

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARTINE DE GAUDEMAR

Après le ‘tournant monadologique’

Une redéfinition des esprits ?

ABSTRACT: While an important, even decisive work has been accomplished by Leibnizian researchers concerning Leibniz's conception of the living and the organism, barely a few lines have been devoted to the repercussions of these results on moral philosophy. Indeed the question arises of understanding what becomes of the spirits in the new relational context produced by the monadological approach. Unlike the *Monadology*, the *Principles of Nature and Grace* (PNG) introduce a new approach to subjectivity. Without starting either from the human mind, in Cartesian manner, or from spirits as some ‘panpsychism’ would do, the PNG present, within nature and under the name of spirit, an active subjectivity which proceeds from the dynamic interconnection of all things, and is inserted into it by all its organic fibers: an incorporated subjectivity.

RÉSUMÉ : Alors qu'un travail très important et décisif a été accompli par les chercheurs leibniziens, qui a renouvelé l'approche du vivant et de l'organisme chez Leibniz, quelques lignes à peine ont été consacrées aux répercussions de ces avancées sur la philosophie morale. Or la question se pose de savoir ce que deviennent les esprits dans le nouveau contexte relationnel produit par l'approche monadologique. À la différence de la *Monadologie*, les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) présentent une approche nouvelle de la subjectivité. Sans partir ni de l'esprit humain à la manière cartésienne, ni des esprits comme le ferait un ‘panpsychisme’, les PNG présentent, au sein de la nature et sous le nom d'esprit, une subjectivité en activité qui procède de l'interconnexion dynamique de toutes choses, et y est insérée par toutes ses fibres organiques : une subjectivité incorporée.

KEYWORDS: Leibniz; Principles of Nature and Grace; Monadological Condition of Spirits; Embodied Subjectivity; Universal Interconnection

En poursuivant dans les *Principes de la nature et de la grâce* une réflexion menée en 2014 au colloque de Grenade sur la *Monadologie*, on part du même souci. Alors qu'un travail très important et décisif a été accompli par les chercheurs leibniziens, qui a renouvelé l'approche du vivant et de l'organisme chez Leibniz (en relation avec les nouveaux concepts de ‘monade’ et de ‘machine de la nature’¹), et conduit à une lecture réaliste – ou dépassant l'opposition réalisme/idéalisme – de la métaphysique monadologique, quelques lignes à

1. Pour mémoire, les travaux de François Duchesneau, Michel Fichant, Daniel Garber, Ohad Nachtomy, Enrico Pasini, Pauline Phemister, Anne-Lise Rey, Jeanne Roland, Justin Smith, etc.



peine ont été consacrées aux répercussions de ces avancées sur la philosophie morale,² et en particulier sur la conception leibnizienne des esprits. Or la question se pose de savoir ce que deviennent les esprits dans le nouveau contexte relationnel produit par l'approche monadologique, s'il est vrai que les esprits ne peuvent pas faire exception à l'ordre général.³

A rentrer dans la perspective générale définie par la condition organique de toute âme dans ce monde, qui leur donne leurs conditions matérielles d'expression et de co-existence, les esprits ne risquent-ils pas de perdre leurs privilèges ? La réponse concernant la 'précurrence' des esprits, ou ce que la *Monadologie* appelle leurs 'prérogatives', est décisive quant à la possibilité de concilier l'unification ontologique opérée par Leibniz à travers le concept de monade, et la visée théologique et morale de la création maintenue à la fin de la *Monadologie*, et soulignée fortement dans les articles terminaux des *Principes de la nature et de la grâce*.

Il faudra aussi répondre à une inférence inexacte ou partielle, selon laquelle une sorte de naturalisation des créatures à travers le concept de monade pourrait amoindrir le statut des esprits. Cette naturalisation pourrait aller jusqu'à les priver de tout 'statut', si elle supprimait leur existence juridico-morale au profit d'une simple 'vie' de l'esprit, dont les bêtes offriraient une image embryonnaire. Pour éviter le risque inhérent à cette lecture, on soulignera que les thématiques de la nature sont parfaitement compatibles avec la finalité morale de la création où les esprits ont un rôle essentiel, finalité qui s'expose dans les articles terminaux des deux exposés monadologiques. On en prendra d'abord pour preuve le texte de Leibniz sur "Pascal et la Monade" :

Que n'aurait-il pas dit avec cette force d'éloquence qu'il possédait s'il avait su que toute la matière est organique partout et que la moindre portion contient, par l'infinité actuelle de ses parties, d'une infinité de façons, un miroir vivant exprimant tout l'univers infini !⁴

Un simple commentaire du titre du texte, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, pourrait d'ailleurs y suffire. Nous y lisons le passage du règne de la Nature, qui concerne toutes les monades, à celui de la Grâce concernant uniquement les Esprits, à travers des principes fondés en raison (que seuls des esprits sont en mesure de formuler, de par leur accès aux vérités éternelles sous la forme médiatrice de 'principes').

On cherchera ici à le montrer en suivant d'abord (I) le mouvement même du

2. Citons, pour les rares remarques consacrées au versant moral de la question monadologique, les travaux de Pauline Phemister, Jeanne Roland, Ohad Nachtomy.

3. Leibniz, *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, 546 : "Les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme des déserteurs de l'ordre général".

4. Leibniz, *Double Infinité chez Pascal et Monade* (vers 1696), Grua, II, 555 : "Mais l'harmonie préétablie passe encore tout cela et donne cette même infinité universelle dans chaque [presque néant] c'est-à-dire dans chaque point réel, qui fait une Monade, dont moi j'en suis une, et ne périra non plus que Dieu et l'univers, qu'il doit toujours représenter, étant [comme Dieu] en même temps moins qu'un Dieu et plus qu'un univers de matière : un comme-Dieu diminutif, et un comme-univers éminemment, et comme prototype, les mondes intelligibles étant en ectype les sources du monde sensible dans les idées de Dieu".

texte des PNG qui passe sans rupture de la Nature à la Grâce. On reprendra ensuite (II) la réflexion amorcée lors du congrès de Grenade sur l'absence problématique des notions morales caractéristiques des esprits, notions qui étaient présentes dans de nombreux textes précédents, voire contemporains des exposés monadologiques. On avait commencé à pratiquer cet examen à partir du texte de la *Monadologie*. Il faut à présent se demander si l'hypothèse formulée à Grenade à propos des silences ou absences dans la *Monadologie* est valable également pour les PNG.

1. LE MOUVEMENT DU TEXTE

1.1. Les six premiers articles

On commencera l'examen des six premiers articles par une remarque terminologique :

a) Le terme d'*esprit* est équivoque car il se dit en plusieurs sens. La série de ses divers sens se déploie entre deux pôles : d'un côté une entité immatérielle dont l'activité est purement mentale, de l'autre un ensemble d'êtres intelligents appelés communément des 'personnes'. En cherchant le terme dans les traductions américaines des textes de Leibniz, on trouve d'ailleurs plusieurs expressions, qui ne sont pas superposables. La plupart du temps, 'esprit' est traduit par 'mind', ce qui fait écho à la "mens" cartésienne (*mens, sive ratio, sive intellectus*), ou à l'âme intelligente leibnizienne. Sans être erronée, cette traduction d'esprit par 'mind' court le risque d'accréditer la thèse des âmes séparées, dont on sait qu'elle est interdite par la métaphysique monadologique. Si on peut admettre que la monade est bien 'mind-like', c'est au sens leibnizien où une *mens* est solidaire d'une 'machine de la nature' bien déterminée, et ne peut exercer son activité sans son corps organique. Le texte des PNG est particulièrement insistant sur ce qu'on appellerait aujourd'hui l' 'embodiment' pour des âmes qui ne sont jamais sans organes. Quand le commentaire américain interprète la monade comme un être 'soul-like' ou 'mind-like' (Adams,⁵ Garber au moins pour les années postérieures à 1700⁶), il le sous-entend la plupart du temps, mais a tendance à l'oublier ; ce qui peut entraîner une interprétation idéaliste et phénoméniste de la métaphysique monadologique, où des âmes qui se répondent sont la seule réalité

5. Adams 1994.

6. Garber 1985, ainsi que Garber 2009, refuse que Leibniz ait toujours été "a monadological metaphysician". Il montre qu'il était plutôt proche de l'aristotélisme dans les 'années moyennes' ; mais, à partir des années 1700, il aurait fait sienne une conception foncièrement idéaliste et phénoméniste de l'univers. La courtoise polémique entre Garber et Adams (voir Adams 2010 ; Garber 2010, 2012) constitue selon Duchesneau l'amorce d'une révision du schéma interprétatif idéaliste. La polémique ne doit pas faire oublier leur accord sur la "mind-like monad", sans mention du réquisit d'un corps organique. Garber reconnaît que dans certains textes exceptionnels, tels la *Lettre à Bernoulli* de septembre 1698, et les *Notes sur Thomassius*, Leibniz définit la substance comme une entité simple complète en prenant l'exemple non de l'âme, mais de l'homme. L'esprit est alors un 'intelligent being', et donc un être complet. Signalons, allant dans le même sens, le texte édité par Enrico Pasini, *De substantia simplici ac composita*, 1695 : "Une substance composée est la monade prise avec son corps organique, comme un homme, un mouton" (Pasini 1996 : 208).

authentique. Dans la lecture dite ‘idéaliste’, les corps deviennent des apparences phénoménales pour des ‘soul-like monads’, dont l’activité serait purement perceptuelle et mentale. Cette interprétation a été récusée par Michel Fichant dans “La constitution du concept de monade”,⁷ tandis que François Duchesneau propose de dépasser l’opposition non pertinente de l’idéisme et du réalisme qui est le contrepoint de ces lectures.⁸

Or il suffit de regarder des traductions d’autres textes de Leibniz, quand les esprits ne correspondent pas à des âmes intelligentes considérées à part, mais plutôt à des entités complètes, ou à des personnes concrètes ou des gens, pour noter que l’on trouve alors dans les traductions et le commentaire des termes tels que ‘spirits’, mais aussi ‘persons’, ‘rational beings’, ‘rational creatures’, ‘human beings’, ‘reasonable people’ (par exemple chez Donald Rutherford⁹), et pas seulement ‘minds’. Ces expressions tiennent compte de l’intention significative de Leibniz, qui emploie souvent ‘esprits’ pour évoquer des êtres vivants dotés d’une âme intelligente, et qui à ce titre font société avec Dieu. Par un usage, métonymique si l’on veut, la République des esprits n’unit pas seulement des âmes intelligentes, mais des êtres qui ont ces âmes : des êtres intelligents, dont le corps est intimement uni à un ‘esprit’ (au sens de *mind*) qui en est désormais la monade dominante, un corps qui se transformera mais ne périra point, un corps qui déploie *partes extra partes* ce que l’esprit concentre ponctuellement. Il faut tenir compte de ce contexte de redéfinition du rapport âme et corps, pour parler d’une redéfinition des esprits. L’esprit au singulier est sans doute une *mens* ou ‘mind’ (on peut l’appeler ‘âme-esprit’), mais les esprits (au pluriel) sont des êtres complets, inséparables de leur organicité, des *personnes* qui se reconnaissent dans ce qui les caractérise et les différencie (leur ‘esprit’ comme âme raisonnable, plus noble que les autres âmes).

C’est que Leibniz emploie souvent un terme selon plusieurs niveaux de conceptualisation. On en donnera trois exemples, âme, persona, et aperception, qui présentent tous la même structure.

Ex. 1. *Âme* – À Rudolph-Christian Wagner s’enquérant de ce que Leibniz entend par âme, Leibniz répond que la signification du mot “âme” peut être prise en un sens large (en quelque sorte générique) de principe vital, et en un sens restreint (en quelque sorte hiérarchique) qui spécifie une espèce de principe vital, avec quelque chose en plus. Et c’est de manière analogue, par adjonction d’un élément de supériorité (*perceptioni adjungitur attentio et memoria*), que l’“esprit” est défini comme une espèce d’âme plus noble (*pro specie vitae nobiliore*).¹⁰

Les articles 1 à 6 des PNG, ainsi que l’article 14 qui reprend l’article 5 au niveau de la

7. Fichant 2005 : 43.

8. Duchesneau 2010 : 17.

9. Rutherford 1995. Par exemple, p. 193, s’agissant précisément de l’*embodiment* des monades, Rutherford cite les *Considerations sur les Principes de vie, et sur les Natures plastiques*, GP VI, 545-546/590 : “I do not acknowledge entirely separate souls in the natural order or created spirits entirely detached from every body”. Plus loin, il cite en note NE II, XV, 11 : “Every finite spirit is always joined to an organic body”.

10. GP VII, 529 : “Quaeris deinde definitionem animae meae. Respondeo, posse animam sumi late et strictè”. Tr. fr. Fichant 2004 : 364.

Grâce, procèdent de la même manière. Ils s'élèvent des "vies" aux "esprits" en passant par les âmes, selon une structure d'étagement : les esprits sont des principes vitaux et des âmes, dont quelques suppléments font la supériorité ("Elle est quelque chose de plus sublime", PNG 3).

Ex. 2. *Persona* – Leibniz donne également plusieurs sens à 'persona', qui se prend en un sens large pour désigner le concret d'un être humain, et en un sens plus technique pour évoquer un abstrait, un statut moral et juridique fait de droits et de devoirs à l'égard d'autres personnes. En ce dernier sens, 'persona' est un statut qui ne convient qu'aux esprits comme êtres intelligents. Il apparaît parfois en français comme 'personnage'.

Ex. 3. *Aperception* – Pour donner un dernier exemple d'une polysémie extrêmement significative pour la métaphysique leibnizienne, Leibniz prend 'aperception' comme une capacité d'apercevoir très large, susceptible de degrés. Certaines bêtes en témoignent en quelques situations ponctuelles (les bêtes s'aperçoivent de certains objets et de certaines situations), comme leur conduite le montre et l'atteste. Mais il prend également 'aperception' dans un sens restreint, plus technique, où la capacité proprement réflexive est ou sous-entendue ou mentionnée, comme c'est le cas ici à l'article 3, au sens d'une capacité de rapporter à soi-même son action ou sa perception.¹¹ Et dans ce dernier sens, 'aperception' est un terme réservé aux intelligences ou esprits, dans la mesure où il enveloppe un "acte réflexif" réservé aux seuls êtres raisonnables ; il est en effet beaucoup plus qu'une perception distincte et même plus qu'un rapport à soi : c'est un acte de reconnaissance, une reconnaissance de soi dans son opération, un jugement susceptible de se traduire dans un énoncé de type *cogito*, où "nous" (esprits) sommes en position de sujets de l'énoncé en même temps que sujets énonciateurs. Les *Nouveaux essais* ont précisé que cet énoncé était virtuel en nous, même si nous ne le prononçons pas.¹²

Ces trois exemples mettent en relief une structure commune : le sens large convient à tous les êtres animés, dans la mesure où les esprits ont avec les bêtes un territoire cognitif commun, tandis que le sens restreint ne convient qu'aux esprits en tant qu'ils ont non seulement une activité mentale, mais une pensée rationnelle qui est la marque de l'élévation de leurs âmes.

b) Or les six premiers articles des PNG sont précisément bâtis sur ce modèle : les esprits, comme tous les êtres animés, substances simples et monades, sont nom-

11. L'ambiguïté du terme a déjà été maintes fois soulignée par le commentaire. Voir Parkinson 1982 : 3-20, distinguant à la suite de MacRae (i) la conscience de ses perceptions et (ii) la conscience de ses perceptions comme étant les siennes propres, ce qui correspondrait selon lui aux "idées de réflexion" de Locke dans leur opposition aux "idées de sensation", *Essay*, II, I, 24. Dans le même volume, voir Kulstad 1991, qui a proposé de distinguer une aperception simple et une aperception "focused". Dans les deux cas, l'aperception fait passer elle entre bêtes et esprits en tant qu'elle comporte plusieurs degrés. Anne-Lise Rey, dans un travail sur la différence anthropologique présenté à Montréal en 2012, a proposé de voir dans les deux degrés de l'aperception deux styles de rationalité, l'un commun aux esprits et aux bêtes, l'autre réservé aux esprits. Davide Poggi a proposé à Grenade (2014) des réflexions historiques très fouillées et suggestives sur la genèse du terme 'aperception'. La définition de la 'réflexion' ajoute un supplément explicite à l'aperception dans la *Lettre à Burnett*, 1704, *infra*, note 26.

12. NE IV, VII, §7 : "Il se peut qu'un homme n'ait jamais pensé à former expressément cette proposition, qui lui est pourtant innée".

més à travers une série progressive (art. 1), ils sont concernés par la thèse d'indestructibilité (art. 2), et par le rapport à un corps organique qui se présente comme une "machine de la nature" (art. 3). Ils sont présentés explicitement dans leur supériorité à partir de l'article 4, supériorité qui s'établit en deux moments successifs.

Premier moment, celui de la supériorité 'biologique'. En raison de leur organicité, du degré d'acribie et de précision de leurs organes de réception sensible, qui les fait avoir le sentiment, les esprits dont parlent les PNG sont bien des êtres complets, animaux, êtres organiques, mais leurs capacités sont supérieures à celles des autres êtres animaux.

Deuxième moment, celui de la supériorité 'logique' des esprits, en raison de l'élévation de leurs âmes à la Raison. Même si Leibniz l'éclaircit à l'article 6, cette 'élévation' reste une opération un peu opaque, voire énigmatique ou miraculeuse. L'important est qu'il s'agisse d'une *transformation*, qui fait écho à la thèse d'une pré-formation des êtres vivants.¹³ On sait que Leibniz hésitaient sur l'explication de cette élévation, mais répugnait à avoir recours au miracle. En dire peu dans les PNG était une solution qui laissait ouvertes toutes les pistes explicatives et évitait de tomber dans des difficultés théologico-religieuses.¹⁴ C'est ce que j'ai appelé la 'sobriété métaphysique' des deux grands exposés monadologiques.

L'éclairage de l'article 6 se contente d'évoquer une promotion des  mes des animaux spermatiques à la nature humaine (la "nature humaine organique", ajoute Lucy Prenant dans ses notes,¹⁵ ce que justifie le contexte monadologique), et cela à partir d'une génération naturelle ou physique. C'est ici "l'homme" qui est concerné dans le statut des esprits, même si les génies seront aussi mentionnés sans autre précision à l'article 15 qui définit la Cité de Dieu, ou République des esprits :

C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la Raison et des vérités éternelles dans une espèce de Société avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu.

L'important, quand les esprits sont nommés, est qu'il s'agisse d'êtres complets, dont

13. Voir Smith 2011, 169 sq. : "Ils doivent être déjà contenus dans des germes avant une conception qui les 'élève' à un degré supérieur".

14. Voir art. 82 de la *Monadologie*, aussi allusif que l'article des PNG, ainsi que *Théodicée*, §91 et 397, et *Causa Dei*, §82, beaucoup plus détaillés, qui supposent une préexistence de la rationalité dans les germes, que la conception activerait. Il s'agirait alors d'un pré-établissement. Voir aussi *De animorum creatione atque mentium origine* (1684-1685), A VI, 4, 1496. En s'expliquant peu sur la génération des âmes rationnelles, les PNG, comme la *Monadologie*, évitaient plusieurs difficultés : (i) d'abord le problème de la transmission du péché originel était évité ; (ii) ensuite, en mettant en avant la doctrine d'un corps organique appartenant à une  me, on faisait obstacle à la formulation dualiste de l'explication par la "traduction"  voqu e par la *Théodicée*, qui risquait d'être comprise comme faisant rentrer une  me neuve dans un corps qui le corromprait. Elle donnait ainsi un critère pour le choix d'une explication parmi plusieurs possibles. (iii) Enfin cela évitait d'entrer dans les problèmes d'une pr d stination différente pour les uns et les autres, qui bénéficieraient ou non du secours actif de la grèce pour leur salut, alors que Dieu "veut le salut de tous les esprits".

15. Voir Prenant 1939 : 485. Commentant "*la conception détermine les animaux à la nature humaine*", Prenant  crit : "Sans doute s'agit-il ici de la nature humaine organique ?". Plus loin : "Dieu proc derait ici directement, bien que ni la *Monadologie* (§82), ni ce texte-ci ne le dise expressément".

le corps pourra bien être un jour subtil comme celui des génies,¹⁶ mais qui ne seront jamais de purs esprits sans organes s'ils doivent pouvoir engendrer 'naturellement' d'autres êtres, dont l'âme sera pareillement élevée à la rationalité.

Ce qui est en jeu est la possibilité d'une persistance des âmes-esprits (ou 'immortalité') dans ce que nous appelons la mort. La distinction entre perception et aperception a elle-même pour fonction d'autoriser à penser une vie de l'esprit, alors même qu'il n'y en aurait pas de conscience : cela permet de se représenter la mort comme un long étourdissement venant d'une grande confusion des perceptions. Cette distinction vient donc accréditer la notion d'immortalité des esprits (et par là des êtres humains), nonobstant la suspension de leurs opérations conscientes. Elle fonctionne comme un argument supplémentaire, qui vient s'ajouter à l'idée que si les âmes rationnelles sont *transformées* (et non pas créées), elles pourraient ne pas disparaître, mais subir seulement une nouvelle transformation.

A travers la succession de ces six articles, il faut s'arrêter quelque peu à l'article 5 qui donne une première définition explicite de l'esprit, avant l'article 14 qui la reprendra au niveau de la Grâce et donc du rapport avec Dieu. L'esprit y est défini comme âme élevée à une rationalité consistant en l'accès aux vérités éternelles. L'article rappelle le fondement ontologique du raisonnement véritable qui, à la différence des inférences empiriques, est fondé sur des vérités nécessaires, c'est-à-dire des connexions objectives s'imposant à tout esprit : "Ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées esprits".

Cette thèse des vérités éternelles et nécessaires qui s'imposent à tout esprit est constante chez Leibniz, car on la trouve depuis les premiers textes de jeunesse. Leibniz l'a utilisée notamment contre le scepticisme de Foucher, ou contre l'empirisme de Locke : l'esprit ne peut se dérober à la perception de ces connexions, en sorte que même s'il n'y avait rien d'inné contenu dans l'esprit, l'esprit devrait reconnaître en lui-même sa propre structure logique. La 'raison', sans être redéfinie autrement que par son lien aux vérités nécessaires, est tacitement prise sous les deux aspects qu'elle a pris dans les *Nouveaux essais*, objectif et subjectif : *a parte rei*, comme liaison des vérités, aperçue par les seuls esprits ou êtres raisonnables, ou *a parte subjecti*, comme faculté d'apercevoir les connexions nécessaires et d'inférer selon ces connexions. La 'raison' est donc bien constituée par les vérités nécessaires, ontologiquement premières par rapport à leur saisie, et agissant en nous sous forme de 'virtualités' avant que nous ne les découvriions ou énoncions.¹⁷ Leibniz n'oublie pas que la raison est en nous une puissance active, une virtualité, ou disposition à tirer de son fonds inné des connaissances et des vérités. Si le *Discours de métaphysique* induisait un sentiment de circularité

16. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), §12, GP VI, 533 : "Car pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bienheureux un corps glorieux et puisque les anciens pères ont accordé un corps subtil aux anges".

17. Voir Gaudemar 2001, ch. II 1.2 : La raison – Continuité et discontinuité, 1.2.1 : Le degré de la raison, pp. 116 sq., et 1.2.2 : Les prérogatives des esprits, pp. 125 sq., ainsi que 1.3 : Vérités et langage – L'homme et la bête, pp. 129 sq.

en indiquant que les bêtes, “ne pouvant faire de réflexions”,¹⁸ ne sauraient découvrir des vérités nécessaires et universelles, les *Nouveaux essais* et les exposés monadologiques restituent l’ordre objectif de vérités qui s’imposent à des esprits qui les pensent, mais ne les constituent pas.¹⁹ Les vérités précèdent les esprits qui les reconnaissent.

Cet article 5 se couronne par un mouvement de reconnaissance et d’identification où Leibniz s’exprime à la première personne du pluriel, et englobe en quelque sorte ses lecteurs : “et c’est ce qui NOUS rend capables des sciences et des connaissances démonstratives”.

L’emploi de “nous” est l’indice d’une subjectivité, ou plus exactement d’une activité de subjectivation et d’appropriation caractéristique des esprits, que Leibniz met lui-même en acte dans le texte. Cette subjectivité est engagée à la fois (i) dans l’organicité complexe faite d’entr’expression, qui fait la richesse et la précision des informations retirées de la connexion de l’organisme avec l’ordre général des choses, et (ii) dans un rapport à soi qui est reconnaissance de soi dans son opération, débouchant sur un jugement auquel nous invite ici Leibniz ; il le pratique lui-même dans son travail de métaphysicien, imitant volontairement l’oeuvre de Dieu dans son petit département quand il écrit les exposés monadologiques.

Une première conclusion se dégage à partir du premier mouvement des PNG (art. 1 à 6).

Il est légitime de parler d’une redéfinition contextuelle des esprits après le tournant monadologique, car le contexte doctrinal a changé depuis le *Discours de métaphysique* et les *Generales inquisitiones* (ce tournant a eu lieu vraisemblablement à partir des dernières lettres à Arnauld, telle la lettre du 9 octobre 1687). Cela tient à un tournant dans la conception de l’union de l’âme et du corps. Le corps ne nous est plus seulement ‘affecté’ sans être attaché à notre essence. La constitution monadologique des corps organiques impose de considérer un tissage ou un entrelacement de toutes les monades composant le corps humain, avec des corps organiques en connexion avec tous les autres corps organiques : l’âme ou l’esprit correspond alors à un degré de dominance supplémentaire pour l’âme qui fait l’unité du composé.²⁰ L’entrelacement de corps et de monades en connexion avec l’ordre général constitue désormais, grâce à l’opération unificatrice de la monade dominante et à des relations à tous les êtres de l’univers, ce qu’on peut appeler la situation respective de tout être animé dans un réseau de relations,

18. Voir aussi *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, 542 : “Les bêtes autant qu’on en peut juger manquent de cette réflexion qui nous fait penser à nous-mêmes”.

19. Sur la circularité apparente entre réflexion et vérités nécessaires, voir Gaudemar 2001 : 133 : “Pour sortir du cercle, si les vérités nécessaires sont à la fois la condition et la conséquence des actes réflexifs, il faut considérer que les vérités nécessaires agissent déjà en nous, à titre de virtualités, avant que nous ne les ayons découvertes”.

20. Voir sur ce point Roland 2012 : ch. III, I.B. Ce qui fait la dominance des ‘esprits’. En particulier, pp. 254 sq. Voir aussi Rutherford 1995 : 218, qui cite la lettre à Bayle de 1702, GP IV, 564/L 580. Comme le remarque Wilson 1990 : 192-193 : “Si la thèse selon laquelle une monade est associée à un corps particulier, situé spatio-temporellement, était réductible à l’idée que cette monade se tient dans telle ou telle relation perceptive à l’égard des autres monades, parler de corps organiques aurait été redondant”.

ou son “point de vue” dans un monde (art. 3).²¹

Cela ne peut manquer de retentir sur la conception des esprits, c'est-à-dire de la façon dont nous nous considérons “nous-mêmes”, puisque nous nous identifions plus volontiers à l'aspect intelligent et raisonnable de nous-mêmes.²²

Êtres vivants capables de rationalité (c'est-à-dire “esprits” au sens large), êtres raisonnables doués d'un “esprit” (au sens étroit d'intellect), nous considérons en effet, et à juste titre, la composante rationnelle de notre être comme ce qui nous est propre et nous distingue des autres animaux.

Ce qui éclaire d'un jour différent la définition de l'article 5 : “ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées esprits”. Nous sommes des animaux raisonnables, et nous nous reconnaissons comme des esprits.

C'est que désormais, depuis le tournant monadologique, il n'existe plus d'activité mentale ou intellectuelle qui ne soit portée par l'activité d'une ‘machine de la nature’, dont la complexité infinie est responsable de la précision des impressions et informations que travaille l'intellect. Le concept de ‘machine de la nature’ renvoie à une infinité de rapports qui connectent tous les organismes. L'âme raisonnable reçoit les impressions de tout l'univers à travers des organes qui sont en composition avec tous les corps organiques. La machine humaine opère selon un ajustement et une acurie supérieurs à ceux des autres machines. C'est pourquoi l'activité de connaissance doit être reformulée pour des ‘esprits’ qui ne sont pas seulement des entités perceptuelles, parce qu'ils sont engagés dans une organicité constitutive de l'entr'expression, laquelle fonde pour les esprits leur connaissance des connexions de l'univers. L'organicité des esprits, qui justifie l'expression employée par Andreas Blank d’“organic minds”,²³ est inséparable de leur nature ‘logique’, soit de leur accès à des connexions logiques qui rendent connaissables et formulables les connexions de l'univers où ils sont situés. Les deux conditions, organique et logique, sont requises pour qu'il y ait connaissance scientifique, activité qui est le propre des esprits.

Comme Leibniz l'indiquait à Sophie en 1701, “les pensées de l'âme ne sauraient être distinctes lorsque les traces dans le cerveau sont confuses”.²⁴

Leibniz n'a jamais imputé à la complexité du corps organique des esprits les dispositions rationnelles qui font leur capacité à découvrir en eux-mêmes les vérités éternelles. Il faut se contenter d'une correspondance expressive entre les deux versants organique et logique. L'imputation de la tendance rationnelle à la com-

21. Voir Rutherford 1995 : 194 : “Given the thesis of embodiment, we can say that a monad expresses the universe as a whole insofar as it represents itself as located in a body that is (according to its perceptions) situated vis-à-vis every other body in the universe”.

22. Comme Leibniz l'avait indiqué : “Nous devons tâcher de nous perfectionner autant que nous pouvons, et surtout l'esprit, qui est proprement ce qu'on appelle *nous*”. L'esprit vaut alors pour “nous”, c'est-à-dire, après le tournant monadologique, pour le tout ou la totalité vivante dont il est la monade dominante.

23. Voir Blank 2006 : 189-202. Il montre le rôle décisif joué par les traces corporelles pour les représentations mentales et les perceptions infinitésimales, constitutives du point de vue singulier qui spécifie les “personnes” capables de conscience.

24. *Lettre à Sophie*, 30 novembre 1701, GP VII, 557-558.

plexité organique du vivant humain, si elle était justifiée, serait en tout état de cause insuffisante, car ne rendant pas suffisamment justice à l’empreinte décisive en nous des vérités logiques, qui ne peut provenir que de Dieu lui-même. Mais il est clair que la complexité organique est la condition matérielle de nos relations avec tout l’univers et l’ordre général, qui consonnent avec la structure rationnelle.

Il faut donc souligner un double enracinement organique et logique d’une rationalité objective et partagée, qui fait la prérogative des esprits. Elle les conduit à énoncer le “principe de raison” (art. 7) qui nous mène à la Grâce, c’est-à-dire à l’ordre des fins. Sans réduire le logique à l’organique, on soulignera l’harmonie entre l’organicité complexe des esprits et la marque en nous des vérités logiques, la réalité corporelle étant elle-même porteuse de la structure rationnelle de l’univers.

Corollaire de cette première conclusion : Les PNG ne font selon moi aucune césure, c’est-à-dire ne pratiquent aucune coupure entre physique et métaphysique. Les six articles mènent à l’article 7 et aux suivants dans une parfaite continuité. Les premiers articles sont déjà marqués de la présence de la Grâce, dans la mesure où ils mentionnent les causes finales du bien et du mal, ainsi que les actes réflexifs. Et les seconds continuent à obéir à la même structure d’étagement et même d’étayage, puisque les privilèges des esprits s’enracinent dans les capacités organiques d’âmes pourvus de corps très déliés, d’organes ajustés, âmes élevées à travers une génération naturelle à la rationalité qui caractérise ici la nature humaine dont elle est le trait distinctif.

L’ordre de la Grâce est enfin présent d’emblée à travers les esprits et leur accès aux vérités éternelles, car cet accès est la condition de la formulation du Principe de raison qui amorce à l’article 7 le second mouvement des PNG.

1.2. Le second mouvement du texte des PNG (7-18)

Les onze articles consacrés à la Grâce reposent solidement sur la base physique dynamique d’une nature que la Grâce reprend et sublime en l’orientant vers une fin. En fait, dès les premiers articles des PNG, en nous invitant à nous reconnaître comme “esprits” qui ne disent pas seulement le moi, mais disent “nous” et se situent dans l’inter-connexion, Leibniz se place au niveau d’une action des esprits au service de la Grâce.

Regardons plus rapidement ce second mouvement, car nous le reprendrons à travers la question des qualités morales. Après avoir brossé comme de loin le tableau d’ensemble et le plan d’un univers dont Dieu est la raison dernière et le sage auteur, Leibniz s’approche des âmes expressives et évoque leurs degrés de perfection à mesure de leurs perceptions distinctes, jusqu’à en venir aux “esprits” ou âmes raisonnables (art. 14) : leurs privilèges cognitifs et réflexifs, déjà indiqués à l’article 5, sont mis en lumière et se manifestent à présent en rapport avec un Dieu auteur et organisateur des choses. Il en découle que l’âme-esprit est dite architectonique. Elle ne fait pas que représenter, elle construit elle-même, imitant Dieu dans son petit monde, à partir des connaissances et inventions spontanées ou involontaires, jusque dans les actions volontaires. On notera que l’esprit est désormais envisagé sur le versant de l’action, et plus à travers la seule connaissance : ce qui amorce le virage que prend le texte en débouchant sur le monde mo-

ral. Déjà sous-entendu dans les causes finales du bien et du mal, dans la bonté de Dieu, dans le bonheur et la bonté des créatures, le monde moral apparaît cette fois en pleine lumière. L'imbrication du discours physique et du discours métaphysique est claire.

Monadologie et PNG énoncent à propos des esprits des thèses très proches : définis par une organicité complexe et une réflexivité qui les distingue des autres animaux, les esprits sont capables des sciences, des actions volontaires, et par là d'une "société" avec l'auteur de toutes choses qui fait le règne de la Grâce. La nature y conduit sans dérogation à ses lois, la justice de Dieu qui est la loi de la cité de Dieu opérant par les voies de la nature, par récompense et sanction immanentes.

Il est remarquable que ces thèses se trouvent déjà présentes, pour la plupart, dans des textes précédant ces deux exposés.

En revanche, ces thèses sont ordinairement assorties de considérations sur la *liberté* et la *responsabilité* qui fondent châtiments et récompenses, ainsi que sur l'immortalité personnelle, c'est-à-dire la persistance pour chaque esprit de ce qui fait son *personnage*.

Que penser de leur absence dans ces exposés ? On a voulu y voir le signe d'une naturalisation de la métaphysique. Cette caractérisation, quelle que soit sa pertinence, semble unilatérale. D'autre part, elle ne paraît pas avoir exactement le même sens dans les deux exposés.

2. L'ABSENCE PROBLÉMATIQUE DES NOTIONS MORALES DANS LES DEUX EXPOSÉS MONADOLOGIQUES

Dans les PNG, après avoir été situés par rapport aux autres monades et aux autres animaux, les "esprits" sont situés dans leur rapport à Dieu, dernière raison et auteur de toutes choses. Le deuxième mouvement des PNG reprend dans cette perspective nouvelle les thèses déjà présentes dans le premier mouvement : le réveil inéluctable des esprits assoupis dans ce que nous appelons "mort" (art. 12), la compatibilité de cette survie avec un degré inférieur de conscience fait de perceptions confuses (art. 13), le caractère architectonique des âmes-esprits qui en fait des expressions actives des ouvrages de Dieu (art. 14), en particulier dans l'invention scientifique et l'activité de connaissance, mais aussi dans les actions volontaires dont la *Monadologie* ne parlait pas directement. Enfin les articles terminaux des PNG déploient à partir de l'article 15 le monde moral ou Cité de Dieu, avec un accent particulier sur la justice de Dieu qu'on ne trouve pas exprimée si nettement dans la *Monadologie*. Ces articles donnent un relief très vif à la continuité entre Grâce et Nature.²⁵ Plutôt que de rompre avec le discours physique, le discours métaphysique dans les PNG constitue une reprise et une promotion du premier discours : on y retrouve en effet les mêmes thèses d'ingénérabilité et d'indestructibilité, mais envisagées sous l'angle de notre destination d'esprits membres de la Cité de Dieu. La Grâce magnifie et perfectionne l'ordre de la Nature, sans jamais le laisser de côté ou derrière soi, sans jamais le délaisser. Les formules trouvées par Leib-

25. Cette continuité manifeste ne m'a pas permis de valider l'intéressante remarque d'Enrico Pasini selon laquelle il subsisterait dans les PNG une césure entre discours physique et discours métaphysique, que la *Monadologie* en revanche dépasserait. Voir Pasini 2005 : 114.

niz à la fin de l'article 15 des PNG pour marquer ce rapport, sont les formules les plus nettes et claires qui soient. Elles laisseront une trace définitive à la postérité :

Par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règnes de la nature et de la grâce, entre Dieu comme architecte, et Dieu comme monarque, en sorte que la nature mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.

Enfin, un dernier accent est propre aux PNG : ils mettent en exergue et approfondissent l'Amour de Dieu, et le bonheur présent et actuel qui en découle. C'est dire que la Grâce agit, actuellement et présentement, dans la nature. S'il est un royaume des fins, ce royaume est actif ici et maintenant, sans attendre un futur dont nous avons cependant déjà un avant-goût. Dès lors, le mouvement des PNG s'apparente au mouvement de progrès et de perfectionnement propre à la Grâce elle-même. Le texte accompagne le mouvement de la Grâce, Leibniz effectuant ce qu'il annonce. Dans cette fin du texte, Leibniz ne parle plus des "esprits" : il parle de "nous" et s'adresse à nous. L'amour de Dieu est comparé à la musique qui nous charme à la fois et inséparablement par ses proportions idéelles, et par les battements que le corps compte sans le savoir de ses rythmes. Nous sommes des esprits, et sommes conviés dès ici-bas à participer consciemment et volontairement à la cité de Dieu, dont nous sommes déjà membres sans le savoir quand nous apprécions l'harmonie des choses. Le texte se termine sur l'évocation de "notre bonheur", consistant dans un progrès perpétuel en plaisirs et perfections. Même si les esprits ne sont plus la fin exclusive de la création, leur bonheur vient bien la couronner et exalter, comme l'indiquait, dans la *Monadologie* à l'article 86, la notion de "gloire de Dieu" :

Cette Cité de Dieu (...) est un Monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu ; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits.

Il est remarquable que le texte des PNG se termine sur "nous", sur le bonheur et le plaisir que nous éprouvons. C'est un indice de plus de l'accent mis dans les PNG sur la subjectivité, c'est-à-dire sur une opération d'appropriation et de subjectivation caractéristique des esprits : sur la manière dont nous pouvons, comme esprits, grâce à l'acte réflexif et aux connexions logiques, nous approprier notre situation, et en tirer une jouissance non exclusive des progrès dans la connaissance et l'action.

Pour autant, la notion de *personne* qui apparaît dans l'usage grammatical d'un 'nous' comme sujets à la première personne, se substituant à la troisième personne des esprits, n'est pas mentionnée comme une dimension explicite. Examinons donc, pour finir, les concepts apparemment absents des exposés monadologiques, alors qu'ils sont présents dans d'autres textes, pour déterminer quel sens donner à leur omission.

Les concepts de *personnage*, de *personne*, de *liberté*, et de *personnalité morale* semblent solidaires et disparaître ensemble. Ils forment un même réseau sémantique,

celui des qualités morales. La dimension morale serait-elle soit absente des PNG, soit estompée et repoussée à l'horizon ?²⁶

Le texte des PNG dit explicitement le contraire : le monde moral agit ici et maintenant. On ne peut donc se contenter de souligner la réorientation de la métaphysique de Leibniz dans un sens réaliste, voire naturaliste, dans la mesure où la monade est un opérateur indéniable de naturalisation. Car l'organicité des esprits ne contrevient nullement à leur vocation spirituelle.

J'ai proposé au colloque de Grenade, de retrouver dans le texte de la *Monadologie* la dimension morale de la personne enveloppée dans les notions de 'réflexivité', de capacité à faire retour sur soi et à nous considérer comme l'agent de nos opérations, toutes significations qui font l'acte réflexif'. Cette hypothèse est également valable, voire l'est encore plus pour les PNG, dont la visée ne semble pas être exclusivement celle d'un système de la nature (comme pouvait apparaître la *Monadologie*), mais enveloppe une dimension de théologie naturelle.

Acte réflexif. L'acte réflexif proprement dit n'est pas une perception plus fine, plus aigüe ou aiguisée : il pourrait alors être confondu avec l'*aperception*. A la différence de l'*aperception*, l'acte réflexif est un jugement qui actualise momentanément une disposition constante des esprits. Il consiste à se poser soi-même dans sa pensée comme son agent. C'est un acte de reconnaissance de son activité comme sien, par où 'nous' prenons la responsabilité de notre activité de pensée, en un 'je pense' virtuel équivalent à tout autre. Elle suppose ou pose un 'moi', dont nous savons qu'il enveloppe la 'place d'autrui', d'un autrui quelconque, et permet de prendre sa place, ce qui anticipe ou prépare l'universalisation du point de vue singulier. L'acte réflexif nous rend capables de 'prendre la place d'autrui dans la pensée' en une virtuelle universalisation. L'activité réflexive d'imputation à soi-même, et non la simple *aperception* ponctuelle, spécifie donc les esprits.

Comme Leibniz l'a indiqué à Thomas Burnett :²⁷

L'Auteur des secondes pensées touchant l'âme prétend que l'Action réfléchie n'est autre qu'une remémoration ou recollection de quelque action, ou action faite une fois ou plusieurs fois auparavant, ou quelque pensée ramassée de nouveau. Mais il se trompe, ce n'est pas en cela que consiste la réflexion : non seulement je me représente à moi-même mon action, mais je pense aussi que c'est moi qui l'accomplis ou l'ai accomplie.

La réflexion n'est pas une représentation au second degré, mais un acte de se rapporter à soi. Or s'imputer une action à soi-même est la condition de toute responsabilité. L'acte réflexif conduit donc directement à la notion de responsabilité, tout comme la conscience de soi (*conscientiam sui*) qui rend capable des châtements et des récompenses.

26. Cet affaiblissement de la référence morale et théologique expliquerait l'interprétation de Baruzi 1907 : 404, quand il dénonce la domination du point de vue biologique et cosmique qui fait s'estomper la précellence des esprits. Rateau 2008 : 291 sq., semble également réservé à l'égard de cette interprétation.

27. *Lettre à Thomas Burnett*, 1704, GP III, 299.

On peut citer sur ce point la lettre à Smith de 1707 :

Solas autem mentes, id est animas ratione praeditas, et divinorum capaces, personam, id est conscientiam sui, servare et poenae, praemiaeque capaces esse possunt.²⁸

Personne. La notion de personne elle-même a diverses origines, dont l'une vient du théâtre grec, mais dont une autre vient de la religion chrétienne qui pose un Dieu en trois 'personnes'. Ambiguë, la notion de personne recouvre un large éventail de significations dont les deux pôles vont soit vers l'individualité métaphysique, soit vers la personnalité morale. Mais la signification ordinaire de 'personne' est bien celle d'un sujet intelligent ("vulgo persona est suppositum intelligens"²⁹), et équivaut donc à l'esprit considéré comme intelligence, tel qu'on le trouve dans les PNG.

L'effort leibnizien va vers une unification de ces diverses significations : il les fait converger pour désigner un être vivant doué de dispositions rationnelles, qui peut être revêtu de relations qui lui confèrent titres et fonctions, mais jamais séparé de son corps organique. Les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, art. 31, 35, avaient montré une personne relevant à la fois de l'ordre de la nature, en désignant un être conscient de soi capable d'acte réflexif, et de l'ordre moral, puisqu'il s'avisait et s'admonestait, prenant à l'égard de soi-même la place d'autrui. La notion de personne permettait de penser un *situs* relationnel propre aux esprits, êtres qui ont les moyens de 'se' situer eux-mêmes dans l'univers entier et en témoignent, et pas seulement d'y être situés comme les animaux non raisonnables. Or les PNG mentionnent la réflexivité comme la propriété distinctive des esprits, et indiquent qu'elle conduit à la notion de 'moi', qui elle-même enveloppe celle de 'personne', puisque la personne est rapport à soi. La personne est donc tacitement présente à travers le "moi" et le rapport à soi qui définit les esprits par leur capacité de réflexion. C'est ce rapport des esprits à un 'moi' qui conduit à la notion de personnalité morale.

L'*Extrait du Dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius (p. 2599 sqq. de l'Édition de l'an 1702 avec mes remarques)*³⁰, formulait clairement le lien entre ces notions :

Il y a aussi une grande différence entre l'indestructibilité des âmes des bêtes et l'immortalité des âmes raisonnables. Car toutes les âmes conservent leur substance, mais les seuls esprits conservent encore leur personnalité, c'est-à-dire la connaissance de ce moi, par laquelle je me connais la même personne, ce qui me rend susceptible de récompense ou de châtement.

28. *Lettre à Smith*, sept. 1707, Grua, 557.

29. *Definitionum juris specimen* (1676), A VI, 3. Alain de Libera, dans une *Archéologie du sujet* qui veut théologiser à fond la notion de sujet pour rétablir la théologie dans ses droits, cite (2007 : 358) "maints catéchismes réformés", ainsi qu'une série de nombreux auteurs de la tradition médiévale et post médiévale, s'inspirant en particulier de l'*Examen theologicum acroaticum* de David Hollaz (1646-1713), dans laquelle Leibniz aurait largement puisé. Chez eux tous, on retrouve la même notion d'une personne, *hupostasis*, définie comme une substance individuelle, ou mieux une subsistance singulière, sans référence à une espèce, ou un "*suppositum intelligens*". Leibniz est donc fondé à dire qu'il s'agit d'une conception ordinaire ("vulgo").

30. GP IV, 527.

Leibniz a-t-il voulu faire l'économie des connotations chrétiennes et dramaturgiques de la personne et de la personnalité, qui auraient pu l'entraîner vers des problèmes de théologie révélée et de controverses religieuses sur la prédestination (posant par exemple la question vaine de savoir pourquoi Dieu a donné plus de perfection à un esprit qu'à un autre) ? On ne peut pas, en tout cas, parler d'une omission délibérée de la dimension morale visant à mettre au premier plan une métaphysique de la nature. La dimension morale est bien présente, mais elle s'accompagne dans les PNG d'une théologie naturelle, et non pas révélée.

Personnage. Plus généralement, l'organicité et le rapport aux vérités éternelles qui font les 'esprits' sont parfaitement compatibles avec l'existence d'un monde moral, théâtre situé dans le théâtre de la nature de notre vie ordinaire, qui lui-même enveloppe le théâtre plus subtil des animaux spermatiques. Dans le monde de la Grâce, les esprits jouent à travers leur société avec Dieu une partition accordée à leur constitution organiquement relationnelle, qui leur permet de connaître les connexions, de dire 'nous', et de se reconnaître responsables dans l'interconnexion en éclairant leur *situs*, ou 'point de vue'.

La métaphore théâtrale reste d'ailleurs présente dans les deux grands exposés monadologiques. Le rôle que joue Dieu à leur/notre égard, et que la lettre à Arnauld du 9 octobre 1687 appelait un "autre personnage" à l'égard des esprits que celui d'auteur général des êtres, se retrouve dans les PNG comme dans la *Monadologie*. Les PNG distinguent en effet, à l'article 15, Dieu-comme-architecte, fonction qui concerne tous les êtres, et Dieu-comme monarque, qui correspond aux esprits en tant que membres de la Cité de Dieu. Les deux fonctions ou personnages se retrouvant dans les PNG et dans la *Monadologie*, cela fortifie l'hypothèse d'une présence implicite de la notion de "personnage" ou de personnalité morale, concernant ceux avec qui Dieu prend ce personnage de souverain, c'est-à-dire précisément les esprits.

Leibniz l'explicitait pour Rudolf Christian Wagner en 1710 :

L'âme ou l'animal à la naissance ou après la mort ne diffèrent réellement de l'âme ou de l'animal vivant la vie présente que par la disposition des choses et les degrés des perfections, et non selon le genre total des êtres. Je pense de même des Génies : qu'ils sont des esprits dotés d'un corps extrêmement pénétrant et apte à opérer. L'homme s'élève pourtant merveilleusement au-dessus des bêtes et s'approche des Génies, puisque, par l'usage de la raison, il est capable de société avec Dieu. C'est pourquoi il ne conserve pas seulement la vie et l'âme comme les bêtes, mais aussi la conscience de soi et la mémoire de son état passé, et, pour ainsi dire, *son personnage*.³¹

Les notions de personnalité morale et de personnage sont indissociables de la métaphore chrétienne d'*imago Dei*, que Leibniz reprend en toute discrétion à l'article 14 pour en dériver le caractère architectonique de l'âme-esprit. On soulignera seulement que, dans ce texte, "nous", esprits, sommes à l'image d'un Dieu qui est considéré seulement comme auteur et architecte des choses, et non pas dans la figure ou sous la *personne* de Jésus-Christ. Cela renforce le sentiment que Leibniz a choisi une forme de sobriété métaphysique qui s'accommode mieux d'une théologie naturelle que de la

31. GP VII, 530-531 ; Fichant 2004 : 367 (je souligne).

théologie révélée. Leibniz le formulait également dans sa lettre à Wagner : “La véritable théologie naturelle se démontre de la plus belle manière par mes principes”.³²

Liberté. En est-il de même de la notion de liberté des esprits ? Est-elle implicite ou estompée, voire censurée ? On doit la considérer comme implicite si la liberté des esprits est définie comme spontanéité guidée par la rationalité, puisque la rationalité fondée sur la connaissance des vérités éternelles est la véritable ligne de démarcation entre bêtes et esprits dans tous les articles concernant les âmes raisonnables. De plus, la mention des actions volontaires et celle des rémunérations et châtiments de telles actions supposent la liberté des actions, dans la mesure où elle est présupposée par la responsabilité que demande la rémunération de l'action.

Il faut donc conclure à une redéfinition contextuelle des esprits. Leur assise organique les relie à l'interconnexion de toutes choses. Mais cela ne nuit pas à leur qualité de personnes.

On ne saurait se suffire, en effet, de l'explication selon laquelle la disparition du lexique théologique et du vocabulaire de l'individuation par la “notion complète”, présents tous deux dans le *Discours de métaphysique*, expliquerait une manière d'évanouissement des personnes en faveur de monades anonymes, noyées en quelque sorte dans le grouillement organique de la matière.³³ La monade est sans doute un opérateur de naturalisation de la métaphysique, et il était juste de le souligner. Mais cette explication trouve ses limites quand on examine des textes tels que le *Système nouveau*, la lettre à Rudolph Christian Wagner de 1710, ou la lettre à Rémond de 1714 (laquelle propose, comme les exposés monadologiques, un ‘éclaircissement sur les monades’). Aucun de ces textes n'a en effet recours à la théorie de la notion complète. Or tous conservent pourtant la trace expresse des notions de ‘personnalité’, de ‘qualités morales’, voire de ‘personnage’. S'il est juste de dire que le texte du *Système nouveau* marque un souci d’“approfondissement des concepts de la seule philosophie de la nature”,³⁴ l'argument se retourne : cet approfondissement n'empêche nullement le *Système nouveau* de parler de la personnalité morale³⁵ comme fondement de la responsabilité et de l'immortalité personnelle.

Quant aux PNG, ils ne font pas disparaître le vocabulaire théologique, à moins d'entendre par là celui de la théologie révélée. Rien ne justifie de parler, à la manière de Jean Baruzi, d'une domination d'un point de vue biologique et cosmique qui ferait s'estomper la précellence des esprits. Dans la mesure où le texte des PNG est tout entier animé par une montée vers la cité de Dieu comme monde moral, et vers le bonheur des esprits, il est difficile de penser que Leibniz voulait priver ce texte d'une dimension morale et théologique. Cette dimension est non seulement compatible avec le relief donné

32. GP VII, 531 ; tr. fr. Fichant 2004 : 369.

33. Voir l'Introduction à Fichant 2004 : 113sq. : “De là la disparition des mentions de César, d'Alexandre, et des autres acteurs de nos histoires, dans l'anonymat désormais des monades omniprésentes”. Il se réfère (*ibid.* : 114) au commentaire de Jean Baruzi cité plus haut (note 25).

34. *Ibid.* : 113.

35. *Système nouveau*, GP IV, 481 : “Tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité”.

au vivant et à l'organique, mais elle est présente dans le texte, reposant sur la nature, qui lui donne ses ressources et son architecture à utiliser et reconnaître.

CONCLUSION : UNE SUBJECTIVITÉ INCORPORÉE

Il faut donc plutôt conclure à l'enveloppement des notions morales dans les notions métaphysiques présentes dans le texte, ainsi qu'à l'insertion du monde moral de la Grâce comme un ferment actif au sein de la nature. Ce ferment, intellectuel, est incorporé à un organisme dont on pourrait dire qu'il est lui-même 'mind-like' du fait de cette dynamique qui l'anime (ce ne sont pas seulement les monades qui conspirent à le former qu'on peut dire 'mind-like'). Ce ferment intelligent est en germe dans les marques lumineuses qui font la rationalité ou 'lumière naturelle', forme subjective des vérités éternelles objectives. Les esprits, après le tournant monadologique, apparaissent comme des êtres complets qui ont une nature organique connectée à une activité mentale rationnelle. Ce sont donc en un certain sens des corps vivants ou des organismes, mais des corps privilégiés et en quelque sorte 'spiritualisés', capables de subjectivation de leur situation respective grâce aux germes logiques qui se trouvent en eux, et à l'activité expressive autorisée par une complexité monadologique qui les place dans l'interconnexion de toutes choses. Ces corps en quelque sorte virtuellement spiritualisés dès lors qu'ils sont marqués de l'empreinte des vérités, ces *embodied minds* sont appelés à reconnaître en eux, par la connaissance et par l'action, cette nature active de sujets qui en fera un jour des corps glorieux dans la cité de Dieu. Dans leur mouvement expressif de connaissance et d'action, ils dépassent l'opposition dualiste héritée de Descartes entre un ordre des corps et un ordre des esprits étrangers l'un à l'autre. À la différence de la *Monadologie*, exposé métaphysique complet visant un système de la Nature, les PNG présentent donc une approche nouvelle de la subjectivité, une subjectivité en quelque sorte incorporée, insérée dans l'interconnexion dynamique de toutes choses.

Sans partir ni de l'esprit humain à la manière cartésienne, ni des esprits comme le ferait un 'panpsychisme',³⁶ les PNG présentent, au sein de la nature et sous le nom d'esprit, une subjectivité en activité qui procède de l'interconnexion dynamique de toutes choses, et y est insérée par toutes ses fibres organiques : une subjectivité incorporée.

ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

RÉFÉRENCES

- Adams, R. M. 1994. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press.
 Adams, R. M. 2010. "Continuity and Development of Leibniz's Metaphysics of Body. A Response to Daniel Garber's Leibniz: Body, Substance, Monad", *The Leibniz Review*, 20, pp. 51-71.

36. Comme l'indique Rutherford 1995 : 229-230, la caractérisation de 'panorganicisme' est bien plus pertinente que celle de panpsychisme. Nous avons voulu montrer que ce panorganicisme enveloppait une dynamique de subjectivation.

- Baruzi, J. 1907. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan.
- Baruzi, J. 1909. *Leibniz*, Paris, Bloud.
- Blank, A. 2006. "Twin-Consciousness and the Identity of Indiscernibles", in *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. par F. Duchesneau et J. Gariard, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin.
- Duchesneau, F. 2010. *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin.
- Fichant, M. (éd.) 2004. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard.
- Fichant, M. 2005. "La constitution du concept de monade", in *La Monadologie de Leibniz-Genèse et contexte*, éd. par E. Pasini, Milano, Mimesis.
- Garber, D. 1985. "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years", in *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J. R. Brown, Dordrecht, Reidel.
- Garber, D. 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New-York, Oxford University Press.
- Garber, D. 2010. "Reply to Robert Sleight and Robert Adams", *The Leibniz Review*, 20, pp. 73-79.
- Garber, D. 2012. "Robert Merrihew Adams and Leibniz", *The Leibniz Review*, 22, pp. 1-8.
- Gaudemar, M. de, 1995(a). *La notion de nature chez Leibniz* (Studia Leibnitiana, 24), Stuttgart, Steiner.
- Gaudemar, M. de, 1995(b). "Individu, personne et sujet chez Leibniz. Conséquences éthiques", in *L'individu dans la pensée moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, éd. par G. M. Cazzaniga et Y. C. Zarka, Pisa, ETS, pp. 361-376.
- Gaudemar, M. de, 2001 [1994]. *De la puissance au sujet*, Paris, Vrin.
- Gaudemar, M. de, 2004. "La notion de conscience chez Leibniz", in M. de Gaudemar *et al.*, *L'expérience et la conscience*, Paris, Actes-Sud, pp. 187-241.
- Gaudemar, M. de, 2011. "Personnes et personnages chez Leibniz et Locke. Identité personnelle et corps vivant", in *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, éd. par M. de Gaudemar et P. Hamou, Hildesheim, Zürich, New-York, Olms, pp. 183-219.
- Kulstad, M. 1982. "Some Difficulties in Leibniz's Definition of Perception", in *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 65-78.
- Kulstad, M. 1992. *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, München-Hamden-Wien, Philosophia Verlag.
- Libera, A. de, 2007. *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin.
- Parkinson, G. H. R. 1982. "The Intellectualization of Appearances: Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought", in *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-20.
- Pasini, E. 1996. *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, Angeli.
- Pasini, E. 2005. *La Monadologie. Histoire de naissance*, in *La Monadologie. Genèse et contexte*, éd. par E. Pasini, Milano, Mimesis.
- Phemister, P. 2005. *Leibniz and the Natural World*, Dordrecht, Springer.
- Prenant, L. (éd.) 1939. G. W. Leibniz, *Œuvres choisies*, Paris, Librairie Garnier.
- Rateau, P. 2008. *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion.
- Roland, J. 2012. *Leibniz et l'individualité organique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Rutherford, D. 1995. *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, J. E. H. 2010. "François Duchesneau, Leibniz, le vivant et l'organisme", *The Leibniz Review*, 20, pp. 85 sq.
- Smith, J. E. H. 2011. *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton, Princeton University Press.
- Wilson, C. 1990. *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton, Princeton University Press.