matière. Tout le monde convient que la matière a des parties, et est par conséquent une multiplicité de nombreuses substances, comme le serait un troupeau de moutons. Mais puisque toute multiplicité présuppose de véritables unités, il est évident que ces unités ne peuvent pas être de la matière, sinon elles seraient à leur tour des multiplicités, et en aucun cas de véritables et pures unités, telles qu'elles sont finalement requises pour constituer une multiplicité. Ainsi, les unités sont proprement des substances à part, qui ne sont pas divisibles, ni par conséquent périssables. Car tout ce qui est divisible a des parties, qui peuvent être distinguées même avant leur séparation. Cependant, puisque nous avons affaire à des unités de substance, il doit y avoir de la force et de la perception dans ces unités elles-mêmes, car autrement il n'y aurait ni force ni perception dans tout ce qui est formé à partir d'elles.

IX. § 63 *Puisque les agrégats sont phénoménaux, il n'y a pas vraiment un nombre de monades*

- **G. II. 261.** Toutes les choses qui sont des agrégats de plusieurs ne sont unes que pour l'esprit, et n'ont d'autre réalité qu'empruntée, ou appartenant aux choses dont elles sont composées.

X. § 66 *Arguments de Leibniz contre la réalité de l'espace*

- **G. V. 100 (N. E. 110).** Les choses qui sont uniformes et ne contiennent aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres entités des mathématiques pures.
- **G. VII. 363 (D. 243).** Ces messieurs [Newton et Clarke] soutiennent... que l'espace est un être réel absolu. Mais cela les implique dans de grandes difficultés ; car un tel être doit nécessairement être éternel et infini. D'où certains ont cru qu'il était Dieu lui-même, ou l'un de ses attributs, son immensité. Mais puisque l'espace consiste en parties, ce n'est pas une chose qui peut appartenir à Dieu. Quant à mon opinion, j'ai dit, plus d'une fois, que je tiens l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps... Car l'espace dénote, en termes de possibilité, un ordre de choses qui existent en même temps, considérées comme existant ensemble, sans s'enquérir de leur manière particulière d'exister. Et quand on voit beaucoup de choses ensemble, on perçoit cet ordre des choses entre elles... Si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose pour lequel il serait impossible qu'il y ait une raison suffisante. Ce qui est contre mon axiome. Et je le prouve ainsi. L'espace est quelque chose d'absolument uniforme ; et sans les choses qui y sont placées, un point de l'espace ne diffère

absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or, de là il suit (en supposant que l'espace soit quelque chose en soi, en plus de l'ordre des corps entre eux) qu'il est impossible qu'il y ait une raison pour laquelle Dieu, préservant la même situation des corps entre eux, les aurait placés dans l'espace d'une manière particulière, et non autrement ; pourquoi tout n'a pas été placé de manière tout à fait contraire, par exemple en changeant l'est en ouest. Mais si l'espace n'est rien d'autre que cet ordre ou relation ; et n'est rien du tout sans les corps, mais la possibilité de les placer ; alors ces deux états, l'un tel qu'il est maintenant, l'autre supposé être de manière tout à fait contraire, ne différeraient pas du tout l'un de l'autre. Leur différence, par conséquent, ne se trouve que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en soi. Mais en vérité, l'un serait exactement la même chose que l'autre, étant absolument indiscernables ; et par conséquent, il n'y a pas lieu de chercher une raison de la préférence de l'un à l'autre. Le cas est le même en ce qui concerne le temps... Le même argument prouve que les instants, considérés sans les choses, ne sont rien du tout ; et qu'ils consistent uniquement dans l'ordre successif des choses.

- **G. VII. 372 (D. 247).** Supposer deux choses indiscernables, c'est supposer la même chose sous deux noms. Et par conséquent, supposer que l'univers aurait pu avoir initialement une autre position de temps et de lieu que celle qu'il a effectivement eue ; et pourtant que toutes les parties de l'univers auraient eu entre elles la même situation que celle qu'elles ont effectivement eue ; une telle supposition, dis-je, est une fiction impossible.

X. § 67 *Théorie leibnizienne de la position*

- **G. II. 277.** L'ordre essentiel des singuliers, ou relation au temps et au lieu, doit être compris comme leurs relations aux choses contenues dans le temps et l'espace, tant proches que lointaines, qui doivent être exprimées par tout singulier, de sorte que l'univers pourrait y être lu, si le lecteur était infiniment perspicace.
- **G. V. 115 (N. E. 128).** Le temps et le lieu ne sont que des sortes d'ordre.
- **G. II. 347.** La position est, sans doute, rien d'autre qu'un mode d'une chose, comme la priorité ou la postériorité. Un point mathématique lui-même n'est rien d'autre qu'un mode, à savoir une extrémité. Et ainsi, quand deux corps sont conçus comme se touchant, de sorte que deux points mathématiques sont joints, ils ne forment pas une nouvelle position ou un tout, qui serait plus grand que l'une ou l'autre partie, puisque la conjonction de deux extrémités n'est pas plus grande qu'une extrémité, pas plus que deux obscurités parfaites ne sont plus obscures qu'une.
- **G. V. 140 (N. E. 157).** Ce vide qui peut être conçu dans le temps indique, comme il le fait dans l'espace, que le temps et l'espace s'étendent aux possibles aussi bien qu'aux existants.
- **G. V. 142 (N. E. 159).** S'il y avait un vide dans l'espace (par exemple si une sphère était vide à l'intérieur), sa grandeur pourrait être déterminée ; mais s'il y avait un vide dans le temps, c'est-à-dire une durée sans changements, il serait impossible d'en déterminer la longueur. D'où il suit que nous pouvons réfuter un homme qui dit que deux corps, entre lesquels il y a

un vide, se touchent... mais nous ne pouvons réfuter un homme qui dit que deux mondes, dont l'un est après l'autre, se touchent en ce qui concerne la durée, de sorte que l'un commence nécessairement quand l'autre s'arrête... Si l'espace n'était qu'une ligne, et si le corps était immobile, il ne serait pas non plus possible de déterminer la longueur du vide entre deux corps.

- **G. VII. 400 (D. 265).** Je vais montrer ici comment les hommes en viennent à se former la notion d'espace. Ils considèrent que de nombreuses choses existent simultanément, et ils observent en elles un certain ordre de coexistence, selon lequel la relation d'une chose à une autre est plus ou moins simple. Cet ordre est leur situation ou distance. Lorsqu'il advient que l'une de ces choses coexistantes change sa relation avec une multitude d'autres, qui ne changent pas leurs relations mutuelles ; et qu'une autre chose, nouvellement venue, acquiert la même relation avec les autres que celle qu'avait la première ; nous disons alors qu'elle est venue à la place de la première ; et ce changement, nous l'appelons un mouvement dans ce corps où réside la cause immédiate du changement. Et bien que de nombreuses, voire toutes les choses coexistantes, changent selon certaines règles connues de direction et de vitesse ; on peut toujours déterminer la relation de situation que chaque coexistant acquiert par rapport à tout autre coexistant ; et même la relation que tout autre coexistant aurait avec celui-ci, ou que celui-ci aurait avec tout autre, s'il n'avait pas changé, ou s'il avait changé autrement. Et en supposant ou feignant que parmi ces coexistants, il y en ait un nombre suffisant qui n'aient subi aucun changement ; alors nous pouvons dire que ceux qui ont une telle relation avec ces coexistants fixes, comme d'autres avaient avec eux auparavant, ont maintenant la même place que ces derniers. Et ce qui comprend toutes ces places est appelé espace. Ce qui montre que, pour avoir une idée du lieu, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces relations et les règles de leurs changements, sans avoir besoin d'imaginer une réalité absolue en dehors des choses dont nous considérons la situation ; et, pour donner une sorte de définition : le *lieu* est ce que nous disons être le même pour A et pour B, lorsque la relation de coexistence de B avec C, E, F, G, *etc.*, s'accorde parfaitement avec la relation de coexistence que A avait avec les mêmes C, E, F, G, *etc.*, en supposant qu'il n'y ait eu aucune cause de changement en C, E, F, G, *etc.* On pourrait aussi dire, sans entrer dans plus de détails, que le *lieu* est ce qui est le même à différents moments pour différentes choses existantes, lorsque leurs relations de coexistence avec certains autres existants, supposés rester fixes d'un de ces moments à l'autre, s'accordent entièrement. Et les existants fixes sont ceux en lesquels il n'y a eu aucune cause de changement dans l'ordre de leur coexistence avec d'autres ; ou (ce qui revient au même) en lesquels il n'y a eu aucun mouvement. Enfin, l'*espace* est ce qui résulte des lieux pris ensemble. Et il n'est pas inutile ici de considérer la différence entre le lieu et la relation de situation, qui est dans le corps qui occupe le lieu. Car le *lieu* de A et de B est le *même* ; tandis que la relation de A avec des corps fixes n'est pas précisément et individuellement la même que la relation que B (qui vient à sa place) aura avec les mêmes corps fixes ; mais ces relations s'accordent seulement. Car deux sujets différents, comme A et B, ne peuvent avoir exactement la *même* affection individuelle ; il étant impossible que le même accident individuel soit dans deux sujets, ou passe d'un sujet à un autre. Mais l'esprit, non content d'un accord, cherche une identité, quelque chose qui soit véritablement le même ;

et le conçoit comme étant extrinsèque à ces sujets : et c'est ce que nous appelons ici lieu et espace. Mais ce ne peut être qu'une chose idéale ; contenant un certain ordre, dans lequel l'esprit conçoit l'application des relations.

- **G. II. 271.** À moins que je ne me trompe, l'ordre des singuliers est essentiel à des parties particulières de l'espace et du temps, et de ceux-ci [les singuliers] les universaux sont abstraits par l'esprit.

X. § 68 *La relation des monades à l'espace : une difficulté fondamentale du monadisme*

- **G. II. 305.** Il n'y a aucune partie de matière qui ne contienne des monades.
- **G. II. 112 (1687).** Notre corps doit être affecté d'une certaine manière par les changements de tous les autres. Or à tous les mouvements de notre corps correspondent certaines perceptions ou pensées plus ou moins confuses de notre âme ; donc l'âme aura aussi quelque pensée de tous les mouvements de l'univers.
- **G. II. 438.** Entre l'apparence des corps pour nous et leur apparence pour Dieu, il y a la même sorte de différence qu'entre une scénographie et une ichnographie. Car les scénographies diffèrent selon la situation du spectateur, tandis que l'ichnographie, ou représentation géométrique, est unique.
- **G. VI. 608 (D. 218; L. 220).** Si les substances simples ne différaient pas par leurs qualités, il n'y aurait aucun moyen de percevoir le moindre changement dans les choses. . . . En supposant le plein, chaque lieu ne recevrait, dans tout mouvement, que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable d'un autre.
- **G. V. 24 (N. E. 25).** La moindre impression atteint tout corps, et atteint par conséquent celui dont les mouvements correspondent aux actions de l'âme.

X. § 69 *Vues précoces de Leibniz sur ce sujet*

- **G. I. 52 (1671).** Mes preuves [de l'immortalité, et de la nature de Dieu et de l'esprit] sont fondées sur la difficile doctrine du point, de l'instant, des indivisibles et de l'effort ; car de même que les actions du corps consistent en mouvement, les actions de l'esprit consistent en effort, ou pour ainsi dire, le minimum ou point du mouvement ; tandis que l'esprit lui-même consiste proprement en un simple point de l'espace, alors qu'un corps occupe une place. Ce que je prouve clairement – pour n'en parler que populairement – par le fait que l'esprit doit être au lieu de concours de tous les mouvements qui nous sont imprimés par les objets des sens ; car si je dois conclure qu'un corps qui m'est présenté est de l'or, je perçois ensemble son éclat, son tintement et son poids, et j'en conclus que c'est de l'or ; de sorte que l'esprit doit être en une position où toutes ces lignes de vue, d'ouïe et de touche se rencontrent, et par conséquent en un point. Si nous donnons à l'esprit une place plus grande qu'un point, il est déjà un corps, et a des parties extérieures les unes aux autres ; il n'est donc pas intimement présent à lui-même,

et par conséquent ne peut réfléchir sur toutes ses parties et actions. . . . Mais en supposant que l'esprit consiste effectivement en un point, il est indivisible et indestructible. . . . Je pense presque que tout corps (Leib), qu'il soit d'hommes, d'animaux, de végétaux ou de minéraux, a un noyau de sa substance, qui se distingue du caput mortuum. . . .

- **G. I. 54.** Si maintenant ce noyau de substance, consistant en un point physique (l'instrument proche, et pour ainsi dire le véhicule, de l'âme, qui est constituée en un point mathématique), demeure toujours, peu importe que toute matière grossière. . . . soit laissée de côté.

X. § 70 *Ses vues intermédiaires*

- **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** Seuls les atomes de substance, c'est-à-dire de vraies unités absolument dépourvues de parties, sont les sources des actions, et les principes premiers absolus de la composition des choses, et pour ainsi dire les éléments ultimes dans l'analyse des choses substantielles. On pourrait les appeler des points métaphysiques ; ils ont quelque chose de la nature de la vie et ils ont une sorte de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue pour exprimer l'univers. Mais lorsque les substances corporelles sont contractées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique pour nous. Ainsi les points physiques ne sont qu'apparemment indivisibles. Les points mathématiques sont exacts, mais ils ne sont que des modalités. Seuls les points métaphysiques ou substantiels (constitués de formes ou d'âmes) sont exacts et réels.
- **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** La masse organisée, dans laquelle se trouve le point de vue de l'âme, est plus étroitement exprimée par l'âme elle-même.
- **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** Rien n'empêche les âmes, ou du moins des choses analogues à des âmes, d'être partout, bien que les âmes dominantes, et donc intelligentes, comme celles des hommes, ne puissent être partout.

X. § 71 *Ses vues tardives*

- **G. IV. 574 (ca. 1700).** Il semble plus exact de dire que les esprits sont là où ils opèrent immédiatement que de dire. . . . qu'ils ne sont nulle part.
- **G. II. 450 (1712).** L'explication de tous les phénomènes par rien d'autre que les perceptions mutuellement conspirantes des monades, en écartant la substance corporelle, je la tiens pour utile à l'inspection fondamentale des choses. Et de cette manière d'exposition, l'espace devient l'ordre des phénomènes coexistants, comme le temps de ceux qui sont successifs ; et il n'y a ni distance spatiale ou absolue ni proximité des monades : dire qu'elles sont massées en un point, ou disséminées dans l'espace, c'est faire usage de certaines fictions de notre âme, puisque nous prenons plaisir à imaginer des choses qui ne peuvent qu'être conçues. De cette manière de voir les choses, il n'y a ni extension ni composition du continu, et toutes les difficultés concernant les points disparaissent.

- **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** Les écoles ont trois sortes d'ubiété, ou manières d'exister quelque part. La première est dite circonscriptive, que nous attribuons aux corps qui sont dans l'espace, qui y sont punctatim, de sorte qu'ils sont mesurés selon que des points peuvent être assignés à la chose située correspondant aux points de l'espace. La seconde est définitive, où nous pouvons définir, c'est-à-dire déterminer, que la chose située est dans un certain espace, sans pouvoir assigner des points précis ou des lieux propres exclusivement à ce qui s'y trouve. C'est ainsi que les gens jugent que l'âme est dans le corps, ne croyant pas possible d'assigner un point exact, où est l'âme, ou quelque chose de l'âme, sans qu'elle ne soit aussi en quelque autre point. . . . La troisième sorte d'ubiété est repletive, attribuée à Dieu, qui remplit tout l'univers plus éminemment encore que les esprits sont dans les corps, car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, alors que les esprits finis ne peuvent exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sais si cette doctrine des écoles mérite d'être tournée en ridicule, comme il semble que les gens s'efforcent de le faire. Cependant, nous pouvons toujours attribuer une sorte de mouvement aux âmes, du moins par rapport aux corps avec lesquels elles sont unies, ou par rapport à leur manière de perception.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** Il y a des substances simples partout, séparées les unes des autres, en fait (effectivement), par leurs propres actions, qui changent continuellement leurs relations.
- **G. III. 623 (1714).** Il ne faut pas concevoir l'extension comme un espace continu réel, parsemé de points. Ce sont des fictions propres à contenter l'imagination, mais dans lesquelles la raison ne trouve pas ce qu'elle exige. Il ne faut pas non plus concevoir que les Monades, comme des points dans un espace réel, se meuvent, poussent ou se touchent ; il suffit que les phénomènes le fassent paraître, et cette apparence participe de la vérité dans la mesure où ces phénomènes sont fondés, c'est-à-dire s'accordent entre eux.
- **G. II. 339 (1707).** Une substance simple, bien qu'elle n'ait pas d'extension en elle-même, a pourtant une position, qui est le fondement de l'extension, puisque l'extension est la répétition continue simultanée de la position.
- **G. II. 370 (1709).** Je ne pense pas qu'il convienne de considérer les âmes comme dans des points. Quelqu'un pourrait peut-être dire qu'elles ne sont en un lieu que par opération... ou plutôt... qu'elles sont en un lieu par correspondance, et sont ainsi dans tout le corps organique qu'elles animent. Cependant, je ne nie pas une certaine union métaphysique réelle entre l'âme et le corps organique... selon laquelle on pourrait dire que l'âme est réellement dans le corps.
- **G. II. 378 (1709).** Bien que les places des monades soient désignées par des modifications ou des limites de parties de l'espace, les monades elles-mêmes ne sont pas des modifications d'une chose continue. La masse et sa diffusion résultent des monades, mais non l'espace. Car l'espace. . . est un certain ordre, embrassant non seulement les actuels mais aussi les possibles.
- **G. II. 436 (1712).** Nous ne devons pas dire des monades, pas plus que des points et des âmes, qu'elles sont des parties des corps, qu'elles se touchent, ou qu'elles composent les corps.

- **G. II. 438 (1712).** Dieu voit non seulement les monades individuelles et les modifications de chaque monade, mais aussi leurs relations, et en cela consiste la réalité des relations et des vérités.
- **G. II. 444 (1712).** Les monades en soi n'ont même pas de situation relative — c'est-à-dire aucune réelle — qui s'étende au-delà de l'ordre des phénomènes.
- **G. II. 253 (1703).** Les monades, bien qu'elles ne soient pas étendues, ont cependant quelque chose de la nature de la position dans l'étendue, c'est-à-dire qu'elles ont une certaine relation ordonnée de coexistence avec d'autres choses, à travers la machine qu'elles dominent (cui praesunt). Et je ne pense pas qu'il existe de substances finies séparées de tout corps, ni par conséquent sans position ni ordre par rapport aux autres choses qui coexistent dans l'univers. Les choses étendues impliquent en elles-mêmes de nombreuses choses ayant une position, mais les choses qui sont simples, bien qu'elles n'aient pas d'étendue, doivent cependant avoir une position dans l'étendue, bien qu'il soit impossible de la désigner ponctuellement comme dans des phénomènes incomplets.
- **G. II. 277 (1704–5).** Mes unités ou substances simples ne sont pas diffusées, … ni ne constituent un tout homogène, car l'homogénéité de la matière n'est obtenue que par une abstraction mentale, lorsque nous ne considérons que des choses qui sont passives et donc incomplètes.

X. § 72 *Temps et changement*

- **G. VII. 373 (D. 249).** C'est une fiction similaire, c'est-à-dire impossible, d'imaginer que Dieu aurait pu créer le monde quelques millions d'années plus tôt. Ceux qui acceptent de telles fictions ne pourront répondre à ceux qui argumenteraient en faveur de l'éternité du monde. Car puisque Dieu ne fait rien sans raison, et puisqu'aucune raison n'est assignable pour laquelle il n'aurait pas créé le monde plus tôt, il s'ensuivra soit qu'il n'a rien créé du tout, soit qu'il a produit le monde avant tout temps assignable, *c'est-à-dire* que le monde est éternel. Mais lorsqu'il est montré que le commencement, quel qu'il soit (*quel qu'il soit*), est toujours la même chose, la question de savoir pourquoi il n'en était pas autrement cesse.
- **G. VII. 402 (D. 268).** On ne peut pas dire qu'une certaine *durée* soit éternelle ; mais que les choses qui continuent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une nouvelle extension. Tout ce qui existe du temps et de la durée, étant successif, périt continuellement ; et comment une chose peut-elle exister éternellement si (pour parler exactement) elle n'existe jamais du tout ? Car comment une chose peut-elle exister, dont aucune partie n'existe jamais ? Rien du temps n'existe jamais, sauf des instants ; et un instant n'est même pas lui-même une partie du temps.
- **G. VII. 408 (D. 274).** De l'étendue à la durée, *non valet consequentia*. Même si l'étendue de la matière était illimitée, il ne s'ensuivrait pas que sa durée serait également illimitée ; bien plus, *a parte ante*, il ne s'ensuivrait pas qu'elle n'ait pas eu de commencement. S'il est dans la nature des choses dans leur ensemble de croître uniformément en perfection, l'univers des créatures

a dû avoir un commencement. ... De plus, le fait que le monde ait un commencement ne déroge pas à l'infinité de sa durée *a parte post* ; mais des limites de l'univers dérogeraient à l'infinité de son étendue.

- **G. III. 581.** Quant à la succession, où vous [Bourguet] semblez juger, Monsieur, qu'il faut concevoir un premier instant fondamental, comme l'unité est le fondement des nombres, et comme le point est aussi le fondement de l'étendue : à cela je pourrais répondre que l'instant est aussi le fondement du temps, mais comme il n'y a pas de point dans la nature qui soit fondamental par rapport à tous les autres points, et pour ainsi dire le siège de Dieu, je ne vois donc pas qu'il soit nécessaire de concevoir un instant principal. J'admets cependant qu'il y a cette différence entre les instants et les points, qu'un point de l'univers n'a pas l'avantage de la priorité de nature sur un autre, alors que l'instant précédent a, sur l'instant suivant, l'avantage de la priorité non seulement de temps, mais aussi de nature. Mais il n'est pas nécessaire pour autant qu'il y ait un premier instant. Il y a une différence, en cela, entre l'analyse des choses nécessaires et celle des choses contingentes.... Ainsi l'analogie des nombres aux instants ne tient pas ici. Il est vrai que la notion des nombres se résout finalement en la notion d'unité, qui n'est plus résoluble, et peut être considérée comme le nombre primitif. Mais il ne s'ensuit pas que les notions des divers instants se résolvent finalement en un instant primitif. Cependant, je ne me risque pas à nier qu'il y ait eu un premier instant. Deux hypothèses peuvent être formées : soit que la nature est toujours également parfaite, soit qu'elle croît toujours en perfection.... [Dans le premier cas] il est plus probable qu'il n'y a pas de commencement. [Dans le second cas] ... la matière pourrait encore être expliquée de deux manières, à savoir par les ordonnées d'une hyperbole ou par celles d'un triangle. Selon l'hypothèse de l'hyperbole, il n'y aurait pas de commencement ... mais selon l'hypothèse du triangle, il y aurait eu un commencement. ... Je ne vois aucun moyen de montrer de manière démonstrative par la pure raison laquelle devrait être choisie.
- **G. II. 183.** Le temps n'est ni plus ni moins un être de raison que l'espace. Coexister et pré- ou post-exister sont quelque chose de réel ; ils ne le seraient pas, je l'admets, selon la vue ordinaire de la matière et de la substance.

X. § 74 *Leibniz adhérait confusément à une contrepartie objective de l'espace et du temps*

- **G. VII. 329.** Toute entéléchie primitive doit avoir la perception. Car toute première entéléchie a une variation interne, selon laquelle ses actions externes varient aussi. Mais la perception n'est rien d'autre que cette représentation même de l'externe par la variation interne. Puisque donc les entéléchies primitives sont dispersées partout dans la matière — ce qui peut facilement être montré à partir du fait que les principes du mouvement sont dispersés dans la matière — la conséquence est que les âmes aussi sont dispersées partout dans la matière.
- **G. VI. 405.** Dès que nous admettons que Dieu existe, nous devons admettre qu'il existe nécessairement. Or ce privilège n'appartient pas aux trois choses dont nous avons parlé [mouvement, matière et espace].

- **G. VII. 375 (D. 251).** Dieu perçoit les choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non le lieu des idées de Dieu.

XI. § 75 *Perception*

- **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** Les perceptions dans la Monade sont produites les unes à partir des autres selon les lois des appétits ou des causes finales du bien et du mal, qui consistent en des perceptions observables, régulières ou irrégulières.
- **G. I. 383 (1686).** Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses extérieures à nous leur soit parfaitement similaire, mais qu'il les exprime, comme une ellipse exprime un cercle vu obliquement, de sorte qu'à chaque point du cercle corresponde un point de l'ellipse, et vice versa, selon une certaine loi de relation. Car... chaque substance individuelle exprime l'univers à sa manière, tout comme la même ville est diversement exprimée selon différents points de vue.
- **G. V. 101 (N. E.** III). Un état sans pensée dans l'âme, et un repos absolu dans le corps, me semblent également contraires à la nature, et sans exemple dans le monde. Une substance qui est une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent, et ne sont que mêlées à d'autres nouvelles.
- **G. VI. 576 (D. 187).** Lorsque M. Locke déclare qu'il ne comprend pas comment la variété des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il ne devrait pas en tirer une objection contre le Père Malebranche ; car il n'y a aucun système qui puisse rendre une telle chose intelligible.
- **G. VI. 577 (D. 188).** M. Locke demande si une substance indivisible et non étendue peut avoir en même temps des modifications qui soient différentes et même se réfèrent à des objets inconsistants. Je réponds que c'est possible. Ce qui est inconsistant dans le même objet ne l'est pas dans la représentation de différents objets, qui sont conçus en même temps. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il y ait différentes parties dans l'âme, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il y ait différentes parties dans le point, bien que différents angles s'y rencontrent.
- **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** Je suppose comme acquis que tout être créé, et par conséquent la Monade créée, est sujet au changement, et de plus que ce changement est continuel en chacune. Il résulte de ce qui vient d'être dit que les changements naturels des Monades proviennent d'un principe interne, puisqu'une cause extérieure ne peut avoir d'influence sur leur être intérieur. Mais outre le principe du changement, il doit y avoir une série particulière de changements [un détail de ce qui change], qui constitue pour ainsi dire la nature spécifique et la variété des substances simples. Cette série particulière de changements doit impliquer une multiplicité dans l'unité, ou dans ce qui est simple. Car, comme tout changement naturel s'effectue graduellement, quelque chose change et quelque chose demeure inchangé ; et par conséquent une substance simple doit être affectée et reliée de multiples façons, bien qu'elle n'ait pas de parties.

- **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** Nous avons en nous-mêmes l'expérience d'une multiplicité dans une substance simple, lorsque nous constatons que la moindre pensée dont nous avons conscience implique une variété dans son objet. Ainsi tous ceux qui admettent que l'âme est une substance simple devraient admettre cette multiplicité dans la Monade.
- **G. VI. 327.** Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment ; mais il doit toujours y avoir une relation exacte entre la représentation et la chose, et par conséquent entre différentes représentations de la même chose.
- **G. VII. 410 (D. 275).** L'auteur [Clarke] parle comme s'il ne comprenait pas comment, selon mon opinion, l'âme est un principe représentatif. Ce qui revient à dire qu'il n'aurait jamais entendu parler de mon harmonie préétablie. Je n'adhère pas aux notions vulgaires selon lesquelles les images des choses seraient véhiculées par les organes des sens jusqu'à l'âme. Car il n'est pas concevable par quel passage, ou par quels moyens de transport, ces images pourraient être portées de l'organe à l'âme. Cette notion vulgaire en philosophie n'est pas intelligible, comme les nouveaux Cartésiens l'ont suffisamment montré. On ne peut expliquer comment une substance immatérielle est affectée par la matière : et pour maintenir une notion intelligible à ce sujet, on a recours à la notion scolastique chimérique de je ne sais quelles espèces intentionnelles inexplicables, passant des organes à l'âme. Ces Cartésiens voyaient la difficulté, mais ne pouvaient l'expliquer... Mais je pense avoir donné la véritable solution de cette énigme.
- **G. II. 71 (1686).** Il est dans la nature de l'âme d'exprimer ce qui se passe dans les corps, étant créée à l'origine de telle sorte que la série de ses pensées s'accorde avec la série des mouvements.
- **G. II. 74 (1686).** La nature de toute substance implique une expression générale de l'univers entier, et la nature de l'âme implique plus particulièrement une expression plus distincte de ce qui se passe actuellement en relation avec son corps.
- **G. III. 575.** Pour moi, la perception est la représentation d'une multiplicité dans ce qui est simple ; et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre : or ces deux choses sont dans toutes les Monades, car autrement une monade n'aurait aucune relation aux autres choses. Je ne sais, Monsieur, comment vous [Bourguet] pouvez en déduire un quelconque spinozisme ; c'est tirer des conclusions un peu trop hâtives. Au contraire, c'est précisément par ces monades que le spinozisme est détruit, car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire de miroirs vivants de l'univers subsistant toujours, ou d'univers concentrés, qu'il y a de Monades, alors que selon Spinoza il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison s'il n'y avait pas de monades ; alors tout, sauf Dieu, serait passager, et sombrerait dans de simples accidents et modifications, puisqu'il n'y aurait pas dans les choses le fondement des substances, qui consiste dans l'existence des monades.
- **F. de C. 62 (D. 182).** [Spinoza] a tort de penser que l'affirmation ou la négation est la volition, puisque la volition implique aussi la raison du bien.
- **G. II. 256.** Je reconnais des monades qui sont actives par elles-mêmes, et en elles on ne peut concevoir rien d'autre que la perception, qui à son tour implique l'action.

XI. § 77 *La perception n'est pas due à l'action du perçu sur le percevant*

- **G. IV. 495 (D. 86).** Je prends soin de ne pas admettre que l'âme ne connaît pas les corps, bien que cette connaissance surgisse sans influence de l'un sur l'autre.
- **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** Dieu a d'abord créé l'âme, ou toute autre unité réelle, de telle sorte que tout doit surgir en elle de sa propre nature intérieure, avec une spontanéité parfaite en ce qui la concerne, et pourtant avec une conformité parfaite aux choses extérieures. ... Et en conséquence, puisque chacune de ces substances représente précisément l'univers entier à sa manière et d'un certain point de vue, et que les perceptions ou expressions des choses extérieures viennent à l'âme en leur temps approprié, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien d'autre que Dieu et l'âme, ... il y aura un accord parfait entre toutes ces substances, qui aura le même résultat que si elles communiquaient ensemble par une transmission d'espèces ou de qualités, comme le suppose la masse des philosophes ordinaires.
- **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** Il n'y a aucun moyen d'expliquer comment une Monade peut être altérée en qualité ou changée intérieurement par une autre chose créée ; puisqu'il est impossible de changer la place de quoi que ce soit en elle ou de concevoir en elle un mouvement interne qui pourrait y être produit, dirigé, augmenté ou diminué, bien que tout cela soit possible dans le cas des composés, où il y a des changements entre les parties. Les monades n'ont pas de fenêtres par lesquelles quoi que ce soit pourrait entrer ou sortir. Les accidents ne peuvent se séparer des substances ni sortir d'elles, comme les "espèces sensibles" des scolastiques le faisaient. Ainsi ni substance ni accident ne peut entrer dans une monade de l'extérieur.
- **G. II. 12 (1686).** Toute substance singulière exprime l'univers entier à sa manière, et dans sa notion sont comprises tous ses événements avec toutes leurs circonstances, et toute la série des choses extérieures.
- **G. II. 503.** Je ne crois pas possible un système dans lequel les Monades agissent les unes sur les autres, car il ne semble exister aucune manière possible d'expliquer une telle action. J'ajoute qu'une influence est aussi superflue, car pourquoi une monade donnerait-elle à une autre monade ce qu'elle possède déjà ? Car c'est la nature même de la substance que son présent soit gros de l'avenir, et que toutes choses puissent être comprises au moyen d'une seule, à moins que Dieu n'intervienne miraculeusement.
- **G. II. 119.** Seules les substances indivisibles et leurs différents états sont absolument réels.

XI. § 79 *L'harmonie préétablie*

- **G. I. 382 (1686).** Je crois que toute substance individuelle exprime l'univers entier à sa manière, et que son état suivant est une conséquence (bien que souvent libre) de son état précédent, comme s'il n'y avait rien d'autre dans le monde que Dieu et elle ; mais comme toutes les substances sont une production continue de l'Être souverain, et expriment le même univers ou les mêmes phénomènes, elles s'accordent exactement entre elles.

- **G. VII. 311.** Toute substance a quelque chose de l'infini, en tant qu'elle implique sa cause, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire qu'elle a quelque trace d'omniscience et d'omnipotence ; car dans la notion parfaite de chaque substance individuelle sont contenus tous ses prédicats, tant nécessaires que contingents, passés, présents et futurs ; bien plus, chaque substance exprime l'univers entier selon sa situation et son aspect, dans la mesure où les autres choses s'y rapportent ; et par conséquent il est nécessaire que certaines de nos perceptions, même si elles sont claires, soient confuses, puisqu'elles impliquent des choses infinies, comme le font nos perceptions de couleur, chaleur, etc.
- **G. II. 68 (1686).** L'hypothèse de la concomitance est une conséquence de la notion que j'ai de la substance. Car selon moi la notion individuelle d'une substance implique tout ce qui lui arrivera jamais.
- **G. II. 136 (D. 38).** Chaque substance exprime l'univers entier, mais certaines plus distinctement que d'autres, en particulier chacune par rapport à certaines choses et selon son point de vue. L'union de l'âme et du corps, et même l'opération d'une substance sur une autre, consiste uniquement en cet accord mutuel parfait, établi à dessein par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres lois, coïncide avec ce que les autres exigent, et les opérations de l'une suivent ainsi ou accompagnent l'opération ou le changement de l'autre.
- **G. II. 226.** Certes, à mon avis, il n'y a rien dans l'univers des créatures qui n'ait besoin, pour son concept parfait, du concept de toute autre chose dans l'univers des choses, puisque tout influence tout le reste, de sorte que si on l'enlevait ou le supposait différent, toutes les choses du monde seraient différentes de ce qu'elles sont maintenant.
- **G. III. 143.** Il est vrai qu'il y a du miracle dans mon système de l'Harmonie préétablie, et que Dieu y entre extraordinairement, mais c'est seulement au commencement des choses, après quoi tout va son chemin dans les phénomènes de la nature, selon les lois des âmes et des corps.
- **G. III. 144.** Il me semble que je puis dire que mon hypothèse (concernant l'Harmonie préétablie) n'est pas gratuite, puisque je crois avoir montré qu'il n'y a que trois hypothèses possibles [l'influxus physicus, l'occasionnalisme et l'harmonie préétablie], et que seule la mienne est à la fois intelligible et naturelle ; mais elle peut même être prouvée a priori.

XII. § 83 *Les trois classes de monades*

- **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** Il est bon de distinguer entre la perception, état interne de la Monade représentant les choses externes, et l'aperception, conscience ou connaissance réflexive de cet état interne, qui n'est pas donnée à toutes les âmes, ni à la même âme en tout temps. Par manque de cette distinction, les Cartésiens ont commis l'erreur d'ignorer les perceptions dont nous n'avons pas conscience... Le raisonnement véritable dépend de vérités nécessaires ou éternelles, comme celles de la logique, du nombre, de la géométrie, qui produisent une connexion indubitable d'idées et des inférences infaillibles. Les animaux où

ces inférences n'apparaissent pas sont appelés bêtes ; mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement les animaux rationnels, et leurs âmes sont nommées esprits [esprits]. Ces âmes ont le pouvoir d'accomplir des actes de réflexion et de considérer ce qu'on appelle le moi, la substance, l'âme, l'esprit, en un mot, les choses immatérielles et les vérités.

- **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** Concernant l'âme rationnelle ou l'esprit, elle contient quelque chose de plus que les monades ou même les simples âmes. Elle n'est pas seulement un miroir de l'univers des êtres créés, mais aussi une image de la Divinité... C'est pourquoi tous les esprits, humains ou génies, entrant par la raison et les vérités éternelles dans une sorte de communauté avec Dieu, sont membres de la Cité de Dieu, c'est-à-dire de l'État le plus parfait, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques.
- **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** Si nous devons nommer Âme tout ce qui a perceptions et appétits au sens général expliqué, alors toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées âmes ; mais comme le sentiment dépasse la simple perception, je pense juste que le nom général de Monades ou Entéléchies suffise pour les substances simples n'ayant que perception, et que le nom d'Âmes soit réservé à celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.
- **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** Nous ne devons pas confondre ni mêler indifféremment aux autres formes ou âmes les Esprits ou l'âme raisonnable, d'ordre supérieur et d'une perfection incomparablement plus grande que ces formes enfouies dans la matière – présentes partout selon moi –, semblables à de petits dieux comparés à elles, faites à l'image de Dieu et porteuses d'un rayon de lumière divine. Ainsi Dieu gouverne les esprits comme un prince ses sujets, voire comme un père ses enfants ; tandis qu'il traite les autres substances comme un ingénieur ses machines. Les esprits ont donc des lois spéciales les plaçant au-dessus des révolutions de la matière par l'ordre divin ; on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes étant ordonnées pour la félicité des bons et le châtiment des méchants.
- **G. V. 218 (N. E. 245).** La conscience ou sentiment du Moi prouve une identité morale ou personnelle. C'est ainsi que je distingue l'incessabilité de l'âme animale de l'immortalité de l'âme humaine : toutes deux conservent une identité physique et réelle, mais pour l'homme, la Providence divine veut que l'âme garde aussi une identité morale perceptible, constituant la même personne capable de ressentir châtiments et récompenses.
- **G. V. 219 (N. E. 247).** Pour le Soi, il convient de le distinguer de l'apparence du Soi et de la conscience. Le Soi fonde l'identité réelle et physique, et l'apparence du Soi, accompagnée de vérité, y adjoint l'identité personnelle.
- **G. III. 622.** [Toutes les monades] ont la perception... et l'appétit..., appelé passion chez les animaux, et volonté là où la perception est une compréhension.
- **G. V. 284 (N. E. 331).** Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de souffrir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir étendue et mouvement. Autrement dit, il existe des genres ou espèces auxquels un individu ne peut (naturellement du moins) cesser d'appartenir après y avoir appartenu.

- **G. V. 290 (N. E. 338).** [Chez l'homme] la raison est un attribut fixe, propre à chaque individu et jamais perdu, même si nous ne le percevons pas toujours.
- **G. VII. 529 (D. 190).** Vous demandez ensuite ma définition de l'âme. Je réponds que l'âme peut s'entendre au sens large ou strict. Au sens large, l'âme équivaut à la vie ou principe vital, c'est-à-dire le principe d'action interne existant dans la chose simple ou monade, auquel correspond l'action externe. Cette correspondance de l'interne et de l'externe, ou représentation de l'externe dans l'interne, du composé dans le simple, de la multiplicité dans l'unité, constitue proprement la perception. Mais en ce sens, l'âme est attribuée non seulement aux animaux mais à tout être percevant. Au sens strict, l'âme désigne une espèce plus noble de vie, ou vie sentante, où s'ajoutent à la perception la faculté de sentir, l'attention et la mémoire. De même, l'esprit est une espèce plus noble d'âme, c'est-à-dire une âme rationnelle où la raison, ou inférence à partir de vérités universelles, s'ajoute au sentiment. Ainsi, l'esprit étant âme rationnelle, l'âme est vie sentante, et la vie principe perceptif.

XII. § 84 *Activité et passivité*

- **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** Les expressions usuelles peuvent être conservées [dans mon système]. On peut dire que la substance dont la disposition explique un changement de manière intelligible (et que nous tenons pour celle à laquelle les autres furent adaptées sur ce point dès l'origine, selon l'ordre des décrets divins) est celle qu'il faut concevoir comme agissant sur les autres pour ce changement.
- **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** Une créature est dite agir extérieurement selon sa perfection, et souffrir en relation avec une autre selon son imperfection. L'action est ainsi attribuée à une Monade selon ses perceptions distinctes, la passion selon ses perceptions confuses. Une chose créée est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle de quoi expliquer a priori ce qui survient dans l'autre, et c'est pourquoi la première agit sur la seconde. Mais dans les substances simples, l'influence d'une Monade sur une autre n'est qu'idéale, n'opérant que par la médiation de Dieu, en ce qu'en ses idées une Monade revendique légitimement que Dieu, réglant les autres dès l'origine, ait égard à elle... Ainsi, parmi les créatures, activités et passivités sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons l'obligeant à adapter l'autre à elle ; par conséquent, ce qui est actif sous certains rapports est passif sous d'autres : actif en ce que ce que nous y connaissons distinctement sert à expliquer ce qui survient dans une autre, passif en ce que la raison de ce qui survient en lui se trouve dans ce qui est distinctement connu dans une autre.
- **G. IV. 441 (1686).** Quand un changement affecte plusieurs substances (comme tout changement les affecte toutes), on peut dire que celle qui accède immédiatement à une perfection ou expression plus grande exerce sa puissance et agit, tandis que celle qui régresse révèle sa faiblesse et souffre. J'ajoute que toute action d'une substance perceptive implique quelque joie, toute passion quelque douleur.
- **G. II. 13 (1686).** L'action d'une substance finie sur une autre consiste uniquement en l'accroissement du degré de son expression joint à la diminution de celle de l'autre, Dieu les

ayant préformées pour s'accorder.

- **G. V. 201 (N. E. 224).** J'ignore si l'on peut dire qu'un même être se nomme action dans l'agent et passion dans le patient, existant ainsi dans deux sujets à la fois comme une relation, ou s'il ne vaut pas mieux dire qu'il s'agit de deux êtres, l'un dans l'agent, l'autre dans le patient.

XII. § 86 *Materia prima en tant qu'élément de chaque monade*

- **G. VII. 322 (N. E. 720).** Les substances possèdent une matière métaphysique ou une puissance passive dans la mesure où elles expriment quelque chose de manière confuse, et une puissance active dans la mesure où elles l'expriment distinctement.
- **G. III. 636.** Puisque les Monades (sauf la primitive) sont sujettes aux passions, elles ne sont pas des forces pures ; elles sont le fondement non seulement des actions, mais aussi des résistances ou passivités, et leurs passions résident dans des perceptions confuses. C'est ce qui implique la matière ou l'infini en nombre.
- **G. II. 306. *Materia prima* ...** [est] la puissance passive primitive, ou principe de résistance, qui ne consiste pas en l'extension, mais en ce dont l'extension a besoin, et qui complète l'entéléchie ou puissance active primitive, pour produire la substance complète ou Monade. ... Nous soutenons qu'une telle matière, *c'est-à-dire* le principe de passion, persiste et adhère à sa propre Entéléchie.
- **G. II 325.** Bien que Dieu puisse, par sa puissance absolue, priver une substance créée de *materia secunda*, il ne peut la priver de *materia prima* ; car il la rendrait ainsi *Actus purus*, tel qu'il est lui seul.
- **G. II 368.** [La *materia prima* d'une Monade] n'augmente pas plus la masse, ou le phénomène résultant des Monades, qu'un point n'augmente une ligne.

XII. § 87 **Materia prima** source de la finitude, de la pluralité et de la matière

- **G. VI. 546 (D. 169).** Dieu seul est au-dessus de toute matière, puisqu'il en est l'Auteur ; mais les créatures libérées ou affranchies de la matière seraient en même temps détachées de la connexion universelle, et comme des déserteurs de l'ordre général.
- **G. II. 324.** Retirer ces [Intelligences] des corps et du lieu, c'est les retirer de la connexion universelle et de l'ordre du monde, qui est fait par des relations au temps et au lieu.
- **G. II 412.** Quiconque admet l'Harmonie préétablie ne peut qu'admettre aussi la doctrine de la division actuelle de la matière en parties infinies.
- **G. II. 460.** Vous [Des Bosses] demandez en outre pourquoi il devrait y avoir effectivement des monades infiniment nombreuses ? Je réponds que leur possibilité suffira, puisqu'il est préférable que les œuvres de Dieu soient aussi splendides que possible ; mais la même chose est requise par l'ordre des choses, sinon les phénomènes ne correspondront pas à tous les sujets perceptibles assignables. Et en effet dans nos perceptions, aussi distinctes soient-elles, nous concevons que des perceptions confuses sont contenues à n'importe quel degré de

petitesse ; et ainsi les monades correspondront à celles-ci, comme aux plus grandes et plus distinctes.

- **G. II. 248.** Vous [de Volder] désirez une connexion nécessaire entre la matière (ou résistance) et la force active, afin de ne pas les joindre arbitrairement. Mais la cause de la connexion est que toute substance est active, et toute substance finie est passive, alors que la résistance est liée à la passion. Par conséquent, une telle conjonction est exigée par la nature des choses.

XII. § 90 *Première théorie de l'Âme et du Corps*

- **G. VI. 539 (D. 163).** Quand on me demande si ces [principes de vie] sont des formes substantielles, je réponds par une distinction : si ce terme est pris comme M. Des Cartes l'entend, lorsqu'il soutient... que l'âme raisonnable est la forme substantielle de l'homme, je devrais répondre oui. Mais je dirais non, si quelqu'un comprenait le terme comme ceux qui imaginent qu'il existe une forme substantielle d'un morceau de pierre ; ou d'un autre corps non organique ; car les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. Il est vrai... qu'il n'y a aucune portion de matière dans laquelle ne se trouvent d'innombrables corps organiques et animés... Mais malgré cela, on ne doit pas dire que chaque portion de matière est animée, tout comme nous ne disons pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, bien qu'un poisson le soit.
- **G., VII. 530 (D. 191).** À chaque entéléchie primitive ou chaque principe vital est perpétuellement unie une certaine machine naturelle, qui nous est connue sous le nom de corps organique : cette machine, bien qu'elle préserve sa forme en général, consiste en un flux, et est, comme le navire de Thésée, perpétuellement réparée. Et nous ne pouvons être certains que la plus petite particule reçue à notre naissance demeure dans notre corps... Un certain animal demeure toujours, bien qu'aucun animal particulier ne doive être dit éternel.
- **G. V. 214 (N. E. 240).** L'organisation ou la configuration, sans un principe subsistant de vie, que j'appelle Monade, ne suffirait pas à la continuité de idem numero, ou du même individu ; car la configuration peut demeurer spécifiquement sans demeurer individuellement... Les corps organisés, comme les autres, restent les mêmes seulement en apparence... Mais quant aux Substances, qui ont en elles une unité substantielle vraie et réelle..., et quant aux êtres substantiels, qui... sont animés par un certain esprit indivisible, il est juste de dire qu'ils restent parfaitement le même individu, par cette âme ou esprit, qui constitue le Moi chez ceux qui pensent.
- **G. III. 356.** J'ai dit, non absolument, que l'organisme est essentiel à la matière, mais à la matière arrangée par une souveraine sagesse.
- **G. II. 100.** J'admets que le corps séparé, sans l'âme, n'a qu'une unité d'agrégation, mais la réalité qui lui reste provient des parties qui le composent, et qui conservent leur unité substantielle à cause des innombrables corps vivants qui y sont enveloppés. Cependant, bien qu'il soit possible qu'une âme ait un corps composé de parties animées par des âmes séparées, l'âme ou la forme du tout n'est pas pour autant composée des âmes ou formes des parties.

- **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** Il ne faut pas imaginer... que chaque âme possède une quantité ou portion de matière lui appartenant exclusivement ou attachée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres êtres vivants inférieurs... Car tous les corps sont dans un flux perpétuel, comme des rivières... Il y a souvent métamorphose chez les animaux, mais jamais métempsycose ou transmigration des âmes ; il n'y a pas non plus d'âmes entièrement séparées ou d'esprits désincarnés. Dieu seul est complètement sans corps.
- **G. II. 58 (1686).** Chacune [l'âme et le corps] suivant ses lois, l'une agissant librement, l'autre sans choix, s'accorde (se rencontre) dans les mêmes phénomènes. L'âme, cependant, n'en est pas moins la forme de son corps, parce qu'elle exprime les phénomènes de tous les autres corps selon leur relation au sien propre.
- **G. VI. 595.** J'aurais été bien dans l'erreur si j'avais objecté aux Cartésiens que l'accord que, selon eux, Dieu maintient immédiatement entre l'âme et le corps, ne constitue pas une union véritable, puisque assurément ma Harmonie préétablie ne le peut pas non plus... Cependant, je ne nie pas qu'il y ait quelque chose de cette nature ; et ce serait analogue à la présence, dont jusqu'ici, appliquée aux choses incorporelles, la notion n'a pas été suffisamment expliquée.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** Chaque substance simple particulièrement importante ou Monade, qui forme le centre d'une substance composée (par exemple d'un animal) et le principe de son unité, est entourée d'une masse composée d'une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps particulier de cette Monade centrale... Ce corps est organique, lorsqu'il forme une sorte d'automate ou machine naturelle, qui est une machine non seulement dans son ensemble, mais aussi dans les plus petites parties qui peuvent être observées.
- **G. II. 306.** Il ne faut pas penser qu'une portion infinitésimale de matière soit assignée à chaque entéléchie ; il n'existe pas une telle parcelle.
- **G. II. 378.** Bien qu'il n'y ait pas de nécessité absolue que chaque corps organique soit animé, nous devons juger que Dieu n'aurait pas négligé l'opportunité d'une âme, puisque sa sagesse produit autant de perfection qu'elle le peut.
- **G. III. 363.** La substance simple... ne peut avoir d'extension en elle, car toute extension est composée.
- **G. VII. 468.** Notre matière substantielle n'a que des parties potentielles, mais le corps humain est un agrégat.

XII. § 91 *Deuxième théorie de l'Âme et du Corps*

- **G. III. 657 (D. 234).** Une véritable substance (comme un animal) est composée d'une âme immatérielle et d'un corps organique, et c'est le composé de ces deux qui est appelé unum per se.
- **G. V. 309 (N. E. 362).** L'unité parfaite doit être réservée aux corps qui sont animés, ou dotés d'entéléchies primitives.

- **G. II. 75 (1686).** Notre corps en lui-même, séparé de l'âme,... ne peut être appelé improprement une substance, comme une machine ou un tas de pierres.
- **G. II 77 (1686).** Si l'on me demande en particulier ce que je dis du soleil, du globe terrestre, de la lune, des arbres et corps semblables, et même des bêtes, je ne pourrais affirmer absolument qu'ils sont animés, ou du moins qu'ils sont des substances, ou s'ils ne sont que des machines ou des agrégats de plusieurs substances. Mais au moins puis-je dire que s'il n'y a pas de substances corporelles telles que je les conçois, il s'ensuit que les corps ne seront que de vrais phénomènes, comme l'arc-en-ciel... Nous n'arriverons jamais à quoi que ce soit dont nous puissions dire : « il y a vraiment un être », sauf lorsque nous trouvons des machines animées auxquelles leur âme ou forme substantielle donne une unité substantielle indépendante de l'union externe par contact. Et s'il n'y en a point, il s'ensuit qu'en dehors de l'homme, il n'y aurait rien de substantiel dans le monde visible.
- **G. II. 371.** Je ne nie pas une certaine union métaphysique réelle entre l'âme et le corps organique..., selon laquelle on pourrait dire que l'âme est réellement dans le corps... Mais vous voyez que j'ai parlé, non de l'union de l'Entéléchie ou principe actif avec la materia prima ou puissance passive, mais de l'union de l'âme, ou de la Monade elle-même (résultant des deux principes) avec la masse ou avec d'autres monades.
- **G. VII. 502.** Chaque monade créée est pourvue d'un corps organique... Toute masse contient d'innombrables monades, car bien que chaque corps organique dans la nature ait sa monade correspondante, il contient dans ses parties d'autres monades également pourvues de leurs corps organiques, subordonnés au corps organique primaire.
- **G. IV. 511 (D. 120).** Dans la mesure où par son union avec la matière [la forme substantielle] constitue une substance véritablement une, ou une chose qui est une par soi, elle forme ce que j'appelle une monade.
- **G. II. 118.** Quant à l'autre difficulté que vous [Arnauld] soulevez, Monsieur, à savoir que l'âme jointe à la matière ne fait pas un être véritablement un, puisque la matière n'est pas réellement une en elle-même, et que l'âme, selon votre jugement, ne lui donne qu'une dénomination extrinsèque, je réponds que c'est la substance animée, à laquelle cette matière appartient, qui est véritablement un être, et la matière prise comme simple masse n'est qu'un pur phénomène ou une apparence bien fondée.
- **G. II. 120.** Un tout qui possède une véritable unité peut rester le même individu, à strictement parler, même s'il gagne ou perd des parties, comme nous en faisons l'expérience en nous-mêmes.
- **G. II. 368.** Une nouvelle entéléchie peut être créée, même si aucune nouvelle partie de masse n'est créée ; car bien que la masse ait déjà des unités partout, elle est toujours capable d'en avoir de nouvelles, dominant beaucoup d'autres ; comme si vous imaginiez que Dieu devrait faire un corps organique à partir d'une masse qui, dans son ensemble, est inorganique, par exemple un morceau de pierre, et y placer son âme ; car il y a autant d'entéléchies que de corps organiques.
- **G. II. 370.** Chaque partie d'un corps organique contient d'autres entéléchies.

- **G. II. 304.** Une fraction ou moitié d'animal n'est pas un Être par soi, car cela ne peut s'entendre que du corps de l'animal, qui n'est pas un être par soi, mais un agrégat, et possède une unité arithmétique, mais non métaphysique.
- **G. II. 251.** Une entéléchie primitive ne peut jamais naître ou s'éteindre naturellement, et ne peut jamais être sans corps organique.

XII. § 92 *Le vinculum substantiale*

- **G. II. 399.** Puisque le pain n'est réellement pas une substance, mais un être par agrégation ou un substantiatum, résultant d'innombrables monades par une certaine union surajoutée, sa substantialité consiste en cette union ; ainsi il n'est pas nécessaire selon vous [les Catholiques] que Dieu abolisse ou change ces monades, mais seulement qu'il ôte ce par quoi elles produisent un nouvel être, à savoir cette union ; ainsi la substantialité qui y consiste cessera, bien que le phénomène subsistera, résultant désormais non de ces monades, mais d'un équivalent divin substitué à l'union de ces monades. Ainsi il n'y aura réellement aucun sujet substantiel présent. Mais nous, qui rejetons la transsubstantiation, n'avons pas besoin de telles théories. [Ce passage précède la première suggestion du vinculum substantiale.]
- **G. II. 435.** Nous devons dire l'une de deux choses : soit les corps sont de purs phénomènes, et ainsi l'étendue n'est rien d'autre qu'un phénomène, seules les monades sont réelles, et l'union est fournie par l'opération de l'âme percevante dans le phénomène ; soit, si la foi nous conduit aux substances corporelles, cette substance consistera en la réalité de l'union, qui ajoute quelque chose d'absolu (et donc substantiel), bien que temporaire, aux monades qui doivent être unies… Si ce lien substantiel des monades était absent, tous les corps avec toutes leurs qualités ne seraient que des phénomènes bien fondés.
- **G. II. 461.** Les matières surnaturelles étant opposées à la philosophie, nous n'avons besoin de rien d'autre que des monades et de leurs modifications internes.
- **G. II. 481.** J'ai changé d'avis, si bien que je pense qu'il ne s'ensuivra rien d'absurde si nous tenons aussi le vinculum substantiale… pour ingénérable et incorruptible ; puisque en effet je pense qu'aucune substance corporelle ne devrait être admise sauf là où il y a un corps organique avec une monade dominante… Puisque donc je nie… non seulement que l'âme, mais aussi que l'animal puisse périr, je dirai que le vinculum substantiale aussi… ne peut naître ou cesser naturellement.
- **G. II. 516.** Ce vinculum substantiale est naturellement, mais non essentiellement, un lien. Car il requiert des monades, mais ne les implique pas essentiellement, puisqu'il peut exister sans monades, et les monades sans lui.
- **G. II. 517.** Si les monades seules étaient substances, il serait nécessaire soit que les corps soient de purs phénomènes, soit que le continu résulte de points, ce qui est assurément absurde. La continuité réelle ne peut surgir que du vinculum substantiale.
- **G. II. 520.** Les monades seules ne composent pas le continu, puisqu'en elles-mêmes elles sont dépourvues de toute connexion, et chaque monade est comme un monde à part. Mais dans la

materia prima (car la materia secunda est un agrégat), ou dans l'élément passif d'une substance composée, est impliqué le fondement de la continuité, d'où le vrai continu surgit des substances composées juxtaposées… Et en ce sens j'ai peut-être dit que l'étendue est une modification de la materia prima, ou de ce qui est formellement non étendu.

XII. § 94 *Préformation*

- **G. VII. 531 (D. 192).** Je tiens que les âmes, latentes dans les animalcules séminales depuis le commencement des choses, ne sont rationnelles que lorsqu'elles sont destinées, par conception, à la vie humaine ; mais lorsqu'elles sont une fois rendues rationnelles et capables de conscience et de société avec Dieu, je pense qu'elles ne se départent jamais de la qualité de citoyennes dans la République de Dieu… La mort… peut rendre les perceptions confuses, mais ne peut les effacer entièrement de la mémoire, dont le retour de l'usage entraîne récompenses et punitions.
- **G. VI. 152.** Je tiens que les âmes, et les substances simples en général, ne peuvent commencer que par création, et finir par annihilation : et comme la formation des corps organiques animés ne semble pas explicable dans l'ordre de la nature, à moins que nous ne supposions une préformation déjà organique, j'en ai déduit que ce que nous appelons la génération d'un animal n'est qu'une transformation et augmentation : ainsi puisque le même corps était déjà organisé, il est à croire qu'il était déjà animé, et qu'il avait la même âme… Je devrais croire que les âmes qui seront un jour humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont par conséquent existé depuis le commencement des choses, toujours dans une sorte de corps organisé… Mais il semble convenable, pour plusieurs raisons, qu'elles n'aient alors existé que comme âmes sensitives ou animales… et qu'elles soient restées dans cet état jusqu'au moment de la génération de l'homme auquel elles devaient appartenir, mais qu'alors elles aient reçu la raison, soit qu'il y ait une méthode naturelle d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai du mal à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération spéciale, ou (si vous voulez) par une sorte de transcreation.
- **G. VI. 352.** Je préférerais me passer de miracle dans la génération de l'homme, comme des autres animaux ; et cela pourrait s'expliquer en concevant que, parmi le grand nombre d'Âmes et d'Animaux, ou du moins de corps vivants organiques, qui sont dans la semence, seules les âmes destinées à atteindre un jour la nature humaine contiennent la raison qui apparaîtra un jour en elles.
- **G. III. 565.** La question demeure toujours de savoir si le fondement de la transformation, ou l'être vivant préformé, est dans l'ovaire… ou le sperme… Car je tiens qu'il doit toujours y avoir un être vivant préformé, plante ou animal, qui est le fondement de la transformation, et qu'il doit contenir la même monade dominante.
- **G. VI. 543 (D. 167).** Je partage l'opinion de M. Cudworth… que les seules lois du mécanisme ne pourraient former un animal là où il n'y a encore rien d'organisé.

XIII. § 96 *États mentaux inconscients*

- **G. V. 107 (N. E. 118).** Ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas. . . . Il nous est impossible de penser expressément à toutes nos pensées ; autrement, l'esprit réfléchirait sur chaque réflexion à l'infini, sans jamais pouvoir passer à une nouvelle pensée.
- **G. V. 109 (N. E. 120).** Ces idées sensibles [chaleur, douceur, froid] sont simples en apparence, parce que, étant confuses, elles ne donnent pas à l'esprit les moyens de distinguer leur contenu.
- **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** Ces perceptions insensibles marquent et constituent aussi le même individu, qui est caractérisé par des traces ou des expressions, qu'elles conservent, des états précédents de cet individu. . . . C'est aussi par les perceptions insensibles que nous expliquons cette admirable Harmonie préétablie de l'âme et du corps, et même de toutes les monades.
- **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** J'ai aussi remarqué que, en vertu de variations insensibles, deux choses individuelles ne peuvent être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus que numériquement.
- **G. V. 148 (N. E. 166).** Nous avons toujours une infinité de petites perceptions sans les percevoir. Nous ne sommes jamais sans perceptions, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans aperceptions, à savoir quand il n'y a pas de perceptions qui soient remarquées [distinguées].
- **G. V. 97 (N. E. 105).** Pour que la connaissance, les idées ou les vérités soient dans notre esprit, il n'est pas nécessaire que nous y ayons jamais réellement pensé ; ce sont seulement des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et attitudes actives et passives, et plus qu'une tabula rasa.

XIV. § 99 *Idées et vérités innées*

- **G. V. 70 (N. E. 75).** Je conviens que nous apprenons les idées et vérités innées, soit en prêtant attention à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience. Ainsi, je ne fais pas la supposition que vous [Locke] supposez, comme si, dans le cas dont vous parlez, nous n'apprenions rien de nouveau. Et je ne peux admettre cette proposition : Tout ce que nous apprenons n'est pas inné.
- **G. V. 71 (N. E. 76).** Ph. : N'est-il pas possible que non seulement les termes ou les mots que nous utilisons, mais aussi les idées, nous viennent de l'extérieur ? Th. : Il faudrait alors que nous soyons nous-mêmes hors de nous, car les idées intellectuelles, ou idées de réflexion, sont tirées de notre esprit : Et j'aimerais beaucoup savoir comment nous pourrions avoir l'idée d'être, si nous n'étions pas nous-mêmes des Êtres, et ne trouvions ainsi pas l'être en nous ?
- **G. V. 76 (N. E. 80).** Si [l'esprit] n'avait que la simple faculté de recevoir la connaissance . . . il ne serait pas la source des vérités nécessaires, comme je viens de montrer qu'il l'est ; car il est incontestable que les sens ne suffisent pas à en montrer la nécessité.

- **G. V. 79 (N. E. 84).** La proposition, le doux n'est pas l'amer, n'est pas innée, selon le sens que nous avons donné au terme de vérité innée. Car les sentiments de doux et d'amer viennent des sens externes. . . . Mais quant à la proposition, le carré n'est pas un cercle, nous pouvons dire qu'elle est innée, car, en la considérant, nous faisons une subsomption ou application du principe de contradiction à ce que l'entendement lui-même fournit.
- **G. V. 100 (N. E.** III). Je serai opposé par cet axiome, admis parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais nous devons excepter l'âme elle-même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus. Or l'âme contient l'être, la substance, l'unité, l'identité, la cause, la perception, le raisonnement, et beaucoup d'autres notions, que les sens ne peuvent donner.
- **G. V. 139 (N. E. 156).** Une succession de perceptions éveille en nous l'idée de durée, mais ne la crée pas.
- **G. V. 279 (N. E. 325).** [Les idées] n'expriment que des possibilités ; ainsi, s'il n'y avait jamais eu de parricide, ... le parricide serait un crime possible, et son idée serait réelle.
- **G. V. 324 (N. E. 380).** L'utilité des catégories est très grande, et nous devrions plutôt penser à les rectifier qu'à les rejeter. Les substances, les quantités, les qualités, les actions ou passions, et les relations ... peuvent suffire, avec celles formées par leur composition.
- **G. V. 338 (N. E. 400).** Il est tout à fait vrai que la vérité est toujours fondée dans l'accord ou le désaccord des idées, mais il n'est pas généralement vrai que notre connaissance de la vérité soit une perception de cet accord ou désaccord.
- **G. V. 347 (N. E. 410).** Quant aux vérités primitives de fait, ce sont des expériences internes immédiates d'une immédiateté de sentiment. Et c'est ici que se présente la première vérité des Cartésiens ou de saint Augustin : Je pense, donc je suis, c'est-à-dire je suis une chose qui pense. Mais ... il n'est pas seulement immédiatement clair pour moi que je pense, mais il est tout aussi clair pour moi que j'ai différentes pensées ... Ainsi le principe cartésien est valable, mais n'est pas le seul de son espèce.
- **G. V. 391 (N. E. 469).** Nous pouvons toujours dire que la proposition J'existe est de la plus haute évidence, étant une proposition qui ne peut être prouvée par aucune autre, ou une vérité immédiate. Et dire : Je pense, donc je suis, ce n'est pas proprement prouver l'existence par la pensée, car penser et être en train de penser sont la même chose ; et dire je suis en train de penser, c'est déjà dire je suis. Vous pouvez cependant, avec quelque raison, exclure cette proposition des Axiomes, car c'est une proposition de fait, fondée sur une expérience immédiate, et non une proposition nécessaire, dont la nécessité se voit dans l'accord immédiat (convenance) des idées. Au contraire, seul Dieu voit comment ces deux termes, Je et Existence, sont connectés, c'est-à-dire pourquoi j'existe.
- **G. V. 415 (N. E. 499).** L'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités à posteriori ou vérités de fait, c'est-à-dire les premières expériences, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités à priori ou vérités de raison. ... Toutes deux sont incapables d'être prouvées, et peuvent être appelées

immédiates ; les premières, parce qu'il y a immédiateté entre l'entendement et son objet, les secondes, parce qu'il y a immédiateté entre le sujet et le prédicat.

- **G. VII. 263 (N. E. 716).** Par le mot idée, nous entendons quelque chose qui est dans notre esprit ; donc les marques imprimées sur le cerveau ne sont pas des idées.... Mais beaucoup de choses sont dans notre esprit — par exemple, pensées, perceptions, affections — que nous reconnaissons n'être pas des idées, bien qu'elles ne puissent survenir sans idées. Car une idée ne consiste pas pour nous dans un acte de pensée, mais dans une faculté.... Il y a néanmoins, en cela aussi, une certaine difficulté ; car nous avons une faculté éloignée de penser à toutes choses, même celles dont nous sommes peut-être dépourvus d'idées, parce que nous avons la faculté de les recevoir ; donc une idée exige une certaine faculté proche ou facilité de penser à une chose. Mais même cela ne suffit pas.... Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque chose en moi qui non seulement mène à la chose, mais aussi l'exprime. [Voir XI. § 75.]
- **G. IV. 357 (D. 48).** La première des vérités de raison est le principe de contradiction.... Les premières vérités de fait sont aussi nombreuses que les perceptions immédiates.
- **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** Quant à la question de savoir s'il y a des idées et des vérités nées avec nous, je ne la trouve pas absolument nécessaire pour les débuts, ni pour la pratique de l'art de penser, de la trancher. . . . La question de l'origine de nos idées et maximes n'est pas préliminaire en philosophie ; et nous devons avoir fait de grands progrès pour la résoudre correctement.
- **G. VI. 505 (D. 155).** Puisque les sens et les inductions ne peuvent jamais nous enseigner parfaitement les vérités universelles, ni ce qui est absolument nécessaire, mais seulement ce qui est, et ce qui se trouve dans des exemples particuliers, et puisque nous connaissons néanmoins des vérités nécessaires et universelles . . . il s'ensuit que nous avons tiré ces vérités en partie de ce qui est en nous.
- **G. II. 121.** Je conviens que l'idée que nous avons de la pensée est claire, mais tout ce qui est clair n'est pas distinct. . . . C'est un abus de vouloir employer des idées confuses, si claires soient-elles, pour prouver que quelque chose ne peut pas être.
- **G. III. 479.** L'âme est innée à elle-même, pour ainsi dire, et par conséquent l'existence, la substance, l'unité, l'identité, la diversité, etc., . . . le sont aussi.
- **G. V. 156 (N. E. 175).** Ph. : Les corps ne nous fournissent pas par les sens une idée aussi claire et distincte de la puissance active que celle que nous en avons par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit. . . . Th. : Ces considérations sont très bonnes.
- **G. V. 340 (N. E. 402).** Puisque toute croyance consiste en mémoire de la vie passée, de preuves ou de raisons, il n'est pas en notre pouvoir ou dans notre libre volonté de croire ou de ne pas croire, puisque la mémoire n'est pas une chose qui dépende de notre volonté.
- **G. V. 66 (N. E. 70).** J'ai toujours été, et le suis encore, en faveur de l'idée innée de Dieu... et par conséquent d'autres idées innées, qui ne peuvent nous venir des sens. Maintenant, je vais encore plus loin, conformément au nouveau système, et je pense même que toutes les pensées et actions de notre âme proviennent de sa propre nature, et qu'il est impossible qu'elles lui

soient données par les sens... Mais pour l'instant, je laisserai de côté cette recherche, et en m'accommodant des expressions reçues... j'examinerai comment nous devrions dire, à mon avis, même dans le système habituel (en parlant de l'action des corps sur l'âme, comme les Copernicien, comme d'autres, parlent avec bon fondement du mouvement du soleil) qu'il existe des idées et principes qui ne nous viennent pas des sens, que nous trouvons en nous sans les former, bien que les sens nous donnent l'occasion de les remarquer.

- **G. III. 659.** Il n'est pas nécessaire (semble-t-il) de prendre [les idées] comme quelque chose d'extérieur à nous. Il suffit de considérer les idées comme des notions, c'est-à-dire comme des modifications de notre âme.

XIV. § 102 *Distinction entre sens et intellect*

- **G. IV. 436 (1686).** On peut même prouver que la notion de grandeur, de figure et de mouvement n'est pas aussi distincte qu'on le suppose, et qu'elle implique quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, tout comme (mais bien plus encore) la couleur, la chaleur et autres qualités similaires, sur lesquelles nous pouvons douter qu'elles se trouvent réellement dans la nature des choses extérieures à nous.
- **G. V. 77 (N. E. 82).** Les idées intellectuelles, source des vérités nécessaires, ne viennent pas des sens... Les idées issues des sens sont confuses, et les vérités qui en dépendent le sont aussi, du moins en partie ; tandis que les idées intellectuelles et les vérités qui en dépendent sont distinctes, et aucune n'a son origine dans les sens, bien qu'il soit vrai que nous ne penserions jamais sans les sens.
- **G. V. 108 (N. E. 119).** Je distingue entre idées et pensées ; car nous avons toujours toutes les idées pures ou distinctes indépendamment des sens ; mais les pensées correspondent toujours à quelque sensation.
- **G. V. 117 (N. E. 130).** Il semble que les sens ne puissent nous convaincre de l'existence des choses sensibles sans l'aide de la raison. Ainsi, je soutiendrais que la considération de l'existence vient de la réflexion.
- **G. V. 197 (N. E. 220).** Les sens nous fournissent la matière des réflexions, et nous ne penserions même jamais à la pensée, si nous ne pensions à autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens nous procurent.
- **G. V. 220 (N. E. 248).** La mémoire présente ou immédiate, ou le souvenir de ce qui vient de se produire, c'est-à-dire la conscience ou réflexion qui accompagne l'action interne, ne peut naturellement tromper ; autrement, nous ne serions même pas sûrs de penser à telle ou telle chose... Si les expériences internes immédiates ne sont pas certaines, il n'y aura aucune vérité de fait dont nous puissions être sûrs.
- **G. V. 363 (N. E. 432).** Les idées des qualités sensibles sont confuses, et les facultés censées les produire ne fournissent par conséquent que des idées comportant un élément de confusion ; ainsi, nous ne pouvons connaître les connexions de ces idées autrement que par l'expérience,

sauf dans la mesure où elles sont réduites à des idées distinctes qui les accompagnent, comme cela a été fait (par exemple) pour les couleurs de l'arc-en-ciel et des prismes.

- **G. V. 373 (N. E. 445).** Notre certitude serait faible, voire nulle, si elle n'avait d'autre fondement pour les idées simples que celui qui vient des sens... Les idées sont originairement dans notre esprit, et même nos pensées jaillissent de notre propre nature, sans que les autres créatures puissent avoir une influence immédiate sur l'âme. De plus, le fondement de notre certitude concernant les vérités universelles et éternelles réside dans les idées elles-mêmes, indépendamment des sens, tout comme les idées pures et intelligibles ne dépendent pas des sens... Mais les idées des qualités sensibles... (qui ne sont en fait que des fantômes) nous viennent des sens, *c'est-à-dire* de nos perceptions confuses. Et le fondement de la vérité des choses contingentes et particulières réside dans le succès, qui montre que les phénomènes sensibles sont correctement connectés, comme l'exigent les vérités intelligibles.
- **G. VI. 499 (D. 149).** Nous pouvons dire que les qualités sensibles sont en fait des qualités occultes, et qu'il doit certainement en exister d'autres plus manifestes qui pourraient les rendre explicables. Et loin que nous ne comprenions que les choses sensibles, ce sont précisément celles que nous comprenons le moins.
- **G. VI. 500 (D. 150).** Cependant, nous devons rendre cette justice aux sens : outre ces qualités occultes, ils nous font connaître d'autres qualités plus manifestes, qui fournissent des notions plus distinctes. Ce sont celles attribuées au *sens commun*, car il n'y a aucun sens externe auquel elles soient spécialement attachées et propres... Telle est l'idée des nombres... C'est ainsi aussi que nous percevons les figures... Bien qu'il soit vrai que, pour concevoir distinctement les nombres et les figures eux-mêmes... nous devons en venir à des choses que les sens ne peuvent fournir, et que l'entendement ajoute aux sens.
- **G. VI. 502 (D. 152).** Il y a donc trois classes de notions : celles qui sont *seulement sensibles*, qui sont les objets propres à chaque sens particulier ; celles qui sont *à la fois sensibles et intelligibles*, qui relèvent du sens commun ; et celles qui sont *seulement intelligibles*, qui sont propres à l'entendement.
- **G. I. 352.** Le signe d'une connaissance imparfaite, pour moi, est lorsque le sujet a des propriétés dont nous ne pouvons encore donner la preuve. Ainsi, les géomètres qui n'ont pas encore pu prouver les propriétés de la ligne droite, qu'ils ont prises pour acquises, n'en ont pas encore une idée suffisamment distincte.
- **G. II. 412.** Si l'incompréhensibilité n'était qu'un attribut de Dieu ! Nous aurions alors meilleur espoir de comprendre la nature. Mais il n'est que trop vrai qu'il n'y a aucune partie de la nature que nous puissions parfaitement comprendre... Aucune créature, si noble soit-elle, ne peut distinctement percevoir ou comprendre une infinité en une seule fois ; qui plus est, quiconque comprendrait un seul morceau de matière comprendrait l'univers entier.

XIV. § 103 *La qualité des idées*

- **G. V. 243 (N. E. 273).** J'ai cette idée [une distincte] de lui [d'un chiliogone], mais je ne peux en avoir l'image.
- **G. II. 265.** Les modes d'action de l'esprit, dites-vous, sont plus obscurs. J'aurais pensé qu'ils étaient les plus clairs, et presque seuls clairs et distincts.
- **G. V. 472 (N. E. 574).** Dieu seul a l'avantage de n'avoir qu'une connaissance intuitive.

XIV. § 104 *Définition*

- **G. V. 248 (N. E. 279).** Lorsqu'il n'y a qu'une idée incomplète, le même sujet est susceptible de plusieurs définitions mutuellement indépendantes, de sorte que nous ne pouvons pas toujours déduire l'une de l'autre... et seule l'expérience nous apprend alors qu'elles lui appartiennent toutes ensemble.
- **G. V. 274 (N. E. 317).** La [définition] réelle montre la possibilité de la chose définie, et la définition nominale ne le fait pas.
- **G. V. 275 (N. E. 319).** Les termes simples ne peuvent avoir de définition nominale : mais... lorsqu'ils ne sont simples que par rapport à nous (parce que nous n'avons pas les moyens de les analyser pour atteindre les perceptions élémentaires dont ils sont composés), comme chaud, froid, jaune, vert, ils peuvent recevoir une définition réelle, qui expliquera leur cause.
- **G. V. 300 (N. E. 353).** Lorsque la question concerne des fictions et la possibilité des choses, les transitions d'une espèce à l'autre peuvent être imperceptibles... Cette indétermination serait vraie même si nous connaissions parfaitement l'intérieur des créatures concernées. Mais je ne vois pas que cela puisse empêcher les choses d'avoir des essences réelles indépendamment de l'entendement, ou nous de les connaître.
- **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** Nous avons une distinction entre les définitions nominales, qui ne contiennent que les marques de la chose à distinguer des autres, et les définitions réelles, d'où il apparaît que la chose est possible ; et par là, on répond à Hobbes, qui tenait les vérités pour arbitraires parce qu'elles dépendaient de définitions nominales, sans considérer que la réalité de la définition n'est pas arbitraire, et que toutes les notions ne peuvent être conjointes.
- **G. IV. 450 (1686).** Lorsque [la définition] pousse l'analyse jusqu'à atteindre des notions primitives, sans présupposer rien dont la possibilité exige une preuve a priori, la définition est parfaite ou essentielle.

XIV. § 105 *La Characteristica Universalis*

- **G. V. 460 (N. E. 559).** Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est l'une des plus belles que l'esprit humain ait faites, et même l'une des plus considérables. C'est une sorte de mathématique universelle dont l'importance n'est pas suffisamment connue.
- **G. V. 461 (N. E. 560).** Il faut en outre savoir qu'il existe de bonnes conclusions asyllogistiques... par ex. : Jésus Christ est Dieu, donc la mère de Jésus Christ est la mère de Dieu... Si David est le père de Salomon, sans aucun doute Salomon est le fils de David. Et ces conséquences ne

manquent pas d'être démontrables par des vérités sur lesquelles les syllogismes ordinaires eux-mêmes dépendent.

- **G. I. 57 (ca. 1672).** En philosophie, j'ai trouvé un moyen d'accomplir dans toutes les sciences ce que Descartes et d'autres ont réalisé en arithmétique et géométrie par l'algèbre et l'analyse, grâce à l'Ars Combinatoria... Par ce moyen, toutes les notions composées à travers le monde sont réduites à quelques notions simples formant leur alphabet ; et par la combinaison de cet alphabet, une voie est tracée pour découvrir, avec le temps et par une méthode ordonnée, toutes choses avec leurs théorèmes et tout ce qu'il est possible d'investiger à leur sujet.
- **G. III. 216.** J'avais considéré ce sujet... lorsque j'étais un jeune homme de dix-neuf ans, dans mon petit livre De Arte Combinatoria, et mon opinion est que les véritables caractères philosophiques doivent correspondre à l'analyse des pensées. Il est vrai que ces caractères présupposeraient la vraie philosophie, et ce n'est que maintenant que j'oserais entreprendre leur construction.
- **G. M. II. 104.** Ce qu'il y a de meilleur et de plus pratique dans mon nouveau calcul [le calcul infinitésimal] est qu'il offre des vérités par une sorte d'analyse sans effort d'imagination - qui ne réussit souvent que par hasard - et qu'il nous donne sur Archimède tous les avantages que Viète et Descartes nous avaient donnés sur Apollonius.
- **G. VII. 185.** [Dans le récit d'une spéculation juvénile, Leibniz dit] Je tombai sur cette considération remarquable : qu'un certain Alphabet des pensées humaines pouvait être inventé, et que de la combinaison des lettres de cet alphabet et de l'analyse des mots formés à partir d'elles, tout pourrait être à la fois découvert et vérifié... À cette époque, je ne réalisais pas suffisamment la grandeur de la chose. Mais plus tard, à mesure que j'ai progressé dans la connaissance des choses, ma résolution de poursuivre cette grande entreprise s'est trouvée renforcée.
- **G. VII. 20.** L'algèbre elle-même n'est pas la véritable caractéristique de la géométrie, mais une autre doit être trouvée, qui serait selon moi plus utile que l'algèbre pour l'usage de la géométrie dans les sciences mécaniques. Et je m'étonne que personne n'ait remarqué cela jusqu'ici. Car presque tous les hommes tiennent l'algèbre pour le véritable art mathématique de découverte, et tant qu'ils pâtiront de ce préjugé, ils ne trouveront jamais les vrais caractères des autres sciences.
- **G. VII. 198.** Le progrès de l'art de la découverte rationnelle dépend en grande partie de l'art de la caractéristique (ars characteristica). La raison pour laquelle on recherche habituellement des démonstrations seulement dans les nombres et les lignes, et les choses qu'ils représentent, n'est autre que l'absence, hors des nombres, de caractères commodes correspondant aux notions.

XV. § 106 *Quatre preuves de l'existence de Dieu*

- **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** Au-delà du monde ou de l'ensemble des choses finies, il existe une certaine unité qui domine, non seulement comme l'âme domine en moi, ou plutôt comme le

Moi lui-même domine dans mon corps, mais aussi dans un sens bien supérieur. Car l'unité dominante de l'univers ne gouverne pas seulement le monde mais le construit ou le façonne. Elle est supérieure au monde et pour ainsi dire extramondaine, et constitue en vérité la raison ultime des choses. Car la raison suffisante de l'existence ne peut se trouver ni dans une chose particulière quelconque, ni dans l'ensemble agrégé et la série des choses. Supposons qu'un livre des éléments de Géométrie ait existé de toute éternité, et qu'au fil du temps une copie en ait été faite à partir d'une autre, il est évident que, bien que nous puissions expliquer le livre présent par le livre dont il a été copié, en remontant autant de livres que nous le voulons, nous ne pourrions jamais atteindre une raison complète, car nous pouvons toujours demander pourquoi de tels livres ont existé à toutes les époques, c'est-à-dire pourquoi des livres tout court, et pourquoi écrits de cette façon. Ce qui est vrai des livres l'est aussi des différents états du monde, car, malgré certaines lois de changement, l'état suivant est en quelque sorte une copie de celui qui le précède. Par conséquent, quel que soit l'état antérieur auquel vous remontez, vous n'y trouvez jamais la raison complète des choses, c'est-à-dire la raison pour laquelle il existe un monde quelconque, et pourquoi ce monde plutôt qu'un autre. Vous pouvez certes supposer le monde éternel ; mais puisque vous supposez seulement une succession d'états, dans aucun desquels vous ne trouvez la raison suffisante, et puisque même un nombre quelconque d'entre eux ne vous aide en rien à les expliquer, il est évident que la raison doit être cherchée ailleurs. Car dans les choses éternelles, même s'il n'y a pas de cause, il doit y avoir une raison qui, pour les choses permanentes, est la nécessité elle-même ou l'essence ; mais pour la série des choses changeantes, si on suppose qu'elles se succèdent depuis toute éternité, cette raison serait, comme nous le verrons bientôt, la prédominance des inclinations, qui consistent non en des raisons nécessitantes... mais en des raisons inclinantes. Il est manifeste que, même en supposant l'éternité du monde, nous ne pouvons échapper à la raison ultime extramondaine des choses, c'est-à-dire Dieu... Puisque la racine ultime de tout doit résider en quelque chose qui possède une nécessité métaphysique, et puisque la raison de toute chose existante ne se trouve que dans une chose existante, il s'ensuit qu'il doit exister un Être possédant une nécessité métaphysique, un Être dont l'essence est d'exister ; et ainsi il doit exister quelque chose de distinct de cette pluralité d'êtres, le monde, qui, comme nous l'avons admis et montré, ne possède pas de nécessité métaphysique.

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** En Dieu réside la source, non seulement des existences, mais aussi des essences en tant qu'elles sont réelles, c'est-à-dire la source de ce qui est réel dans la possibilité. Car l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, non seulement rien n'existerait, mais rien ne serait même possible. Car s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou dans les vérités éternelles, cette réalité doit nécessairement être fondée dans quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, en qui l'essence implique l'existence, ou en qui il suffit d'être possible pour être actuel. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège : qu'il doit nécessairement exister s'il est possible. Et comme rien ne peut entraver la possibilité de ce qui n'implique aucune limite, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela suffit en soi à établir a priori l'existence de Dieu. Nous l'avons aussi prouvé par la réalité des vérités éternelles... Nous ne

devons pas, cependant, imaginer, comme certains le font, que les vérités éternelles, dépendant de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté... Cela n'est vrai que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, tandis que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne. Ainsi Dieu seul est l'unité primaire ou la substance simple originelle, dont toutes les Monades créées ou dérivées sont des produits, et naissent pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la Divinité d'instant en instant, limitées par la réceptivité de l'être créé, dont l'essence est d'avoir des limites. En Dieu réside la Puissance, source de tout, puis la Connaissance, dont le contenu est la variété des idées, et enfin la Volonté, qui produit les changements ou les créations selon le principe du meilleur. Ces caractères correspondent à ce qui, dans les monades créées, forme le sujet ou la base [voir la note de M. Latta, L. 245], à la faculté de Perception et à la faculté d'Appétition. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées... il n'y a que des imitations de ces attributs, selon le degré de perfection de la Monade.

XV. § 107 *L'argument ontologique*

- **G. V. 419 (N. E. 504).** [L'argument ontologique] n'est pas un paralogisme, mais une démonstration imparfaite, qui présuppose quelque chose qu'il était encore nécessaire de prouver pour donner à l'argument une évidence mathématique ; à savoir, il est tacitement supposé que cette idée de l'Être suprêmement grand ou parfait est possible et n'implique aucune contradiction. Et c'est déjà quelque chose que, par cette remarque, il soit prouvé qu'en supposant Dieu possible, il existe, ce qui est le privilège de la Divinité seule... L'autre argument de M. Descartes - qui entreprend de prouver l'existence de Dieu parce que son idée est dans notre âme et doit provenir de l'original - est encore moins concluant.
- **G. V. 420 (N. E. 505).** Presque tous les moyens employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir leur but s'ils étaient perfectionnés.
- **G. IV. 406 (D. 137).** Si l'Être nécessaire est possible, il existe. Car l'Être nécessaire et l'Être par son essence sont une seule et même chose... Si l'Être par soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont, en fin de compte, que par l'Être par soi ; et ainsi rien ne pourrait exister... S'il n'y a pas d'Être nécessaire, il n'y a pas d'être possible.
- **G. III. 572.** J'admets que l'idée des possibles implique nécessairement celle (c'est-à-dire l'idée) de l'existence d'un être qui peut produire le possible. Mais l'idée des possibles n'implique pas l'existence actuelle de cet être, comme il semble, Monsieur, que vous le preniez, quand vous ajoutez : « S'il n'y avait pas un tel être, rien ne serait possible. » Car il suffit qu'un être qui produirait la chose soit possible, pour que la chose soit possible. D'une manière générale, pour qu'un être soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible ; j'excepte la cause efficiente suprême, qui doit exister actuellement. Mais c'est pour une autre raison, parce que rien ne serait possible si l'Être nécessaire n'existait pas.

XV. § 108 *Preuve que l'idée de Dieu est possible*

- **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** Que l'Être le plus parfait existe. J'appelle perfection toute qualité simple qui est positive et absolue, et exprime sans aucune limite ce qu'elle exprime. Or, une telle qualité étant simple, elle est aussi indécomposable ou indéfinissable, car autrement elle ne serait pas une qualité simple unique, mais un agrégat de plusieurs, ou, si elle est une, elle sera circonscrite par des limites, et sera donc conçue par une négation de progrès ultérieur, contrairement à l'hypothèse, car elle est supposée purement positive. Il n'est donc pas difficile de montrer que toutes les perfections sont compatibles entre elles, ou peuvent être dans le même sujet. Car qu'il y ait une proposition telle que A et B sont incompatibles (en entendant par A et B deux formes ou perfections simples de ce genre — la même chose vaut si plusieurs sont supposées à la fois), il est évident que cela ne peut être prouvé sans une analyse d'un ou des deux termes A et B ; car autrement leur nature n'entrerait pas dans le raisonnement, et l'incompatibilité de toute autre chose pourrait être montrée aussi bien que la leur. Mais (par hypothèse) elles sont indécomposables. Donc cette proposition ne peut être prouvée à leur sujet. Mais elle pourrait être prouvée à leur sujet si elle était vraie, car elle n'est pas vraie par soi ; mais toutes les propositions nécessairement vraies sont soit démontrables, soit connues par soi. Donc cette proposition n'est pas nécessairement vraie. Autrement dit, puisqu'il n'est pas nécessaire que \(A\) et \(B\) ne soient pas dans le même sujet, ils peuvent donc être dans le même sujet ; et puisque le raisonnement est le même pour toute autre qualité supposée du même genre, donc toutes les perfections sont compatibles. Il y a donc, ou l'on peut concevoir, un sujet de toutes les perfections, ou l'Être le plus parfait. D'où il suit aussi qu'il existe, car l'existence est au nombre des perfections.... J'ai montré ce raisonnement à D. Spinoza, lorsque j'étais à La Haye, et il l'a trouvé solide ; car comme il le contredisait d'abord, je l'ai écrit et lui ai lu ce papier. SCHOLIE Le raisonnement de Des Cartes concernant l'existence de l'Être le plus parfait supposait que l'Être le plus parfait peut être conçu, ou est possible.... Mais on demande s'il est en notre pouvoir d'imaginer un tel Être....

XV. § 109 *L'argument cosmologique*

- **G. V. 417 (N. E. 500).** [Locke soutient que, puisque nous existons maintenant, donc quelque chose a toujours existé. Leibniz répond :] J'y trouve une ambiguïté [dans votre argument] s'il signifie qu'il n'y a jamais eu de temps où rien n'existait. J'admets cela, et en effet cela découle des propositions précédentes par une conséquence purement mathématique. Car s'il n'y avait jamais eu rien, il n'y aurait toujours eu rien, puisque rien ne peut produire un Être ; par conséquent nous-mêmes ne devrions pas être, ce qui est contraire à la première vérité de l'expérience. Mais la conséquence fait d'abord apparaître qu'en disant que quelque chose a existé de toute éternité, vous entendez une chose éternelle. Cependant, en vertu de ce que vous avez avancé jusqu'ici, il ne s'ensuit pas que s'il y a toujours eu quelque chose, alors il y a toujours eu une certaine chose, *c'est-à-dire* un Être éternel. Car certains adversaires diront que j'ai été produit par d'autres choses, et ces choses par d'autres encore.
- **G. IV. 359 (D. 51).** Qu'il y a quelque chose de nécessaire est évident du fait que des choses contingentes existent.

- **G. IV. 360 (D. 51).** Du fait que nous sommes maintenant, il s'ensuit que nous serons par la suite, à moins qu'une raison de changement n'existe. De sorte que, à moins qu'il ne fût établi autrement que nous ne pouvions même exister que par la faveur de Dieu, rien ne serait prouvé en faveur de l'existence de Dieu à partir de notre durée.

XV. *V*

- **G. VII. 310.** Un être nécessaire, s'il est possible, existe. Cela... fait la transition des essences aux existences, des vérités hypothétiques aux vérités absolues, des idées au monde... S'il n'y avait pas de substance éternelle, il n'y aurait pas de vérités éternelles ; ainsi Dieu est aussi déduit de là, qui est la racine de la possibilité, car son esprit est lui-même la région des idées ou des vérités. Mais il est très erroné de supposer que les vérités éternelles et la bonté des choses dépendent de la volonté divine, puisque toute volonté présuppose le jugement de l'intellect quant à la bonté, à moins que quelqu'un, par un changement de noms, ne transfère tout jugement de l'intellect à la volonté, bien que même alors personne ne puisse dire que la volonté est la cause des vérités, puisque le jugement n'en est pas la cause non plus. La raison des vérités réside dans les idées des choses, qui sont impliquées dans l'essence divine elle-même. Et qui oserait dire que la vérité de l'existence de Dieu dépend de la volonté divine ?
- **G. VI. 226.** Nous ne devons pas dire, avec certains scotistes, que les vérités éternelles subsisteraient, même s'il n'y avait pas d'entendement, pas même celui de Dieu. Car, à mon avis, c'est l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles : bien que sa Volonté n'y ait pas de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait pas d'objet de Géométrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait rien de possible.
- **G. VII. 190 (1677). A.** Vous soutenez que ceci [une certaine proposition de Géométrie] est vrai, même s'il n'est pas pensé par vous ? B. Certainement, avant que les géomètres ne l'aient prouvé, ou que les hommes ne l'aient observé. A. Donc vous pensez que la vérité et la fausseté sont dans les choses, non dans les pensées ? B. Certainement. A. Y a-t-il quelque chose de faux ? B. Pas la chose, je pense, mais la pensée ou la proposition sur la chose. A. Ainsi la fausseté appartient aux pensées, et non aux choses ? B. Je suis contraint de le dire. A. Alors n'en est-il pas de même de la vérité ? B. Il semblerait, bien que je doute que la conséquence soit valide. A. Lorsque la question est posée, et avant que vous ne soyez sûr de votre opinion, ne doutez-vous pas si une chose est vraie ou fausse ? B. Certainement. A. Vous reconnaissez donc que le même sujet est capable de vérité et de fausseté, puisque l'une ou l'autre suit selon la nature de la question ? B. Je reconnais et affirme que si la fausseté appartient aux pensées, non aux choses, il en est de même de la vérité. A. Mais cela contredit ce que vous avez dit plus haut, que même ce que personne ne pense est vrai. B. Vous m'avez embarrassé. A. Pourtant nous devons tenter une réconciliation. Pensez-vous que toutes les pensées qui peuvent survenir sont effectivement formées, ou, pour parler plus clairement, pensez-vous que toutes les propositions sont pensées ? B. Je ne le pense pas. A. Vous voyez donc que la vérité concerne les propositions ou les pensées, mais possibles, de sorte que ceci au moins est certain : que si

quelqu'un pense d'une manière ou de la manière opposée, sa pensée sera vraie ou fausse. [Le reste du dialogue est consacré à réfuter le nominalisme de Hobbes.]

XV. § 113 *Relation de la connaissance à la vérité*

- **G. VI. 230.** Ce prétendu destin [celui de la nécessité des vérités éternelles], qui gouverne même la divinité, n'est rien d'autre que la nature même de Dieu, son propre entendement, qui fournit des règles à sa sagesse et à sa bonté.
- **G. VI. 423.** Est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que d'autres d'être exactement divisés de plusieurs manières ?
- **G. II. 125.** Nous pouvons dire que les esprits créés diffèrent de Dieu seulement comme le moindre du plus, le fini de l'infini.
- **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** Quant à la controverse de savoir si nous voyons toutes choses en Dieu... ou si nous avons nos propres idées, il faut comprendre que, même si nous voyions toutes choses en Dieu, il serait encore nécessaire que nous ayons aussi nos propres idées, c'est-à-dire non pas, pour ainsi dire, de petites images déterminées, mais des affections ou modifications de notre esprit, correspondant à ce que nous devrions voir en Dieu.

XV. § 114 *Argument tiré de l'harmonie préétablie*

- **G. V. 421 (N. E. 507).** Ces Êtres [Monades] ont reçu leur nature, tant active que passive,... d'une cause générale et suprême, car autrement,... étant indépendants les uns des autres, ils ne pourraient jamais produire cet Ordre, Harmonie et Beauté observés dans la nature. Mais cet argument, qui semble n'avoir qu'une certitude morale, est élevé à une nécessité parfaitement métaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie que j'ai introduite, à savoir l'harmonie préétablie.

- **F. de C. 70 (D. 184).** Dieu produit les substances, mais non leurs actions, auxquelles il concourt seulement.
- **G. VII. 365 (D. 245).** Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence ; sa présence se manifeste par son opération immédiate.
- **G. VI. 107.** La Puissance concerne l'Être, la sagesse ou l'entendement le vrai, et la volonté le bien.
- **G. VI. 167.** La bonté [de Dieu] l'a conduit antérieurement à créer et produire tout bien possible ; mais sa sagesse en a fait le choix, et a été la cause de son choix conséquent du meilleur ; enfin sa puissance lui a donné les moyens d'exécuter réellement le grand dessein qu'il avait formé.
- **G. IV. 440 (1686).** Dieu seul (de qui tous les individus émanent continuellement, et qui voit l'univers non seulement comme ils le voient, mais aussi tout différemment d'eux tous) est la cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et fait que ce qui est privé pour l'un devient public pour tous ; autrement il n'y aurait aucun lien.

- **G. IV. 533.** Pour qu'une action ne soit pas miraculeuse, il ne suffit pas qu'elle se conforme à une loi générale. Car si cette loi n'était pas fondée dans la nature des choses, des miracles perpétuels seraient nécessaires pour l'exécuter.... Ainsi, il ne suffit pas que Dieu ordonne au corps d'obéir à l'âme, et à l'âme d'avoir perception de ce qui arrive dans le corps ; il doit leur donner un moyen de le faire, et j'ai expliqué ce moyen.
- **G. VII. 390 (D. 255).** Dieu, mû par sa raison suprême pour choisir parmi de nombreuses séries possibles de choses ou mondes celle où des créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, bien que non sans son concours, a ainsi rendu chaque événement certain et déterminé une fois pour toutes ; sans déroger pour autant à la liberté de ces créatures : ce simple décret de choix ne changeant en rien, mais actualisant seulement, leurs natures libres, qu'il voyait dans ses idées.
- **G. VII. 358 (D. 242).** Si Dieu est obligé de corriger le cours de la nature de temps en temps, cela doit être fait soit surnaturellement, soit naturellement. Si c'est fait surnaturellement, nous devons recourir aux miracles pour expliquer les choses naturelles, ce qui revient à réduire une hypothèse à l'absurde ; car tout peut facilement s'expliquer par des miracles. Mais si c'est fait naturellement, alors Dieu ne sera pas intelligentia supramundana : il sera compris sous la nature des choses ; c'est-à-dire qu'il sera l'âme du monde.

XV. § 117 *La bonté de Dieu*

- **G. VII. 399 (D. 264).** J'ai encore d'autres raisons contre cette étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si c'est le cas, l'espace appartient à l'essence de Dieu. Mais l'espace a des parties : il y aurait donc des parties dans l'essence de Dieu. Spectatum admissi.
- **G. VII. 415 (D. 281).** L'immensité et l'éternité de Dieu subsisteraient, même s'il n'y avait pas de créatures ; mais ces attributs n'auraient aucune dépendance ni envers les temps ni envers les lieux.... Ces attributs signifient seulement que Dieu serait présent et coexisterait avec toutes les choses qui devraient exister.

XVI. § 118 *Liberté et déterminisme*

- **G. VI. 29.** Il y a deux labyrinthes célèbres où notre raison s'égare très souvent ; l'un concerne la grande question du libre et du nécessaire, spécialement dans la production et l'origine du mal.
- **G. VI. 411.** Si la volonté se détermine sans qu'il y ait quoi que ce soit, soit dans la personne choisissant, soit dans l'objet choisi, qui puisse conduire au choix, il n'y aura ni cause ni raison dans cette élection : et comme le mal moral consiste en un mauvais choix, c'est admettre que le mal moral n'a aucune source. Ainsi, selon les règles de la bonne métaphysique, il ne devrait pas y avoir de mal moral dans la nature ; et aussi, par la même raison, il n'y aurait pas non plus de bien moral, et toute moralité serait détruite.
- **G. VI. 380 (D. 197).** La nécessité contraire à la moralité, qui doit être évitée et rendrait la punition injuste, est une nécessité insurmontable, qui rendrait toute opposition inutile, même

si nous souhaitions de tout notre cœur éviter l'action nécessaire, et bien que nous fassions tous les efforts possibles à cette fin. Or il est évident que cela ne s'applique pas aux actions volontaires ; puisque nous ne les ferions pas à moins de le vouloir. De plus, leur prévision et prédétermination ne sont pas absolues, mais présupposent la volonté : s'il est certain que nous les ferons, il n'est pas moins certain que nous voudrons les faire.

- **G. II. 419.** Je ne dirais pas qu'en Adam, ou en quiconque, il y avait une nécessité morale de pécher, mais seulement ceci : que l'inclination au péché prévalait en lui, et qu'ainsi il y avait une certaine prédétermination, mais pas de nécessité. Je reconnais qu'il y a une nécessité morale en Dieu de faire le meilleur, et dans les esprits confirmés d'agir bien. Et en général je préfère interpréter ainsi les mots, de peur qu'il ne s'ensuive quelque chose qui semblerait mauvais.
- **G. V. 163 (N. E. 182).** Il me semble que, proprement parlant, bien que les volitions soient contingentes, la nécessité ne devrait pas être opposée à la volition, mais à la contingence... et que la nécessité ne doit pas être confondue avec la détermination, car il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées que dans les mouvements.... Et non seulement les vérités contingentes ne sont pas nécessaires, mais aussi leurs connexions ne sont pas toujours d'une nécessité absolue... ; les choses physiques ont même quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont d'autre nécessité que celle du meilleur.
- **G. V. 165 (N. E. 184).** [Les défenseurs du libre arbitre] exigent (du moins plusieurs le font) l'absurde et l'impossible, en désirant une liberté d'équilibre, absolument imaginaire et impraticable, et qui ne servirait même pas leur but s'il leur était possible de l'avoir, c'est-à-dire qu'ils devraient avoir la liberté de vouloir contre toutes les impressions pouvant venir de l'entendement, ce qui détruirait la vraie liberté, et aussi la raison.
- **G. V. 167 (N. E. 187).** Nous ne voulons pas vouloir, mais nous voulons faire ; et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini.
- **G. IV. 362 (D. 54).** Demander s'il y a de la liberté dans notre volonté, c'est la même chose que demander s'il y a de la volonté dans notre volonté. Libre et volontaire signifient la même chose.
- **G. VII. 419 (D. 285).** Tous les pouvoirs naturels des esprits sont soumis aux lois morales.
- **G. VI. 130.** La raison que M. Des Cartes a alléguée pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment interne vif, n'a aucune force. Nous ne pouvons proprement sentir notre indépendance, et nous ne percevons pas toujours les causes souvent imperceptibles dont dépend notre résolution.
- **G. VI. 421.** Non seulement les créatures libres sont actives, mais aussi toutes les autres substances, et les natures composées de substances. Les bêtes ne sont pas libres, et pourtant elles n'en ont pas moins des âmes actives.
- **G. I. 331 (1679).** Tout ce qui agit est libre dans la mesure où il agit.

- **G. VI. 122.** Il y a de la contingence dans mille actions de la nature ; mais quand il n'y a pas de jugement dans l'agent, il n'y a pas de liberté.

XVI. § 119 *Psychologie de la volition et du plaisir*

- **G. V. 149 (N. E. 167).** Ph. Le Bien est ce qui est propre à produire et augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abréger quelque douleur. Le Mal est propre à produire ou augmenter la douleur en nous, ou à diminuer quelque plaisir. Th. Je suis aussi de cette opinion.
- **G. V. 171 (N. E. 190).** Je ne voudrais pas qu'on crût... que nous devons abandonner ces anciens axiomes, que la volonté suit le plus grand bien, ou fuit le plus grand mal, qu'elle ressent. La source du peu d'application au véritablement bon vient, en grande partie, du fait que, dans les affaires et occasions où les sens agissent à peine, la plupart de nos pensées sont sourdes, pour ainsi dire,... c'est-à-dire vides de perception et de sentiment, et consistant en l'emploi nu des symboles.... Or une telle connaissance ne peut nous mouvoir ; nous avons besoin de quelque chose de vif pour ressentir de l'émotion.
- **G. V. 173 (N. E. 193).** Nous devons, une fois pour toutes, nous faire cette loi : désormais attendre et suivre les conclusions de la raison, une fois comprises, bien que perçues par la suite habituellement par des pensées sourdes, et dépourvues d'attraits sensibles.
- **G. V. 175 (N. E. 194).** L'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, qui ne consiste jamais dans une possession complète, ce qui les rendrait insensibles et stupides, mais dans un progrès continuel et ininterrompu vers de plus grands biens.
- **G. VII. 73 (D. 130).** Le plaisir ou la délectation est un sentiment de perfection, c'est-à-dire un sentiment de quelque chose qui aide ou assiste quelque puissance.
- **G. V. 179 (N. E. 200).** Au moment du combat, il n'y a plus le temps d'utiliser des artifices ; tout ce qui nous frappe alors pèse dans la balance et aide à former une direction composée, presque comme en mécanique.
- **G. VI. 385 (D. 202).** [En réponse à la proposition que celui qui ne peut manquer de choisir le meilleur n'est pas libre :] C'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, que de pouvoir utiliser son libre arbitre de la meilleure façon, et d'utiliser toujours ce pouvoir sans être détourné ni par une force externe ni par des passions internes.
- **G. V. 179 (N. E. 201).** Je ne sais pas si le plus grand plaisir est possible ; je penserais plutôt qu'il peut croître à l'infini.
- **G. V. 180 (N. E. 201).** Bien que le plaisir ne puisse recevoir une définition nominale, pas plus que la lumière ou la couleur, il peut cependant, comme eux, recevoir une définition causale, et je crois qu'au fond, le plaisir est un sentiment de perfection et la douleur un sentiment d'imperfection, pourvu qu'ils soient suffisamment remarquables pour que nous puissions les percevoir.
- **G. VI. 266.** À proprement parler, la perception ne suffit pas à causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en va de même pour la félicité... Nous ne pouvons

raisonnablement douter qu'il y ait de la douleur chez les animaux ; mais il semble que leurs plaisirs et leurs douleurs ne soient pas aussi vifs que chez l'homme, ils ne sont susceptibles ni de la tristesse (chagrin) qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir.

XVI. § 120 *Le péché*

- **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** L'immortalité sans mémoire est tout à fait inutile à la morale ; car elle détruit toute récompense et toute punition.
- **G. VI. 118.** Le mal moral est un mal si grand seulement parce qu'il est une source de maux physiques.
- **G. VI. 141.** Il y a une sorte de justice, et un certain type de récompenses et de punitions, qui semble inapplicable à ceux qui agissent par une nécessité absolue, s'il y en avait. C'est le genre de justice qui n'a pas pour objet l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice est fondée uniquement sur la convenance, qui exige une certaine satisfaction comme expiation d'une mauvaise action.
- **G. IV. 454 (1686).** Il dépend de l'âme de se prémunir contre les surprises des apparences par une volonté ferme de réfléchir, et de ne pas agir ni juger, dans certaines circonstances, sans une grande et mûre délibération.
- **G. VII. 92.** La vertu est un précepte immuable de l'esprit, et un renouvellement perpétuel du même, par lequel nous sommes comme poussés à accomplir ce que nous croyons être bon. ... Puisque notre volonté n'est attirée à obtenir ou éviter quoi que ce soit, sauf si l'entendement le présente à la volonté comme bon ou mauvais, il suffira que nous jugions toujours correctement, pour que nous agissions toujours correctement.
- **G. VII. 99.** La règle principale de notre vie est que nous devrions toujours, autant que possible, faire exactement ou laisser de côté ce que non les passions, mais l'entendement, montre être le plus utile ou le plus nuisible ; et que lorsque nous avons fait cela, nous devrions alors, quoi qu'il arrive, nous estimer heureux.

XVI. § 121 *Signification du bien et du mal ; trois sortes de chacun*

- **G. VII. 74 (D. 130).** La perfection de l'univers, ou l'harmonie des choses, ne permet pas que tous les esprits soient également parfaits. La question de savoir pourquoi Dieu a donné à un esprit plus de perfection qu'à un autre est parmi les questions insensées.
- **G. VI. 376 (D. 194).** Il faut admettre qu'il y a du mal dans ce monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne créer aucun monde... ; mais ... la meilleure partie n'est pas toujours celle qui tend à éviter le mal, puisque le mal peut être accompagné d'un plus grand bien.
- **G. IV. 427 (1686).** Nous devons savoir ce qu'est une perfection, et voici une marque suffisamment certaine : les formes ou natures qui ne sont pas capables du dernier degré ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le plus

grand de tous les nombres (ou le nombre de tous les nombres), ainsi que la plus grande de toutes les figures, impliquent une contradiction ; mais la plus grande connaissance et la toute-puissance n'impliquent pas d'impossibilité.

- **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** La perfection n'est rien d'autre que la quantité d'essence.
- **G. III. 33.** L'origine ultime du mal ne doit pas être cherchée dans la volonté divine, mais dans l'imperfection originelle des créatures, qui est contenue idéalement dans les vérités éternelles constituant l'objet interne de l'intellect divin, de sorte que le mal ne pouvait être exclu du meilleur système possible de choses.
- **G. VII. 194 (ca. 1677?).** Les vérités absolument premières sont, parmi les vérités de raison, celles qui sont identiques, et parmi les vérités de fait, celle-ci, d'où toutes les expériences peuvent être prouvées a priori, à savoir : Tout possible exige qu'il existe, et donc existera à moins que quelque chose d'autre ne l'en empêche, ce qui exige aussi qu'il existe et est incompatible avec le premier ; et il s'ensuit que cette combinaison de choses existe toujours par laquelle le plus grand nombre possible de choses existe ; comme, si nous supposons A, B, C, D égaux en essence, c'est-à-dire également parfaits, ou exigeant également l'existence, et si nous supposons que D est incompatible avec A et avec B, tandis que A est compatible avec tout sauf D, et de même pour B et C ; il s'ensuit que la combinaison ABC, excluant D, existera ; car si nous souhaitons que D existe, il ne peut coexister qu'avec C, et donc la combinaison CD existera, qui est plus imparfaite que la combinaison ABC. Et donc il est évident que les choses existent de la manière la plus parfaite. Cette proposition, que tout possible exige qu'il existe, peut être prouvée a posteriori, en supposant que quelque chose existe ; car soit toutes les choses existent, et alors tout possible exige tellement l'existence qu'il existe effectivement ; soit certaines choses n'existent pas, et alors une raison doit être donnée pourquoi certaines choses existent plutôt que d'autres. Mais cela ne peut être donné autrement que par une raison générale d'essence ou de possibilité, en supposant que le possible exige l'existence dans sa propre nature, et en effet proportionnellement à sa possibilité ou selon le degré de son essence. À moins que dans la nature même de l'Essence il n'y ait une inclination à exister, rien n'existerait ; car dire que certaines essences ont cette inclination et d'autres non, c'est dire quelque chose sans raison, puisque l'existence semble être référée généralement à toute essence de la même manière. Mais il est encore inconnu aux hommes d'où provient l'impossibilité des choses diverses, ou comment il peut arriver que des essences diverses s'opposent les unes aux autres, alors que tous les termes purement positifs semblent compatibles entre eux.
- **G. VII. 195 (ca. 1677?).** Le Bien est ce qui contribue à la perfection. Mais la perfection est ce qui implique le plus d'essence.

XVI. § 122 *Le mal métaphysique source des deux autres sortes*

- **G. VI. 162.** Dieu concourt au mal moral et physique, et aux deux de manière morale et physique ; l'homme concourt aussi moralement et physiquement d'une manière libre et active, ce qui le rend blâmable et punissable. Leibniz remarque en marge : Si l'existence était autre chose que

ce qui est exigé par l'essence (essentiae exigentia), il s'ensuivrait qu'elle-même aurait une certaine essence, ou ajouterait quelque chose de nouveau aux choses, à propos de quoi on pourrait à nouveau se demander si cette essence existe, et pourquoi celle-là plutôt qu'une autre.

- **G. VI. 237.** On pourrait dire que la série entière des choses à l'infini peut être la meilleure possible, bien que ce qui existe dans tout l'univers à chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il serait donc possible que l'univers aille toujours de mieux en mieux, si la nature des choses était telle qu'il n'est pas permis d'atteindre le meilleur d'un seul coup. Mais ce sont là des problèmes sur lesquels il nous est difficile de juger.
- **G. VI. 378 (D. 196).** Dieu est infini, et le Diable est limité ; le bien peut et va à l'infini, tandis que le mal a ses limites.
- **G. II. 317.** Le vice n'est pas une potentialité d'agir, mais un obstacle à la potentialité d'agir.

XVI. § 123 *Lien avec la doctrine des jugements analytiques*

- **G. V. 242 (N. E. 272).** Si quelqu'un souhaitait écrire comme un mathématicien en Métaphysique et en Morale, rien ne l'empêcherait de le faire avec rigueur.
- **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** J'approuve fortement la doctrine de M. Locke concernant la démontrabilité des vérités morales.
- **G. II. 578 (D. 128).** La félicité de Dieu ne compose pas une partie de notre bonheur, mais le tout.
- **G. II. 581 (D. 129).** Aimer véritablement et désintéressément n'est rien d'autre qu'être amené à trouver du plaisir dans les perfections ou la félicité de l'objet. ... Cet amour a proprement pour objet des substances capables de félicité.

XVI. § 124 *Les règnes de la nature et de la grâce*

- **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** Les esprits ont des lois particulières qui les placent au-dessus des révolutions de la matière par l'ordre même que Dieu y a établi ; et l'on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions elles-mêmes étant ordonnées pour la félicité des bons et le châtiment des méchants.
- **G. VI. 168.** J'admets que le bonheur des créatures intelligentes est la partie principale des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus ; mais je ne vois pas comment on pourrait prouver que c'est son seul but. Il est vrai que le royaume de la nature doit être utile au royaume de la grâce ; mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, nous devons croire que le royaume de la grâce est aussi d'une certaine manière adapté au royaume de la nature, de telle sorte que celui-ci conserve l'ordre et la beauté les plus grands, afin de rendre l'ensemble composé des deux le plus parfait possible.
- **G. IV. 462 (1686).** La félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. Et si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret lui donnant autant de

perfection que possible, le premier dessein du monde moral ou de la Cité de Dieu, qui est la partie la plus noble de l'univers, doit être d'y répandre la plus grande félicité possible.

- **G. IV. 391 (D. 63).** La nature a, pour ainsi dire, un empire dans un empire, et pour ainsi dire un double royaume, celui de la raison et de la nécessité, ou des formes et des particules de matière.
- **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** Parmi les autres différences qui existent entre les âmes ordinaires et les esprits... il y a aussi celle-ci : que les âmes en général sont des miroirs vivants ou des images de l'univers des choses créées, mais que les esprits sont aussi des images de la Divinité ou de l'Auteur de la nature lui-même, capables de connaître le système de l'univers et de l'imiter dans une certaine mesure... C'est ce qui permet aux esprits d'entrer dans une sorte de communion avec Dieu, et fait qu'à leur égard, il n'est pas seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (ce qui est la relation de Dieu aux autres choses créées) mais aussi ce qu'un prince est à ses sujets, et même ce qu'un père est à ses enfants. D'où il est aisé de conclure que la totalité de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire l'État le plus parfait possible, sous le plus parfait des Monarques. Cette Cité de Dieu, cette monarchie vraiment universelle, est un monde moral dans le monde naturel, et elle est la plus exaltée et la plus divine parmi les œuvres de Dieu ; c'est en elle que consiste réellement la gloire de Dieu, car il n'aurait aucune gloire si sa grandeur et sa bonté n'étaient connues et admirées par les esprits. C'est aussi en relation avec cette Cité divine que Dieu possède proprement la bonté, tandis que sa sagesse et sa puissance se manifestent partout. Comme nous l'avons montré plus haut qu'il existe une parfaite harmonie entre les deux règnes de la nature, l'un des causes efficientes, l'autre des causes finales, nous devons ici remarquer aussi une autre harmonie, entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme Architecte de la machine de l'univers et Dieu considéré comme Monarque de la divine Cité des Esprits. Un résultat de cette harmonie est que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature, et que ce globe, par exemple, doit être détruit et renouvelé par des moyens naturels au moment même où le gouvernement des esprits l'exige, pour le châtiment des uns et la récompense des autres. On peut aussi dire que Dieu en tant qu'Architecte satisfait en tout point Dieu en tant que Législateur, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur châtiment avec eux, par l'ordre de la nature, et même en vertu de la structure mécanique des choses ; de même, les actions nobles atteindront leurs récompenses par des voies qui, par rapport aux corps, sont mécaniques, bien que cela ne puisse et ne doive pas toujours arriver immédiatement.

Avec nos remerciements à 🏛️ Archive.org et 📚 The Bertrand Russell Society pour avoir mis une copie numérisée du livre à disposition sur internet.

Découvrez la bibliothèque et la bibliographie de Bertrand Russell sur bertrandrussellsocietylibrary.org (sauvegarde sur drew.edu).

Philosophie Cosmique

Comprendre le Cosmos par la Philosophie

Imprimé le 4 janvier 2026

This book is available in 42 languages on 🔭 CosmicPhilosophy.org.

Online eReader PDF ePub

Source: *fr.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/*

Book Publishing Service

Publiez un e-book ultramoderne qui perdure des milliers d'années sur Internet.

Read about our professional publishing services.