

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE  
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

8, 2020



**ILIESI**  
CNR

## LEXICON PHILOSOPHICUM

INTERNATIONAL JOURNAL FOR THE HISTORY OF TEXTS AND IDEAS

A peer-reviewed online resource, published by the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra, Enrico Pasini  
ASSOCIATE EDITORS: Claudio Buccolini, Maria  
Cristina Dalfino, Hansmichael Hohenegger, Cristina  
Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simone Guidi, Simona Lampidecchia  
PRODUCTION MANAGER: Maria Cristina Dalfino

SCIENTIFIC ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), François  
Duchesneau (Montréal), Daniel Garber (Princeton), Norbert  
Hinske (Trier), Christia Mercer (New York), Massimo Mugnai  
(Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)  
FORMER MEMBERS: Tullio Gregory<sup>†</sup>, Marcelo  
Dascal<sup>†</sup>, Elisa Germana Ernst<sup>†</sup>

WISE-PERSONS' COMMITTEE: Antonio Clericuzio (Rome),  
Antonella Del Prete (Viterbo), Roberto Palaia (Rome)

Lexicon Philosophicum  
via C. Fea, 2 - 00161 Rome, Italy  
lexicon@iliesi.cnr.it  
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions to Lexicon Philosophicum are  
licensed under a Creative Commons General Public License  
'Attribution, Non-Commercial, Share-Alike' (CC BY-NC-SA).  
© CNR-ILIESI retains the copyright on the collection, for the single  
issues as well as for the Journal as a whole,  
in both print and digital editions.

ISSN 2283-7833  
Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della  
Stampa del Tribunale Civile di Roma  
Direttore responsabile: Antonio Lamarra

LEXICON PHILOSOPHICUM





# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

8  
2020



## CONTENTS

- 1 Editorial (Antonio Lamarra and Enrico Pasini)
- 3 CALL FOR PAPERS: *'Superstitio' from Ancient to Early Modern: Philosophy, Lexicography, and History of Ideas*

### ARTICLES

#### **Lire aujourd'hui les *Principes de la nature et de la grâce* de G. W. Leibniz**

- 5 PAUL RATEAU, Préface
- I. MONADES, SUBSTANCES CORPORELLES ET ACTIVITÉ PERCEPTIVE
- 7 LETICIA CABAÑAS, Idéalisme et réalisme chez Leibniz. La métaphysique monadologique face à une métaphysique de la substance corporelle
- 15 ENRICO PASINI, Double charnière. Philosophie naturelle, métaphysique et perception dans les PNG
- 27 EVELYN VARGAS, "En simples physiciens". La perception animale et la connaissance sensible selon Leibniz en 1714
- 37 FEDERICO SILVESTRI, Activity and Final Causes. On *Principles of Nature and Grace*, §3
- II. PRINCIPE DE RAISON ET CAUSALITÉ
- 53 ARNAUD LALANNE, La question du "pourquoi" dans la formulation du principe de raison
- 63 JUAN ANTONIO NICOLÁS, La transformation leibnizienne des principes. Le principe de raison comme principe pratique
- 75 FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO, "Plus simple et plus facile que quelque chose". Le rien et la raison suffisante de Leibniz à Kant
- 83 MARTIN ŠKÁRA, Leibniz et Heidegger. Principe de raison suffisante et *Satz vom Grund*

### III. LE STATUT DES ESPRITS ET L'ORDRE DE LA GRÂCE

- 95 STEFANO DI BELLA, Naturalizing Grace. Leibniz's Reshaping of the Two Kingdoms of Nature and Grace between Malebranche and Kant
- 113 LAURENCE BOUQUIAUX, Connexion universelle et enveloppement du futur dans le présent
- 127 MARTINE DE GAUDEMAR, Après le 'tournant monadologique'. Une redéfinition des esprits?
- 145 DAVIDE POGGI, Quelques observations sur la réflexion cognitive et la réflexivité de l'esprit dans la pensée de Leibniz
- 159 ANSGAR LYSSY, Au-delà de la nature. Les principes de la grâce chez Leibniz

### IV. L'ÉCRITURE LEIBNIZIENNE

- 173 TAHAR BEN GUIZA, La variation dans le style d'écriture leibnizien et la tradition philosophique arabe
- 185 MARTA MENDONÇA, 'Machines' et 'miroirs'. La Mettrie critique de Leibniz
- 197 CLAIRE FAUVERGUE, La réception des *Principes de la nature et de la grâce* dans l'*Encyclopédie méthodique*. L'article "Système des monades"
- 211 MARIANGELA PRIAROLO, Un romantique avant la lettre ? Leibniz et le concept de bonheur dans les *Principes de la nature et de la grâce*, §18

### NOTES & DISCUSSIONS

- 223 LUCA SIMEONI, Per un lessico dell'astronomia classica (1). I nomi dell'astronomia fra V-IV secolo a.C.: μετεωρολογία, ἀστρολογία, ἀστρονομία
- 235 STEFANO ISOLA, Musica, scienza e seconda natura
- 245 HANSMICHAEL HOHENEGGER, ANTONIO LAMARRA, RICCARDO POZZO, Ritrovati due esemplari della prima edizione della *Nova dilucidatio* di Kant (1755) che si riteneva perduta

### NOTES – PANDEMIC LEXICON

- 253 FRANCESCA ALESSE, Contagio/Contaminazione
- 259 DELFINA GIOVANNOZZI, Consigli
- 265 GUIDO GIGLIONI, Contagio e immaginazione
- 269 MARIO PAOLUCCI, Crisi
- 275 GILBERTO CORBELLINI, *Overconfidence*
- 279 ALESSANDRO FERRETTI, *Trespassing*

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

## Editorial

This issue marks a small turning point in the development of *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*.

We intend, on the one hand, to make its identity more precise, and better perceived. On the history of thought and ideas, on the history of philosophy and of cognate disciplines, on the history of learned texts and debates – that are its objects and define its scope – *Lexicon Philosophicum*, as its very name declares, has and fosters indeed a peculiar viewpoint.

Our characteristic approach is the historical study of terms and lexica: the historical study of the words certain texts are made of, and certain thoughts are conveyed by. Particular attention is devoted to learned and specialised terminology, lexica, and translations, concerning the history of philosophy and of the disciplines that in time have been more tightly connected to coeval philosophical debates.

This strong relation of learned terminology and history of ideas properly defines the specific nature of *Lexicon* as the flagship journal of the ‘Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee’ of CNR. We expect that this vision will be appealing to authors and that, by focusing on the peculiarity of our journal, we will be able to assure a higher and higher quality.

On the other hand, we prepare for some novelty in our organization. Starting from the next issue, we will amply renovate the composition of the Scientific Advisory Board. Yet the originary Board represents the fountainhead of our Journal and, starting with this issue, the former members will be listed alongside the current composition, to manifest its ideal continuity. We have also installed, following a suggestion of Roberto Palaia’s, a small ‘Comitato dei garanti’ – a Wise-Persons’ Committee – composed of a few scholars who, although not actively involved in the journal, are familiar with its history and its nature as well as with its scope and interests: they are to ensure that the journal remains consistent.

Starting from the current issue, *Lexicon Philosophicum* will be co-edited by Antonio Lamarra and Enrico Pasini, who joined ILIESI in September 2020. On this occasion we would like to warmly thank Roberto Palaia, who co-edited the journal since the very first issue, for his precious and constant commitment.

Finally, we are moving toward a biannual periodicity that in our hopes will officially begin in 2022. We intend to publish both thematic and general issues, and it is



here that organizational changes converge with the revamping, or rather rediscovery, of our identity. Thematic issues will be the result either of specific Calls for Papers, or of seminars and workshops organized by ILIESI, in the venue of the grand terminological conferences that marked the activity of the Institute.

So, while submissions for ordinary issues are always open on the journal website, for the next issue (the 2021 volume), *Lexicon* launches a Call on *Superstitio*: deadline November 15th, you can find the text immediately after this editorial.

*Antonio Lamarra*

*Enrico Pasini*

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

## ‘Superstitio’ from Ancient to Early Modern

Philosophy, Lexicography, and History of Ideas

### Call for Papers for the End-2021 Issue of *Lexicon Philosophicum*

Deadline: November 15, 2021

In 15<sup>th</sup>-century Italy, Bartholomew Platina offered this two-sided advice to his readers: “Do not waste your time with superstitions, do not let hypocrites deceive you” (“duo ... maxime attendenda sunt, unum ne superstitione tempus teras, alterum ne ab hypocritis decipiare”, *De Principe*, III). Platina quotes, as it is customary, the dual authority of Cicero and Lactantius, whose definitions of ‘superstitio’ (as opposed to true ‘religio’) had framed the idea for centuries.

The circulation of Cicero’s *De natura deorum* and *De divinatione* and, eventually, of Lucretius, as well as the reception of Plutarch’s and Theophrastus’ treatments of ‘deisidaimonía’, provided a conceptual framework that could be exploited not only in the new religious conflicts, but also in a vast array of ideal controversies. It covered deviant religious knowledge as well as the demonological sphere and magical, hermetic, cabalistic, and alchemical practices. Luther associated superstition with the ‘tyranny of Rome’, Hume and Kant with ‘enthusiasm’ and ‘Schwärmerei’; Rousseau with the birth of astronomy, Comte with primitivism – and a German dissertation of 1720 lambasted the ‘superstitio medica’.

The philosophical cultures of early modernity appropriated the concept with a characteristic focus on the critical use of reason in science, morals and politics. In Cicero’s *De natura deorum*, humanists had found the idea that superstition is a vice (II, 7) from which one can be delivered (I, 45). The Early Modern philosophical landscape would eventually shift from Cicero’s suggestion that only (the true) religion delivers from superstition (ND I, 117) to the most radical 17<sup>th</sup>- and 18<sup>th</sup>-century thinkers’ conviction that all religion is superstition. Inside this apparently simple development, a complex accumulation of long-lasting debates arose, involving primary traditions, texts, and authors (from Augustinian and Thomistic theologians to Erasmian philologists, from Bacon to Hobbes, from Bayle to Voltaire and to Jaucourt’s article “Superstition” in the *Encyclopédie*).

*Lexicon Philosophicum* is the flagship journal of ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, <http://www.iliesi.cnr.it>). It investigates its particular domain – the ‘history of texts and ideas’ – in a broad vision of the boundaries



of philosophical production, and through the peculiar lens of the historiography of learned terminology that characterizes the ILIESI. While historians have often studied ‘superstition’ tracing past practices of now sunken beliefs and systems of belief, we are especially interested in charting the intricate lexical and semantic field that originates from and surrounds ‘superstition’: a web of word usages, associations, and meanings, as well as of connected terms and concepts, that arose in the early modern reception of ancient debates and in the transformation, extensions, and innovations that modernity brought about in this domain.

We invite submissions of papers to be included in the special issue of *Lexicon Philosophicum* on ‘Superstitio’, that will appear at the end of 2021. Contributions may focus on concepts and lexica stemming from individual philosophers, from dynamics of cultural transfer, from debates and controversies, etc. The issue will include some invited contributions from international scholars. We encourage young scholars, including post-docs and Ph.D. students, to submit. Please refer to the journal website for submission instructions. All submissions will be double-blind refereed.

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

PAUL RATEAU

## Préface

En 1714, durant son séjour à Vienne, Leibniz compose pour le Prince Eugène de Savoie un court texte en français sous le titre *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Il le décrit comme un “petit discours” sur “[sa] philosophie”, dont le but est de “mieux faire entendre [ses] méditations” (*Lettre à Rémond*, 26 août 1714). Le texte se distingue de ce que l’auteur a publié jusque-là. D’abord par son *style* : Leibniz n’y expose pas sa pensée en empruntant un langage scolastique ou cartésien, mais, dit-il, “d’une manière qui puisse [être] entendue encore de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres” (*ibid.*). Il choisit donc d’écrire en utilisant son propre vocabulaire philosophique et de s’adresser à un public non prévenu et plus large que celui des savants de profession – comme l’illustre le choix du destinataire et de la langue française ici préférée au latin.

Mais les *Principes de la nature et de la grâce* sont encore un texte original par son *contenu* même. Leibniz le qualifie d’“abrégé” de ses pensées (*Lettre à Bonneval*, fin 1714). Pourtant il ne saurait se réduire à un simple résumé ou précis de sa “philosophie” – qui n’apprendrait rien de nouveau au lecteur familier des textes leibniziens de la même période –, ni à une succession de thèses délestées, par souci de concision, de leurs preuves et de leurs démonstrations, comme pourrait le suggérer le titre même du texte. Les *Principes* ne se limitent pas à l’exposé de principes. Là où la *Monadologie* – également écrite en 1714 – , fait se suivre les thèses et restitue le plan d’un exposé philosophique presque complet (en vue d’une “mise en poésie” par le poète Fraguier), les *Principes* sont un véritable *texte*, si l’on entend par là un discours articulé et continu où la pensée, portée par un même élan, va de la définition de la substance simple aux esprits, de la composition des corps au royaume de Dieu, des causes efficientes aux causes finales, de l’ordre naturel au règne de la grâce.

Les articles que l’on va lire sont répartis en quatre sections principales (I. Monades, substances corporelles et activité perceptive ; II. Principe de raison et causalité ; III. Le statut des esprits et l’ordre de la grâce ; IV. L’écriture leibnizienne). Ils sont issus de deux manifestations scientifiques internationales. La première est un colloque organisé à Milan les 15 et 16 septembre 2014, intitulé “Based on Reason : Leibniz’s *Principles of Nature and Grace*”. La seconde est le premier Congrès de la Société d’Études Leibniziennes de Langue



Française (SELLF), tenu à Paris, en Sorbonne, les 27, 28 et 29 novembre 2014, sous le titre “1714-2014 : Lire aujourd’hui les *Principes de la nature et de la grâce* de G. W. Leibniz”.

Qu’il me soit permis enfin de remercier chaleureusement Messieurs les Professeurs Enrico Pasini et Antonio Lamarra d’accueillir dans la revue *Lexicon Philosophicum* ces contributions initialement publiées dans la série “ILIESI digitale”.

---

Paul Rateau  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
paul.rateau@univ-paris1.fr

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LETICIA CABAÑAS

## Idéalisme et réalisme chez Leibniz

### La métaphysique monadologique face à une métaphysique de la substance corporelle

**ABSTRACT:** In this paper we inquire whether Leibniz's metaphysics of the body has undergone a significant change in the last twenty years of his life. This metaphysical conception seems incompatible with the late monadological conclusions. Yet, to explain the body in terms of monadic subordination makes soul and body inseparably united. Far from there being two incompatible ontologies in Leibniz's late philosophy, we find a seamless connection between what is monadic and what is organic: a single point of view that includes the order of bodies and that of monadic substrates, and a system that accounts for all levels of reality. Ultimately, our topic is whether Leibniz was a realist metaphysician, an idealist one, or whether in the philosophy of his maturity he tried to reconcile the two tendencies.

**RÉSUMÉ :** Dans cette étude la question est de savoir si la vision de Leibniz sur la métaphysique du corps a subi un changement important dans les vingt dernières années de sa vie. Il s'agit là d'une conception métaphysique qui semble incompatible avec les conclusions monadologiques tardives. Pourtant, expliquer le corps en termes de subordination monadique, rend l'âme et le corps inséparablement unis. Loin d'être deux ontologies incompatibles dans la philosophie de maturité de Leibniz, on y trouve une connexion sans faille entre ce qui est monadique et ce qui est organique : un point de vue unique qui comprendrait l'ordre des corps et celui des substrats monadiques, un système qui rendrait compte de tous les niveaux de la réalité. Finalement, le sujet de discussion consiste à savoir si Leibniz a été un métaphysicien réaliste, un idéaliste, ou bien s'il a essayé de réconcilier les deux tendances dans sa philosophie de la maturité.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Substance; Monadology; Idealism

Reconstruire le chemin suivi par Leibniz au long des multiples aspects de sa pensée jusqu'à sa métaphysique finale et en donner une vision d'ensemble se révèle être une tâche difficile. Ortega y Gasset parlait du "gigantesque, presque surhumain Leibniz".<sup>1</sup> Le Baroque, l'époque où vécut Leibniz, est une période très complexe au cours de laquelle se développent des notions très subtiles. La pensée plurielle de Leibniz est aussi d'une extrême subtilité. Son énorme variété d'intérêts s'ouvre sur plusieurs fronts ou lignes d'argumentation caractérisés par l'ampleur et la densité de ses analyses. Une

1. Ortega y Gasset 1996 : 213.



pensée dont certains éléments demeurent constants tout au long de sa carrière philosophique, tandis que simultanément beaucoup de ses doctrines changent et évoluent, dans une constante mise en question de ses théories.

Leibniz n'a pas construit sa philosophie tout d'un bloc, mais en adoptant provisoirement des doctrines qu'il ne maintiendra pas par la suite. Ses théories très élaborées sur le plan métaphysique concernant le corps et la substance présentent des coupures et des discontinuités, et parfois des aspects opposés, en apparence du moins. Il y a des éléments irréconciliables dans la pensée de Leibniz, des théories métaphysiques incompatibles qui n'arrivent jamais à un complet accord, bien que les moments de clarté finissent par dissiper la confusion. Donc la vision rigide classique d'un Leibniz qui se déploie dans une continuité monolithique depuis ses premiers écrits jusqu'à la *Monadologie* n'est plus acceptable aujourd'hui.

À l'époque moderne, les lettres sont une forme semi-publique de communication. Leibniz, homme de dialogue, éprouve le désir de partager et de transmettre ses idées, de les soumettre au jugement des autres. Il a essayé de formuler une philosophie réformée, en communiquant ses théories à travers des lettres. C'est un infatigable correspondant avec un vaste réseau de relations épistolaires. La correspondance de Leibniz avec le théologien jésuite Des Bosses, essentiellement d'ordre privé et d'une grande richesse spéculative, commence en 1706 et se prolonge pendant dix ans jusqu'à 1716, l'année de la mort du philosophe, avec un total de 138 lettres. Cet échange épistolaire est parmi les plus longs et les plus importants de tout le corpus leibnizien et c'est aussi le plus complet pour l'étude des options ontologiques de Leibniz, permettant d'apprécier pleinement sa philosophie. Ces lettres sont caractéristiques de sa pensée de la maturité. D'une importance cruciale, elles offrent une vision à la fois de sa métaphysique finale et de la vie intellectuelle au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elles mettent également en lumière la question controversée de savoir si Leibniz a défendu l'existence de créatures vivantes corporelles ou si finalement il les a rejetées en faveur d'une forme d'idéalisme qui nie la réalité ultime de toute chose à l'exception des monades, et où on proclame un phénoménisme des corps étendus.<sup>2</sup>

Bien que la correspondance avec Des Bosses s'étende tout au long des dernières années de la vie de Leibniz, on n'y trouve pas cependant d'exposé définitif de sa métaphysique, ce qui est aussi le cas de la *Monadologie*, l'un de ses textes les plus aboutis et systématiques écrit deux ans avant sa mort, et des *Principes de la nature et de la grâce*, l'autre abrégé final de sa philosophie. Il est vrai que Leibniz ne s'est jamais efforcé d'établir un système définitif, ce qui aurait signifié l'acceptation d'un dogmatisme que lui-même rejetait. Par ailleurs, la grande souplesse de sa philosophie permet des rapprochements divers entre des sujets et des auteurs différents. Cependant, son souci d'une constante révision de ses théories exprime le principe systématique selon lequel il n'y a rien d'irrationnel, rien d'aléatoire, dans

2. Un principe fondamental de l'idéalisme de Leibniz : "Nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum", *Lettre à de Volder*, 30 juin 1704, GP II, 270. Cf. "La réalité absolue n'est que dans les monades et leurs perceptions", *Lettre à Rémond*, 11 février 1715, GP III, 636 ; "Nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas", *De iis quae per se concipiuntur*, A VI, 4, 26.

un univers où tout est entièrement déterminé. Cela permet également d'affirmer que Leibniz est l'un des grands créateurs de systèmes de l'histoire de la philosophie.

La correspondance mentionnée avec Des Bosses offre l'un des exposés les plus longs et les plus détaillés sur la nature de la substance. Elle examine la question de la substance corporelle et de la monade en tant que possédant un corps organique.<sup>3</sup> Mais Leibniz n'a pas réussi à apporter une explication appropriée de l'individualité des corps, de l'*unum per se*, l'intégration de la forme et de la matière dans la substance. Il n'est pas arrivé à énoncer un argument décisif en faveur de l'inclusion dans le concept de substance de la 'substance corporelle'. Il n'a pas su expliquer avec certitude l'existence de cette substance corporelle à l'intérieur du système de monades.

Il est vrai que lorsque Leibniz parle de 'substance corporelle' il n'utilise pas le terme substance dans son sens traditionnel strict, ayant rompu avec la notion de substance cartésienne. Dans son opposition au concept cartésien de la matière, il développe une théorie originale et radicale de la substance dont les caractéristiques définitives comprennent un principe intrinsèque de force ou d'action et la possession d'un concept complet.<sup>4</sup> Cette théorie leibnizienne ne coïncide pas non plus avec la conception aristotélicienne de la substance, malgré le fond aristotélicien de la substance corporelle, composée d'un corps matériel organique et d'une âme immatérielle ou forme substantielle, ce qui est conforme au modèle aristotélicien des substances comme des unités de forme et matière.

Malgré l'acceptation du mécanisme qui considère la nature comme un système de parties mécaniques mises en relation, l'héritage aristotélicien de Leibniz continue à exercer une influence considérable sur sa métaphysique. Il cherche une voie moyenne entre les scolastiques et la philosophie mécaniste, une nouvelle conception de cette philosophie mécaniste fondée sur les formes substantielles des scolastiques tellement discréditées à l'époque. En effet, en 1678-79 il a décidé de réhabiliter l'idée aristotélico-scholastique de la 'forme substantielle' qu'il intègre à sa philosophie nonobstant la réaction contre l'aristotélisme scolastique qui caractérise la philosophie de la première modernité. L'objectif vise à apporter au monde naturel un fondement métaphysique. Tout est explicable mécaniquement, mais la philosophie mécaniste elle-même doit s'appuyer sur quelque chose qui se situe au-delà du mécanisme. La forme substantielle remédie à l'inadéquation d'un monde purement mécaniste, en réconciliant l'explication aristotélicienne de la substance avec le mécanisme radical de Hobbes. En mécanisant l'activité mentale, Leibniz cherche à sauver ce qui était nié par Hobbes.

Leibniz introduit la doctrine des formes substantielles pour résoudre le problème de l'unité des êtres corporels. Mais son attitude face à la tradition scolastique est ambivalente, car, bien qu'il reprenne la théorie hylémorphique d'Aristote, lorsqu'il réhabilite la forme pour expliquer l'unité des corps, dans sa philosophie de la maturité, il finit

3. "*Substantiam corpoream* voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel Animae analogo) et unito ei corpore organico consistit", *Lettre à Bourguet*, 14 août 1711, GP VII, 501.

4. "accedereque adeo debere animam, vel formam animae analogam, sive *entelêcheian tèn próten*, id est nisum quendam seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa", *De ipsa natura*, §12, GP IV, 512.

par éliminer la matière n'ayant pas d'existence en soi, ce qui le conduit à supprimer l'opposition classique entre forme et matière.<sup>5</sup> Autrement dit, Leibniz suit Aristote, mais modifie la théorie classique d'une forme substantielle aristotélicienne comme contrepartie à la matière première, au profit d'une entéléchie qui complète la matière.

Leibniz cherche une nouvelle théorie de la substance, un cadre conceptuel qui apporte de bases nouvelles à l'ancienne théorie aristotélicienne. Il a proposé une alternative à l'analyse cartésienne du corps, qu'il a voulu réfuter à cause de sa vision trop limitée, qui n'explique pas convenablement les propriétés dynamiques des corps. Leibniz pense que l'étendue ne permet pas d'expliquer l'unité et la cohésion du corps. Au-delà de l'étendue il y a dans les corps des principes de mouvement ou principes d'action qui fondent leurs propriétés dynamiques. Il introduit ainsi sa propre explication, à savoir une conception logico-dynamique de la substance, très différente des points de vue de la métaphysique cartésienne, ce qui représente une alternative au cartésianisme. Au mécanisme, Leibniz ajoute le dynamisme, les forces dans les corps qui gouvernent leurs mouvements. Il associe ces principes à l'âme et il les appelle 'formes', 'entéléchies' ou principes incorporels du mouvement et de l'unité.<sup>6</sup>

L'autre contribution épistolaire majeure de Leibniz à la question de la théorie de la substance, ce sont les lettres à Arnauld, une étape importante dans le développement de la philosophie leibnizienne qui marque la pleine consolidation de sa pensée.<sup>7</sup> Cette correspondance annonce le *Système nouveau* de 1695, la première publication du système métaphysique de Leibniz où il se présentera publiquement comme philosophe. Cela explique le fait que c'est l'un des textes auxquels il a consacré plus des soins et d'attention. Il représente une nouvelle forme de compréhension de la réalité naturelle.

L'échange épistolaire avec Arnauld a contribué de manière décisive à clarifier la notion leibnizienne de substance individuelle comme notion complète, un aspect central dans le leibnizianisme. À la fin de la dernière lettre du 23 mars 1690, toute la pensée de Leibniz est résumée dans cette affirmation : l'entier univers est compris dans chaque substance. La correspondance s'étend de 1686 à 1690, c'est-à-dire pendant les années où le statut des substances corporelles devient problématique. L'échange

5. "Leur réalité [des corps] n'est que dans le consentement des apparences des Monades", *Lettre à Bourguet*, 22 mars 1714, GP III, 567. Cf. "Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes", *À Des Bosses*, 16 juin 1712, GP II, 450 ; "Ex Hypothesi, quod nihil aliud existat, quam Monades, et quod eae modificentur varie et consentienter, fit ut omnia caetera Entia quae concipimus non sint nisi phaenomena bene fundata", *Lettre à Des Bosses*, 12 décembre 1712, GP II, 473 ; "materiam autem et motum non tantum substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia", *Lettre à de Volder*, 30 juin 1704, GP II, 270 ; "Nihil enim reale esse potest in natura quam substantiae simplices, et ex iis resultantia aggregata", *Lettre à de Volder*, 19 janvier 1706, GP II, 282.

6. *Lettre à Arnauld*, 9 octobre 1687, A II, 2, 251. Cf. "Aristote les appelle *entéléchies premières*, je les appelle peut-être plus intelligiblement *forces primitives*, qui ne contiennent pas seulement l'*acte* ou le complément de la possibilité, mais encor une *activité* originale", *Système nouveau*, GP IV, 479.

7. A II, 2, 3 ss.

épistolaire commence à partir du *Discours de métaphysique* de 1686, dont Leibniz souhaite soumettre les thèses à l'approbation du grand théologien de Port-Royal. Cet écrit essentiel sert de point de départ à sa conception de la réalité du corps, de la substance corporelle, un sujet déjà travaillé antérieurement, mais maintenant clairement défini. Selon lui, les corps sont faits de substances corporelles, qui sont des constructions complexes subdivisées en d'autres substances corporelles, à savoir des organismes dans des organismes *ad infinitum*, c'est-à-dire composés d'un nombre infini de parties.<sup>8</sup>

Il faut mentionner aussi une troisième correspondance, avec le cartésien De Volder, une lecture idéaliste cette fois, où les monades ne sont plus les substances corporelles, mais plutôt le fondement qui est à l'origine de la substance corporelle. La correspondance, qui s'étend de 1699 à 1706, n'est pas écrite avec l'intention d'être publiée (il y a une frontière chez Leibniz entre les écrits destinés au public et les papiers privés). Ces lettres montrent ouvertement les propres positions de Leibniz et elles sont l'expression manifeste de sa métaphysique de la maturité. Le problème central tourne autour de l'extension du terme substance, avec la théorie des monades comme étant la doctrine préférée et avec un rejet de la réalité de la substance corporelle. Strictement parlant il n'y a dans l'univers que des substances simples ou monades et en elles de la perception et de l'appétit. Il n'y a aucun sujet d'activité qui soit réel hors des monades. Mais pour une compréhension de la réalité on a besoin de quelque chose de plus que les monades semblables aux âmes et leurs perceptions harmoniques.

Il est important de se demander quelle est pour Leibniz l'extension du terme 'substance'. La catégorie des substances consiste-t-elle seulement en des corps animés ou substances corporelles, ou bien exclusivement en âmes ou substances similaires aux âmes, ou même s'applique-t-elle indistinctement à l'une et l'autre possibilité ? Autrement dit, le terme substance peut-il indiquer un corps animé dont la puissance active est un principe appétitif et dont la force passive est la base de sa corporéité, ou bien, au contraire, désigne-t-il une âme ou entité similaire à une âme dont le pouvoir actif est aussi un principe appétitif, mais dont la force passive est réduite à une perception confuse ? Il est extraordinairement difficile de tenter de répondre à ces questions, et il est probable que Leibniz lui-même n'ait pas réussi à résoudre le problème, malgré son habilité à donner une réponse aux problèmes philosophiques les plus complexes. Lui aussi s'est vu confronté au dilemme éternel de la continuité entre la nature et l'esprit.

À partir de 1698 le terme 'monade', issu d'une longue tradition dans l'histoire de la philosophie, commence à apparaître dans les écrits de Leibniz. Ce concept de *monade* d'origine pythagoricienne constitue une innovation importante pour dépasser le dualisme cartésien. L'idée d'une substance simple, éventuellement appelée 'monade', s'impose jusqu'à rompre avec les écrits précédents où Leibniz avait défendu l'idée d'une substance corporelle composée d'une forme substantielle unie à un

8. "Il y a un Monde de Créatures, de vivants, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Ames dans la moindre partie de la matière (...) Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encor un tel jardin ou un tel étang", *Monadologie*, §§66-67, GP VI, 618. Cf. Mercer 2004 : 208.

corps constitué d'un agrégat de substances corporelles, chacune étant à son tour composée d'une forme substantielle jointe à un agrégat d'autres substances corporelles et ainsi à l'infini. Quant à la monade, elle est similaire à un atome spirituel doté de perception et d'appétit, avec la tendance de passer d'une perception à l'autre.<sup>9</sup>

La transition vers les substances simples, où Leibniz est parvenu à travers ses réflexions sur la composition de la substance corporelle, est localisée entre 1695 et 1701. Les derniers écrits se déplacent le long d'une trajectoire en constante évolution graduelle et continue, mais pas uniforme, qui part d'une métaphysique qui comprend des substances corporelles composées, jusqu'à arriver à la métaphysique monadologique. Cette ligne de pensée conduit Leibniz à la théorie qu'il a finalement développée : les seules substances sont des entités similaires aux âmes, les monades, qui sont des êtres incorporels, indivisibles, simples et actifs. L'argument selon lequel il n'y a que des monades finit par éliminer les substances corporelles. Il y a des formes incorporelles dans les corps, et la réalité consiste uniquement dans des monades.

Une analyse de ses derniers écrits place le fondement dans quelque chose qui se trouve au-delà du monde visible : la nature immatérielle de la substance mentale. La dernière philosophie de Leibniz n'est pas un dualisme métaphysique de substances mentales et corporelles dont l'accord est assuré par l'harmonie préétablie. La matière et les corps sont le phénomène résultant d'une activité incessante des véritables unités métaphysiques. Il n'y a que des monades et leurs représentations internes. On se trouve face à l'ontologie finale de Leibniz, la théorie métaphysique des dernières années ou *métaphysique monadologique*, une intense élaboration théorique concentrée sur la doctrine des monades comme les derniers éléments des choses.<sup>10</sup>

L'ordre d'explication ontologique a son origine dans la réalité des monades, l'authentique réalité, des êtres immatériels, des êtres simples capables de percevoir, ce qui entraîne un rejet de la substantialité du corps. D'après la théorie monadologique idéaliste, tous les corps, y compris les substances corporelles, sont des phénomènes qui reçoivent leur réalité ontologique des monades, leur fondement métaphysique. Le corps composé est réel lorsqu'il est fondé sur des substances simples. Les monades sont les seules substances proprement réelles, tandis que les corps sont des simples phénomènes. Le corporel se réduit au monadique qui fonde la réalité du monde.

L'ontologie des substances simples convient le mieux aux prémisses philosophiques et théologiques leibniziennes. Il y a des raisons spécifiques qui mènent Leibniz vers la monadologie, qu'il appelle 'mon système', et qui vont permettre une meilleure compréhension philosophique de la réalité, abandonnant ainsi la notion de substance corporelle. Il n'y a que des monades et leurs agrégats, qui sont des phénomènes dépendants des perceptions monadiques.<sup>11</sup> La substance simple est la seule véritable substance. En définitive, Leibniz, entendu en un sens idéaliste, n'admet que les monades dans la catégorie de substance.

Mais, dans quelle mesure peut-on dire que Leibniz est un idéaliste, c'est-à-dire

9. *Monadologie*, §14, GP VI : 608-609.

10. Lodge 2015 : 110-112.

11. "Ces Estres [d'agrégation] n'ont leur unité que dans nostre esprit", *Lettre à Arnauld*, 30 avril 1687, A II, 2, 186.

quelqu'un qui affirme que toutes les choses sont en dernière analyse des esprits immatériels ? Bien que l'idéalisme allemand commence avec lui, après avoir inauguré la philosophie moderne du sujet en prenant comme point central non le monde, mais l'homme, Leibniz n'est pas un pur idéaliste, puisqu'il ne cesse pas d'intégrer des données de l'expérience sensible dans sa pensée. Il n'est plus possible d'accepter la vision traditionnelle d'un Leibniz *idéaliste orthodoxe*, puisqu'il y a chez lui des entités qui ne s'adaptent pas à une ontologie idéaliste (par exemple, les substances corporelles, les machines naturelles et les organismes). La question du rôle et de la signification de tels concepts dans la métaphysique leibnizienne reste d'ailleurs très controversée.

Des changements se produisent dans la position de Leibniz relative à l'ontologie de la substance. La question qui se pose alors est la suivante : la dernière métaphysique exclut-elle effectivement les êtres corporels de la catégorie de substance ? Comment expliquer l'existence de la substance composée si les derniers constituants de la réalité sont réduits aux monades ? Une tension se crée alors entre l'idée des substances simples et celle des substances corporelles.

Par ailleurs, il est également difficile de soutenir que la pensée de Leibniz évolue du réalisme à l'idéalisme, s'agissant de deux théories en principe incompatibles. La doctrine de la substance corporelle qui caractérise les années allant de la fin des années 70 à la fin des années 90, est essentiellement différente de la théorie monadologique de la substance du Leibniz des textes philosophiques postérieurs, la conception métaphysique *idéaliste* étant généralement rapportée à la *Monadologie*.<sup>12</sup> Ce texte composé à Vienne pendant l'été 1714, est l'écrit le plus célèbre de Leibniz et c'est une référence essentielle pour la connaissance de sa pensée métaphysique. Il donne un accès privilégié à sa métaphysique de la maturité à travers un résumé magistral de 90 courtes sections, un bref exposé mais en même temps encyclopédique de son système qui se trouve dispersé dans d'autres travaux. Mais nous savons bien que chez Leibniz les lignes indépendantes de pensée en se confrontant mutuellement contribuent au développement de sa métaphysique.

On peut trouver des textes où Leibniz défend le réalisme, ainsi que d'autres où il se révèle être un philosophe *idéaliste* (au sens énoncé plus haut). Toutefois, il n'a pas réussi à apporter une solution totalement satisfaisante qui permette de comprendre la relation entre les corps soumis à l'expérience et les monades qui sont leur fondement métaphysique. L'ambivalence de Leibniz sur ce point s'étend tout au long de sa trajectoire philosophique. C'est un problème non résolu qui l'occupa jusqu'à la fin de sa vie, puisque chez lui la tension entre l'idéal et le réel ne disparaît jamais. Même dans la période monadologique, à partir du *Système nouveau*, on remarque les vestiges de la théorie de la substance corporelle.<sup>13</sup>

En résumé, la question est de savoir si la vision de Leibniz sur la métaphysique du corps a subi un changement important dans les vingt dernières années de sa vie, jusqu'à sa mort en 1716. Il s'agit là d'une conception métaphysique qui semble incom-

12. GP VI, 607 ss.

13. En 1714 Leibniz dit que la substance simple "est environnée d'une Masse composée par une infinité d'autres Monades qui constituent le corps propre de cette Monade centrale", PNG, §3, GP VI, 599 ; "Substance corporelle, composé de l'âme et de la masse", *Entretien de Philarete et d'Ariste*, 1712/1715, GP VI, 588. Cf. Fichant 2006 : 39-43.

patible avec les conclusions monadologiques tardives. Pourtant, on essaie de réconcilier la réalité de la substance corporelle avec la théorie des monades. Une réconciliation qui n'est possible que si l'on permet une 'union réelle' de l'âme ou monade dominante avec les monades subordonnées de son corps. En définitive, expliquer le corps en termes de subordination monadique, rend l'âme et le corps inséparablement unis.

On pourrait aussi dire que la théorie première d'une substance corporelle se replie au cours des dernières années, mais sans disparaître entièrement. Loin d'être deux ontologies incompatibles dans la philosophie de maturité de Leibniz, ce qu'on trouve, c'est une connexion sans faille entre ce qui est monadique et ce qui est organique, deux axes d'analyse de base chez Leibniz ; un point de vue unique qui comprendrait l'ordre des corps et celui des substrats monadiques, un système qui rendrait compte de tous les niveaux de la réalité.<sup>14</sup> Selon cette conception, dans le cadre d'une lecture de la métaphysique de Leibniz, il ne faut pas exclure la substance corporelle. Bien au contraire, la théorie des monades pourrait s'accommoder du réalisme de la doctrine péripatéticienne de la substance corporelle. En résumé, le sujet de discussion consiste à savoir si Leibniz a été un métaphysicien réaliste, un idéaliste, ou bien s'il a essayé de réconcilier les deux tendances dans sa philosophie de la maturité, en synthétisant et en conciliant l'idéalisme et le matérialisme dans une sorte de système métaphysique prékantien.

#### ABRÉVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Beeley, P. 2009. *Auf den Spuren des Unendlichen. Leibniz' Monaden und die physikalische Welt*, in *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, hrsg. von H.-P. Neumann, Berlin-New York, De Gruyter.
- Fichant, M. 2006. *Le degré de réalité des corps dans la dernière philosophie de Leibniz*, in *Einheit in der Vielheit: Vorträge. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, 3, Nachtragsband*, hrsg. von H. Breger, Hannover, G.-W.-Leibniz-Gesellschaft, pp. 39-49.
- Lodge, P. 2015. *Corporeal Substances as Monadical Composites in Leibniz's Later Philosophy*, in *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms. Between Continuity and Transformation*, ed. by A. Nita, Dordrecht, Springer, pp. 127-154.
- Mercer, C. 2004. *Leibniz's Metaphysics. Its Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, J. 1996. *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza Editorial, 4<sup>e</sup> éd.
- Pelletier, A. 2016. *Au-delà du réalisme et de l'idéalisme : Leibniz et les aspects de la réalité*, in *Leibniz and the Aspects of Reality (Studia Leibnitiana, Sonderhefte 45)*, ed. by A. Pelletier, Stuttgart, Steiner.

Leticia Cabañas  
 Universidad Complutense de Madrid  
 lcabanas@telefonica.net

14. Pelletier 2016 : 13 ; cf. Beeley 2009 : 129.

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ENRICO PASINI

## Double charnière

### Philosophie naturelle, métaphysique et perception dans les PNG<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** To a certain extent, the *Principles of Nature and Grace* (PNG), of which the title alone already reminds Malebranche, still seem to be animated by the Leibnizian imitation of the ‘Malebranche-Limbo’ (the descending movement and ascending from God to creation, then horizontally to creatures, and then going back to souls, spirits and the kingdom of grace). Here we will highlight, on the contrary, the main aspects by which Leibniz diverges from it in the PNG and in fact abandons it altogether. We will also analyze the meaning of the bipartition of Leibnizian writing in two sections, ‘physics’ and ‘metaphysics’, on the background on Leibniz’s classification of sciences and theory of the substance, and from there we will move to the consideration of the different levels of perception that Leibniz’s substances present.

**RÉSUMÉ :** Dans une certaine mesure, les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG), dont le titre seul rappelle déjà Malebranche, semblent encore animés par l’imitation leibnizienne du ‘Malebranche-Limbo’ (le mouvement descendant et ascendant de Dieu à la création puis, horizontalement, vers les créatures, et enfin revenant aux âmes, aux esprits et au royaume de la grâce). Nous mettrons ici en évidence, au contraire, les principaux aspects par lesquels Leibniz s’en écarte dans les PNG et en fait y renonce complètement. Nous analyserons aussi le sens de la partition de l’écrit leibnizien en deux sections (‘physique’ et ‘métaphysique’), dans le contexte de la classification leibnizienne des sciences et de sa théorie de la substance, et de là nous passerons à considérer les différents niveaux de perception que les substances présentent selon Leibniz.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Substance; Perception; Classification of Sciences

---

#### 1. DANCE THE MALEBRANCHE-LIMBO WITH ME

Dans le limbo, les danseurs se penchent en arrière pour passer sous un bâton sans toucher le sol avec les mains ni toucher le bâton. On est debout, donc, au commencement, puis le mouvement va de haut en bas, suivi d’une section presque horizontale, et finalement on se relève. Quelque chose de semblable se passe aussi dans d’importantes œuvres philosophiques du XVII<sup>e</sup>, un siècle où les textes, comme les compositions mu-

---

1. Cet article combine les textes de mes communications aux colloques tenus à Milan et à Paris en 2014 sur les *Principes de la nature et de la grâce*, dont je tiens à remercier les organisateurs et les participants. Mais plus encore je tiens ici à évoquer avec gratitude le souvenir de Marine Picon, sincère amie et excellente chercheuse, qui se chargea alors de rendre mon français plus français.



sicales, s'orientent vers des formes structurées, comme par exemple les quatre mouvements de l'*Art de penser*, de l'*Essai sur l'entendement*, du *Neues Organon*. Il y a aussi le mouvement descendant et ascendant (de Dieu à la création, puis horizontalement aux créatures, et remontant ensuite aux âmes, aux esprits et au règne de la grâce) qui caractérise également le *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, que Leibniz lit en 1685 dans l'édition de Rotterdam, et le *Discours de métaphysique* de ce dernier.<sup>2</sup> Dans une certaine mesure, les *Principes de la nature et de la grâce*,<sup>3</sup> dont le titre à lui seul, rappelle déjà Malebranche, semblent encore être animés du même mouvement, l'imitation leibnizienne du Malebranche-Limbo. Mais il sera intéressant, ici, de mettre en évidence, au contraire, l'aspect principal par lequel ils s'en distinguent.

Au cours de la généalogie ou de l'histoire de la naissance de la *Monadologie*, le dernier écrit qui présente ce mouvement parfaitement triadique d'ascension et de descente est en vérité l'*Eclaircissement sur les monades*, commencé pour l'envoyer à Rémond mais resté à l'état d'ébauche.<sup>4</sup> Les PNG, bien qu'ils présentent encore une ressemblance évidente avec leur ancêtre, commencent par la substance finie et sont, qui plus est, divisés en leur milieu par une fracture. Celle-ci sépare deux parties qui diffèrent par leur contenu de façon significative et non dépourvue de conséquences :

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.<sup>5</sup>

Ce principe énoncé, on sait que la première question qu'on a droit de poser sera selon Leibniz : "pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ? Et pour quelle raison les choses doivent exister ainsi, et non autrement ?".<sup>6</sup> Cela non seulement, comme le voulait Descartes, parce que la lumière naturelle nous dit qu'on le peut demander, mais pour la raison bien plus "métaphysique", comme le dit Leibniz, que "le rien est plus simple et plus facile que quelque chose".<sup>7</sup> Donc la métaphysique commence en s'occupant des raisons ultimes des choses.

2. Robinet 1955 : 139 ss., come déjà Gueroult, a souligné, peut-être même à l'excès, les ressemblances entre ces deux textes : "Leibniz serait ainsi redevable à Malebranche du schéma général suivant lequel il expose pour la première fois sa pensée systématiquement" (142).

3. Dorénavant *Principes*, ou PNG. Du reste, les renvois aux œuvres de Leibniz seront conformes à l'usage des "Studia Leibnitiana".

4. Je me permets de renvoyer à Pasini 2005.

5. PNG, §7, GP VI, 602 (l'italique est de moi).

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*. Pour Descartes ("certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoy elle existe") cf. AT VII, 108 ; AT IX, 86.

## 2. LIMBO GATEWAYS

Pour la première fois dans les *Principes*, apparemment, Leibniz ne danse donc plus le Malebranche-Limbo : à l'origine – dans la première rédaction, qui n'était pas numérotée – il y avait même seulement la *bi-partition* en physique et métaphysique. En même temps, un problème, toujours présent, de charnières ou de jonctions, se pose de façon nouvelle.<sup>8</sup>

Considérons ce dont il s'agissait dans la partie “physique” des PNG. Il y était déjà principalement question de la substance et de son rôle dans la constitution du monde, tant physique que spirituel. Au §1 on apprend que, pour simple ou composée qu'elle soit, la substance est une monade ou unité, un être capable d'action, une vie ; toute la nature est donc pleine de vie. Au §2, on lit que les monades n'ont point de parties et que perceptions et appétitions les distinguent : d'où la coprésence de simplicité et multiplicité. Au §3, que tout est plein et lié dans la nature : il y a des substances simples partout, qui sont le centre d'une substance composée et le principe de son unicité ; elles sont entourées d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui en forment par une harmonie parfaite et préétablie le corps organique, “machine de la nature”. Puis, au §4, la substance vivante avec ses organes, la monade dominante, les animaux et les esprits, la différence entre perception et aperception, l'immortalité ; et aux §§5-6, quelques détails de cette doctrine de la substance vivante.<sup>9</sup>

Une telle physique, cosmologie avant la lettre, avait été différemment évoquée auparavant dans les écrits de Leibniz. Par exemple, dans ses essais sur la *res bibliothecaria* on trouve les “Physicae generalis praecepta seu Somatologia”,<sup>10</sup> c'est-à-dire la doctrine des corps (*somata*). Elle entretient une relation étroite avec la médecine, au moins en tant que physique spéciale : “Physica (physica specialis jungatur medicis)”,<sup>11</sup> et les expressions “physico-medica”, “physico-mathematico-medica”, “physiologia medica”, se présentent souvent. On se rappellera du reste les miscellanés *medico-physica* de l'Academia naturae curiosorum. Il y a encore mention, bien sûr, de la “Physica Generalis”, ou des “Generalia physica”.

Mais dès la seconde moitié des années 1690, à peu près à l'époque des écrits sur la correction de la notion de substance et sur le nouveau système de l'harmonie préétablie, la discipline se duplique. Dans le *De systemate scientiarum*, composé après 1695, on lit : “Systema scientiae seu corpus philosophiae Theoreticae agit vel de veritate in universum et est Logica seu Rationalis vel de rebus et est Physiologia seu Naturalis sensu latiore”. *De rebus* : qu'était-ce donc que ces *res* ? Il s'agissait premièrement des phénomènes en tant que dotés d'une réalité substantielle, au moins d'emprunt, voire des *substantiata*,

8. Le limbo et son abandon sont les figurations d'un passage, mais, bien que l'on voit ici la philosophie leibnizienne de la maturité s'affranchir d'un schéma vieillissant, la symbolique du limbo est une question trop complexe et, enfin, délicate (*stick is the whip*, comme l'exprimait Kamau Brathwaite) pour insister sur la métaphore. J'admets que le sous-titre est tiré d'un chapitre de Emery 2012 : 54.

9. GP VI, 598-601.

10. *Tabula de ordinanda bibliotheca*, A IV, 5, 641 ; aussi “Somatologia seu physica generalis”, *Idea Leibnitiana bibliothecae publicae*, A IV, 5, 652.

11. *De ordine bibliothecaria et de dispositione librorum physicorum medicorumque*, A IV, 5, 682.

ce qui marque l'introduction d'un thème qui va prendre beaucoup d'importance dans la décennie suivante ; puis des vraies substances, comme Dieu, les esprits, le Moi :

Res sunt phaenomena (nempe realia) seu Substantiata ; et Substantiae ipsae. Phaenomena realia bene scilicet ordinata (somniis aut aliis deceptionibus opposita) vel sunt Emphatica ut arcus coelestis aliaque quae per sensus exhibentur ipsaeque massae corporeae. Substantiae vero sunt Deus, Spiritus, ego.<sup>12</sup>

La distinction entre physique générale et physique "partielle" ou particulière va elle aussi changer, et on assiste ainsi à l'apparition du nom de "cosmologie" : "Est autem physica partialis et totalis, partialis est abstractiva generalis de qualitatibus et concretiva de objectis nempe de similaribus de ruderibus et de organicis. Totalis est Cosmologia". L'objet de cette science physique et sa démarcation par rapport à celui de la métaphysique sont présentés par Leibniz dans le nouveau cadre de sa métaphysique :

De Substantiis ipsis agit Metaphysica, ubi de principiis rerum de Monadibus, Animabus, Spiritibus, de Deo qui est ultima ratio rerum. Complectitur ergo et Theologiam. Huc ergo et Theologia naturalis combinanda revelata.<sup>13</sup>

La connexion entre philosophie et théologie naturelle va se développer jusqu'à se transformer en programme à l'occasion d'une conférence donnée à Vienne en 1714, dont le texte a suscité beaucoup d'intérêt après sa publication par Patrick Riley :

Theologia naturalis est, quae ex seminibus veritatis menti a Deo autore inditis enascitur ad caeterarum scientiarum instar. Revelata est quae ab antiquis hausta, quibus Deus se manifestaverat familiaris, et traditione propagata est. (...) Itaque (...) dicendum est, Barbaris quidem Veritates maximas circa divina deberi, Graecis autem *Philosophiam quandam sacram*, qua rerum divinarum et Spiritualium natura non explicatur tantum expressius, sed etiam praeclaris rationibus demonstratur.<sup>14</sup>

De ce point de vue, toute physique dépend d'un savoir à la fois plus général et supérieur. Pour Descartes, le mathématicien athée n'aura jamais une vraie et certaine science s'il ne reconnaît un Dieu, au moins pour être certain de n'être pas trompé même dans les passages les plus évidents de ses démonstrations. Leibniz, on le sait, estime que le vrai problème consiste dans l'ignorance du fondement sur lequel repose la connaissance, et il l'écrit quelques années plus tard :

Il est vray qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien

12. *De systemate scientiarum*, A IV, 6, 502.

13. A IV, 6, 503.

14. Riley 1976 : 214, 216. On pourrait comparer ces formules avec celles de la *Philosophia sacra* de Francisco Vallés : en particulier, elle ne va pas beaucoup d'accord avec la philosophie naturelle : "Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed ne comparari quidem potest, quia physicus non abstrahit a materia. Materialium vero notitia cum pertineat ad sensus, non potest ultra opinionem procedere. Scientia enim est universalium et intelligibilium. Itaque physicus, quantumvis laboret, non potest suarum theson scientiam comparare" (Vallés 1652 : 367).

d'existant, mais il n'y auroit rien. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu.<sup>15</sup>

### 3. NATURE ET MONADES

Ce n'est pas que Vienne lui ait fait oublier la physique commune ? À l'époque même de la conférence que nous avons citée ci-dessus, c'est-à-dire, d'ailleurs, peu avant la composition des PNG, Leibniz avait eu l'occasion de définir de manière officielle la physique, en relation avec la fondation possible d'une académie des sciences à Vienne. L'objet de cette Société allait revenir à trois classes, la "Littéraire", la "Mathématique" et la "Physique" :

La Classe physique, comprend les trois regnes de la Nature : le Mineral, le Vegetable, et l'Animal avec les sciences et arts qui s'y rapportent comme la chymie, botanique, anatomie ; en faveur de l'oeconomie et de la Medecine ; et sur tout pour la dernière.<sup>16</sup>

Dans les écrits de Leibniz à partir des années 1690 on trouve, comme on l'a dit, de nombreuses mentions de la "physique" prise en ce sens – ce qu'il appelle même la "vraie" physique, c'est-à-dire comme une nouvelle forme de la philosophie naturelle, dont précisément Leibniz s'est occupé lui-même, la physique mathématique à laquelle s'exercent Malebranche, Mariotte, Rohault, Huygens, Newton, etc. En ce sens, "vera physica res novitia est".<sup>17</sup> Dans une lettre écrite à Arnauld après le voyage d'Italie, Leibniz exprime cette doctrine en la présentant comme une partie de ses nouvelles élaborations philosophiques. On se trouve ici à la croisée des chemins pour cette nouvelle physique ; il y a certains principes qui caractériseront à jamais, dans la pensée de Leibniz, le domaine intermédiaire entre corps naturels et substances métaphysiques :

A l'égard de la Physique, il faut entendre la nature de la force, toute différente du mouvement qui est quelque chose de plus relatif. Qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effect. Qu'il y a une force absolue, une force directive, et une force respective. Que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers ou dans chaque machine non communicante avec les autres, et que les deux dernières forces prises ensemble composent la première ou l'absolue.<sup>18</sup>

Dans les PNG, cette incarnation de la science physique fait son apparition au §11 d'une façon extraordinaire, pour ainsi dire, c'est-à-dire au milieu de la partie métaphysique. Il est ici question, de nouveau, de la dynamique et des principes de conservation, dans une formulation techniquement plus précise :

La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les

15. *Théod.*, §184, GP VI, 226-27. Pour Descartes, voir AT VII, 141 ; AT IX, 111.

16. *Leibniz au prince Eugène*, 1714, FC VII, 319.

17. *Leibniz à Georg Franck von Franckenau*, 1694, A III, 6, 11.

18. *Leibniz à Arnauld*, 1690, A II, 2, 313. Comme on le sait grâce à la *Brevis demonstratio*, il ne se conserve pas la même quantité de mouvement.

mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s’y conserve la même quantité de la force totale et absolue ou de l’action, la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité enfin de la force directive.<sup>19</sup>

Ces sont là les trois lois de conservation formulées dans l’*Essay de dynamique sur les lois du mouvement*, qui date à peu près de 1700. Elles correspondent, dans un ordre inverse, à l’équation linéaire de la conservation des vitesses dans le choc élastique, à la conservation du moment cynétique, ou “invariabilité de la somme des quantités de mouvement orientées dans un système matériel lorsqu’interviennent des actions mécaniques entre les corps qui le composent” ;<sup>20</sup> dont on peut dériver l’équation de conservation de la *force vivante*. Ils ont une signification immédiatement métaphysique : “De plus, l’action est toujours égale à la réaction, et l’effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine”.<sup>21</sup> Cette surcharge philosophique de la physique devient plus évidente dans la version définitive des PNG, où l’on assiste à un complet remplacement des *mouvements* par les *actions*.

Le fait – établi par lui-même – que dans la nature il y ait effectivement des forces permet à Leibniz d’opérer un mouvement théorique depuis la théorie de la substance, où il y a une avancée positive, par laquelle se montre la vraie nature des substances, vers la téléologie, où il y a une sorte d’avancée négative, les lois de la force ne pouvant pas être expliquées sans poser une loi universelle dont la connaissance nous dirige vers le créateur. “Et c’est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l’existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses”.<sup>22</sup>

Chose curieuse, il n’est question de force, dans la *Monadologie*, que lorsqu’il s’agit des lois de conservation et de l’harmonie préétablie, c’est-à-dire de l’ensemble des conditions requises pour la cohésion du monde. Il n’y a cependant pas de vraie opposition entre les PNG et la *Monadologie*, mais plutôt un développement, un passage à l’intérieur d’un seul et même édifice théorique, développé peu à peu pour répondre à la crise – au dérangement – de l’alliance de la physique et de la métaphysique qui avait dominé dans la phase des machines de la nature et du *substantiatum* : une composition de théorie aristotélicienne de la substance, de dynamique et de doctrine de l’infini qui est maintenant sur le point d’être abandonnée.

La théorie de l’unité est le nouveau vestibule du palais des doctrines leibniziennes. Mieux, en adaptant une métaphore bien-aimée par Leibniz, elle seule

19. PNG, §11, GP IV, 603.

20. Costabel 1956 : 209.

21. PNG, §11, GP IV, 603. Le cadre finalistique dans lequel cela prend place se précise aussi de façon mûre : “Et il est surprenant que, par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j’ai trouvé qu’il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques ; mais du principe de la convenance, c’est-à-dire du choix de la sagesse” (*ibidem*).

22. PNG, §11, GP IV, 603. C’est la phrase finale du passage cité dans la note précédente.

nous permet de franchir la porte qui sépare l'antichambre et la salle d'audience où sa philosophie va nous conduire dans ce temps, ou dans ce monde, avant d'entrer finalement dans le cabinet de la nature – là où nature physique et nature métaphysique semblent se superposer sans peine, l'une exprimant l'autre.

Non seulement, donc, le limbo n'est plus là, mais la théologie naturelle lie l'une à l'autre la physique et la métaphysique ; qui plus est, les monades sont incorporées à la philosophie naturelle<sup>23</sup> et se distribuent des deux côtés de la charnière. Le problème se pose alors de la distribution, autour d'une autre charnière, de la représentation ou de la perception : voire la distribution de représentation et perception entre l'individu leibnizien comme entité naturelle, substance dans le monde, et l'individu métaphysique, substance constituant du monde.

#### 4. QUAND LA MONADE A DES ORGANES

Dans les PNG la monade, la solitaire *socialite*, est toujours “environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades”.<sup>24</sup> Si, à partir de cette formule, on se retourne vers les parties correspondantes du *Discours de métaphysique*, on n'y repère que “ce grand mystère de l'union de l'âme et du corps, c'est à dire comment il arrive que les passions et les actions de l'un sont accompagnées des actions et passions” ; et ici Leibniz se hâtait d'ajouter : “ou bien des phénomènes convenables de l'autre”.<sup>25</sup>

L'on sait bien que le corps, dans le *Discours*, n'était qu'un phénomène. Cette doctrine aussi commence à s'écrouler dans la correspondance avec Arnauld, dans un processus de transformation de certaines vues antérieures de Leibniz, qui va se compléter au cours des années 1690,<sup>26</sup> dans les discussions avec Fardella, et dans les écrits de théorie de la substance et de dynamique ; puis on a la correspondance avec De Volder et le développement de la théorie de l'*aggregatum* comme *substantiatum*. C'est ici l'acmé dans la trajectoire parabolique de ses efforts pour maintenir sa théorie de la substance dans le champ de l'hylemorphisme

23. En fait les monades ont à ce moment-là une fonction naturelle ou physique, puisque le corps est naturel à la substance et la substance corporelle exige physiquement les monades, ce que Leibniz, encore de Vienne, représente à Des Bosses comme la différence entre le rapport de la substance à la monade et celui qu'elle aurait avec un *vinculum substantiale* : “substantia corporea, vel vinculum substantiale Monadum, etsi naturaliter seu physice exigat Monades, quia tamen non est in illis tanquam in subjecto, non requirit eas metaphysice, adeoque salvis Monadibus tolli, vel mutari potest et monadibus naturaliter non suis accommodari. Nec ulla Monas praeter dominantem, etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum Monades caeterae sint in perpetuo fluxu” (*Leibniz à Des Bosses*, 1713, GP VI, 482).

24. PNG, §3, GP VI, 599.

25. DM, §33, A VI, 4, 1582.

26. Dans la même lettre que nous avons citée ci-haut, on lit : “Le corps est un aggrégé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux âmes. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables” (*Leibniz à Arnauld*, 1690, A II, 2, 311-312).

aristotelicien, qui va être abandonnée seulement autour des écrits de 1714 comme les PNG.

Dans les études leibniziennes, nous sommes familiers de cette formule : “il n’y a que des monades”. Mais ce n’est pas rien que d’y avoir des monades, et enfin c’est bien plus que s’il n’y avait que des apparences. Le corps des PNG comprend des monades, une idée qui était absente du *Discours*. L’innovation théorique introduite sous le nom de machine de la nature, machine organique, etc., n’est pas seulement la définition d’une théorie de l’organisme vivant, bien que nous la rangions d’habitude sous cette rubrique, mais bien une théorie de la réalité, ou d’un certain degré de réalité des corps des vivants, ni simples apparences, ni vraies substances en eux-mêmes : voir, la composition du vivant à partir d’autres vivants, du côté naturaliste ; et du côté métaphysique, de la correspondance entre les principes passif/actif primaires des substances, dans leurs perceptions harmonisantes. Le cortège toujours changeant de la monade dominante, ce domaine propre de la monade dominante, contient d’autres monades ; comme on le sait, elles “constituent le corps propre de cette monade centrale”. Cette dernière, ce qui est d’importance majeure, “suivant les affections [de ce corps] elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d’elle”. Or, “comme (...) chaque corps agit sur chaque autre corps, (...) et en est affecté par réaction, il s’ensuit que chaque monade est un miroir vivant” – à ce point-là, la monade est déjà vivante et ce qui s’y ajoute est précisément d’être un miroir.<sup>27</sup>

La perspective des PNG n’est donc plus déterminée, comme l’était celle du *Discours de métaphysique*, par la substance individuelle, si non de façon logique, *in ideis*. Différemment, *in mundo*, l’existant individuel se constitue de manière harmonique, *ad modum harmoniae*, dans l’articulation très compliquée de ce cortège – comme ce cortège n’est, enfin, que le corps. Et “ce corps est organique, quand il forme une manière d’automate” ; de plus, l’automate est une “machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore etc.”.<sup>28</sup> Attention : le “quand” introduit une condition, une hypothèse ; or, est-il vraiment possible qu’il y ait un corps non organique rattaché à une monade ?<sup>29</sup> et pourtant Leibniz écrit *ce corps*, non *le corps*. On s’attendrait à ce qu’il dise : il y a infinité de degrés, mais le corps d’une monade est toujours quelque peu organique.<sup>30</sup> Toutefois, Leibniz admet souvent qu’il y ait des monades situées à un niveau très éloigné de celui des âmes. Et c’est des âmes qu’il va parler principalement dans les PNG et dans la *Monadologie*.

À partir de cette observation, je vais poser pour conclure deux questions, en les laissant, bien entendu, ouvertes. Premièrement on se demande quel est le statut, disons, “métaphysique” de cette machine. L’on sait que Leibniz n’a pas toujours donné la même réponse à cette question, ou mieux : il n’a jamais donné vraiment de réponse, mais il a

27. PNG, §3, GP VI, 599.

28. *Ibidem*.

29. “Si Dieu veut mettre une ame dans une portion de la matière, ou de l’étenduë, il lui accordera des organes, autrement il n’agiroit point avec ordre” (*Leibniz à Hartsoeker*, 1711, D II, 70).

30. Il me semble qu’il s’agit ici d’une expression à valeur heuristique, mais cela dépend peut-être de mon attitude envers les PNG, qui est de les interpréter comme un protreptique.

essayé d'en trouver à l'aide soit de théories variables soit de concepts parfois bien différents entre eux.

Il y a autour des PNG, comme nous l'avons suggéré ci-dessus, une véritable charnière de ce développement, bien qu'elle ne soit pas définitive. Dans le fameux *Eclaircissement* inachevé, en particulier, on trouve la dernière attestation viennoise de la théorie des assemblages : "tout l'Univers des Creatures ne consiste qu'en substances simples ou Monades, et en leurs assemblages. Ces substances simples (...) ont toutes de la *perception* (qui n'est autre chose que la représentation de la multitude dans l'unité) et de l'*appétit* (qui n'est autre chose que la tendance d'une perception à une autre)". Dans les PNG on trouve au commencement : "La [substance] composée est l'assemblage des substances simples, ou des monades" ; dans la *Monadologie* le seul "assemblage" est celui "de tous les Esprits", en la cité de Dieu.<sup>31</sup>

Dans les PNG, chaque monade, "avec un corps particulier, fait une substance vivante". En plus, "il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes ; mais même il y en a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres".<sup>32</sup> Nous assisterons en très peu de temps à un glissement de la "substance vivante" au "vivant", qui se stabilise au cours de la rédaction de la *Monadologie*.<sup>33</sup> Clairement, si le vivant n'est pas en soi une substance (une substance distincte, dis-je), il n'y a pas nécessité d'un lien substantiel qui lui soit particulier : après le limbo de Malebranche, il abandonne aussi les gavottes imaginées avec Des Bosses. Mais déjà dans les PNG, "quand la monade a des organes", et des organes, comme Leibniz l'écrit dans la première partie,

si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (...), cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion ? et un tel vivant est appelé animal, comme sa monade est appelée une âme.<sup>34</sup>

Le mouvement théorique qui relie la possession des organes à la sensation "relevée" est renversé, ce qui n'est pas un cas unique, dans la *Monadologie* :

Aussi voyons-nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. (...) Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.<sup>35</sup>

Si l'âme représente ce qui se fait dans les organes, et même dans les glandules et dans chaque partie du corps, et encore hors de nous jusque dans les étoiles les plus éloi-

31. GP III, 622 ; PNG, §1, GP VI, 598 ; *Monadologie*, §85, GP VI, 621.

32. PNG, §4, GP VI, 599.

33. Qu'il me soit permis encore de renvoyer à Pasini 2017.

34. PNG, §4, GP VI, 599.

35. *Monadologie*, §25, GP VI, 611.

gnées, comme Leibniz le souligne toujours, bien qu'elle ne s'en aperçoive pas, toutefois, puisque le corps est la raison du point de vue, les organes sont la raison de la perception consciente. Voilà une ambiguïté qui nous autorise à demander : de quoi parle-t-on ici, et dans quelle perspective ? En particulier, dans la perspective de l'entité métaphysique dominante, ou dans celle de l'individu vivant corporellement dans le monde ?<sup>36</sup>

Quand la monade a des organes, des organes situés dans une machine de la nature qui entoure la monade centrale comme l'essaim d'abeilles entoure la reine (ou, comme on le disait en ce temps-là, le roi), la situation est maintenant bien différente de toute spéculation anatomique du temps du *Discours de métaphysique*, parce que cette *organyzatio* – ainsi que Jungius l'aurait appelée – n'est pas, comme elle l'était alors, purement phénoménique. Elle a donc en même temps solidité et limitation. Solidité, parce qu'il s'agit bien de substances. Limitation, puisque la mise entre parenthèses de la théorie de l'assemblage ou *aggregatum* et du modèle complexe de la constitution du substantié et de la substantiation parmi la génération du passif et de l'actif de l'agrégat substantiel à partir des principes actifs et passifs des substances qui y entraient, semble devoir, ou pouvoir, dépouiller le vivant de la capacité de tout représenter, ou au moins de la capacité de tout représenter, à ce niveau secondaire du corps, de la même façon que l'âme le fait principalement.

L'harmonie préétablie nous rassure : les perceptions dans la monade naissent ainsi les unes des autres par les lois des appétits ou des causes finales (du bien ou du mal), qui consistent dans les perfections remarquables, réglées ou dérégées, comme les changements des corps et les phénomènes naissent les uns des autres par les lois des causes efficientes, c'est-à-dire des mouvements. Et il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales.

Et pourtant la perception paraît en même temps dans la monade en tant que telle, et dans le vivant : c'est-à-dire que la monade des *Principes*, et *a fortiori* celle de la *Monadologie*, a des états représentatifs en tant que substance individuelle, mais elle a des perceptions en tant qu'âme d'un certain animal corporel, et il est presque banal de dire que les organes déterminent les perceptions de la seconde catégorie mais ne déterminent pas celles de la première. L'identification entre les deux est désirable, mais nullement assurée, et dans les échanges de Leibniz avec ses correspondants il arrive parfois que les deux aspects interfèrent mutuellement, tout au moins parce qu'il existe des aspects de la perception qu'il ne lui est pas facile de distribuer correctement aux deux niveaux de la substance et du composé vivant, comme le sont par exemple les perceptions insensibles. Je veux suggérer pourtant, à titre de conclusion, qu'il s'agit dans ce cas, autour de cette charnière spécifique, non pas vraiment d'un problème, d'un *bug*, mais plutôt d'une *feature*, d'un trait caractéristique, engendré peut-être inévitablement par le redoublement entre le niveau de la monade en soi-même et le niveau de l'agrégat-

36. "Nous parlions de certaines ambiguïtés. Dès la définition de la perception elles apparaissent" (Belaval 1963 : 142). C'est Laurence Bouquiaux qui m'a fait remarquer le rapport entre ce pénultième élément de mon exposé et la distinction chez Belaval entre deux sens de perception. On peut aussi renvoyer à la distinction entre "zentralisierte Repräsentation" et "Repräsentation im psychologisch-erkenntnismäßigem Sinne" dans Gurwitsch 1974 : 40-41.

tion, autour d'une âme, des monades en tant qu'elles composent le corps qui complète le vivant. On doit seulement admettre que les états substantiels comprendront toujours une représentation non seulement en première, mais à la fois en troisième personne de l'état perceptif subjectif de l'ensemble du vivant.

#### ABRÉVIATIONS

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

AT = R. Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.

#### RÉFÉRENCES

Belaval, Y. 1963. *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard.

Costabel, P. 1956. "La 'loi admirable' de Christian Huygens", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 9, pp. 208-220.

Emery, M. L. 2012. "Caribbean Modernism: Plantation to Planetary", in *The Oxford Handbook of Global Modernisms*, ed. by M. Wollaeger, M. Eatough, Oxford, Oxford University Press, pp. 48-77.

Gurwitsch, A. 1974. *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin-New York, De Gruyter.

Pasini, E. 2005. "La Monadologie : histoire de naissance", in *La Monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*, éd. par E. Pasini, Paris-Milano, Mimesis, pp. 85-122.

Pasini, E. 2017. "The Concept of 'Composite Substance' and other Absences in the Monadology", in *300 Jahre Monadologie* (Studia Leibnitiana, Supplementa 39), hrsg. von W. Li, Stuttgart, Steiner, pp. 27-34.

Riley, P. 1976. "An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology: Its Relation to His 'Universal Jurisprudence'", *Journal of the History of Philosophy*, 14, pp. 205-216.

Robinet, A. 1955. *Malebranche et Leibniz : relations personnelles*, Paris, Vrin.

Vallés, F. 1652. *De sacra philosophia [...] liber singularis*, Lugduni, L. Anisson.

---

Enrico Pasini  
Università di Torino – ILIESI-CNR, Roma  
enrico.pasini@cnr.it  
ORCID: 0000-0002-4525-187X



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

EVELYN VARGAS

## “En simples physiciens”

### La perception animale et la connaissance sensible selon Leibniz en 1714

**ABSTRACT:** In his solution to the problem of sensible knowledge, Leibniz seeks to avoid the extreme positions held by the Cartesians and Hobbes. The conceptual distinctions that Leibniz introduces allow him to overcome difficulties raised by his own earlier definitions of *sensus*. He is consequently able to reconcile the continuity he introduces between animal and human perceptions with the normative and, at the same time, propositional aspects of perceptual judgments. In this paper I will begin by describing his late conception of both human and animal perception, and I will compare this notion with his early notion of perception and the difficulties it gave rise to; finally, I will show the advantages that his new conception can offer for solving the epistemic problem of perception.

**RÉSUMÉ :** La solution leibnizienne au problème de la connaissance sensible cherche à éviter les positions extrêmes que les cartésiens et Hobbes ont proposées. Les distinctions conceptuelles que Leibniz introduit lui permettent de surmonter des difficultés suscitées par ses premières définitions du *sensus*, et, en conséquence, de concilier les continuités entre les perceptions animale et humaine avec les conditions normatives et, pourtant, propositionnelles du jugement perceptuel. Dans cette étude, je commencerai par la description de cette conception tardive de la perception tant humaine qu'animale, et comparerai cette notion avec la première notion de la perception et les difficultés qu'elle suscite ; finalement, je présenterai les avantages que la nouvelle conception peut offrir pour le problème épistémique de la perception.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Human Perception; Animal Perception; Sensible Knowledge

#### 1. PRÉSENTATION

Que la philosophie naturelle s'occupe des sens n'est pas une innovation introduite par les philosophes modernes, mais leur refus des qualités réelles et des *species* sensibles nécessite d'élaborer une nouvelle théorie des sens. Cette théorie doit expliquer la valeur cognitive de la perception en accord avec les principes de la perspective mécaniste et répondre à la question de la possibilité d'une activité de l'intellect seul, opérant de manière complètement indépendante des sens. La solution leibnizienne cherche à éviter les positions extrêmes que les cartésiens et Hobbes ont proposées. D'une part, le matérialisme hobbesien, en concevant la sensation comme mouvement du corps (*EW I*, 390), aboutit à une conception réductionniste de l'entendement humain. Pour Hobbes,



l'imagination n'est que la sensation dégradée et le pouvoir de raisonner n'est qu'un enchaînement des imaginations (*EW* III, 14-20), c'est-à-dire qu'il ne consiste qu'en certaines associations réglées d'images ; ce qui signifie que l'autonomie de l'activité intellectuelle est supprimée. D'autre part, Malebranche rejette l'idée que les intellections ont besoin des images corporelles, et inversement, les sensations sont privées de tout contenu intellectuel parce qu'elles ne sont pas des idées confuses représentant une cause matérielle (*Rech.* III, 2) ;<sup>1</sup> cependant, il faut considérer un autre aspect de la perception sensible, le jugement libre par lequel on croit que ce qu'on perçoit existe au dehors (par exemple, que la chaleur existe dans le feu), et qui est à l'origine de l'erreur (*Rech.* I, 24, 3).<sup>2</sup> Il est bien connu que Leibniz s'appuie sur l'existence de la connaissance des vérités nécessaires pour prouver la réalité de notre âme, mais il admet aussi le sentiment ou perception animale, par laquelle les animaux ont des "consécutions". Ces liaisons entre leurs perceptions peuvent être comparées avec le raisonnement (GP VI, 600 et 611). Les distinctions conceptuelles que Leibniz introduit lui permettent de surmonter des difficultés suscitées par ses premières définitions du *sensus*, et, en conséquence, de concilier les continuités entre les perceptions animale et humaine avec les conditions normatives et, pourtant, propositionnelles du jugement perceptuel. Cette conception de l'expérience du vivant évite les difficultés que l'analyse traditionnelle attribuait à la conception moderne, et pourrait contribuer au débat épistémologique contemporain, en offrant des éléments d'analyse pour surmonter l'opposition entre naturalisme et normativisme épistémologiques.

Ainsi, je commencerai par la description de cette conception tardive de la perception tant humaine qu'animale, et comparerai cette notion avec la première notion de la perception et les difficultés qu'elle suscite ; finalement, je présenterai les avantages que la nouvelle conception peut offrir pour le problème épistémique de la perception.

## 2. LA SOLUTION LEIBNIZIENNE

### 2.1 Le fonctionnement du sens

La nouvelle physique fournit le cadre des notions et des principes pour la théorie des sens expliquant le mécanisme physique de la stimulation sensorielle. La perception animale est appelée "sentiment" pour la distinguer des perceptions comme actions internes caractérisant toutes les monades (PNG, §§1, 4 ; M, §§14, 19).<sup>3</sup> Le sentiment est une perception qui est "plus distincte" (M, §19), ou bien, qui a "du relief et du distingué" (PNG, §4). Mais le sentiment est aussi une perception "accompagnée de mémoire" (M, §19 ; PNG, §4).

On peut donc caractériser le sentiment animal comme un certain degré de perception distincte (GP VI, 599), et également par le rôle que joue la mémoire (GP VI, 600 et 611). La disposition anatomique dans l'organe sensoriel rend plus efficace l'effet du sti-

1. Malebranche 1991 : 388-391.

2. *Ibid.* : 130-131.

3. PNG = *Principes de la nature et de la grâce* ; M = *Monadologie*.

mulus physique (par exemple, les humeurs dans les yeux favorisent la concentration des rayons lumineux (PNG, §4 ; M, §25) et il y a des mécanismes similaires dans les autres sens (M, §25). Les organes sensoriels sont ainsi adaptés à leur fonction perceptuelle (PNG, §4), parce que la perception représente l'impression dans l'organe, c'est-à-dire que l'effet physique concentré dans l'organe produit une impression plus notable qui est représentée par la perception distincte. Ce mécanisme rend possible la persistance de l'effet (*ibid.*).

Mais cette image sensible fournit des liaisons entre les perceptions ; la connexion entre les perceptions qui est fondée dans la mémoire est appelée *consécution* (PNG, §5 ; M, §26). Leibniz ajoute que la plupart des comportements humains sont explicables par des consécutions (PNG, §5 ; M, §28), et que les consécutions imitent la raison (M, §26), ou sont des liaisons similaires aux liaisons fournies par la raison (PNG, §5).

Il donne un exemple de consécutions chez les animaux avec le cas du chien qui fuit quand il voit le bâton dans la main de son maître. Cette image évoque le souvenir d'une autre perception, celle de la douleur, parce qu'une sensation semblable est unie à l'image du bâton dans l'expérience passée. Le chien "est porté à des sentiments semblables" (M, §26), c'est-à-dire que les consécutions causent des comportements involontaires.

Ainsi les liaisons pourvues par la mémoire rendent compte des comportements appris et involontaires tant chez les animaux que chez les humains. Cependant, les passages cités n'apportent pas les détails des opérations par lesquelles les perceptions distinguées persistent si l'objet sensible est absent du champ perceptuel. On peut dire que l'impression corporelle est en réaction par rapport à l'objet suivant les lois dynamiques qui rendent efficaces les organes pour optimiser la fonction perceptuelle ; les perceptions sensibles représentant cette activité corporelle sont distinctes parce que la distinction du contenu représentatif est le signe de l'accroissement de l'activité de l'âme. Si bien qu'on comprend que des objets semblables suscitent des effets semblables, – par exemple, que les yeux concentrent les rayons de lumière de manière similaire en présence des choses rouges –, la mémoire évoque un autre effet et ce pouvoir de la représentation sensible doit être expliqué par les lois de l'appétition. Dans l'exemple du chien, l'effet évoqué est de nature affective : une douleur qui est accompagnée du mouvement corporel de la fuite. Par les liaisons apportées par la mémoire, l'image sensible est unie à un autre élément sensible, et la perception devient une structure téléologique qui dépasse l'image particulière. En même temps, l'image évoquée d'un objet ou d'un événement absent est de nature mentale, c'est-à-dire représentationnelle.

Mais la consécution doit rendre compte de l'expérience comprise comme une notion épistémique. S'il était possible d'expliquer la conduite humaine involontaire par des consécutions sans aucune référence aux états doxastiques du sujet, il semblerait difficile de concevoir des attentes humaines dépourvues d'assertions ou de croyances, par exemple qu'il fera jour demain. Du reste, même quand la perception peut être abordée sous l'angle scientifique comme un processus qui enveloppe des mécanismes organiques, la philosophie s'interroge sur les rapports normatifs entre la perception et la connaissance ou la croyance perceptuelle.<sup>4</sup> Comme on verra ensuite, la première

---

4. Mc Dowell 1996 : 7-8.

doctrine leibnizienne de la perception aboutit à expliquer cet élément doxastique de la perception humaine, mais cette définition qui rend compte du contenu propositionnel associé à l'expérience perceptuelle humaine ne peut expliquer la perception animale. Si les animaux ont des rapports perceptifs au monde, il faut qu'ils aient certains traits en commun avec notre rapport perceptif au monde. Mais ces traits en commun ne sont pas nécessairement des conditions suffisantes de la connotation épistémique de la perception.

## 2.2 La question épistémologique

### 2.2.1. La perception sensible comme sentiment distinct

Leibniz dit clairement que les hommes et les animaux ont des sentiments et des conséquences ; cependant on peut se demander s'ils peuvent partager une même sorte de cognition. Autrement dit, il n'est pas question de nier l'opinion commune selon laquelle les animaux voient, écoutent, et ont d'autres expériences sensibles. Or, l'expérience animale peut-elle être spécifiée sans le recours à des méthodes introspectives ? Comme on l'a dit, la question épistémologique de la perception relève de la relation de l'expérience perceptuelle avec la connaissance, mais dans le cadre de la théorie de la connaissance traditionnelle cette relation peut être étudiée sans considérer ce qui est au-delà de la situation mentale du sujet percevant. Selon cette conception 'internaliste' de la perception tant les expériences véridiques que les illusions ont un trait commun et il y a, pourtant, une ressemblance exacte entre elles parce qu'elles appartiennent au même type d'état mental. S'il n'est pas possible de rendre compte de la différence entre une expérience véridique et une illusion "derrière le voile des apparences", les conséquences sceptiques sont inévitables. Cependant, il n'est pas nécessaire de supposer que Leibniz soutient que la conception que nous appelons internaliste de l'expérience perceptuelle doit être le véritable point de départ des considérations épistémiques concernant le rôle de la perception à l'égard de la formation de nos jugements fondés sur l'expérience. Puisqu'on concevait cette relation comme fondant une relation de justification, la question est de spécifier les termes de cette relation en tant que rationnelle, c'est-à-dire en tant qu'ils peuvent habiter "l'espace des raisons".<sup>5</sup> Pour comprendre les implications de la définition de l'expérience sensible comme sentiment à l'égard de la connaissance perceptuelle, il faut considérer des formulations antérieures.

Les textes écrits au début de la décennie 1680 concernant les opérations de l'esprit présentent des définitions du sentiment et de la perception, mais c'est la perception qui est définie par le sentiment. En effet, les perceptions sont des sentiments distincts : "Cogitans : concipiens, sentiens ; intelligens (seu distincte concipiens), percipiens (seu distincte sentiens)" (A VI, 4, 392). Et dans la suite du même écrit, la perception est équivalente au sentiment certain : "*Percipimus* (seu cum certitudine sentimus)" (A VI, 4, 396).

Certes, ces définitions aboutissent à caractériser les pensées humaines. Cependant le texte nous offre une définition du sentiment dont les caractérisations plus tardives du

5. Sellars 1956, §33 : 253-329.

concept préserveront l’intuition fondamentale. Sentir signifie avoir des images sensibles unies à des efforts pour agir, ou *conatus*. Il écrit :

Itaque sentire est imaginari cum conatu impediendi aliquam imminutionem, vel procurandi aucionem nostrae potentiae, ex inde orto, quod eadem imago conjuncta nunc est, vel olim fuit, cum tali imminutione vel augmento. (A VI, 4, 395)

Leibniz explique que l’union entre l’imagination et l’effort pour agir se produit parce que l’image est unie à une modification de la puissance d’agir du sujet.

Si le sentiment est l’image qui est unie à un conatus, c’est parce que l’action d’imaginer est indépendante de l’action d’affirmer l’existence de l’objet de l’imagination. C’est la répétition de l’image avec modification de la puissance qui produit des rapports analogues à des règles :

Et quidem sciendum est cum nostrae cogitationi aut phaenomeno adjuncta est aliqua nostrae perfectionis vel potentiae auctio aut diminutio, [nos] habere conatum efficiendi, ut ea cogitatio duret aut desinat. Reversa ea cogitatione, habere eundem conatum, nisi ea conjuncta sit cum cogitatione efficiente conatum contrarium. Quod si haec saepe contingant, oriri ex tot experimentis quasi regulas quasdam conandi aut non conandi in oblatis eaeque vel pendentes ex nostro experimento, vel ex traditione aliorum qui experti sunt, vel etiam eorum qui prophetarum instar dicant quid simus experturi. (A VI, 4, 394)

Les images sont unies à des dispositions pour l’action, mais c’est par la répétition qu’un *conatus* particulier s’unira à une image particulière. Et c’est l’union de l’image avec un *conatus* qui rend compte de l’action assertive par laquelle l’objet A qui est représenté dans l’image est affirmé par la proposition ‘A est’.

Et quoties ob aliquod phaenomenon conamur ita agere, ac si inde nisi nos impediremus secuturum esset aliud phaenomenon, conjunctum cum adjumento aut nocumento nostro, statuimus id esse (*ibid.*)

L’assertion ajoute à la proposition la disposition pour agir car la force assertorique d’affirmer la proposition comme vraie est équivalente à la disposition pour agir suivant le contenu de la proposition. Le sentiment implique d’affirmer que l’objet perçu existe, et si la proposition est vraie, le sentiment est appelé ‘perception’.

De façon similaire, le contenu propositionnel du savoir ou de la croyance implique des actes assertoriques : “Videntur sentire et percipere, se habere ut credere et scire. Sentire, percipere, credere et scire commune habent ipsum statuere sive affirmare vel negare” (A VI, 4, 394-395).<sup>6</sup> Cette contribution à l’élucidation de la notion d’assertion est conforme aux premières définitions de la perception sensible impliquant que le sujet affirme que l’objet perçu existe. Plus précisément, la définition du *sensus* présente les conditions de la perception sensible au moyen des notions d’objet et d’organe :

6. La proposition qui est affirmée ajoute un prédicat B à un sujet A : “Itaque si revera sentias A, et ideo sic agas, ad promovenda vel impedienda, quae cum sentires B, utique statuis A esse B” (A VI, 4, 395).

Si duo corpora sibi resistant, et nos actionem passionemque unius percipiamus velut ad nos pertinentem, alterius velut alienam, illud corpus dicetur *organon*, hoc dicetur *objectum*; ipsa autem perceptio dicetur *sensus*. (A VI, 4, 1394)

La perception sensible met en jeu la capacité à reconnaître l'objet comme différent et résistant au sujet. Néanmoins une telle conception de l'expérience perceptuelle est problématique à l'égard d'une ontologie qui attribue des perceptions à toutes les formes substantielles et distingue les âmes par leurs perceptions plus distinctes.

On peut trouver dans le *De natura mentis et corporis* un texte qui témoigne des hésitations de Leibniz concernant la perception des animaux. D'une part, Leibniz concède que les animaux ont du sens et de l'imagination :

In brutis itaque perceptionem agnosco sive sensum eorum quae fiunt, agnosco et imaginationem, sensu cessante manentem, et ideo recursum priorum imaginum, si qua nova imago uni priorum similis occasionem praebeat; sed non agnosco in illis conscientiam, ut scilicet oblata quadam cogitatione percipiant eam vel aliam similem, jam sibi affuisse. (A VI, 4, 1490)

Le passage d'une image à une autre, que l'imagination animale rend possible, est distingué de la mémoire comme un acte perceptif et réflexif caractérisant les esprits et ne dépendant pas des images :

Reflexio itaque seu memoria vel conscientia, mentium propria est. Reflexio proprie est memoria cogitationis proxime praecedentis. In sui ipsius perceptione consistit imago divina nobis indita. Non puto ab ullo bruto exerceri illam vim quam in me exterior cum volo ut cogitem me nunc cogitare, et hoc ipsum admirer, et continue in me replicem, nullo signi alicujus usu interveniente sed intima quadam perceptione, ubi vim simul nobis facimus imagines ab ea cogitatione avocantes amoliendo. (*ibid.*)

D'autre part, on peut constater que les derniers mots de l'opuscule posent une interrogation : est-ce que les animaux ont des cognitions distinctes "Nullane in bruto cognitio distincta ?" (A VI, 4, 1491).

Par des cognitions distinctes, il faut comprendre quelque chose de plus que le simple passage d'une image sensible à une autre ou les accroissements de l'activité des substances. Le terme 'cognition' désigne les états mentaux intentionnels, ou qui sont dirigés vers quelque objet (A VI, 4, 802). Certes, il n'est pas question de nier que les sens animaux les renseignent sur leur environnement, mais la perspective épistémologique pose une autre question, celle des conditions par lesquelles les images sensibles deviennent des contenus propositionnels ou du moins quelque chose qui peut être un terme des relations de justification.

### 2.2.2. *Le sentiment comme perception plus distincte*

Pour mieux comprendre la question, il faut distinguer entre les motivations métaphysiques de l'introduction d'entités qui sont différenciées par les degrés de perceptions dont elles sont capables, et la question épistémologique concernant ce qui nous garantit que nos expériences représentent adéquatement les choses hors de nous. Ces relations

entre les représentations perceptuelles et l’objet perçu sont des relations de justification. Mais les relations entre les impressions et les corps qui produisent les impressions appartiennent à un autre ordre. Comme nous avons déjà vu, la première formulation de la théorie de la perception pouvait rendre compte des demandes de justifications car la perception impliquait des assertions qui étaient unies à des images sensibles. Et parce que ces associations sont apprises, elles sont révisables, c’est-à-dire qu’on peut juger si les croyances associées sont véritables. Toutefois cette conceptualisation de la perception sensible demande des capacités cognitives réflexives, et ainsi une définition de la perception sensible qui énonce des conditions suffisantes de la perception animale doit fournir une analyse de la perception plus générale.

Il faut admettre que la définition du sens comme perception plus distincte est suffisamment générale pour inclure des perceptions animales et humaines dans un même cadre explicatif :

Atque hoc principium actionum, seu vis agendi primitiva, ex qua series statuum variorum consequitur, est substantiae forma. Patet etiam quid perceptio sit, quae omnibus formis competit, nempe expressio multorum in uno, quae longe differt ab expressione in speculo, vel in organo corporeo, quod vere unum non est. Quod si perceptio sit distinctior, sensum facit. (A VI, 4, 1625)

Les degrés de distinction caractérisant des âmes correspondent aux degrés d’actions des substances : “Verum ea cujus expressio distinctior est agere, cujus confusior pati judicatur, nam et agere perfectionis est, pati imperfectionis” (A VI, 4, 1620).

En même temps, la description du processus perceptuel commun aux hommes et aux animaux ne suffit pas pour préserver ‘l’espace logique des raisons’.

La définition plus tardive de la perception sensible comme sentiment introduit les consécutives comme composantes essentielles de la perception sensible. Voici une variante latine de 1710 présentant le sens comme perception avec mémoire : “Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est” (GP VII, 330).

Dans ce passage, Leibniz soutient que les perceptions sensibles enveloppent quelque chose de distinct.<sup>7</sup> Il semblerait difficile de comprendre la manière dont les perceptions des animaux impliquent des composantes distinctes car les notions du sens commun, qui expriment les objets externes, appartiennent à l’intellect<sup>8</sup> et impliquent un certain degré de généralité.<sup>9</sup> (Par exemple, on ne pourrait pas dire que le chien voit la ligne droite dans l’image du bâton de la même manière qu’on peut dire qu’un homme qui se représente l’image claire d’un polygone régulier particulier, est en possession de l’idée confuse de cette figure géométrique.)<sup>10</sup> Or, si la perception est décrite comme distinguée, il serait possible de rendre compte des perceptions dans le cadre de la phi-

7. Il fournit aussi une définition de la consécutif : “Consecutiones empiricae nobis sunt communes cum brutis, et in eo consistunt, ut sentiens ea, quae aliquoties conjuncta fuisse expertus est, rursus conjunctum iri expectet” (GP VII, 331).

8. NE II, 5.

9. GP VI, 506.

10. On peut trouver cette comparaison entre l’image et l’idée du polygone en NE II, 24, §13.

losophie naturelle, ou “en simples physiciens”. Les représentations sensibles expriment des mécanismes physiques de transmission et conservation des effets du corps perçu. La structure commune des processus perceptifs humains et animaux devient l’objet d’une étude scientifique dont la perspective dynamique surpasse le mécanisme inerte. Du reste, même si l’image sensorielle peut être rapportée à quelque objet (par exemple un bâton), cet élément iconique n’impliquerait pas de capacités d’identification ni de reconnaissance. C’est la chose semblable à celle que l’animal a perçue précédemment qui met en mouvement l’opération de la consécution. Pour les êtres qui sont en possession de capacités conceptuelles, l’expérience perceptuelle rend possible l’exercice de cette capacité. En même temps, on peut spécifier les conditions de l’expérience véridique, mais ils ne dépendent pas des propriétés que le sujet peut seulement connaître de l’intérieur.<sup>11</sup> Autrement dit, par la consécution, Leibniz affirme à la fois les continuités des perceptions humaines et animales, et le caractère normatif de la justification par la perception.

### 3. CONCLUSION

Bien que la conception leibnizienne de la perception reconnaisse que les processus par lesquels les sens nous renseignent sur le monde hors du sujet percevant, partagent une configuration commune avec la perception animale, le point de vue purement physique demeure insuffisant pour déterminer l’épistémologie de la perception. La perspective naturaliste fondée sur des explications purement associationnistes est incapable de rendre compte des relations de justification, mais les conceptions internalistes de l’expérience perceptuelle sont également inadéquates pour déterminer sa valeur cognitive. Dès les premières définitions, Leibniz considère que les états perceptuels ne sont pas séparables des conditions externes de la situation perceptive.

Or, l’analyse de la perception sensible comme sentiment présente un double avantage à l’égard des premières définitions. D’une part, si la mémoire fournit des connexions entre perceptions, ces liaisons entre des images sensibles sont réalisables par des êtres qui sont dépourvus de fonctions intellectuelles. D’autre part, les connexions entre perceptions peuvent constituer des contenus évaluables du point de vue de la connaissance. La connexion entre un phénomène A et un phénomène B qui le suit habituellement constitue un indice probable de la connexion nécessaire entre eux et délimite l’espace du raisonnable (GP VI, 508). Mais si les percepts ne sont pas des contenus cognitifs *per se*, mais en tant qu’ils sont en relation avec d’autres éléments cognitifs, Leibniz peut échapper aux conséquences sceptiques du fondationnalisme empiriste, pour lequel les percepts sont des fondements ou des raisons ultimes dans l’ordre de la justification ; car, s’ils ne sont connus que par l’introspection, le problème de la distinction entre expériences véridiques et non véridiques reste entier :

11. Mais la justification est accessible au sujet par réflexion sur ses “phénomènes”. Voir par exemple, NE IV, 2, §14, A VI, 6, 374 : “ de sorte que je crois que le vray *Criterion* en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c’est à dire la connexion de ce qui passe en différents lieux et temps, et dans les expériences de différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article”.

comment ces éléments singuliers, qui opèrent comme des intermédiaires entre l'esprit et les choses hors de nous sont-ils adéquats ? En même temps, la solution leibnizienne au problème épistémologique de la perception n'implique pas, comme certains philosophes contemporains l'ont proposé, de soutenir que la perception met en jeu des capacités à classer des objets, autrement le terme 'perception' deviendrait une expression équivoque. Pour Leibniz, c'est la structure du processus cognitif perceptuel qui est commun à l'homme et à l'animal. Il n'est pas prisonnier du 'Mythe du donné'.

#### ABRÉVIATIONS

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

EW = T. Hobbes, *The English Works*, ed. by W. Molesworth, 11 vol., London, Bohn, 1839-45.

#### RÉFÉRENCES

Bouveresse, J. et Rosat, J.-J. (éds.) 2003. *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob.

Engel, P. 2003. "Le contenu de la perception est-il conceptuel ?", in *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, éd. par J. Bouveresse et J.-J. Rosat, Paris, Odile Jacob.

Kulstad, M. 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, Philosophia.

Malebranche, N. 1991. *Recherche de la vérité*, Paris, Éditions Galerie de la Sorbonne.

Mc Dowell, J. 1996. *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Sellars, W. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, ed. by H. Feigl and M. Scriven, Minneapolis, University of Minnesota Press.

---

Evelyn Vargas  
Universidad Nacional de La Plata  
vargaset@yahoo.com.ar  
ORCID: 0000-0001-9124-6046



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

FEDERICO SILVESTRI

## Activity and Final Causes

### On *Principles of Nature and Grace* §3

**ABSTRACT:** This paper analyses how the notion of final causation is related to the complex of Leibniz's account of activity of substances. In doing so I will focus on the 3<sup>rd</sup> paragraph of the *Principles of Nature and Grace* and on other texts where a similar thesis is proposed. I aim at showing that final causes are better intended as model of explanation rather than a distinct type of causes. I will first analyse two points raised by the PNG thesis: that it applies to all simple substances and its opposition with causation as it occurs in bodies, with the aim of highlighting some of the features of final causation in substances, to then focus on two questions. Is final causation, being situated at the level of simple substances, the most fundamental causal process in Leibniz's metaphysics? How should the causal role of goals be understood?

**SUNTO:** L'articolo analizza il rapporto tra la nozione di causalità finale e la concezione leibniziana dell'attività delle sostanze nel suo complesso. Mi concentrerò su una tesi formulata nel terzo paragrafo dei *Principi della natura e della grazia*, insieme con altri testi in cui si propongono tesi analoghe. Intendo mostrare che le cause finali possono essere intese più appropriatamente come un modello esplicativo che come un particolare tipo di cause. Analizzerò innanzitutto due punti sollevati nella tesi dei PNG (che la causalità finale concerne tutte le sostanze semplici, e che è contrapposta alla causalità che ha luogo nei corpi) allo scopo di evidenziare alcuni caratteri della causalità finale nelle sostanze. Affronterò poi due questioni: la causalità finale, in quanto si colloca al livello delle sostanze semplici, può essere considerata il processo causale fondamentale nella metafisica di Leibniz? Come va inteso il ruolo causale dei fini?

**KEYWORDS:** Leibniz; *Principles of Nature and Grace*; Simple Substances; Causality; Final Causes

#### 1. SIMPLE SUBSTANCES AND FINAL CAUSES

In the 3<sup>rd</sup> paragraph of the *Principles of Nature and Grace* (hereafter PNG), Leibniz explains the raise of a perceptual state as happening in accordance with the law of final causes, or of good and bad, while the connection of two subsequent states of bodies is given by the law of efficient causes:

- 1) Et la perception dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des causes finales du bien et du mal, qui consistent dans le perceptions remarquables, réglées ou deréglées, comme les changements des corps et le phenomènes au dehors naissent les unes des autres par les loix des causes efficientes, c'est à dire du mouvemens.



Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préétablie d'abord entre les systeme des causes efficientes et celuy des causes finales.<sup>1</sup>

A similar thesis is held repeatedly in texts of the late period, yet, a selection of texts allows to highlight some differences:

2) Tout se peut expliquer par les efficientes et par les finales. Mais ce qui touche les substances raisonnables s'explique plus naturellement par la consideration des fins, comme ce qui regarde les autres substances s'explique mieux par les efficiens.<sup>2</sup>

3) dum status praesens corporis ex statu praecedente nascitur per leges causarum efficientium, et status praesens animae ex statu praecedente nascitur per leges causarum finalium. Illic series motuum, hic seriem appetitum locum habet: illic transitur a causa ad effectum; hic a fine ad medium.<sup>3</sup>

4) Il y a une infinité de figures et de mouvemens presens et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon ecriture presente, et il y a une infinité de petit dispositions et inclinations présentes et passés de mon âme, qui entrent dans la cause finale.<sup>4</sup>

5) Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celuy des causes efficientes et celuy des causes finales, sont harmoniques entre eux.<sup>5</sup>

6) tout agent qui agit avec choix suivant les causes finales, est libre, quoyqu'il arrive qu'il s'accorde avec celuy qui n'agit que par des causes efficientes sans connoissance, ou par Machine, parce Dieu prevoyant ce que la cause libre feroit, a réglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder.<sup>6</sup>

While 2), the earliest passage I could find, uses an epistemological language, referring to explanation, the PNG passage ends with a statement on two different and autonomous causal systems; (5) and (6) are about an action made by final causes or by ends and means. Apparently, then, in these last texts a stronger thesis is at stake: perceptual states have final causes, (corresponding) states of bodies have efficient causes. Since the two are not at the same ontological level, perceptual states laying at a more fundamental level, final causes seem to be the most fundamental type of causation in Leibniz's system.

Besides this difference there emerges one point that appears in most of the texts (1-3-5-6): Leibniz describes the distinction efficient/final causes as a distinction of types of law that rules some activity: laws of final causation, namely the law of appetitions (tendencies toward new perceptions), and the laws of movements. I will later discuss if and how from the distinction of laws derive a distinction of types of causes.

By now, I want to stress that the existence of a law of final causation that rules

1. PNG, §3, GP VI, 599. For abbreviation, see bibliography.

2. *Des causes efficientes et finales*, 1690?, A VI, 4, 1665.

3. AGS, 32.

4. *Monadologie*, §36, GP VI, 613.

5. *Monadologie*, §79, GP VI, 620.

6. *Leibniz to Clarke*, GP VII, 412.

the appetition raises a serious problem for the extension of the thesis. This law is in fact defined as law of good and evil. It then seems that substances act according to a judgment of value or at least according to the perception of something as good, while laws of motions are value-free. This raises the first problematic point. Can the “law of good and evil” be applied to non-self-conscious or non-rational substances? After all good and evil can be recognized as such only by the intellect, which is a faculty that can distinguish human beings (and angels) from other created beings. For similar reasons, some scholars have argued that the answer is or at least should be no. In a pivotal paper, Mark Kulstad, referring to a doubt first raised by Robert McRae, has argued that either final causes are equal to efficient causes or there are final causes for rational substances and efficient for the rest.<sup>7</sup> Other scholars had suggested, in order to apply the thesis to all substances, that the extension to non-rational substances might be intended by means of analogy: non-rational substances act as if they perceive a future state as good.<sup>8</sup>

The 3<sup>rd</sup> paragraph of PNG is explicit in speaking of final causes for every simple substance. Yet, other texts seem to restrict their realm to rational substances only. A main example is 2), where the epistemological thesis is held. Here not only they are applied only to rational substances, but are opposed to what happens in other substances, not in bodies. In the controversy with Stahl (n. 3), Leibniz uses the expression “final causes” referring to souls (*animae*). However, this does not prove much, for in this case Leibniz explicitly allows the use of “souls” for all substances, adopting the extension of the somehow Aristotelic notion of soul used by his opponent.<sup>9</sup> The example taken from the *Monadology* seems more relevant. In §19 one finds the well-known statement that the world ‘soul’ is better used for rational substances only, while the others should be better called simple substances or monads. All occurrences of ‘final causes’ in the *Monadology* are related with *souls*, though never explicitly denied for all simple substance. Nonetheless, even here the law of final causation is referred to appetition, something that characterizes all simple substances. The most explicit text allowing for a restricted reading is then a letter to Clarke (6), where Leibniz speaks of agents acting with choice. Even in this last case, however, final causes are distinguished only from to the action of bodies. As this last text confirms, a restricted reading of this statement on final causes is based on the fact that final causation should apply to voluntary actions, where goals are chosen. No doubt, voluntary actions are the place where one can more easily acknowledge the law of good and bad, just considering that Leibniz here intends ‘good’ and ‘bad’

7. See Kulstad 1990 and Mc Rae 1976: 67.

8. See the cautious suggestion in Adams 1994: 317-318. The defense of the extension of the PNG thesis to all substances is the key argument for the defense of “neutral teleology”, where teleology is considered without reference to goodness of goal or to God’s ends, developed in Jorati 2013. This reading identifies spontaneity of monads and activity by means of final causes, while here the two concepts are distinguished (see *infra*) to maintain a meaning for the specification made in the PNG, where final causes regard *remarkable* perceptions.

9. A distinction between a wide and a restricted notion of ‘soul’ can be found in a letter to Wagner, GP VII, 529, where the restricted notion applies also to animals and in general to creatures where “non nuda est facultas percipiendi”, in oppositions to monads without sensation.

as ‘believed to be good/bad’ and not necessarily good or bad in an absolute sense. With this restriction, the representation of something as good or bad resulting from a deliberative process is what determine the will to orient the action toward that thing. The identification of something as good or bad is the final cause of the action and our law states that the action will always follow such a recognition, that may come after a deliberative process, where partial ‘believed to be good in this situation’ are considered.

Then, a restricted notion of final causation, that applies only to souls is not only (partially) legitimated by texts but deals with one of Leibniz’s primary concerns. The concept of voluntary action is built on notions that are the basis of moral responsibility of human beings: they can deliberate with the help of the intellect and choose what to do. This restricted notion that defines a subset of created agents, by implying what makes them moral agents, deserving rewards and punishments, should then probably be allowed. Nonetheless, there are some reasons to believe that Leibniz is willing to establish a broader notion of activity by means of final causes. First: volitions, defined as apperceived tendencies or, sometimes, tendencies that follows by apperception,<sup>10</sup> do not explain every human activity, while the texts previously mentioned seem to apply to every action. This holds not only for what in the mind correspond to the activity of vital functions of our organs, or for some rather unnoticed reaction: for instance, there are thoughts we are conscious of (apperceived parts of a perceptual state), that raises from unnoticed internal tendencies as Leibniz explains in a passage of the *Nouveaux essais*.<sup>11</sup> Moreover, an explicit judgement on good and bad made by the intellect is not a necessary condition for a volition. The deliberative process is not just a calculus made by the intellect (that can go wrong) on what is the best thing to do. It is rather a process where the will is determined by the outcome of noticed and unnoticed tendencies coming from our passions as well as from our intellect:

[n]ous ne suivons pas aussi tousjours le dernier jugement de l’entendement pratique, en nous determinant a vouloir; mais nous suivons tousjours, en voulant le resultat de toutes les inclinations qui viennent tant du coté de raisons, que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l’entendement.<sup>12</sup>

10. “la *Volition* est l’effort ou la tendence (*conatus*) d’aller vers ce qu’on trouve bon et loin de ce qu’on trouve mauvais, en sorte que cette tendence resulte immediatement de l’apperception qu’on en a. (...) Il y a encore des efforts qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s’apperçoit pas, qui j’aime mieux appeler *appetitions* que volitions (quoyqu’il y ait aussi des appetitions apperceptibles), car on n’appelle actions volontaires que celles dont on peut s’appercevoir, et sur les quelles nostre reflexion peut tomber lors qu’elles suivent de la consideration du bien et du mal” (*Nouveaux essais*, A VI, 6, 172-173).

11. “Au reste il nous vient des pensées involontaires, en partie de dehors (...), et en partie au dedans, à cause des impressions (souvent insensibles) qui restent des perceptions précédentes, (...) La langue allemande les appelle *Fliegende gedancken*, comme qui diroit des pensées volantes, qui ne sont pas en nostre pouvoir” (*Nouveaux essais*, A VI, 6, 177).

12. *Essais de théodicée*, GP VI, 130; a similar thesis appears also in a letter to Coste: “Dans les autres substances intelligentes les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra tousjours dire à l’égard de la volonté en general: que le choix suit la plus grande inclination, sous laquelle je comprends tant passions que raisons vrayes ou apparentes” (*Leibniz to Coste*, December 1707, GP III, 401-402).

The intellect may be too weak, a passion or a habit (even a good one) too strong to let us explicitly rely on a consideration of what is good, yet the action is voluntary, as long as it had been produced by an apperceived tendency. This may be one of the main reasons why in discussing the nature of the will and of deliberation Leibniz relies on a very utilitarian notion of good and bad, sometimes defining them as pleasure and pain,<sup>13</sup> even if he surely had an inter-subjective notion of what is good that is used in the field of ethics. Indeed, even from the point of view of human moral responsibility, what is important is not that ultimately the will is determined by a judgement made by the intellect, but the awareness of a tendency. In various occasions Leibniz gives great importance to the fact that humans have the faculties that allow rational choices and judgements of value that can lead to a further deliberation, albeit if and to what extent these faculties will be used in any single case depend on the circumstances and on the whole history of an individual. From this point of view, the difference between appetite as (usually) unnoticed tendencies and volition as apperceived tendencies is relevant, since it is from the apperception of a tendency that a process of further deliberation may (under proper conditions) start.

In sum, the claim that since final causation requires a judgement of good and bad, it is a prerogative of souls seems too strong and would lead to a complete dismissal not only of the PNG passage, but of all the texts where it is used referring to action of souls in general. The main characteristic underlined in the analysis of the process of human deliberation is in fact the apperception of the tendency toward something or rather that the action follows and is produced by the apperception of the tendency, which underlines that a self-attribution of a goal can be considered as a sufficient requisite for activity. While it seems reasonable to interpret voluntary actions as the basis for a restricted way of intending final causation, implying moral responsibility, they might also be a model to figure out how appetite works in non-conscious monads. There is indeed at least one text that explicitly states that appetite, albeit distinguished from volitions, exactly thanks to the consciousness of the end, work by ends and means too:

Interim non inepte motus voluntarii appellantur, qui appetitibus distinctius cognitis connectuntur, ubi media finibus ab anima nostra adaptari animadvertimus ipsi; tametsi in motibus etiam caeteris appetitus ad suos fines per media procedat, quanquam non animadvertimus nobis. Voluntariae enim eae demum actiones proprie appellantur, quas deliberato facimus, et quarum consci sumus.<sup>14</sup>

It might be suggested that Leibniz is defining appetite in a way similar to the one used with the notion of perception. To have a grasp on what a perceptual state in non-conscious substances may be, we cannot but start from our own internal expe-

13. “Le Bien est ce qui sert ou confere au plaisir; comme le Mal ce qui confere à la douleur. Mais dans le conflict avec un plus grand bien, le bien qui nous en priveroit pourroit devenir veritablement un mal, entant qu’il confereroit à la douleur, qui en deuvroit naistre” (*Nouveaux essais*, A VI, 6, 195). The utilitarian notion of good and bad allows to talk about final causes in a more literal way for animals, which can perceive pleasure. Still it seems it hardly fits the nature of lower monads (see GP VII, 529).

14. AGS, 38.

rience and abstract from anything we can attribute to rational beings only, such as apperception of the self, and intellect. We are then left with a general definition of what all types of perception have in common: they express multiplicity in the unity of the subject. In a similar way, from the consideration of our own voluntary actions we can reach a definition of appetite as a tendency towards something that is analogous to the one we experience when we orient ourselves toward some desirable new state, abstracting from every explicit judgement on goodness as well as from the apperception of the tendency. This process of abstraction from our peculiar faculties leads to a general definition of what all substances have in common: perception as multiplicity in unity and appetite as tendencies toward a new perceptual state. Leibniz draws thus an explicit parallelism between volition and appetite: “Porro ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens”.<sup>15</sup> The strictest notion of final causes allows then to grasp a specific character of the activity of substances, namely its self-directedness toward a specific state. If so, directedness should be regarded as a cause or at least a full explanation of action in the same way in which the apperception of the resulting strongest tendency is a sufficient condition for volition.

## 2. FINAL CAUSES AND BODIES

I will return on this issue and on the causal role of goals in the following paragraphs. By now, another problem opened by the partially analogical extension of final causation to non-rational substances has to be considered, namely why they are excluded from bodies.<sup>16</sup> For, having in mind all the Leibnizian thesis on final causes and on their use in science, they seem to regard bodies too – and if one cannot appeal to the higher cognitive functions, their exclusion from the realm of bodies has to be justified somehow. In other words, the PNG thesis seems to contradict the scientific use of final causes.

For a long part of his philosophical career, at least starting from 1678-79 Leibniz had defended the use of final causes in science and philosophy arguing against those thinkers, mainly Descartes, Hobbes, and Spinoza, who had in different ways tried to discard them. In Leibniz’s writings, various statements on their use can be found. First, final causes play a heuristic role in science since there are laws that can be discovered only (or in some texts more easily) by considering God’s ends in making this world. Final causes are also important for the spreading of piety since they help us in recognizing the goodness of the Author of things by means of the recognizing of order and harmony of his creation. Moreover, albeit anything in nature happens mechanically,

15. GP VII, 330. See also GP III, 581.

16. Here I take the PNG thesis as a statement about causality in causally closed systems, independent from considerations on their ontological status. The underlying conviction is that any argument against final causes in bodies based on their lack of ontological consistence will equally affect efficient causation. In other words, I take the PNG thesis as meaning that insofar as it is legitimate to say that bodies act, they do so in accordance with laws of efficient causation.

the physical laws cannot be derived by the basic notions of mechanics alone, since they depend on God's ends. Finally, final causes and efficient causes constitute (this is the most relevant point) two different, and both complete, models of explanation of natural phenomena. In principle, all natural phenomena can be derived either by a consideration of God's ends alone or only from the way bodies realize those ends.

The problem at stake in these theses is quite different from the one raised by the PNG and to some extent it is no surprise. Here Leibniz is facing the arguments developed by those who had refused final causes, especially the Cartesian Argument on their being useless in science. He uses ways of reasoning and proves of their usefulness that aim at being at a first glance independent by the complex of his metaphysics. In some sense, they are rather intended to show a path that should lead to the notion of substances, force, harmony and so on, but does not presuppose them. Another difference, more important here, regards which part of the process of final causation is relevant: in the arguments listed above, the use of final causes is based on the fact that something (the physical world or its laws) had been a goal for an intelligent being, while the PNG focuses on the fact that there are things in the world that have goals and this explains why or how they act. Though final causes one may be able to explain anything happening in bodies by deriving the law ruling their behaviour: bodies do not act by final causes or according to a law of final causation, for their teleological behaviour depends on the activity of an intentional agent (God). From the metaphysical point of view, no tendency toward a goal follows from the essence of bodies, while in the essence of simple substance there is something that is a goal-directed element, namely appetite.

Yet this is not the whole story. For there seems to be a very relevant exception to this distinction: a scientific use of final causes that deals with autonomous goals or ends pursued and realized by bodies alone, the realm of biology.

At the level of the practical use of final causes there is surely a difference: in biology, they are used mainly for descriptive purposes; for deriving (hypothesis on) the structure of an organ by its goal and for deducing the goals needed by the more general scope of the complex of the natural machine.<sup>17</sup> They then play a descriptive role at the abstract level of the common features of species while in simple substances the activity that causes a change of states is at stake. Nonetheless, recalling that for Leibniz any organism is ultimately a species on its own, there should be something like a general end for each natural machine, so that, in principle, we should be able to explain its behaviour as a tendency toward its goal. Final causation as it is at stake in the realm of organic bodies should be able to provide at least an explanation of a state of a body and of its activity by individuating the way it reacts to a given state of the world. The two problems are then: can the goals be attributed in some sense to bodies? Can they be said to act by virtue of their final causes?

In the controversy with Stahl there are hints that point in different directions. On the one hand, final causation in organic bodies is referred to God's ends. The function

---

17. On the concept of natural machine see Fichant 2003: 1-28. The relation of mechanism and teleology in Leibniz's biology has been the object of several studies in recent years. As minimal references, see Hartz 2011: 29-37; Pasini 2011: 1261-1235.

realized by any natural machine is a particular end of God's, that realizes something that concurs in producing the more general ends.<sup>18</sup> In a derivative and weaker sense, this applies to inorganic bodies as well. Another passage, on the other hand, however suggests a different reading. In order to ground the distinction of organic and inorganic bodies, Leibniz explains that the former have effects and goals by means of their own internal structure.<sup>19</sup> So, not only organic bodies realize God's ends expressed by the laws of nature that rule their behaviour, but these ends are realized because these bodies follow autonomously their own goals and each of these goals constitutes a requisite for the realizing of the whole complex of bodies. With all the difficulties the organic-inorganic distinction may imply in Leibniz, this seems a clear statement of the existence of autonomously pursued goals in bodies too. If so, for providing a full reason of the effort to achieve the scope of one natural machine there is no need to make a direct reference to those things that are the metaphysical conditions for the existence of the machine, God who created it, the simple substance that "actualizes the machine". Consequently, a causal autonomy seems to hold in bodies for final causes too. Moreover, it seems quite reasonable to claim that, at least for our knowledge, ends of non-conscious monads are better described in biological, rather than in cognitive terms. Still, the passage quoted above does not refer to final causation. At first, it may be noted that since Leibniz (to my knowledge) never speaks of the essence of one body (as he does for substances) and refers just to the essence of bodies in general, from this essence, no goal-oriented activity follows. Yet, one may object that insofar a natural machine can be defined as *one* body, then ends can be attributed to *that* single body.

Even admitting that the basic elements of the Leibnizian physical world have goals, not every change in bodies can be explained by goals that might be attributed to the thing that changes. Accepting the distinction made in the controversy with Stahl, not only we cannot ascribe goals to inorganic bodies, but the particular end that inorganic bodies may accomplish cannot be ascribed to the natural machines that compose the inorganic aggregate. As problematic as the treatment of inorganic aggregates as one body may be in Leibniz, there are changes in bodies that cannot be derived by the goal of the body (or aggregate of bodies) that changes, even admitting that this change supervenes on goal-oriented changes in natural machines. Though teleology is everywhere in bodies, it does not lead to an autonomous and complete system of final causation.

18. "Quia igitur Autor rerum omnia intelligit, ideo omnia agit cum ordine seu ad Finem. Itaque duplices iterum oriuntur causae Finales, particulares et generales. Particulares apparent in primis in Machinis naturae, seu corporibus viventium, organicis quae sunt Machinae divinae inventionis, ad certum genus operationum comparatae: et in nobis quidem a Ratiocinationem exhibendam (...). Licet autem praeter Machinas naturae multa videamus corpora, quae rudia sunt et ruderibus similia, in quibus non apparet fines speciales *dubius* tamen nullum esse debet, Deum auctores spectantibus, ipsa quoque ad fines speciales (etsi nobis ignotos) exquisitissime ordinata esse, et omnia concurrere ad finem generalem, qui est Harmonia rerum" (AGS, 28)

19. "magnum esse discrimen inter machinas et aggregata massaque, quod machinae fines et effectus habent vi suae structurae, at aggregatorum fines et effectus oriuntur ex serie rerum concurrentium" (AGS, 66).

A more problematic case might be the higher level of possible integration of bodies, a state of the world considered as a state of a machine, where in a strong sense the aggregate of bodies is not arbitrarily constructed. In this case, Leibniz's use of teleology does not rely much on a tendency toward the following state, but on the *ratio* of the change, that, being always in accordance to physical laws, expresses God's ends. From this point of view, it might be argued that following states do not play the role of ends, insofar as they are not presupposed in the description of change. However, as it will become clear in the next paragraph, the whole set of bodies shares in some sense a property of simple substances which is fundamental for final causation, namely spontaneity.

In light of the rejection of final causation in bodies I then assume as a central point of the PNG thesis that the system of final causation in simple substances means that the activity of substances is caused or described only by goals that can fully be attributed to them. I try now to argue that this is consistent with the generality of the PNG thesis, only if the system of final causation is not situated at the most fundamental level of Leibniz's metaphysics.

### 3. FINAL CAUSES AND MONADIC AGENCY

As seen, goals (in some cases by determining the thought of the means needed to reach them) can be intended as a cause of the activity of substances. This activity consists in an effort, a tendency toward a subsequent perceptual state, as the definition of appetition states. The point that I want to stress here is that while the "system of final causes" can provide a reason for which a subsequent state is what it is, it cannot identify the cause of the following state in the strictest sense. The premise may look quite trivial: not all efforts reach their goals. Obviously, this is something Leibniz, as anyone else, was aware of – however this quite simple point assumes in his writings a more interesting meaning. A reference to this fact can be found in a text of 1679, where, though in a different theoretical context, one point is highlighted: God's global ends are realized through a potentially conflictual composition of different particular tendency toward particular goods.<sup>20</sup> A similar point is made years later in a letter to Bourguet.<sup>21</sup> This last text doesn't stress much the conflict beyond the realization of God's ends, nor it highlights the possibility that perceived good may after all be an evil in an objective sense, in any case it states that particular goods are sometimes destroyed because of the concurrence of various tendencies.

Some scholars<sup>22</sup> have argued that this shows the pre-eminence in the world of natural teleology (God's ends) on 'desire teleology' (substances' ends). While agreeing, for natural teleology is the ultimate reason because the conflict of tenden-

20. "Itaque Deus est Mens illa quae omnia ducit ad perfectionem generalem, Anima autem est vis illa sentiens quae in unoquoque tendit ad perfectionem specialem. Ortae autem sunt animae, dum Deus omnibus conatum ad perfectionem specialem impressit, ut ex eo conflictu oriretur maxima perfectio possibilis" (*Anima quomodo agat in corpus*, 1679, A VI, 4, 1367).

21. "Le concours de toutes les tendances au bien a produit le meilleur: mais comme il y a des biens qui sont incompatibles ensemble, ce concours et ce resultat peut emporter la destruction de quelque bien, et par consequent quelque mal" (*Leibniz to Bourguet*, 1712, GP III, 558).

22. See Rutherford 2005: 173. See also Adams 1994: 318.

cies ends up in a determinate way and not in another, it should be added that this is not enough to put the ‘system of final causation’ as distinguished from teleology in bodies at the deeper level of Leibniz’s metaphysics. At the same time, Leibniz’s statement does not imply that a reference to God’s ends is necessary to derive any change of state, because the concurrence of tendencies in all substances is enough.

These two points may be worth a bit of clarification: goal-oriented activity in one substance is not enough to provide a reason or a cause for its effect (a subsequent state) considered as an internal perceptual state, because if we want to explain it in terms of goal-oriented activity, one should consider the concurrence of all simple substances’ activity. So, the system of final causation may explain a new state, only if one renounces to present it as the results of an immanent activity. Beyond the final causes system there is the immanent activity of monads, where following states are produced by previous ones. In this case monadic activity includes, in the form of its own internal limitation, what final causes explain only in terms of concurrence of various substances. Leibniz is hinting in this direction in the discussion of the well-known example of the beaten dog, provided by Bayle against pre-established harmony. He in fact holds that the unexpected pain the dog’s soul feels when suddenly beaten while he was happily eating does not mean that the dog is seeking a new state of pain and wishing to abandon his happiness. It rather means that the new state had been produced spontaneously – by the substance’s activity – from the previous state. Leibniz draws a distinction between spontaneity, by which any state of a substance is produced because of immanent action, and voluntary action.<sup>23</sup> Here the language of choice is once again used as a model to define tendencies toward a state, but the example of the dog may make, as said, it a bit inadequate. In any case, this passage allows a distinction between two different meaning of “action” of a substance. Spontaneous activity is situated at the deeper level of a passage from a perception to another, while voluntary (or voluntary-like) activity of one substance only partially explains the raise of its subsequent states.

In the continuation of the discussion with Bayle, namely in the remarks on the second edition of the *Dictionnaire*, Leibniz tries to develop the notion of spontaneity as acting in accordance to a pre-established law, by showing that only immaterial substances can fully ground that. He starts with the comparison with the movement of a point: a point moves along a line that is fully determined, so it acts in accordance with a law. Yet, Leibniz adds, if this point was the only one in the world, this line would be a straight line. If it is not, it is because of the concurrence of the complex of bodies plus the law of movements. In a rigorous sense, then, spontaneity is not in a single body, for the

23. “Cette incompatibilité [*sc.* the incompatibility between spontaneity and pain or, more generally unpleasant perceptions] seroit certaine, si spontané et volontaire estoit la même chose. Tout volontaire est spontané; mais il y a des actions spontanées qui sont sans election, et par consequent qui ne sont point volontaires. Il ne depend pas de l’ame de se donner tousjours les sentimens qui luy plaisent, puisque les sentimens qu’elle aura, ont une dependance de ceux qu’elle a eus” (*Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l’union de l’ame et du corps*, 1698, GP IV, 519). On the relevance of this distinction for the attribution of an action to the human will rather than God’s, and therefore for the whole theory of freedom see Murray 2005: 194-216.

accordance with the laws depends ultimately on the whole complex of bodies. Even the basic elements of the physical world, organic bodies, are not fully spontaneous because, while being complicated machine of perpetual motion, they still presuppose the interaction with the environment in their functioning. On the one hand, the whole world may be said to be spontaneous in some sense, as Leibniz himself admits. On the other hand, entelechies can be spontaneous, following the pre-established ‘path’, without any interference. The last lines of the text show that spontaneity grounds the possibility to consider the passivity of one substance as a state autonomously produced, because of its imperfection.<sup>24</sup> Another point to be highlighted is that if the body moving in a straight line does so in accordance to a law, what seems impossible for bodies, by their essence, is the possibility to follow any law, no matter how complicated, and therefore to differentiate their behaviour, without the concurrence of other bodies. In this sense, spontaneity is surely a requisite for final causation. However, the fact that this notion applies to the whole set of bodies suggests that it is not enough. If voluntary actions are the model on which final causation has to be understood, then they are to be referred to the strictest notion of activity, where ends can be attributed to the subject at least as long as they identify the reason of its activity and not of what is due to its passivity.

If so, describing monadic activity by means of final causes is just an abstraction on the deepest level where the concurrence is internalized. With respect to this level, it is a way of explaining the raise of a state and all its own internal features as long as the law of appetite is in every substance. It is nonetheless an abstraction that is fully legitimate. First: final causation accounts for an effective property of appetite – directedness – that fully explains activity in the restricted sense. Second: there is a sense in which the restricted notion of activity can be intended as activity *par excellence*, for it is a type of activity that follows from the perfection of a substance. It is in fact because of this restricted notion that it is possible to say that one substance acts upon another. According to the famous passage from the *Monadology* the legitimacy of the use of transitive causation in explaining states of substances depends on the differences in the perfection of substances, this difference

---

24. “[L]e mouvement de quelque point qu’on puisse prendre dans le monde, se fait dans une ligne d’une nature déterminée, que ce point a pris une fois pour toutes, et que rien ne luy fera jamais quitter. (...) Il est vray que cette ligne seroit droite, si ce point pouvoit estre seul dans le monde; et que maintenant elle est due, en vertu des loix mecanique, au concurs de tous les corps; aussi est par ce concurs même, qu’elle est préétablie. Ainsi j’avoue que la spontanéité n’est pas proprement dans la masse (à moins de prendre l’univers tout entier, à qui rien ne resiste); car si ce point pouvoit commencer d’estre seul, il continueroit non pas dans la lignée préétablie, mais dans la droite tangente. C’est donc proprement dans l’Entelechie (dont ce point est le point de veue) que la spontanéité se trouve: et au lieu que le point ne pouvant avoir de soi que la tendance dans la droite qui touche cette Ligne, parce qu’il n’a point de memoire, pour ainsi dire, ny de presentiment, l’Entelechie exprime la courbe préétablie même, les corps environnans ne pouvant point avoir d’influence sur cette Ame ou Entelechie, de sorte qu’en ce sens rien n’est violent à son egard. Quoyque ce que les hommes appellent violent ne laisse pas d’avoir lieu en tant que cette Ame a des perceptions confuses et par consequent involontaire” (*Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire critique de M. Bayle...*, GP IV, 558).

consisting in the fact that the acting substance “contains what can give an a priori reason of what happens in another”<sup>25</sup>. Active goal directedness can constitute, if not the only, at least one of the most important cases that exemplify such an a priori reason.

Incidentally, so far it seems that what final causation cannot account for is mainly the passivity of substances, considered (as it is) part of their nature.<sup>26</sup> Yet this statement should be precised. The brief remarks made earlier on the notion of deliberation, the fact that includes what comes from our passion and even the fact that one may be wrong in an intellectual deliberation shows that the passivity and limitation have to be taken into account in explaining someone’s action, even when we can legitimately say that she is acting upon someone else. An interesting statement that goes in this direction, in terms of internal impediments, can be found in the correspondence with Des Bosses.<sup>27</sup> If so, final causes do consider the activity of every created substance as intrinsically limited. To some extent the limitation of activity is fundamental in the system of final causation, because the limitation intrinsic to the activity differentiate the behaviours of created substances even if they all are instantiations of the general scheme of appetite. It is because activity is limited in different ways, i.e. there are different degrees in perfection that the laws of appetitions that rules the way in which they orient their actions is different. What, I believe, final causes cannot account for, unless they are referred to the whole set of created substances, are those changes which occur to a substance while their reasons are better understood in terms of the activity of another substance.

#### 4. THE CAUSALITY OF ENDS

Nothing of what has been said so far can be seen as a reason to deny or to admit that goals are causes. If the law of appetite could be enough to ground, in some sense a different type of causes, there will be a much stronger metaphysical grounding for final causations.

In Leibniz’s texts there are some statements that quite clearly deny a specific and irreducible causal role to goals. Admittedly this is not a recurrent theme, yet, to my knowledge, such statements appear whenever Leibniz explicitly deals with the causal role of goals.

7) At ergo finis non est causa. Et sane fateor finem non esse causam, non enim existit, sed eius conceptum esse causam et quidem inter efficientes, nempe impellentem. Efficiens est causa quae confert ad effectum agendo.<sup>28</sup>

8) Illic [*sc.* in bodies] series motuum, hic [in souls] series appetitum locum habet: illic transitur a causa ad effectum; hic a fine ad medium. Et revera dici potest,

25. *Monadologie*, §50, GP VI, 615.

26. On the issue of limitation and imperfection in created substances see Mormino 2005.

27. “[Original sin] non est virtus agendi, sed virtutis agendi impedimentum, ut ignorantia, vitium. Per impedimenta autem prodeunt actiones, quae sine ipsis non prodirent, ut frigoris exemplo patet” (*Letter to Des Bosses*, September 1706, LDB, 62).

28. *Definitiones: Aliquid, nihil*, 1679, A VI, 4a, 308-309.

representationem finis in Anima causam efficientem esse repraesentationis Mediorum in eadem.<sup>29</sup>

9) Causa de fine valde improprie dicitur (...). Si A facit B quia vult C erit A efficiens, B medium, C finis.<sup>30</sup>

10) Efficiens est causa activa. (...) Finis est, cuius appetitio est causa sufficiens conatus in agente.<sup>31</sup>

From the complex of these texts two different and apparently incompatible arguments can be drawn out. The first two quotations suggest that goals, as long as they act, are efficient causes, while the other two suggest that goals are not causes because they are not active.

As for the first, the distinction of two realms of causes does not lead to a distinction between types of causes. Indeed, in earlier writings Leibniz had used the four types of cause as example of an obscure notion.<sup>32</sup> Behind this argument there is an evident tentative to interpret univocally the way in which causality works. Moreover, at least in the case of human action, Leibniz had done more than just stating its reducibility to efficient causes. The whole process of human deliberation and action is described by comparison with mechanical causes. Indeed, in his *Eclaircissement* to Bayle's objection against pre-established harmony, he states that the way a machine works can be a good analogy to comprehend the activity of a substance as determined by its internal state.<sup>33</sup> Mechanical metaphors are also used to describe the passages of the process of deliberation and action, with the same purpose of underlining its complete determination. Against *indifferentia equilibri*, Leibniz repeatedly uses the metaphor of a balance to show that the prevalent motive moves infallibly the will.

A more interesting and complicated metaphor, directly referable to Leibniz's dynamics, is used to show how a goal can be constituted as such. In the *Nouveaux essais*, Leibniz describes the composition of the winning tendency as the result of impulses, composed also by 'infinitesimal' tendencies from which the winning effort results. It is basically the scheme that leads to consider the rise of live forces from the composition

29. AGS, 32.

30. *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum*, 1685, A VI, 4a, 630.

31. [*Table of definitions*], 1702?-1704?, C, 407.

32. See *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, A VI, 4, 586. In Carlin 2006 the reducibility to efficient causes is read as the basis for a distinction between two kinds of efficient causes, intentional and mechanical. It seems to me that the stress is much more on the unique logical structure of the relation of causality, by means of the concepts of conference and requisite, than on the distinction of types of efficient causes, which is not so explicit. On the logical grounding of the concept of *requisitum* see Di Bella 2005: 63-93.

33. "l'ame, tout simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opere autant pour nostre but, que si elle estoit composée de pièces, comme une machine. Car chaque perception precedente a de l'influence sur le suivantes, conformément à une loy d'ordre qui est dans le perceptions comme dans les mouvemens (...) Il auroit peutestre suffi de dire, que Dieu ayant fait des Automates corporels en pourroit bien avoir fait aussi d'immatériels qui representent les premiers" (*Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps*, 1698, GP IV, 522-523).

and repetition of the infinitesimal death forces: here, *impulsus* has a double ‘nature’: on the one hand, it coincides with *impetus* (momentaneous entity whose infinite repetition produce motion through time), on the other, it can apply to the infinitesimal ‘component’ of the *impetus*. This way of explaining the process of deliberation highlights an important point, already mentioned at another level: all components of a perceptual state, all motives, let them come from the intellect or from passions act in the same way, making their composition in the unity of the effect intelligible.

Shall one conclude that, after all, efficient (mechanical-like) causes lay at the bottom of the created world? Few doubts can be raised on the metaphorical status of this type of reasoning, which highlights a way of functioning of deliberation, but should not be taken literally: where it is not explicitly stated, like in the case of the discussion of the impulse, the use of a model based on infinitesimals sounds as a proof that *entia rationis* are at stake. Indeed, a literal reading will equally fall under the second set of objections against the causality of goals, that ends are not causes because they do not act. Only agents are causes. The explicit limit of the balance metaphor is exactly this: motives do not act on the will, it’s the will that acts according to motives. Explaining things the other way round would, from the metaphysical point of view, be like admitting a sort of retro-activity of derivative forces on primary forces. Still, the two objections may appear to be mutually contradictory. Two features of Leibniz’s theory of causality may help to show they are not. The first is that causes are active; the second is that a full cause contains all the requisite needed to produce its effect (exactly as it is). So, monadic activity is the most fundamental cause and it is not, strictly speaking, caused by a perceptual state.<sup>34</sup> Describing a change as if perceptual states were causes of the action is the intrinsic limit both of final causes, and of their reduction by means of a mechanical metaphor. A state is the immanent effect of an activity rather than its cause. Nonetheless, since it implies all the requisite of a subsequent state, it can be treated as the full cause of it, for there is no other way to define this set of requisites as long as one cannot apply the general notion of action to derive the nature of one concrete effect. From this point of view, ends are not causes, yet the ‘system of final causations’ constitutes a way of explaining, or unfolding, the full causes of a subsequent state while it is applied to all monads. This said, the fact the mechanical metaphors cover all the logical steps of the theory of voluntary action (composition of a goal, determination of a volition, action) may seem a reason for once again dismissing the PNG thesis. After all, one may legitimately say that the activity of a substance is modelled on efficient causes. There surely is such a model of explaining activity, still, the possibility of a such a reduction does not affect, I believe, the priority of the system of final causation. While mechanical metaphors end in a complete passivity of the subject, within the system of final causes we can account for monads to be active: they act according to a law and toward an immanent effect. If this account is correct, final causes identify the active

34. On causal agency, Bobro & Clatterbaugh 1996: 408-425 is still fundamental. One point that might be added to their thesis that metaphysically speaking monadic activity is the only cause, is that from an epistemological point of view, perceptual states (plus laws of nature) can be said to be causes as long as they express the whole set of requisites for a subsequent state.

subject of change in the strictest metaphysical sense. Indeed, in most occasions (though not always) Leibniz is quite accurate in describing final causation as activity in accordance with a law that drives its orientation to some good and not as an action caused by an end. Moreover, all the mechanical metaphors used assume that from the composition of motives, the action will follow. In doing so, what is presupposed is exactly the law of appetite, that states that the result of activity is fully grounded in the perception of the previous state. The recomposition of motives in one single effect – characteristic of the explanation of action by means of efficient causes – presupposes some sort of distribution of the force intrinsic to each motive, which can be obtained only by presupposing one specific instantiation of the ‘law of good and evil’. This law may then look as nothing more, but is surely nothing less, than a statement on determinism.

#### ABBREVIATIONS

Abbreviations to editions of Leibniz’s works follow the citation conventions of *Studia Leibnitiana*.

AGS = G. W. Leibniz, *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl*, a cura di Antonio Maria Nunziante, Macerata, Quodlibet, 2011.

LDB = *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, ed. by C. Look Brandon and Donald Rutherford, New Haven-London, Yale University Press, 2007.

#### REFERENCES

- Adams, R. M. 1994. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press.
- Bobro, M. and Clatterbaugh, K. 1996. “Unpacking the Monad: Leibniz’s Theory of Causality”, *The Monist*, 79, pp. 408-425.
- Carlin, L. 2006. “Leibniz on Final Causes”, *Journal of the History of Philosophy*, 44, pp. 217-233.
- Di Bella, S. 2005. “Leibniz’s Theory of Conditions: a Framework for Ontological Dependence”, *The Leibniz Review*, 15, pp. 63-93.
- Hartz, G. 2011. “Leibniz’s Animals: where Teleology Meets Mechanism”, in *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, ed. by J. E. H. Smith and O. Nachtomy, Dordrecht, Springer, pp. 29-37.
- Jorati, J. 2013. “Monadic Teleology without Goodness and without God”, *The Leibniz Review*, 23, pp. 43-72.
- Mc Rae, R. 1976. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto, University of Toronto Press.
- Mormino, G. 2005. “La limitation originaire des créatures chez Leibniz”, in *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*, éd. par E. Pasini, Paris-Milano, Mimesis, pp. 55-83.
- Murray, M. 2005. “Spontaneity and Freedom”, in *Leibniz. Nature and Freedom*, ed. by J. A. Cover and D. Garber, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 194-216.
- Pasini, E. 2011. “Both Mechanistic and Teleological. The Genesis of Leibniz’s Concept of Organism, with Special Regard to His ‘Du rapport general de toutes choses’”, in *Departure to Modern Europe. Philosophy between 1400 and 1700*, ed. by H. Busche, Hamburg, Meiner, pp. 1216-1235.
- Rutherford, D. 2005. “Leibniz on Spontaneity”, in *Leibniz. Nature and Freedom*, ed. by J. A. Cover and D. Garber, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 156-180.



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ARNAUD LALANNE

## La question du “pourquoi” dans la formulation du principe de raison

**ABSTRACT:** In the *Principles of Nature and Grace* (PNG) Leibniz asks two questions, “Why is there rather something than nothing?”, and why the things “must exist thus, and not otherwise”, as an immediate extension of the principle of reason. Differently from Heidegger’s, our hypothesis is that Leibniz thinks the principle of reason in a truly *questioning* way going deeper into the question *why* in a metaphysical sense. To verify this hypothesis, we will first study the genesis of the formulation of the principle of reason, starting from the “why” and, in particular, from the substantiation of the interrogative adverb, Leibniz’s lexicon identifying in this case “the reason” with “the why”. Secondly, we will study the genesis of the “first question” of §7 of the PNG as far as it defines the primary questioning of metaphysics.

**RÉSUMÉ:** Dans les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) Leibniz pose deux questions, “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?”, et pourquoi les choses “doivent exister ainsi, et non autrement”, comme prolongement immédiat du principe de raison. Différemment de celle de Heidegger, notre hypothèse est que Leibniz pense le principe de raison de façon véritablement *questionnante* grâce à l’approfondissement de la question *pourquoy* dans un sens métaphysique. Pour vérifier cette hypothèse, nous étudierons d’abord la genèse de la formulation du principe de raison à partir du “pourquoy”, et en particulier lorsque l’adverbe interrogatif est substantivé, le lexique leibnizien identifiant alors “la raison” avec “le pourquoy”. Dans un second temps, nous étudierons la genèse de la “première question” du §7 des PNG en tant qu’elle définit le questionnement premier de la métaphysique.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle of Reason; Fundamental Question of Metaphysics; Nothingness and Being

### INTRODUCTION

Rien ne se fait sans raison suffisante, c’est à dire que rien n’arrive, sans qu’il soit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement.

A première lecture, la formulation du principe de raison du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* est ‘canonique’, sans surprise. Mais, aussitôt après s’être demandé pourquoi il en est ainsi et non pas autrement, Leibniz formule la question suivant : “Ce principe posé, la premiere question qu’on a droit de faire, sera, Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?” Leibniz invente ce qu’on a coutume



de nommer la ‘question de la métaphysique’. Mais où est véritablement l’innovation ? Nous pourrions répondre simplement dans le changement de registre, puisque Leibniz passe du discours physique au discours métaphysique au moyen du principe de raison :

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.<sup>1</sup>

La parole du principe de raison élève donc à la métaphysique. Mais l’invention leibnizienne provient surtout de l’établissement de la “première question” : “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?”, comme prolongement immédiat du principe de raison. C’est le principe de raison qui ‘légitime’ ou reconnaît ‘de droit’ le caractère *questionnant* du ‘pourquoi’, dans la primauté du ‘quelque chose’ par rapport au ‘rien’. Nous pourrions aller plus loin et dire que le principe de raison s’identifie avec la ‘première question pourquoi’, conçue comme “question première” de la métaphysique. De façon paradoxale, Heidegger fait de la question “première” de Leibniz, “Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien ?” la “question finale ou conclusive” (*Schlussfrage*)<sup>2</sup> de la métaphysique. Leibniz aurait donné la structure fondamentale de la question de l’Être, mais en la rapportant immédiatement à l’étant dans un sens causal (*kausal*), perdant le sens questionnant du “pourquoi”.

Notre hypothèse de lecture est que Leibniz pense le principe de raison de façon véritablement *questionnante* grâce à l’approfondissement de la question *pourquoi* dans un sens métaphysique.

Pour vérifier cette hypothèse, nous étudierons d’abord la genèse de la formulation du principe de raison à partir de la question “pourquoi”, et en particulier lorsque l’adverbe interrogatif est substantivé, le lexique leibnizien identifiant alors “la raison” avec “le pourquoi”. Dans un second temps, nous étudierons la genèse de la “première question” du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* en tant qu’elle définit le questionnement premier de la métaphysique.

## 1. LA GENÈSE DE LA FORMULATION DU PRINCIPE DE RAISON À PARTIR DE LA QUESTION POURQUOI

### 1.1 L’équivalence entre la raison et “le pourquoi” (τὸ διότι)

Dans le *De arte combinatoria* (en 1666), Leibniz utilise l’interrogatif grec διότι sous sa forme substantivée, “τὸ διότι”, c’est-à-dire le “pourquoi”, pour définir le terme latin “ratio”, la raison : “Il est difficile ou bien de concevoir la raison c’est-à-dire le pourquoi, ou bien, si on la conçoit, de l’expliquer”.<sup>3</sup> Cette définition, d’inspiration aristotélicienne,<sup>4</sup> n’est pas donnée dans un cadre métaphysique, mais logico-mathématique, pour le calcul

1. Nous nous référons à l’édition de Robinet ; Leibniz1954 : 44-45.

2. Heidegger 1976 : 383 [et tr. fr. 1990 : 44].

3. “Rationem seu τὸ διότι difficile est vel concipere, vel si conceperis explicare” (Probl. II. *Dato numero complexiones simpliciter invenire*, §8, GP IV, 43).

4. Au premier livre de la *Métaphysique* Aristote distingue le “fait d’être” (τὸ ὄν) de la “raison d’être” ou du “pourquoi” (τὸ διότι) : “Les hommes d’expérience connaissent qu’une chose est, mais ils ignorent le pourquoi ; les hommes d’art savent à la fois le pourquoi et la cause” (Aristote 1990 : 4).

des complexions. *Raison* signifie alors rapport numérique plutôt que faculté de compréhension ou de réflexion. Il est possible de *concevoir* la “raison pour laquelle une chose est”, mais pas de *l’expliquer*. Seul le comment τὸ ὅτι est pleinement explicable.

La même distinction entre le pourquoi (τὸ διότι) et le comment (τὸ ὅτι) est reprise dans le contexte d’une réflexion théologique pour montrer la nécessité pour la raison de ne pas chercher à démontrer les mystères de foi. Par exemple, l’article 56 du *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* établit que :

Nous n’avons pas besoin (...) de prouver les Mysteres a priori, ou d’en rendre raison ; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὅτι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s’est réservé.<sup>5</sup>

Ce passage confirme le rapprochement de la raison, comme preuve a priori, avec le pourquoi (τὸ διότι) ; mais Leibniz place la connaissance démonstrative des mystères “au-dessus de la raison”, et non “contre la raison”. Les mystères représentent la limite du *dominium* de la raison humaine, même si nous pouvons nous représenter l’entendement divin qui est la source de toute vérité, y compris des démonstrations des vérités de foi.

### 1.2 Le principe de raison, une simple question de ‘curiosité’ ?

Pourtant, cette limitation de l’empire de la raison ne satisfait pas tout à fait l’esprit humain et, à défaut de connaître réellement, l’homme est *curieux* d’apprendre – au sens étymologique de la *curiositas*, c’est-à-dire de la faculté de poser la question *pourquoi*, l’adverbe interrogatif latin ‘*cur*’ signifiant ici à la fois la question ‘*pourquoi* ?’ et ‘le pourquoi’. La recherche de la vérité se fonde alors sur cet art du questionnement curieux et le principe de raison oriente cette recherche vers la connaissance du ‘pourquoi’. Or, dans la *Confessio philosophi* (1673), Leibniz identifie explicitement la question “pourquoi”, en latin “CUR”, avec la raison. Le pourquoi devient ainsi le principe-même de la recherche, comme dans la méthode aristotélicienne de l’étonnement éveillé par la sensation que Leibniz décrit ainsi :

En effet, tous les hommes, lorsqu’ils perçoivent quelque chose (sentiunt aliquid), surtout si cette chose est insolite, demandent *pourquoi* (*cur*), c’est-à-dire en cherchant la cause ([raison] *rationem*), soit efficiente, soit, si l’auteur est un agent rationnel, finale.<sup>6</sup>

5. §56, GP VI, 81-82. “Ces vers que Joseph Scaliger a fait là-dessus, sont beaux et célèbres : *Ne curiosus quaere causas omnium, / Quaecumque libris vis Prophetarum indidit / Afflata caelo, plena veraci Deo: / Nec operta sacri supparo silentii / Irrumpere aude, sed pudenter praeteri. / Nescire velle, quae Magister optimus / Docere non vult, erudita inscitia est.* Mons. Bayle qui les rapporte (*Rep. au Provinc.* Tom. 3, p. 1055) juge avec beaucoup d’apparence que Scaliger les a faits à l’occasion des disputes d’Arminius et Gomarus” (*ibidem*). Voici la traduction des vers : “Ne recherche pas avec curiosité les causes de toutes les choses, quelles qu’elles soient, que le génie des prophètes, inspiré par le Ciel, rempli du Dieu véracé, a introduit dans les Livres ; n’aie pas l’audace de vouloir pénétrer de force ce qui est recouvert du voile d’un silence sacré, mais passe ton chemin modestement. Vouloir ignorer ce que le meilleur des Maîtres ne veut pas nous apprendre, c’est une docte ignorance” (Leibniz 1969 : 464-465).

6. “CUR, id est rationem, vel efficientem, vel, si autor rationalis est, finem” (*Confessio philosophi*, A VI, 3, 118).

Selon la traduction d'Yvon Bélaval, on pourrait traduire "cur" en le substantivant et les hommes chercheraient alors "le pourquoi, c'est-à-dire la raison ou bien efficiente, ou bien finale, si l'auteur est un agent rationnel".<sup>7</sup> L'originalité de ce passage tient dans le fait non seulement que la raison est qualifiée d'efficiente – alors que c'est traditionnellement la cause qui est dite efficiente –, mais encore qu'elle se nomme fin ou finalité quand il s'agit d'un agent doué de raison. Le "pourquoi" est donc compris à la fois comme l'objet de la "recherche" et comme "la raison" elle-même, soit comme pure efficacité si la recherche porte sur la nature, soit comme finalité si la recherche porte sur les actions libres d'un agent rationnel.

Une fois établie l'identité de la raison et du pourquoi, Leibniz définit le double aboutissement de cette 'quête' : un savoir certain et nécessaire si la quête est menée par un philosophe, et une chose moins certaine, mais familière, si la recherche est menée par un quidam. Tout découle de la question "Cur" :

De là viennent les expressions *avoir cure et curiosité*, comme *quérir* vient de *quel ou quelles ? (quis quaeve)* Et une fois qu'ils ont rendu raison, s'ils en ont le loisir ou s'il leur semble que l'affaire en vaut la peine, ils cherchent la raison de la raison jusqu'à ce qu'ils tombent, s'il s'agit des philosophes, sur une chose claire qui soit *nécessaire*, c'est-à-dire à soi-même sa raison [*sibi ipsi ratio est*], et, s'ils sont de simples chercheurs, sur une chose commune et qui leur soit déjà familière, à laquelle ils s'arrêtent.<sup>8</sup>

La recherche de la 'raison de la raison' conduit donc le philosophe à une raison suffisante ou identique, c'est-à-dire capable d'apporter une vérité claire et nécessaire. La curiosité implique donc une quête de la raison suffisante, sauf pour le simple quidam qui s'arrête uniquement aux choses familières.

### 1.3 La formulation du "principe du pourquoi" suffisant (Lettres à Hartsoeker, 1711-1712)

Pourtant, l'étape essentielle pour pouvoir affirmer l'identité de la raison suffisante avec "le pourquoi" consiste à nommer le principe de raison, "principe du pourquoi". Or, c'est ce geste sans précédent qu'accomplit Leibniz entre 1711-1712 dans sa correspondance avec le physicien Nicolas Hartsoeker. A notre connaissance, c'est le seul endroit dans l'œuvre de Leibniz où apparaît un tel usage. Faut-il interpréter cet emploi spécial en le restreignant au contexte d'une polémique physique ? Ou bien faut-il au contraire l'étendre aux autres domaines de la pensée leibnizienne ? L'obstacle à une généralisation vient du fait que Leibniz n'utilise ces formules nouvelles que dans le combat contre les thèses atomistes d'Hartsoeker. En effet, ce dernier soutenant la dureté absolue de l'atome, Leibniz y voit, selon ses termes, les "antipodes du pourquoi suffisant".<sup>9</sup> Nous

7. Leibniz 1993 : 35.

8. Leibniz 1993 : 32-33 (un peu modifiée). "Hinc natum *curae et curiositatis* vocabulum, ut *quaerere a quis quaeve*. Et reddita ratione si vacet, aut operae pretium videatur, quaerunt rationem rationis, donec vel Philosophi incidant in rem claram, quae *necessaria*, seu sibi ipsi ratio est, vel vulgare in vulgarem jam tum et familiarem, ubi subsistunt" (*ibidem*).

9. Lettre du 8 février 1712, GP II, 532-533.

voyons alors que le vocabulaire du pourquoi est non seulement interchangeable avec celui de la raison, mais encore transposé pour qualifier le principe lui-même. Ainsi Leibniz utilise l’expression “grand principe du pourquoi”, pour désigner le principe de raison lui-même sous sa forme complète : “Rien n’arrive sans un pourquoi suffisant, ou bien sans une raison déterminante”.<sup>10</sup> L’ordre est comme inversé : Leibniz qualifie la raison de déterminante au lieu de suffisante, et il réserve cet adjectif au seul “pourquoi” qui finit, dans cette correspondance, par prendre la place habituelle de la raison. Avec ce qualificatif de “suffisant”, le pourquoi devient même l’équivalent de “la droite raison”.<sup>11</sup>

Au terme de cette rapide genèse des formules du principe de raison à partir de la question *pourquoi*, il apparaît donc clairement que la question *pourquoi* substantivée et la raison elle-même sont devenues, au tournant des années 1700,<sup>12</sup> quasiment identiques, y compris dans leurs ‘principes’.

## 2. LA GENÈSE DE LA PREMIÈRE ‘QUESTION MÉTAPHYSIQUE’ DANS LES PNG

Presque toutes les formules du principe de raison se structurent autour de deux interrogatives indirectes introduites par ‘pourquoi’. Par exemple, dans la *Confessio philosophi*, Leibniz définit le principe de raison par le fait qu’un être omniscient peut “assigner la raison suffisante pourquoi une chose est plutôt que de n’être pas, et pourquoi elle est telle plutôt qu’autrement”.<sup>13</sup> La première question définit la prévalence de l’être sur le non-être, ou du “quelque chose” (*aliquid*) sur le “rien” (*nihil*). La seconde question porte sur la manière d’être, c’est-à-dire sur ce qui distingue tel être de tel autre, ou ce qui explique qu’une chose est ainsi et non pas autrement. Nous étudierons ainsi la genèse de cette “première question” comme “question première de la métaphysique” dans les *Principes de la nature et de la grâce*.

### 2.1 La “quasi première question qu’on peut faire” (Lettre de mars 1706 à la Princesse-Electrice Sophie)

Dans une lettre adressée à la Princesse-Electrice Sophie en mars 1706, Leibniz, pour la première fois à notre connaissance, parle de la question “pourquoi il y a quelque chose” (sous-entendu ‘plutôt que rien’) comme de “la quasi première qu’on peut faire” à partir du principe de raison “qui porte que rien n’est sans raison, ou bien qu’il y a toujours

10. *Lettre du 7 décembre 1711*, GP III, 529.

11. *Lettre du 8 février 1712*, GP II, 532-533.

12. Leibniz assimile d’ailleurs la recherche de la raison formelle de la justice avec “le pourquoi” dans la *Méditation sur la notion commune de justice* : “Il s’agit donc de trouver cette raison formelle, c’est-à-dire *le pourquoi*” (Datation 1701-1705 d’après Grua, II, N. 31.B, p. 477, in Sève 1994 : 107-136). Cela renforce encore l’idée que le pourquoi peut se comprendre dans le sens non seulement de l’efficience et de la finalité, mais aussi dans le sens de la cause formelle et servir ainsi dans le domaine conceptuel et logique.

13. “nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem ab omniscio) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit” (Leibniz 1993 : 35).

un pourquoi”.<sup>14</sup> L’expression “quasi première question” est un peu mystérieuse, parce qu’elle laisse supposer qu’il pourrait y avoir d’autres “premières questions” pleines et entières, mais sans préciser lesquelles. Peut-être sous-entend-on la traditionnelle seconde question qui établit pourquoi c’est ainsi et non pas autrement ?

Pourtant, la suite de la lettre affirme que : “la même Raison qui fait qu’il y a plutôt quelque chose que rien, fait aussi qu’il y a plutôt beaucoup que peu de choses”.<sup>15</sup> Donc la seconde question, formulée à travers la distinction originale entre “beaucoup” ou “peu”, n’est pas la véritable première question, mais une autre question intégrée à la raison – raison commune qui, associée à la question pourquoi en général, devient peut-être la véritable “première question”. La seconde question découle par conséquent de la “quasi première”, selon l’usage du principe de variété. En effet, s’il y a bien quelque chose, comme l’affirme la première formule, alors cette chose sera ainsi et non pas autrement, ceci et non pas cela, distinctes parmi une infinité d’être distincts. Et, de même qu’“il y a quelque chose”, de même “il y a toujours un pourquoi”. Nous sommes donc reconduits à la question d’origine : “pourquoi ?”, mais qui a besoin cette fois-ci d’une raison suffisante, c’est-à-dire portant en elle la raison de son existence, “autrement la même question ou difficulté subsisterait toujours, de sorte que la dernière raison des choses n’est autre chose que la substance absolument nécessaire”.<sup>16</sup> Dieu est alors la réponse qui satisfait à la double question “*pourquoi ?*” du principe de raison.

## 2.2 La première “première question” (§22 des Remarques sur le Livre de l’origine du mal)

Dans la lettre de mars 1706 à la Princesse Sophie, Leibniz hésite encore sur la “première question à faire” pour élever le principe de raison dans le domaine métaphysique qui lui est propre. La “quasi première question” est encore incomplète, car elle ne formule qu’une partie de l’alternative : “pourquoi il y a quelque chose”, sans mentionner immédiatement “plutôt que rien”, et la seconde question prend la forme inédite d’une alternative entre “beaucoup de choses” ou “peu de choses”, au lieu de définir ce qui est ainsi et non pas autrement. Or, au paragraphe 22 des *Remarques sur le Livre de l’origine du mal* de William King, que Leibniz publie en *Appendice aux Essais de théodicée*,<sup>17</sup> se trouve le “chaînon manquant” permettant d’établir non seulement l’ordre des questions, mais également leur portée métaphysique. C’est là que se formule la première véritable “première question”.

Dans ce passage, Leibniz s’oppose à la thèse de King selon laquelle les premières élections de Dieu au moment de la création sont arbitraires ou purement indifférentes. En effet, la volonté divine ne peut pas choisir de créer le monde sans raison déterminante, à savoir sans “bonté ou commodité” (GP VI, 425). Pour répliquer à ce système où “il n’y a pas de pourquoi” (*ibid.*), Leibniz propose un système de défense

14. Klopp, 9, 1972.

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. GP VI, 425 – voir la transcription du manuscrit de la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Bibliothek (GWL B - LH 1, 1, 3, 3 Bl. 1-12).

découlant du principe de raison et dont la question centrale est le pourquoi lui-même :

Voicy comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Question sera : Dieu creera-t-il quelque chose ou non, <et pourquoi?> L'Auteur ~~repond~~ a repondu, qu'il creera quelque chose ~~parce que c'est un moyen de communiq~~ pour communiquer sa bonté. Il ~~n'est donc point absolu~~ment ne luy est donc point indifferent de creer ou de ne point creer. Apres cela on demande : Dieu creera-t-il telle chose, [1.] ou une autre ; il y ré [2.] L'auteur ~~repond~~ [3.] <ou bien une autre, et pourquoi?> il faudroit repondre, (pour parler consequemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur, et en effect l'auteur y retombe dans la suite ; mais suivant son hypothese, il repond qu'il creera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoy, parce que Dieu est absolument indiffere~~nt~~nt ~~quoyqu'il est vray qu'il varie un~~<pour les creatures, qui n'ont leur bonté que de son choix.><sup>18</sup>

L'étude du manuscrit du paragraphe 22 des *Remarques* révèle deux faits significatifs. Le premier, c'est le soin que Leibniz a pris de souligner le “pourquoy” sous sa forme substantivée, ce qui met en évidence que King ne choque pas tant le principe de bonté, que le “principe du pourquoy”, la raison d'être de la création divine. Le second élément significatif est le double rajout du “pourquoy” dans les deux questions. Ainsi, dans la première version, Leibniz écrivait simplement : “Dieu creera-t-il quelque chose ou non”, sans qu'il soit question de chercher “le pourquoy”. Mais, en marge, Leibniz rajoute le “pourquoy” sous sa forme questionnante. C'est la genèse du geste métaphysique des *Principes de la nature et de la grâce*. La question : “Créer ou pas ?” relève uniquement de la puissance ; “Créer quelque chose plutôt que rien” relève de la volonté libre du créateur ; mais rendre la raison “pourquoy on crée quelque chose” relève de ce que Leibniz nomme dans sa lettre à Bossuet du 8 Avril 1692 une “sagesse architectonique plus qu'infinie”.<sup>19</sup> Une fois cette première question “pourquoy” formulée dans une perspective métaphysique, Leibniz développe naturellement la seconde question : “Dieu créera-t-il telle chose ou une autre ?”. Or, si nous étudions la genèse du passage, nous constatons que la question “pourquoy” n'apparaît qu'à la troisième version : dans les deux premières versions, la question *pourquoy* ne figure pas et la réponse de King est présentée deux fois directement à la suite. Mais la troisième version établit l'équilibre avec la première question et montre la nécessité de comprendre ce qui existe “ainsi” relativement au meilleur et à la véritable bonté.

### 2.3 La “première question qu'on a droit de faire” (Principes de la nature et de la grâce)

Nous avons vu en introduction la formulation générale du principe de raison dans les *Principes de la nature et de la grâce* ; il ne nous reste plus qu'à établir si la “première

18. Transcription de A. L. Nous mettons entre crochets les différentes phases du texte [1.] = 1<sup>ère</sup> phase ; [2.] = 2<sup>ème</sup> phase, etc. ; ce qui est barré n'a pas été retenu dans le texte final ; et ce qui est mis entre ces signes : <...> signifie que le texte a été ajouté dans la dernière phase de rédaction, dans la version finale.

19. A II, 2, N. 145, p. 516.

question” complète qui en découle peut-être qualifiée en même temps de “question première de la métaphysique”.

Relevons tout d’abord ce qui distingue la question de la lettre à Sophie (“Quasi la première question qu’on peut faire est : pourquoi il y a quelque chose”) de la question du §7 : “Ce principe posé [i.e. le principe de raison], la première question qu’on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?”<sup>20</sup> Deux différences apparaissent immédiatement. En effet, la première différence vient de ce que la question de la *Lettre à Sophie* n’est exprimée que comme une possibilité (qu’on peut faire) et comme une “quasi-première” question, alors que la question des *Principes de la nature et de la grâce* est une question “de droit”, rendue légitime par la supposition du principe de raison qui devient ainsi la condition d’intelligibilité de la question métaphysique.

La seconde différence vient du fait que “le rien” n’apparaît pas dans la première question de la *Lettre à Sophie*, alors qu’il est développé pour lui-même dès la première question des *Principes*, à la façon d’une objection à l’existence du “quelque chose”, puisque “le rien est plus simple et plus facile” (*ibid.*). Mais le “rien” signifie en réalité l’absence de raison ou de pourquoi. Comme l’a montré le §22 des *Remarques sur King*, le “rien” peut servir de modèle aux théories du pur indifférentisme, mais également à celles du nécessitarisme qui réduit tout au vide et aux atomes matériels (cf. lettres à Hartsoeker et à Rémond), et le principe de raison se définit alors comme le moyen de lutter contre ces théories où “il n’y a point de pourquoi”, et défendre à tout prix l’élévation à la perspective métaphysique.

Il faut ensuite expliquer une autre étrangeté : pourquoi faut-il “poser” le principe de raison, avant d’avoir le “droit” de poser la question métaphysique du “pourquoi” ? Dans son article sur la seconde question, Michaël Devaux a bien remarqué cette antéposition du principe sur la question et ajoute une autre étrangeté : pourquoi Leibniz formule-t-il la seconde question avant la première ?<sup>21</sup> Nous pourrions répondre que la première question est ontologiquement première, mais expérimentalement seconde, tandis que la seconde question est première dans l’ordre de la contingence et seconde dans l’ordre de la nécessité ontologique – de la même façon que le “τὸ διότι” est premier dans l’ordre de la sagesse divine, mais second dans l’ordre de la connaissance humaine, et que le “τὸ ὅτι” est originaire dans la connaissance humaine, mais dérivé relativement à l’ordre divin. Nous pouvons alors interpréter l’auto-position ou “auto-fondation du principe de raison”, dirait Juan Nicolás,<sup>22</sup> comme un fondement *a priori* dans l’entendement divin qui rendrait la question de l’être légitime, et comme un fondement *a posteriori* pour l’intelligence. Dans ce dernier cas, il faut interpréter la position du principe

20. Cf. Leibniz 1954 : 44-45.

21. Devaux 2001.

22. Leibniz conçoit son propre principe de raison comme fondé en raisons : “Il a lui-même sa raison”. C’est ce que Nicolás (1993 : 219) nomme l’*autofundación*, l’auto-fondement, qui est le “geste transcendantal” par excellence. Il n’est pas besoin d’aller chercher dans l’expérience sensible ce que la raison nous présente avec évidence dans nos représentations : le principe de raison se prouve lui-même, puisqu’il est auto-fondé ou fondé sur la raison elle-même, qui est la faculté des principes.

de raison comme une supposition, à la façon d’un raisonnement conditionnel ou de la simple hypothèse de la sagesse divine.

Enfin, il reste une dernière difficulté à résoudre : pourquoi Leibniz répète-t-il une deuxième fois la seconde question ? Si la première question porte immédiatement sur l’être et le non-être, sur le quelque chose et le rien, la seconde porte d’abord sur “l’être ainsi”, le fait d’être ainsi et non pas autrement, et porte ensuite, dans la deuxième formulation, sur le fait de “devoir-exister-ainsi et non autrement” : “Il faut qu’on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement”.<sup>23</sup> Dans la première question, il y a une véritable balance entre l’être et le non-être : le plateau pourrait pencher du côté du rien. Dans la seconde question, il y a une double injonction, un double devoir : il faut rendre raison et il faut que ce soit ainsi et non autrement. Dans la première question, que nous pouvons qualifier d’ontologique, le devoir de réponse incombe à Dieu, et le droit de demande à l’homme ; alors que, dans la seconde question, que nous pouvons qualifier d’ontologique, puisqu’elle concerne le “devoir-être”, le devoir incombe à l’homme (il doit rendre raison de ce qui est ainsi), et le droit à Dieu, au sens où le monde contingent doit se rapporter à sa source nécessaire. L’élévation à la métaphysique appartient donc à la question ontologiquement première, et la considération du règne moral des fins appartient à la seconde question. Créer quelque chose plutôt que rien relève d’un choix métaphysique où la puissance de l’Être nécessaire s’accorde avec sa sagesse pour envisager le “pourquoi”, c’est-à-dire la raison d’être des choses. Mais, pour rendre la raison pour laquelle les choses sont ainsi plutôt qu’autrement, il faut s’élever à la considération du bien en soi et du devoir-être, du “devoir-exister-ainsi”, dans sa détermination morale : pourquoi les choses doivent-elles être ainsi et non autrement ? Parce qu’il faut supposer la bonté du créateur et le choix du meilleur.

À la *première question* “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?”, le Dieu leibnizien répondrait : ‘Parce que cela est très bon’, comme Dieu dans le *Livre de la Genèse* ; et l’homme curieux aurait le devoir de répondre, au terme de sa quête du ‘pourquoi’ ou de la ‘raison d’être’ de ce qui est : ‘C’est meilleur ainsi qu’autrement’.

#### ABRÉVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Aristote, 1990. *Métaphysique. Livre A*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- Devaux, M. 2001. “La seconde question du principe de raison dans la métaphysique réelle de G. W. Leibniz”, in *Nihil sine ratione. VII Internationaler Leibniz-Kongress*, hrsg. von H. Poser, Berlin, G. W. Leibniz-Gesellschaft, pp. 289-296.
- Heidegger, M. 1976. *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [tr. fr. *Questions I et II, Introduction de 1949 à Qu’est-ce que la Métaphysique ?* Gallimard-Tel, 1990].
- King, W. 1702. *De origine mali*, Dublin, A. Crook.
- Leibniz, G. W. 1954. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, éd. par A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France.

23. PNG, GP VI, 602.

- Leibniz, G. W. 1969. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion.
- Leibniz, G. W. 1993. *Confessio philosophi. Profession de foi du philosophe*, trad. Y. Béval, Paris, Vrin.
- Nicolás, J.-A. 1993. *Razon, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Sève, R. 1994. *Le droit de la raison*, Paris, Vrin.
- 

Arnaud Lalanne  
Université Bordeaux Montaigne  
lalanne.arnaud@gmail.com

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

JUAN ANTONIO NICOLÁS

## La tranformation leibnizienne des principes

### Le principe de raison comme principe pratique<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** Two main questions will be addressed here: the transformation of Leibniz's conception of principles will be projected on the model of reconstruction of his philosophy called *metaphysics of systemic individuality*; the principle of reason will then be analyzed, and especially its practical aspect, i.e. as a principle of action. On the one hand, certain versions of the principle of reason find application in the realm of what can or ought to be done. For example, the principle of reason as the principle of convenience. On the other hand, Leibniz distinguishes between the human subject and the divine subject as two different epistemological points of view, performing what is more convenient in very different ways – from the human point of view, there is a process of 'perpetual progress'. These practical versions of the principle of reason are linked to the dominant principle of ethics and politics (the *principe d'autrui*, principle of the other) and with the meta-principle of Leibnizian logic and rationality: the *principe de l'ordre*, principle of order.

**RÉSUMÉ :** Deux questions principales seront ici abordées : la transformation de la conception leibnizienne des principes sera projetée sur le modèle de reconstruction de sa philosophie appelé *métaphysique de l'individualité systémique* ; le principe de raison sera ensuite analysé et tout spécialement, son aspect pratique en tant que principe de l'action. D'une part, il existe certaines versions du principe de raison qui trouvent leur application dans le domaine de ce qui peut ou doit être fait (par exemple, le principe de raison comme *principe de la convenance*). D'autre part, Leibniz distingue le sujet humain et le sujet divin comme deux points de vue épistémologiques différents, qui font ce qui est plus convenable de différentes façons : du point de vue humain, il se produit un processus de 'progrès perpétuel'. Les versions pratiques du principe de raison sont liées au principe dominant de l'éthique et de la politique (*le principe d'autrui*) et avec le méta-principe de la logique et de la rationalité leibnizienne : *le principe de l'ordre*.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle of Reason; Systemic individuality; Practical Principles

#### 1. INTRODUCTION

Deux questions principales seront ici abordées : dans un premier temps, la transformation de la conception des principes que fait Leibniz. Cette transformation sera projetée sur le modèle de reconstruction de la philosophie leibnizienne appelé *métaphysique de*

1. Texte élaboré dans le cadre du projet "Leibniz en español" ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)), financé par le Ministère de l'Économie et de la Compétitivité (FFI2010-15914) et par le Gouvernement Autonome de l'Andalousie (P09-HUM.5109).



*l'individualité systémique*. Dans un deuxième temps, le principe de raison sera concrètement analysé et tout spécialement, son aspect pratique. Ce principe n'est pas seulement un principe des raisonnements mais aussi de l'action. C'est la raison pour laquelle nous essayons d'analyser, dans ce contexte, son fonctionnement dans le domaine de la raison pratique, à savoir, dans le domaine de l'éthique et de la politique.

Cette analyse sera menée concernant deux aspects. D'une part, en tenant compte du fait qu'il existe certaines versions du principe de raison qui trouvent leur application dans le domaine de ce qui peut ou doit être fait. Par exemple, le principe de raison comme *principe de la convenance*.<sup>2</sup> D'autre part, il convient de souligner que Leibniz fait la distinction épistémologique d'un double sujet, le sujet humain et le sujet divin. Ces deux sujets représentent deux points de vue épistémologiques différents même s'ils ont certains principes en commun. C'est pourquoi, ces deux sujets font ce qui est plus convenable de différentes façons. Du point de vue humain, il se produit un processus de "progrès perpétuel".<sup>3</sup>

En dernier lieu, les versions pratiques du principe de raison sont liées au principe dominant dans le domaine de l'éthique et de la politique (*le principe d'autrui*) et avec le méta-principe de la logique et de la rationalité leibnizienne *le principe de l'ordre*,<sup>4</sup> tel qu'il est défini dans la métaphysique de l'individualité systémique.

## 2. LA TRANSFORMATION DE L'ATTITUDE FACE AUX PRINCIPES : VERS UN ORDRE DYNAMIQUE

L'océan des textes de Leibniz relatifs au principe montrent, comme premier aspect, que ce ne sont pas toujours les mêmes principes qui occupent la place de choix d'être les 'premiers'. Il existe plusieurs 'classifications' dans lesquelles il existe des principes communs et parfois non. Considérant que ce sujet est extrêmement important pour Leibniz, il n'est pas exagéré de penser que cela soit quelque chose de simplement fortuit ou secondaire. C'est pourquoi, il faudrait sans doute prendre littéralement ce fait au sérieux, c'est-à-dire que cette diversité de formulations s'explique par le fait qu'il doit en être ainsi et qu'il ne peut pas en être autrement. Autrement dit, l'ordre des principes est, en perspective, associé à des domaines du savoir, à des niveaux logiques, à des structures rationnelles, etc., de sorte que les principes ne sont pas les mêmes concernant tout le problème ni dans tout l'espace logique et rationnel et ne sont pas de la même manière et n'ont pas la même formulation.

Assumer ce fait signifie adopter face aux principes une attitude différente des analyses reconstructionnistes habituelles qui partent de la présupposition qu'il existe une structure fixe et inamovible des principes de la raison qui peut être reconstruite. Et l'objectif est de savoir quelle est l'idée définitive de Leibniz à ce sujet. Comme l'a démontré A. Herrera,<sup>5</sup> cette stratégie échoue dans sa tentative de trouver un ordre univoque et définitif. C'est pourquoi, il faudrait sans doute changer cette hypothèse et introduire une conception dynamique des principes chez

2. PNG, §11, GP VI, 603.

3. PNG, §18, GP VI, 606.

4. PNG, §14, GP VI, 604-605.

5. Herrera Ibáñez 1982.

Leibniz. Cela expliquerait bien le fait qu'il n'existe pas une classification unique ni définitive. Les principes changent progressivement en ce qui concerne leur rôle, leur structure, leur formulation et leurs relations mutuelles dans la totalité.

Cette hypothèse n'implique pas l'impossibilité de reconstruire un système leibnizien. Parmi les commentateurs, c'est probablement E. de Olaso qui a le plus suivi cette ligne.<sup>6</sup> Il aborde le sujet depuis la perspective de la réfutation du scepticisme et montre l'insuffisance des efforts de Leibniz pour justifier les premiers principes du raisonnement et arrive à la conclusion que la rationalité, selon le modèle leibnizien, est en "banqueroute".

Selon E. de Olaso, il n'existe que deux réponses possibles à la question sur la justification des principes, soit ils ne doivent pas ou ne peuvent pas être justifiés (Aristote), soit la dialectique est le seul moyen permettant à la pensée de pouvoir se justifier en soi (Hegel). Leibniz se trouverait dans une position dubitative entre les deux.<sup>7</sup> Il accepterait "de façon aristotélicienne" que les principes ne peuvent pas être prouvés même s'ils ont besoin de l'être et tente parfois de trouver des "preuves" ou des "justifications" de l'un des principes. Dans ce deuxième cas, Olaso examine plusieurs passages de Leibniz (fondamentalement concernant le principe de non contradiction, principe suprême de la raison) et montre comment sa stratégie fondatrice essuie échec sur échec.

Olaso prend comme hypothèse que "Leibniz a considéré que toute sa philosophie est déductive".<sup>8</sup> De ce fait, il réduit les tentatives de Leibniz à une justification linéaire des principes d'autrui jusqu'au principe suprême qui, selon Olaso, serait le principe de non contradiction. Dans ce cadre interprétatif, ce principe "ne peut pas recevoir un doute ni une preuve".<sup>9</sup> Cette thèse est interprétée par Olaso comme la concession du fait que tout le système rationnel est (déductivement) injustifiable et c'est là où réside l'échec de Leibniz.

Toutefois, il faudrait remettre en question l'hypothèse déductiviste d'Olaso. La pensée leibnizienne ne doit pas nécessairement être reconstruite dans ces termes. D'une part, plusieurs propositions ont été avancées dans d'autres directions. D'autre part, la thèse qu'il existe des éléments dans un système de pensée ne requérant aucune démonstration linéaire-déductive ni une remise en question, peut être interprétée selon le modèle de rationalité qui, tout juste après Leibniz, va atteindre sa formulation classique : le modèle transcendantal. Tout ce qui est doté de ces caractéristiques peut être considéré comme une condition de possibilité du reste du système mais qui appartient à un autre niveau. Il s'agit d'hypothèses nécessaires pour expliquer la connaissance dont la nécessité logique surgit de l'auto-application réflexive de l'action rationnelle et cognitive sur elle-même. Le principe de raison serait l'instrument leibnizien de cette voie de justification.<sup>10</sup>

Pour avancer dans notre approche, devant la position d'Olaso il faudrait remettre en question deux de ses hypothèses : d'une part, que pour Leibniz il existe un ensemble de principes fixe et stable qui constitue le fondement de la rationalité ; d'autre part,

6. Olaso 1988.

7. Olaso 1988 : 304.

8. Olaso 1988 : 320.

9. A VI, 6, 108.

10. Dans ce sens, voir Nicolás 1990.

que prouver ou justifier signifie toujours déduire. Leibniz a une attitude devant ces principes *sui generis* qui n'est plus celle des logiques traditionnelles (aristotéliennes). Il s'agit d'une attitude très créative et libre, dans laquelle il existe une invention constante de principes, leur reformulation, une application à des problèmes et à des contextes très différents, etc. Cette attitude conduit à la transformation de la conception générale des principes, de leur rôle dans le domaine de la rationalité et de la relation existante entre eux.

De ce fait, Leibniz imprime un tournant dans son attitude face aux principes à caractère vitaliste et "dynamique", ce qui a motivé une conception transformée de ces derniers.

### 3. TOURNANT DYNAMIQUE ET VITALISTE DANS LA CONCEPTION DES PRINCIPES

C'est Ortega y Gasset qui a souligné, dans l'aire culturelle espagnole et latino-américaine, le rôle des principes dans la pensée de Leibniz. À la suite de la remise en cause historique de tout un modèle de rationalité aristotélienne qui comprenait un système de principes déterminé, avec toutes ses différentes variantes médiévales, on arrive au XVII<sup>ème</sup> siècle à Leibniz qui reprend, de façon centrale, dans sa pensée cet outil intellectuel que sont les principes. Quelle innovation Leibniz introduit-il dans sa conception de cette notion et dans le rôle qu'ils jouent dans l'ensemble de la rationalité ? Leibniz se contente-t-il de réitérer, pour l'essentiel, la doctrine aristotélienne existante dans ce sens, ou comme dans beaucoup d'autres domaines, veut-il introduire une nouvelle conception qui assume l'émergence imminente de la science moderne et qui à la fois, ne se limite pas seulement à celle-ci mais qui soit aussi capable d'intégrer, à sa manière, les doctrines classiques ? Face à ces approches rationalistes, dans le sens de conceptualistes, Ortega propose l'alternative d'une pensée qui vient d'en-bas ("penser avec les pieds"), qui tient compte de l'infrastructure de tout conceptualisme et qui fait figurer au premier plan "l'altérité de la raison (conceptuel)". Tout cet ensemble est repris par Ortega qui l'inclut sous la notion de "ma vie". De ce fait, concept (rationnel) ou vie, voilà l'alternative d'Ortega qu'il résout à travers cette synthèse difficile ce qu'il appelle "raison vitale". Comment classer Leibniz, dans ce contexte et, notamment sa doctrine des principes ?

Ortega ouvre ce débat et propose une ligne de travail permettant d'y aborder cette réflexion. Pour cela, nous disposons, entre autres, des importants travaux précédents de Bernardino Orío, de Jaime de Salas et plus particulièrement d'Agustín Andreu sur ce que lui-même a appelé "methodus vitae" pour faire référence à Leibniz. Il s'agit donc de continuer le développement de l'orientation marquée par Ortega à cet égard dans la discussion constante et l'argumentation qu'est la réflexion philosophique. Ce développement va se faire de façon propre dans le cadre de ce que j'ai appelé la métaphysique de l'individualité systémique de Leibniz. Il s'agit d'une proposition de reconstruction et d'interprétation de la philosophie leibnizienne à partir de principes et, par conséquent, conforme à la direction marquée par Ortega.

Sont notamment définis la place exacte qu'occupent les principes dans l'espace rationnel créé dans ce modèle de métaphysique de l'individualité systémique, les différentes fonctions exercées et la concrétisation qu'ils ont dans chacun des domaines qui constituent cette métaphysique. Avec toute cette analyse et la reconstruction, nous

allons ici soutenir la thèse qu'il existe aussi chez Leibniz un moyen particulier de conjurer la raison selon les principes et le vitalisme.

### 3.1 *Tournant vitaliste*

L'expérience de la vie est omniprésente dans toute la philosophie leibnizienne.<sup>11</sup> Elle parcourt toute sa production jusqu'à ses textes les plus élaborés. Leibniz adopte comme modèle pour sa pensée, non pas le modèle déductif des mathématiques, ni le modèle de la physique, qui existe dans les grands domaines du savoir, mais plutôt le modèle de la biologie. Le vitalisme est aussi présent chez Leibniz aussi bien à travers la voie du néoplatonisme (philosophie hermétique, gnosticisme, néoplatonisme, cabale) qu'à travers la voie de la science biologique, naissante à l'époque. Cette ligne de force de la pensée de Leibniz va même jusqu'à la notion centrale de sa métaphysique, la monade ; celle-ci est caractérisée comme "un être capable d'action".<sup>12</sup> Et comme il ne pouvait pas en être autrement, elle va aussi jusqu'au domaine des principes. Leibniz arrive à formuler un "principe vital".<sup>13</sup>

Dans ce contexte, pour Leibniz, les principes sont associés à la vie, la vie de la réflexion chargée de spontanéité, de créativité et de nouveauté. À la lumière de ce devenir imprévisible va avoir lieu cette réflexion sur les principes, toujours avec de nouvelles formulations, de nouveaux problèmes pour lesquels de nouveaux principes sont créés, etc. Leibniz a le courage intellectuel de ne pas se réfugier dans une structure déterminée ou formulée mais d'ouvrir la voie des principes à l'aventure de la pensée.

### 3.2 *Tournant dynamique*

Leibniz introduit une nouvelle dynamique dans la considération théorique des principes concernant la conception classique qui serait l'approche aristotélicienne et toutes ses variantes médiévales.

Leibniz formule des principes dans chaque domaine du savoir dans lesquels il intervient, dans chaque problème qu'il traite, dans les sciences bien établies à l'époque et dans celles que lui-même contribue à créer. Et avec une naturalité et une profusion inconnues avant et après lui. Bien loin de la rigide discipline logique et formelle où il existe une stricte formulation des principes, avec une stricte hiérarchisation qui assure le rôle des principes nucléaires comme telle une fois pour toutes, avec une relation déductive linéaire et inamovible des uns et des autres à partir des premiers. C'est précisément dans cette discipline rigide que réside la valeur des principes et de la logique qui les établit comme structure de base de toute pensée.

Face à cette rigidité extrême, Leibniz montre une attitude libre, créative, pragmatique, innovante et sans crainte de reconsidérer les propositions et de les transformer chaque fois que les problèmes traités l'exigent. Sur ce point, la créativité leibnizienne

11. Cf. Nicolás 2013.

12. PNG, GP VI, 598/OFC 2, 344. Également *Théodicée*, GP VI, 350/OFC 10, 358.

13. Cf. *Correspondance avec Arnauld*, A II, 2, 237/OFC 14, 133. Également GP V, 214.

est similaire à celle qu'il développe dans d'autres domaines de l'activité intellectuelle.

De ce fait, il crée toute une constellation de principes de portée différente que Leibniz n'arrive jamais à fermer de façon définitive. Il existe de nombreuses tentatives d'instaurer des hiérarchies, de formuler les plus primordiaux, d'établir des relations entre eux, etc. Quelques exemples : Leibniz élabore plusieurs fois une liste des premiers principes qui ne coïncident pas toujours totalement et, selon les cas et les contextes, il inclut les uns ou les autres. Un autre exemple : le principe de raison suffisante a près de quarante formulations différentes chez Leibniz.

De ce fait, comme dans le cas d'autres questions philosophiques, Leibniz ne ferme jamais le système, il n'écrit jamais un traité définitif sur les principes. Il garde une attitude ouverte, constamment attentive, libre et courageuse. Il ne recule devant aucun problème qu'il juge intéressant, ce qui donne, concernant le sujet traité, un festival de principes, vu que même s'il ne s'agit pas d'une révolution, il existe bel et bien une profonde transformation dans la façon de faire face à cet instrument philosophique fondamental.

Si Leibniz adopte une attitude aussi libre et innovante, pourquoi respecter cette notion qui pourrait constituer un obstacle à sa créativité démesurée ? N'importe quelle réponse à cette question se situerait toujours entre la fantaisie plus ou moins contrôlée et informée de la personne qui la formule et la vraisemblance que donne la confrontation textuelle qui ne sera probablement jamais exhaustive. Dans ce contexte, l'hypothèse suivante peut être lancée.

Leibniz se trouve dans l'alternative d'ouvrir la voie des principes, de lui donner une diffusion et une dynamique qu'elle n'avait jusqu'à présent jamais eue. Ce qui permettra d'augmenter considérablement l'efficacité et la puissance de l'esprit pour aborder des problèmes et proposer des solutions. Mais par ailleurs, Leibniz ne veut pas perdre le contrôle rationnel des problèmes, ne veut pas se voir débordé par sa propre créativité jusqu'à entrer dans le domaine de l'incontrôlable. Leibniz fuit aussi bien l'ordre fermé que le chaos. C'est la situation "paradoxe"<sup>14</sup> que connaît Leibniz concernant les principes et qui est la même concernant de nombreux autres sujets (par exemple, dans le cas de la relation entre la finitude et l'infini).

Dans cette situation, Leibniz donne aux principes une fonction essentielle : d'une part, ils permettent toute la diversité, la pluralité et l'applicabilité que Leibniz leur donne et d'autre part, ils lui permettent de garder un minimum d'ordre rationnel. Il s'agit d'un ordre dynamique, aussi bien concernant la consistance de chaque principe que concernant la relation entre eux, dans des domaines particuliers et dans tout leur ensemble. C'est la dynamique des principes, quasi dialectique, dans laquelle s'installe Leibniz, qui est le nouvel ordre de la raison à partir de principes qu'il instaure.

Nous n'entrons pas maintenant dans une étude approfondie des différentes façons dont on peut comprendre la notion de "principe". Sur le plan opérationnel, nous utilisons une notion standard de principe comme quelque chose dont dépendent ou découlent d'autres choses qu'elles soient aussi bien des réalités que des propositions ou des concepts et, par conséquent, pour le moment,

14. Ortega détecte cette attitude. Cf. Salas Ortueta 1994 : 226.

la valeur aussi bien ontologique que gnoséologique des principes est assumée. Concernant les principes, Leibniz affirme que :

Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient des *sources des actions* et les *premiers principes absolus* de l'analyse des choses substantielles. On pourrait les appeler points métaphysiques ; ils ont *quelque chose de vital* et une espèce de perception et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers.<sup>15</sup>

#### 4. FONCTION ET CARACTÉRISTIQUES DU SYSTÈME DES PRINCIPES

Il faut établir au moins les trois fonctions suivantes que les principes auront chez Leibniz :

a) Fonction de multiplication et de diversification vu que de chaque principe sont suivis (par le biais d'une multitude de stratégies méthodologiques) d'autres règles, régularités ou nouveaux champs d'application non encore explorés. On retrouve ici la dimension génératrice qui est à la base de la notion de principe depuis sa racine grecque "arché". Les principes ont une fonction d'ouverture.

b) Fonction d'unification et de coordination dès lors qu'ils détectent et formulent des convergences, des liens et des parallélismes entre des données ou des individualités de différents types n'ayant apparemment aucun rapport. Les principes ont une fonction de connexion.

c) Fonction de systématisation surgie à partir de relations de différents types qui peuvent s'établir entre les principes, soit de subordination, d'appartenance, de corrélation ou d'absorption différenciée. Cette fonction et/ou capacité des principes permet de parler d'un "système" dans le cas de la pensée de Leibniz. Cela est exprimé par Leibniz de différentes manières, par exemple, quand il écrit que dans sa pensée et, corrélativement, dans la réalité "tout est lié",<sup>16</sup> ou concrètement, quand il fait référence aux principes, il exprime l'interconnexion directe ou indirecte de tous avec tous quand il dit que "celui qui connaît l'un des principes les connaît tous".<sup>17</sup> Les principes ont une fonction de coordination.

Le résultat final auquel arrive cette reconstruction de la conception des principes chez Leibniz constitue un système dynamique qui a les caractéristiques suivantes :

(a) Ouverture : elle est ouverte parce qu'il est toujours possible d'introduire de nouveaux principes.

(b) Variabilité : il n'existe pas une hiérarchie fixe, mais dans l'interrelation entre les principes, il existe des valeurs relatives variables.

(c) Théorique et pratique : l'ensemble des principes a un caractère théorique et pratique.

(d) Cohésion : dans cette dynamique des principes "tout est lié".

(e) Gestion dynamique : le changement et l'ordre deviennent compatibles.

15. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, GP IV, 482-3/OFC 2, 245.

16. GP VI, 599/OFC 2, 344.

17. GP II, 412/OFC 14, 327.

## 5. ARCHITECTONIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE RATIONNELLE : LE LIEU DU PRINCIPE DE RAISON

Nous entamons maintenant la deuxième partie de cette réflexion où la question sur la place du Principe de raison suffisante dans l'ensemble de la rationalité est posée et nous nous penchons sur son rôle dans le domaine de la raison pratique. Ainsi, la notion transformée des principes dans le cadre de la métaphysique de l'individualité systémique<sup>18</sup> est mise à l'épreuve.

La métaphysique de l'individualité systémique est configurée dans un espace logique et s'articule autour des trois axes catégoriels (individualité-systématicité ; uniformité-diversité ; vitalité-fonctionnalité), qui, à leur tour se subdivisent en quatre niveaux dont chacun se fonde sur un principe ou un ensemble de principes :

- *La logique de l'ordre de principes*

Principe général de l'ordre

- *Les principes dans l'ontologie de la raison vitale*

Principe vital

- *Les principes dans la gnoséologie du perspectivisme corporel*

Point de vue absolu : principe général de l'ordre/principe du meilleur/principe de raison

Point de vue humain : principe du perspectivisme

- *Les principes dans l'éthique de la reconnaissance*

Principe de la place d'autrui

## 6. L'ASPECT PRATIQUE DU PRINCIPE DE RAISON : RATIONALITÉ THÉORIQUE-PRATIQUE

L'un des principaux aspects de ce modèle de rationalité métaphysique est son caractère théorique et pratique qui comprend un côté théorique (logique, épistémologique, ontologique) et un côté pratique (éthique, politique). L'unité de ces côtés est déterminée par des principes communs qui les caractérisent tous. L'un des principes les plus spécifiques de la pensée leibnizienne (du moins dans sa formulation) et déterminant dans cette conception de la rationalité est le principe de raison suffisante. Après de nombreuses controverses et de tentatives de justification, Leibniz maintient finalement la portée strictement universelle de ce principe.<sup>19</sup> Dans ce contexte, cela signifie qu'elle doit aussi être valable sur le plan pratique de la rationalité, c'est-à-dire, concernant l'éthique et la politique. Comment cela est-il possible ? Comment Leibniz maintient-il cette application ? Comment Leibniz configure-t-il l'éthique et la politique dans autant de domaines de rationalité ?

Tout d'abord, il faut souligner que le principe de raison a chez Leibniz plus de 40 formulations différentes,<sup>20</sup> ce qui signifie une grande pluralité de versions, d'applications et d'utilisations. Il existe des versions du principe conçues pour un domaine particulier ou pour une application à un type de cas concrets. C'est pourquoi, en plus des dénominations propres du principe de raison, il existe d'autres qui peuvent être consi-

18. Nicolás 2010. Également Nicolás 2012.

19. Voir Nicolás 1990.

20. Voir Nicolás 1995.

dérés “équivalents”, parce qu’en une occasion Leibniz en a décidé ainsi.<sup>21</sup> Ce fait est très important concernant le sujet traité, étant donné que la question change et devient la suivante : existe-t-il des versions du principe de raison qui soient principalement variables dans le domaine de la pratique ? De quelle façon Leibniz rationalise-t-il l’éthique et la politique jusqu’à les introduire dans un domaine de rationalité déterminé ?

La question n’est pas nouvelle. Il y a de cela quelques années J. de Salas revendiquait pour la pensée de Leibniz la connexion entre le savoir, le bonheur et le progrès.<sup>22</sup> Et pour sa part, Q. Racionero a soutenu que “la raison théorique ne trouve son véritable accomplissement que quand elle s’institue elle-même comme raison morale et s’inscrit dans un projet politique”.<sup>23</sup> La connexion entre raison théorique et raison pratique est formulée par Leibniz en ce sens que la sagesse suprême est la science du bonheur. C’est ici où culmine toute l’action rationnelle.

Il existe trois versions du principe de raison spécialement proches dans le domaine de la pratique : *principium perfectionis*, principe de la convenance et principe du meilleur.<sup>24</sup> Le contenu de la perfection et du meilleur peut être considéré au sens moral (en plus des autres sens) et est déterminé par le principe de la convenance, c’est-à-dire, par le choix de la sagesse qui est la science du bonheur.<sup>25</sup> Depuis cette perspective, il est possible de prendre en compte aussi bien l’action humaine que l’ordre de la nature. Et tout cela est orienté vers le sens pratique, vers ce que Leibniz appelle le “bonheur”. De telle sorte que l’intérêt pratique donne à l’activité scientifique et rationnelle son propre but et que la science partage certains principes rationnels avec l’organisation des intérêts pratiques. Ainsi, les principes rationnels qui régissent la recherche de la vérité sont reliés aux principes qui régissent la recherche du bonheur. Tout ceci représente un complexe unique de rationalité.

Cependant, le domaine de la “science” du bonheur a des caractéristiques spéciales qui n’existent pas dans d’autres “sciences”. Il s’agit d’un domaine factuel et circonstanciel où la nécessité absolue ou métaphysique n’existe pas mais seulement la nécessité hypothétique ; et où convergent des intérêts différents et parfois opposés qui doivent être harmonisés. Pour analyser ce domaine de rationalité, il faut faire un pas supplémentaire et forger de nouveaux instruments d’analyse.

## 7. LE PRINCIPE DE LA PLACE D’AUTRUI DANS L’ÉTHIQUE LEIBNIZIENNE

Leibniz formule un principe spécifique pour ce domaine du contingent, des intérêts concurrents, de la discussion rationnelle sur des objectifs et des moyens. C’est le fameux “principe de la place d’autrui” : “Ne fais ou ne refuse point aisément ce que tu voudrais qu’on ne te fit ou qu’on ne te refusât pas”.<sup>26</sup>

Ce principe exprime une façon spécifique de donner raison, dans les actions et dans

21. Voir Nicolás 1995 : cap. 3.

22. Voir Salas 1979 : 9.

23. Racionero 1995.

24. Voir Nicolás 1992.

25. GP VI, 603 ; GP VII, 86.

26. Grua, 699-701. Également GP V, 83.

les décisions relevant du domaine de l'éthique et de la politique, à travers la stratégie herméneutique de tenter de se mettre à la place de l'autre. Dans ce sens précis, il peut être considéré comme le "représentant" du principe de raison dans le domaine de l'éthique et de la politique. Cette stratégie peut nous éviter de commettre des erreurs et des distorsions pouvant être parfois commises précisément si l'on ne tient pas compte des points de vue des autres.

Ce principe a des caractéristiques propres qui le différencient d'autres principes et qui sont au moins les suivantes :

(a) Il inclut, de façon centrale, le *perspectivisme* :<sup>27</sup> il fait la distinction entre deux perspectives différentes (moi-autrui). Cela n'est pas exigé dans d'autres savoirs tels que la logique ou la dynamique. Mais dans le domaine pratique il se produit un dédoublement en deux perspectives (moi-autrui) qui ouvre la voie de l'intersubjectivité. "La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale". "Mettez-vous à la place d'autrui, et vous serez dans le vrai point de vue pour juger ce qui est juste ou non".<sup>28</sup>

(b) Il part systématiquement de la *reconnaissance* de la perspective de l'autre comme lieu irréductible au point de vue propre. C'est pourquoi, on peut, d'une certaine manière, parler d'une éthique de la reconnaissance. Le fait de "se mettre à la place de l'autre" semble relever de la "fiction", une expérience mentale. "Cette fiction excite nos pensées et m'a servi plus d'une fois à deviner au juste ce qui se faisait ailleurs."

(c) Ce lieu irréductible a un *caractère cognitif*. La perspective de l'autre fournit des données qui n'auraient pas pu être obtenues autrement et, de ce fait, elle est utile pour acquérir de nouvelles connaissances.

Ainsi on peut dire que la place d'autrui en morale comme en politique est une place propre à nous faire découvrir des considérations qui sans cela ne nous seraient point venues (...) nous aider dans la connaissance des conséquences et de la grandeur des maux que cela pourra faire naître dans autrui.

(d) Le principe a une *valeur morale* dès lors qu'il a comme objectif de rendre compatibles nos intérêts propres avec ceux d'autrui. Cet objectif s'inscrit dans l'intérêt de sauvegarder autant que possible tous les intérêts légitimes concurrents et d'obtenir la position ou la décision la plus juste ; ainsi, le plus grand bonheur possible sera atteint pour tous ceux qui sont concernés. "Tout ce que nous trouverions injuste si nous étions à la place d'autrui nous doit paraître suspect d'injustice".

(e) Le principe a aussi un *sens stratégique* indispensable surtout dans le domaine de la politique : découvrir les intentions de l'autre pour ne pas être ingénument trompé. "à la politique, pour connaître les vues que notre voisin peut avoir contre nous".

(f) Le principe a une validité dans le domaine du *non-nécessaire*, c'est-à-dire, là où il n'existe qu'une nécessité hypothétique. "La volonté est une marque inférieure du jugement, mais l'un et l'autre n'est pas une marque certaine de la vérité, et ne sert qu'à nous arrêter, à exciter notre attention".

(g) Il crée une *stratégie* de justification mais aussi de *découverte*.

(h) Le principe a une *valeur critique* dès lors qu'il sert à mettre à l'épreuve et, le cas

27. Voir Nicolás 2017.

28. A I, 4, 903.

échéant, à corriger, les propres convictions, connaissances et prévisions.

On s'attache aux personnes, aux lectures et aux considérations favorables, on ne donne point attention à ce qui vient du parti contraire, et par ces adresses et mille autres qu'on emploie le plus souvent sans dessein formé et sans y penser, on réussit à se tromper ou du moins à se changer, et à se convertir ou pervertir selon ce qu'on a rencontré.<sup>29</sup>

#### ABRÉVIATIONS

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

OFC = G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, Granada, Comares, 2007ss.

#### RÉFÉRENCES

- Herrera Ibáñez, A. 1982. "La lógica intensional de Leibniz", *Dianoia*, 28, pp. 141-154.
- Nicolás, J.-A. 1990. "Universalität des Prinzips vom zureichenden Grund", *Studia Leibnitiana*, 22, pp. 90-105.
- Nicolás, J.-A. 1992. "La rationalité morale du monde chez Leibniz", in *Leibniz : le meilleur des mondes* (Studia Leibnitiana, Sonderhefte 21), éd. par A. Heinekamp et A. Robinet, Stuttgart, Steiner, pp. 163-168.
- Nicolás, J.-A. 1995. *Razón, verdad y libertad en Leibniz. Análisis histórico-crítico del principio de la razón suficiente*, Granada, Universidad de Granada.
- Nicolás, J.-A. 2010. "Zwei Dimensionen der leibnizschen Ontologie: Vitalismus und Funktionalismus", in *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, hrsg. von J.-A. Nicolás, Stuttgart, Steiner, pp. 57-69.
- Nicolás, J.-A. 2012. "Ontologie der systemischen Individualität: hinsichtlich einer Systematisierung der Ontologie Leibniz", in *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, hrsg. von H. Breger, J. Herbst et S. Erdner, Hannover, G. W. Leibniz-Gesellschaft, pp. 55-70.
- Nicolás, J.-A. 2013. "Leibniz: de la biología a la metafísica vitalista", in *Leibniz y las ciencias*, ed. por J. Arana, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 179-209.
- Nicolás, J.-A. 2016. "Perspective as Mediation between Interpretations", in *Leibniz and Hermeneutics*, ed. by J.-A. Nicolás et al., Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, pp. 17-32.
- Nicolás, J.-A. 2017. "Perspektive und Interpretation: Leibniz und die Hermeneutik", in *300 Jahre Monadologie* (Studia Leibnitiana, Supplementa 39), hrsg. von W. Li, Stuttgart, Steiner, pp. 215-226.
- Nicolás, J.-A. 2017. "Les principes leibniziens: un labyrinthe ordonné", *Lumières*, 29, pp. 119-131.
- Olaso, E. de, 1988. "Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14, pp. 303-322.
- Racionero, Q. 1995. "El principio de 'la place d'autrui' y la racionalización de la política en Leibniz", in *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, ed. por I. Murillo, Madrid, Nossá y Jara editores, pp. 583-611.
- Salas, J. de, 1979. *Prólogo*, in G. W. Leibniz, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Salas Ortueta, J. de, 1994. *Razón y legitimidad en Leibniz*, Madrid, Tecnos.

Juan Antonio Nicolás  
 Universidad de Granada  
 jnicolas@ugr.es  
 ORCID: 0000-0001-6176-5267

29. NE II, 21, §22, A VI, 6, 182.



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO

## “Plus simple et plus facile que quelque chose”

### Le rien et la raison suffisante de Leibniz à Kant

**ABSTRACT:** From Leibniz' point of view, the distinction between nature and grace is stripped of all theological reference: the key to reading the *Principles of Nature and Grace* (PNG) seems to be found, at the beginning of §7, in the distinction between the physical and metaphysical domains. This study consists of three parts, the first of which is dedicated to the general formulation of the “great principle” of sufficient reason, where Leibniz does not distinguish the plane of knowing and that of being. The second concerns the role of the “nothing” in the formulation of the principle of reason, and its substantiation in the PNG. Finally, we will consider the relationship between this “nothing” and the possible in Leibniz, Wolff, and Kant, and underline that for all of them it is the existence of the pure possible that is opposed to the “nothing”, as indicated by the use of the term *aliquid*, i.e. “something in general”.

**RÉSUMÉ :** Pour Leibniz, la distinction entre la nature et la grâce est dépouillée de toute référence théologique : la clé de lecture des *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) semble se trouver, au commencement du §7, dans la distinction entre le physique et le métaphysique. Cette étude comprend trois parties, dont la première est dédiée à la formulation générale du “grand principe” de raison suffisante, où Leibniz ne distingue pas le plan du connaître et celui de l'être. La deuxième porte sur le rôle du “rien” dans la formulation du principe de raison et sur sa substantiation dans les PNG. Enfin on considèrera le rapport entre ce “rien” et le possible chez Leibniz, Wolff et Kant, pour souligner que dans tous il s'agit d'opposer au rien l'existence du pur possible, comme l'indique l'emploi du terme *aliquid*, c'est-à-dire le quelque chose en général.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle of Reason; Nothingness; Pure Possibles

#### 1. EN MÉTAPHYSICIEN : LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* : le titre même du petit discours de Leibniz au prince Eugène de Savoie renvoie explicitement au *Traité de la nature et de la grâce* de Nicolas de Malebranche, une œuvre que Leibniz connaissait fort bien et qui représentait certainement l'occasion d'une longue confrontation entre deux philosophes à la fois si semblables et différents dans leurs pensées. Ce n'est pas par hasard que Leibniz ajoute l'expression “fondés en raison”, afin de distinguer ses réflexions de l'œuvre de l'Oratorien, à propos d'un argument



si délicat qui touchait la sensibilité aussi bien des philosophes que des théologiens.

L'œuvre de Malebranche, publiée pour la première fois en 1680, avait eu nombreuses éditions dans les années suivantes, jusqu'à celle de 1712, deux années avant la rédaction des *Principes* de Leibniz. La thèse du meilleur des mondes possibles, sur laquelle insiste la fin du notre texte, est l'occasion de souligner la différence entre les deux penseurs : l'Oratorien, plus intéressé à la simplicité des lois divines, et le logicien allemand, qui voulait au contraire exalter la grandeur d'un Dieu capable de faire advenir la plus grande richesse par la lutte des possibles à l'existence.

Mais, pour Leibniz, la distinction entre la nature et la grâce est dépouillée de toute référence théologique. Au-delà du titre, qui restreint le discours au niveau de la seule raison, la clé de lecture semble se trouver, au commencement du paragraphe 7, dans la distinction entre le physique et le métaphysique : "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*".<sup>1</sup>

Tout d'abord, c'est le niveau logique qui est supposé dans la possibilité d'une analyse par laquelle "celui qui connaîtrait assez les choses" pourrait "rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement".<sup>2</sup> Le verbe *déterminer* suggère déjà la formulation qu'on retrouve le plus souvent dans les textes leibniziens, celle du principe de raison *déterminante*. La raison suffisante doit donner à nos connaissances la précision qui permettrait de comprendre en profondeur ce qui arrive autour de nous.

Toutefois, il ne s'agit plus de parler "en physicien", mais d'entrer dans le domaine de la métaphysique. Les déterminations spécifiques des choses doivent laisser place à l'existence radicale des choses. D'ailleurs, c'est une conséquence de la formulation générale du "grand principe", sans distinction entre le plan du connaître et celui de l'être.

Selon l'ordre des raisonnements, "ce principe posé", voilà la grande question qui se présente alors : "Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien".<sup>3</sup> Il s'agit de mettre en question l'existence même de quelque chose, dans une confrontation radicale avec le rien. L'expression "quelque chose" semble nous rappeler l'*aliquid* de la scolastique et le vocabulaire de l'ontologie. Le discours semble rester au niveau général : *quelque chose* est en même temps "toute chose", parce que toute chose présente cette opposition radicale au rien.

André Robinet disait à cet égard :

Ce sont *les déterminations existentielles* que la métaphysique prend en charge, puisque la physique œuvre dans le constat du composé et dans la construction du simple. Les deux questions auxquelles le principe de raison suffisante doit apporter réponse sont, en effet, les têtes de liste de certaines classifications des catégories fondamentales : "aliquid-nihil", "ens-non ens", "ens tale", et non plus la substance et ses modifications. *Les catégories existentielles qui relèvent de la science de vision apollinienne sont l'objet strict de la métaphysique, considérée comme ontologie*.<sup>4</sup>

1. PNG, §7 ; Leibniz 1954 : 45.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. Robinet 1986 : 321.

Peu après Robinet souligne la radicalité de la formulation que Leibniz nous donne dans le texte que nous venons d'examiner :

Dans son sens strict, le principe de raison suffisante porte sur l'interrogation radicale de l'existential, ouvrant de la métaphysique vers l'ontologie, de l'imaginaire dérivatif vers le conceptuel primitif. C'est de ce double sens du principe de raison que dépendent les rédactions de la *Théodicée* et de la *Monadologie* d'une part, et celle des *Principes de la nature et de la grâce* d'autre part. Dans le premier cas, la métaphysique pénètre la physique des vérités nécessaires qui assument la connaissance exacte des forces dérivatives et les relie à leur source substantielle primitive. Dans le second cas, ce sont les substances primitives qui se mettent en position dérivative en se subordonnant à plus primitif que soi, entraînant la distinction entre les substances simples dérivatives et la substance simple primitive (Dieu).<sup>5</sup>

## 2. LA RAISON SUFFISANTE ET LE RIEN

Une fois posée la question radicale, Leibniz semble suggérer une sorte de justification de ce qu'il vient de dire : “Car le rien – dit-il – est plus simple et plus facile, que quelque chose”.<sup>6</sup> La première remarque qu'on peut faire, c'est la substantivation *du rien*, auparavant employé dans la formulation du principe de raison sur un mode impersonnel.

A la différence du latin, les langues romanes peuvent se servir de l'article déterminant “le” pour indiquer l'abstrait, l'essence de la chose, ici “le rien”. Or, même lorsque l'on écrit en latin, on sent le besoin au dix-huitième siècle de recourir à l'article neutre de la langue grecque, τὸ, placé avant le terme latin (par exemple, τὸ nihil pour dire “le rien”).

Leibniz écrit : “plus simple et plus facile que quelque chose”. Tout d'abord, on peut penser au zéro, le chiffre arabe qui permettait les calculs dans le système décimal, mais qui pouvait même rendre possible un nouveau calcul, afin d'exprimer avec le zéro et l'unité tous les nombres, d'une façon semblable à ce qui se passe de nos jours avec les ordinateurs et la numérisation électronique des données.

La simplicité et la facilité du rien semble impliquer l'absence de toute détermination, de ce qui pourrait impliquer une question, un interrogatif à propos de la circonstance ou du milieu qui environne ce que l'expérience nous offre. En ce sens, le rien n'exige aucune précaution : le zéro, infiniment répété, reste toujours zéro. En quelque façon, il s'agit ici de l'impossibilité d'une régression à l'infini, qu'on peut retrouver déjà dans la *Métaphysique* d'Aristote.

Mais c'est chez Thomas d'Aquin que le thème du rien devient une question philosophique classique, notamment à partir de la discussion de la troisième voie de la preuve de l'existence de Dieu, elle-même thématifiée à partir des commentateurs arabes d'Aristote, en particulier d'Ibn Sina, Avicenne, inspiré par le néoplatonisme. Nous connaissons tous le texte thomasien : à différence du texte leibnizien, le point de départ n'est pas du tout la notion qui détermine l'*aliquid*, “Pourquoi il en est ainsi, et non pas au-

5. Robinet 1986 : 322.

6. PNG, §7 ; Leibniz 1954 : 45.

trement”, mais l’existence concrète de “certaines choses qui naissent et disparaissent”.<sup>7</sup>

De là naît la question de savoir si la totalité du réel peut ou non être marquée de la même contingence : “Si donc tout peut ne pas exister, à un moment donné, rien n’a existé. Or, si c’était vrai, maintenant encore rien n’existerait”.<sup>8</sup> Sans nous attarder sur les considérations ultérieures qui conduisent à l’affirmation du “Nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d’ailleurs sa nécessité, mais qui est cause de la nécessité que l’on trouve hors de lui”,<sup>9</sup> nous pouvons souligner le rôle synthétique joué ici par l’hypothèse d’un moment où tout serait purement possible, sans qu’il y ait quelque chose de nécessaire : en ce cas, il serait comme si rien n’avait jamais existé et comme si rien n’existait même maintenant.

La proposition, “le rien est plus simple et plus facile, que quelque chose”, semble indiquer la raison qui fait surgir la question radicale : “Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien”. Et cela n’est possible que parce que l’opposition de quelque chose au rien surgit de l’importance et de la consistance du quelque chose à la différence du rien. Notons qu’à ce moment-là, il n’est question que de l’existence en général, fût-elle un pur possible, puisque Leibniz présente une simple supposition : “supposé que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement*”.<sup>10</sup>

C’est un passage central dans l’élaboration du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce*, dans la mesure où Leibniz pose la question ontologique radicale. Il métamorphose une question physique ordinaire en grande question métaphysique : la grande question de la métaphysique.

Nous quittons alors l’ordre général de la logique (“Rien n’arrive sans”) pour aborder la dimension véritablement *onto-logique* : “Pour quoi il y a plus tôt quelque chose que rien”.

Et ce n’est que dans un nouveau moment argumentatif, introduit par le “De plus”, que Leibniz formule la question proprement existentielle : “supposé, que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement*”.<sup>11</sup>

Le cercle vertueux du raisonnement leibnizien semble avoir gagné à ce moment un point fixe qui lui permettra de procéder ensuite à l’affirmation de l’Être nécessaire. Au commencement du paragraphe suivant, il n’y a plus la considération du pur possible, mais celle de l’existence concrète de cet univers : “Or, cette Raison suffisante de l’Existence de l’univers, ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes”.<sup>12</sup> Ce

7. “Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être ; la preuve c’est que certaines choses naissent et disparaissent, et, par conséquent, ont la possibilité d’exister ou de ne pas exister” (“Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse”, Thomas d’Aquin, ST I, q. 2, a. 3, co. 4).

8. *Ibidem* : “Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset”.

9. *Ibidem* : “Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis”.

10. PNG, §7 ; Leibniz 1954 : 45.

11. *Ibidem*.

12. PNG, §8 ; Leibniz 1954 : 45-47.

n'est qu'à ce moment précis que Leibniz retrouve la tradition Thomiste.

Nous ne suivrons pas ce développement, qui reprend beaucoup d'observations qu'on peut retrouver dans la *Théodicée* ou dans les *Principes de philosophie ou Monadologie* dont la rédaction semble suivre sinon accompagner celle des *Principes de la nature et de la grâce*. Notre but est d'attirer l'attention sur le dénouement du discours leibnizien, qui pose dans notre texte la question ontologique radicale, sur laquelle Heidegger attirera notre attention.

L'interprétation existentielle peut toutefois masquer la démarche originelle du raisonnement leibnizien. Certes, il s'agit d'un passage essentiel pour définir la portée de la question ontologique ; mais c'est le fait d'une relecture contemporaine, comme le montrera une comparaison précise du texte leibnizien avec Wolff et Kant.

### 3. LE RIEN ET LE POSSIBLE DE WOLFF À KANT

Nous connaissons la manière avec laquelle Wolff reprend et essentialise le procédé leibnizien dans la *Métaphysique allemande* (1719), ou dans la *Philosophia prima sive Ontologia* (1730). La démonstration du principe de raison suffisante trouve son appui sur la stérilité du rien : “Nous appelons *rien*, ce à quoi ne correspond aucune notion”.<sup>13</sup> En s'appuyant sur le principe de contradiction, Wolff observe que si nous disions quelque chose du rien, nous ferions du rien quelque chose. Voilà la raison par laquelle on ne peut rien dire du rien. Autrement le rien, *nihil* (*non aliquid*), serait quelque chose (*aliquid*, précisément). Et Wolff conclut :

Si l'on affirme quelque chose, on devra admettre en même temps quelque chose (“*aliquid*”) en vertu de laquelle on puisse comprendre pourquoi elle serait.<sup>14</sup>

L'essentialisation peut s'accomplir dans la mesure où l'on reconnaît l'opposition radicale entre l'*aliquid* et le rien : à ce niveau, il n'est pas encore question d'une existence concrète. Le principe de causalité est postérieur au principe de raison suffisante et concerne les choses contingentes, parce que Dieu n'a pas besoin de cause.

Mais il est significatif que Wolff distingue le principe de raison suffisante du principe de raison déterminante, c'est-à-dire de la formulation du grand principe que nous retrouvons le plus souvent dans les textes leibniziens. Dans la seconde section de la première partie de l'*Ontologie*, nous retrouvons l'opposition entre le possible et l'impossible, qui vient d'être établie par le principe de contradiction, et seulement ensuite celle entre le déterminé et l'indéterminé, qui ne sont pas l'un le contraire l'un de l'autre, parce que l'indéterminé peut toujours être déterminé après coup.

Cette distinction logique semble redoublée dans l'opposition entre l'*Ens* et le *Non-Ens*, entre l'*aliquid* et le rien. C'est à ce second niveau que s'effectue la démonstration du principe de raison suffisante. À la formulation négative du “*rien n'est sans une raison suffisante*” succède une formulation *positive* qui s'appuie sur l'admission de *quelque chose*, c'est-à-dire du fait positif de l'*aliquid*, principe direc-

13. Wolff 1962 : §57 : “*Nihilum* dicimus, cui nulla respondet notio”.

14. Wolff 1962 : §70 : “*Si quid esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit*”.

teur de la distinction wolffienne entre raison suffisante et raison déterminante.<sup>15</sup>

Si la version *négative* pourrait conduire à conclure qu'il n'y a rien ["nihil est"], la version *affirmative* doit assumer le quelque chose, l'*aliquid*, et conclure qu'il doit y avoir une raison dans les choses, même si nous ne pouvons pas toujours la connaître d'une façon exhaustive : "en ce cas – conclut Wolff – nous connaissons une vérité, sans pouvoir dire que nous l'avons atteinte d'une façon suffisante".<sup>16</sup> Le principe de raison déterminante, ainsi, comme le principe de certitude par rapport au principe de contradiction, passe de l'affirmation de l'*aliquid* et traduit l'opposition radicale entre l'*aliquid* et le rien au niveau de l'expérience en générale.

Nous pouvons retrouver le même décalage lorsque Kant rappelle l'usage du principe de raison suffisante dans l'*Appendice à la Dialectique transcendantale*, où il joue le rôle de principe régulateur de nos connaissances scientifiques, et dans la radicale opposition entre le rien et le possible, qui vient d'être formulée auparavant dans *L'unique argument possible pour démontrer l'existence de Dieu* de 1763. C'est dans ce texte que nous retrouvons des affirmations semblables au dénouement théorique du paragraphe 7 des *Principes de la nature et de la grâce*.

Dans *L'unique argument (Beweis)*, Kant semble reprendre l'argumentation leibnizienne, lorsqu'il commence par la distinction entre la possibilité interne et la possibilité externe :

Si donc on abolit toute existence, rien n'est absolument posé, rien en général n'est donné, aucun élément matériel ne peut s'offrir à la pensée, et, par conséquent, toute possibilité fait entièrement défaut. Je reconnais que, dans la négation de toute existence, il n'y a aucune contradiction.

Nous pouvons entendre dans ces mots l'écho du passage leibnizien : "Le rien est plus simple et plus facile que quelque chose". Or, selon Kant, la contradiction surgit lorsqu'on admet quelque chose, même au niveau de la possibilité interne :

Mais qu'il y ait une possibilité quelconque et que, cependant, il n'y ait rien de réel, il y a là contradiction. En effet, si rien n'existe, rien non plus n'est donné qui puisse être pensé, et l'on se contredit soi-même si on veut néanmoins que quelque chose soit possible.<sup>17</sup>

Dans ces réflexions nous pouvons retrouver une fois encore la formulation de la question fondamentale des *Principes de la nature et de la grâce*.

Pour conclure, je voudrais souligner que la structure de l'argumentation reste toujours la même : que ce soit chez Leibniz, ou chez Wolff et Kant, il ne s'agit jamais de tenir compte de l'existence actuelle par opposition au rien, mais toujours de poser celle du pur possible, comme l'indique l'emploi du terme *aliquid*, c'est-à-dire le quelque chose en général. C'est dans l'opposition entre l'*aliquid* et le rien, que se fonde la radica-

15. Wolff 1962 : §78, not., cf. Marcolungo 1982 : 111.

16. Wolff 1962 : §117, not. : "Qui aliqua eorum novit, is quidem aliquid rationis sufficientis perspicit, non tamen integram, atque adeo quod rationis loco allegat, non quidem a veritate abhorret, non tamen sufficit". Cf. Marcolungo 1982 : 111.

17. *Ibidem*.

---

lité de l’interrogation : “pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien”. “Car – nous le répétons avec Leibniz –, le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”.

#### ABRÉVIATIONS

AA = I. Kant, *Werke. Akademie-Textausgabe*, 23 vol., Berlin, De Gruyter, 1902-1923.

ST = Thomas d’Aquin, *Summa theologiae*, dans *Opera omnia*, éd. par E. Alarcón, ad Universitatis Studiorum Navarrensium aedes. <https://www.corpusthomicum.org/>

#### RÉFÉRENCES

Kant, I. 1980. *Œuvres philosophiques*, éd. publiée sous la direction de F. Alquié, I. *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard.

Leibniz, G. W. 1954. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. par A. Robinet, Paris, PUF.

Marcolungo, F. L., 1982. *Wolff e il possibile*, Padova, Antenore.

Robinet, A. 1986. *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l’œuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin.

Thomas d’Aquin, 2000. *Somme théologique*, 1 (I), Paris, Cerf.

Wolff, Ch. 1962. *Philosophia prima sive Ontologia* [1729, 1736], dans Id., *Gesammelte Werke*, II. 3, éd. par J. École, Hildesheim-Zürich-New York, Olms.

---

Ferdinando Luigi Marcolungo  
Università di Verona  
ferdinando.marcolungo@univr.it  
ORCID: 0000-0001-9567-7206



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARTIN ŠKÁRA

## Leibniz et Heidegger : principe de raison suffisante et *Satz vom Grund*

Quelques remarques sur la destruction heideggérienne du principe de raison (suffisante). Le fondement (*Grund*) de 1929 et le *Satz vom Grund* (1955-56)

**ABSTRACT:** In the present discussion, I set myself the objective of sketching out Martin Heidegger's two different approaches to the principle of sufficient reason in Leibniz. I will show that Heidegger treats the problematics of the principle of sufficient reason differently in these two texts, the first of which was published in 1929 under the title *Die metaphysische Anfangsgründe der Logik nach Leibniz*, and the second, of 1955, known under the title of *Der Satz vom Grund* (*Principle of Reason*). In my opinion, the question which relates the 'logical' and the 'being' evokes in a more exact way what, in principle, interests Leibniz – one has to wonder, however: why is Heidegger interested in Leibniz?

**RÉSUMÉ :** Dans le présent propos, je me suis fixé comme objectif de faire une esquisse des deux différentes approches que Martin Heidegger propose du principe de raison suffisante chez Leibniz. Je ferai voir comment Heidegger traite la problématique du principe de raison suffisante différemment selon ces deux textes, dont le premier a été publié sous le titre *Die metaphysische Anfangsgründe der Logik nach Leibniz* de 1929 et le second, notoirement connu sous le titre de *Der Satz vom Grund* de 1955, *Principe de raison*. A mon avis, la question qui met en relation le 'logique' et l' 'étant' rappelle de manière plus exacte ce qui, en principe, intéresse Leibniz, sachant que les contextes, approches et méthodes, sont différents chez les deux auteurs. On doit cependant se demander : pourquoi Heidegger s'intéresse-t-il à Leibniz ?

**KEYWORDS:** Leibniz; Principle of Reason; Heidegger; History of Metaphysics; Nothingness and Being

---

Dans le présent propos, je me suis fixé comme objectif de faire une esquisse des deux différentes approches que Martin Heidegger propose du principe de raison suffisante chez Leibniz. Je ferai voir comment Heidegger traite la problématique du principe de raison suffisante différemment selon ces deux textes, dont le premier a été publié sous le titre *Die metaphysische Anfangsgründe der Logik nach Leibniz* de 1929 et le second, notoirement connu sous le titre de *Der Satz vom Grund* de 1955, *Principe de raison*.<sup>1</sup> Plusieurs questions s'avèrent ici nécessaires. La toute première et une des plus difficiles

---

1. Dans la traduction française faite par André Préau et parue en 1962 aux éditions Gallimard.



concerne l'évolution du principe de raison suffisante (ci-après PRS) chez Leibniz. La pertinence de cette question pour identifier, saisir, analyser et définir le PRS se montre obligatoire.<sup>2</sup> Cependant, cette tâche ne peut être achevée par le présent article. Pour cette raison, toutes les occurrences de ce *principium nobilissimum* de Leibniz référeront à la période qui suit 1686.<sup>3</sup> N'oublions pas que les premières formulations du PRS se trouvent dans les écrits tels que *Confessio naturae contra atheistas*<sup>4</sup> de 1668, ou *Theoria motus abstracti*<sup>5</sup> de 1671. Ces sources constituent la gestation du principe pour enfin aboutir à sa forme mure et onto-logique (*omne praedicatum inest subiecto*) comme loi régissant le domaine de la contingence. La seconde question touche l'interprétation que donne Heidegger du PRS. Pour suivre notre objectif, il serait inutile de dresser un panorama de la pensée du 'berger de l'Être'. Toutefois, puisqu'il existe deux approches de la *Seinsfrage*, il faut nécessairement prendre en considération que le premier texte de 1929 précède le fameux 'tournant' (*Kehre*) tout en reposant sur la structure programmatique d'*Être et temps* de 1927. Le deuxième est conçu dans l'intention de penser l'Être sans l'étant, tâche emblématique et énigmatique de la pensée heideggerienne plus tardive. Les textes se situent ainsi dans deux contextes théoriques distincts, d'avant et après la *Kehre*. S'imposent tout de suite deux questions qui regardent l'importance de ces contextes. Puisque la *Seinsfrage* de la première période fait l'objet de la différence ontologique entre l'étant et l'être, s'ensuit-il que le PRS sera également interprété à partir de cette distinction ? De manière analogue, la deuxième question consiste à se demander si, dans la période qui suit la *Kehre*, Heidegger traite du PRS seulement au sens de l'être ? Il semble évident que le texte de 1929 doit être compris comme une affirmation du "logique" (qui a l'étant pour objet) fondé sur la métaphysique, contrairement au texte de 1955 où le "logique" ne joue plus aucun rôle. Après la *Kehre*, le concept d'étant est abandonné, et par le fait même la logique, de sorte qu'il reste seulement la métaphysique ou ce que Heidegger nomme la Pensée (*das Denken*) qui dépasse la métaphysique elle-même.

A mon avis, la question qui met en relation le "logique" et l'"étant" rappelle de manière plus exacte ce qui, en principe, intéresse Leibniz, sachant que les contextes, approches et méthodes, sont différents chez les deux auteurs. On doit cependant se demander pourquoi Heidegger s'intéresse-t-il à Leibniz ? En premier lieu, Heidegger nous révèle dans l'avant-propos de *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*<sup>6</sup> que la question leibnizienne exposée dans ses *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*<sup>7</sup> est la

2. Une analyse profonde et exhaustive de cette problématique est apportée par Lalanne 2013.

3. Et que l'on a l'habitude d'appeler la période de la maturité.

4. GP IV, 105-111.

5. GP IV, 221-241.

6. Qui d'ailleurs porte un sous-titre indiquant que l'objectif de la conférence prévu par son auteur est de "retourner au fond de la métaphysique" (*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*). Cf. Heidegger 1976, GA 9 : 365. Le texte en question vient de 1949 ce qui signale la période après le "tournant" et la présence de la notion allemande de *Grund* qui devient le synonyme du *Seyn*, donc de l'Être pensée, sans l'étant.

7. GP VI, 602.

question la plus métaphysique, car la plus “fondamentale”. Selon Heidegger se poser la question “*Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ?*” veut dire expressément : pourquoi il y a l’étant plutôt que rien. La question leibnizienne est fondamentale, car elle est rattachée au “fond”. Avant d’entamer l’analyse de ces deux approches, je tiens pour essentiel de rappeler que le rapport entre Heidegger et Leibniz nous donne, entre autres, trois modèles de métaphysique. Plus précisément, il s’agit de deux modèles de métaphysique et d’un modèle de pensée spécifique (*das Denken*). Le tout premier modèle est bien celui de Leibniz interprété sous forme onto-théo-logique. Le deuxième modèle de la métaphysique est celui de jeune Heidegger, l’auteur de *Sein und Zeit* où la *Seinsfrage* fait objet de la différence ontologique entre l’être et l’étant. Enfin le troisième modèle qui n’est plus métaphysique car encore plus fondamental est le modèle de pensée spécifique qui se fixe pour tâche de penser l’Être sans l’étant. Il est intéressant de signaler qu’en suivant l’évolution de ces modèles, on s’apercevra qu’il y a une certaine réduction d’entités. Dans le tout premier cas, la métaphysique sous forme d’onto-théo-logie comprend Dieu, l’être et l’étant. Autrement dit, le PRS sans Dieu perdrait son sens leibnizien. Dans le deuxième modèle, le PRS (sans l’idée de Dieu) est abordé par l’intermédiaire d’une “radicalisation” (en cherchant la “racine” du ratio, son *radix*). Être plus radical veut dire pour Heidegger être plus près de l’origine, approche qui est caractéristique du mode de pensée spécifique heideggérien des œuvres de la maturité.

***DIE METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK NACH LEIBNIZ (1929) : L’ANALYSE DE LA THÉORIE DES JUGEMENTS EN VUE DE PRÉPARER LE CHEMIN VERS LES FONDS MÉTAPHYSIQUES DE LA LOGIQUE***

Le titre même de ce texte nous fait voir une ressemblance quant à la relation fondamentale de la logique et de la métaphysique chez Leibniz. A vrai dire, la problématique “de la logique” ou “du logique” reste négligée. Les nombreux exégètes n’ont pas coutume de prendre en considération ce sujet pratiquement méconnu chez Heidegger. Pourtant, selon Jean-François Courtine, la portée de la question *Was ist das die Logik?* est capitale, car cette même question que le jeune philosophe se pose assez souvent, permet “de faire ressortir le fil conducteur de l’œuvre de Heidegger”.<sup>8</sup> En tout premier lieu la fameuse *Seinsfrage* est bien évidemment, dans l’optique du jeune philosophe, la question du “sens”. Et le “sens” ne peut être saisi qu’à travers la logique.<sup>9</sup> Que veut donc dire la logique ? *Was ist das die Logik?* Nous nous retrouvons devant une autre question, la question de *l’essence de la logique*. Il est à noter que pour Heidegger l’un des premiers, sinon le premier contact de recherche sur la logique est la dissertation de Franz Brentano : *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* de 1862 qui aborde le philosophe et qui est parmi les premiers textes qui traceront “le chemin de sa pensée”. Heidegger rédige en 1912 un court traité intitulé *Neuere Forschungen über Logik*.<sup>10</sup> Cependant, ce texte nous ne donne pas la réponse relative à l’essence de la logique. Il faut

8. Courtine 1996 : 8.

9. Cf. Dastur 2007.

10. Heidegger 1978.

attendre le cours du semestre d'hiver à l'Université de Marbourg de 1925–26 durant lequel Heidegger s'explique de nouveau sur la question de la logique. Le cours constitue le tome vingt et un de la *Gesamtausgabe : Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.<sup>11</sup> Le jeune philosophe adopte déjà dans cette période de sa pensée *la méthode de la destruction*. Or cette méthode appliquée à la question de la logique devient la *destruction critique et historique de la logique*. Appliquer la méthode de la destruction n'est pas du tout *détruire*. La destruction veut dire ici remonter aux sources depuis lesquelles la logique prend ses racines. C'est après avoir identifié ces sources que l'on sera à même de voir ce que c'est que l'essence de la logique. Il faut donc remonter au λόγος, à l'ἐπιστήμη λογική qui est la "Wissenschaft vom Reden".<sup>12</sup> Et cette parole en tant que λόγος, dont la logique est la science, a pour fonction première de "mettre quelque chose en évidence". La parole en tant que λόγος a pour but de *Offenbarmachen*.<sup>13</sup> C'est tout à fait la fonction que remplit le λόγος ἀποφαντικός d'Aristote. *Offenbarmachen* chez Heidegger veut dire la même chose qu'ἀποφαίνεθαι chez les Grecs, et plus particulièrement Aristote. Cela constitue l'essence de la logique chez le jeune Heidegger. Bien plus, mettre quelque chose en évidence, le rendre évident, veut dire dé-couvrir. Et cette découverte est exactement l'ἀλήθεια des Grecs. Finalement, la logique ainsi conçue, est la science de la parole qui a pour fonction de rendre quelque chose évident, c'est-à-dire de le rendre dé-couvert, donc véritable. La logique devient ainsi la "métaphysique de la vérité".

## 1. EXPOSITION

Le cours sur la logique comprend trois sections, dont la première est une introduction qui met l'accent sur l'identification de la logique dans la pensée philosophique et lequel indique quatre principes de base de la pensée (*Grundgesetze des Denkens*) : "das principium identitatis, das principium contradictionis, das principium exclusi tertii, und das principium rationis sufficientis".<sup>14</sup> C'est donc la première identification du PRS qui se trouve parmi les quatre principes de la pensée humaine. Ce qui intéresse Heidegger ce ne sont pas les enjeux épistémologiques de ces quatre principes (*Grund – Sätze*). La fonction ou le rôle, voire l'"essence" de ces principes, donc de ces *Grund – Sätze*, est qu'ils sont les fondements (*Gründe*) non seulement de la compréhension (*Verstehen*), mais également de l'existence, de la compréhension de l'être *Seinsverständnis*, du Dasein et de la transcendance originaire (*Urtranszendenz*). Exprimé en termes kantien, ils sont les conditions de possibilité des domaines susmentionnés. D'ailleurs, pour le philosophe de Mässkirch, "être gouverné" par de telles lois, présuppose la liberté qui sert de base à leur propre possibilité.<sup>15</sup> Heidegger conclut donc que : "le problème fondamental de la logique, la gouvernance de loi de la Pensée, apparaît elle-même être

11. Heidegger 1976.

12. *Ibid.* : 1.

13. Rendre évident.

14. Heidegger 1978 : 24.

15. *Ibidem*.

le problème de l'existence humaine dans ses fondements, le problème de la liberté".<sup>16</sup> Une telle approche permet de postuler, dans le contexte où sont élaborées les notions de 'vérité', 'notion', 'égalité' et 'liberté', qu'il s'agit de chercher ici les fondements métaphysiques de la logique, donc de chercher les soi-disant *initia logicae*.<sup>17</sup>

## 2. CHEMINS VERS LEIBNIZ À TRAVERS LA DESTRUCTION DE LA THÉORIE LEIBNIZIENNE DU JUGEMENT CONDUISANT AUX PROBLÈMES DE LA MÉTAPHYSIQUE

L'approche de Heidegger à l'égard des fondements métaphysiques de la logique repose sur la destruction de la théorie leibnizienne du jugement, de manière à aboutir aux problèmes de la métaphysique, sujet programmatique du traité. Cette destruction touche sept principaux domaines : 1) la théorie de l'inclusion, 2) la distinction des vérités de faits et des vérités de raison, 3) la théorie des principes leibniziens (principe d'identité, principe de contradiction et principe de raison suffisante), 4) l'idée de connaissance – *intuitus*, 5) l'analyse de la monade, 6) les notions de base de l'être telles que *essentia* et *conatus existentia*, et finalement 7) la théorie du jugement et la notion de l'être. En regardant ces domaines de plus près, on s'aperçoit que dans les trois premiers nous retrouvons l'intégralité de tout ce qui appartient à la problématique du PRS : la règle de l'*in-esse*, les "vérités de faits", et enfin le principe de raison suffisante. À la suite de ces analyses, Heidegger conclut que la tâche de la logique est de "clarifier l'essence de la vérité".<sup>18</sup> Cependant, une condition est à mettre en place. La tâche de la logique ainsi définie ne peut plus être réalisée à partir de la logique elle-même, car l'essence de la vérité, strictement parlant, ne peut être traitée qu'en tant que sujet de la métaphysique. La logique doit donc renoncer à son nom pour enfin être baptisée "métaphysique de la vérité"<sup>19</sup> (*Metaphysik der Wahrheit*). Malgré l'analyse détaillée des précédents domaines, dans lesquels Heidegger traite des intentions et intérêts de Leibniz, il est indispensable de spécifier la différence entre les approches des deux philosophes. Le premier, Leibniz, traite le PRS en tant que sujet onto-théo-logique, tandis que le second, Heidegger, le traite en tant qu'onto-logique. De plus, il est à noter que la logique, dans cette perspective onto-logique, se transforme en une métaphysique de la vérité, puisque sa tâche consiste à rechercher l'essence de la vérité, ce qui semble absorber l'*onto* (l'ontique) 'dans' cette ontologie heideggérienne. En insistant sur cette différence, on pourrait présumer que l'interprétation heideggérienne de la métaphysique de Leibniz est sans Dieu, alors que la métaphysique leibnizienne a essentiellement Dieu comme objet. Comme il n'y a pas Dieu, le principe de raison perd son sens d'origine pour être remplacé par un concept totalement différent et déguisé.

16. Heidegger 1978 : 25 : "Ein Grundproblem der Logik, die Gesetzmäßigkeit des Denkens, enthüllt sich als ein Problem menschlicher Existenz in ihrem Grunde, als Problem der Freiheit".

17. Heidegger 1978 : 27.

18. Heidegger 1978 : 126.

19. *Ibidem*.

### 3. CONFLIT

Les propos du prophète de l'Être paraissent être clairs en ce que Leibniz nous renseignerait sur le PRS (avec certaines réserves, bien sûr) jusqu'au moment où Heidegger énonce l'équivocité obscure du PRS. Pour lui "cette partie centrale de la doctrine logique et métaphysique leibniziennes est la plus obscure".<sup>20</sup> Le PRS *prima facie*, donne effectivement l'impression d'être clair et obscur. Il est clair par son énonciation : *nihil est sine ratione*. Mais il est obscur par la place qu'il occuperait dans la métaphysique. Un plongeur de Délos serait ici plus ou moins souhaitable. Ce qui est plus que surprenant, c'est l'essence relationnelle du PRS que Heidegger relève par les points suivants : 1) Que le rapport du PRS au principe de contradiction n'est pas suffisamment expliqué. 2) Comment évaluer le fondement du PRS. 3) Quelle est son lien avec la monadologie, qui est, d'après Heidegger complètement problématique (!). 4) Quelle est la signification de ce *principium* et en quoi consiste son caractère principiel. Enfin, 5) Comment relier PRS à la doctrine logique et à la vérité ? Faut-il plutôt chercher son enracinement ailleurs ? En somme, la relation du PRS à la vérité devrait être abordée en tant que principe métaphysique.

Puisque les reproches mentionnés par Heidegger ne peuvent pas rester sans réponses, j'essaierai d'en ébaucher une pour chaque question. On constate d'abord que la première question n'est pas formulée de manière correcte. Je suis persuadé que le rapport des deux principes ne peut pas être formulé de façon isolée, c'est-à-dire sans prendre en considération la classification de jugements. Le rapport du *principium contradictionis* et le *principium rationis sufficientis* est lié à la distinction entre propositions nécessaires et propositions contingentes, considérant que le principe de l'*in-esse* et le problème d'analyse de prédicats permettent d'articuler les deux sortes de propositions. D'ailleurs, on y retrouve à l'évidence la différence entre la nécessité et la contingence. Heidegger spécifie plus ou moins ce rapport en précisant que le principe de raison est un principe de nature *potius quam*, autrement dit le principe du meilleur.<sup>21</sup> La deuxième question relative au fondement du PRS, a déjà reçu une réponse par l'indication que le "potius quam" du principe sans que Heidegger ne précise que le PRS permet ainsi de spécifier pourquoi l'existence d'un étant quelconque est tel ou tel, et non pas autrement. Ici, il ne faut surtout pas oublier que le PRS prend ses racines dans le principe d'*inesse*.<sup>22</sup> Le lien dit problématique du PRS avec la doctrine monadologique est difficile à résoudre, car l'on ne sait pas exactement ce que Heidegger considère comme étant la monadologie. Si l'on considère que Heidegger désigne par la métaphysique leibnizienne de la période du *Discours* et celle qui suit, la réponse ne paraîtrait pas aussi difficile à trouver. Toutefois, force est d'admettre que cette troisième question est floue, puisque la notion de la monadologie n'est pas explicitée par Heidegger. La quatrième question s'interrogeant sur le caractère principiel et la signification du PRS est à mon avis typiquement heideggerienne. Elle concerne la méthode heideggerienne

20. Heidegger 1978 : 135.

21. Cf. Heidegger 1978 : 284.

22. D'après l'approche logiciste de Couturat, il s'agit d'un corollaire du principe d'*inesse*. Cf. Couturat 1902 : 7.

d'analyse des notions qui consiste à rechercher la sémantique étymologique d'une notion donnée. En ce qui a trait à la notion de *principium*, il est nécessaire de remonter à la notion grecque d'ὑπόχρη pour saisir sa signification originelle. Donc, cette question n'a pratiquement rien à voir avec la démarche de Leibniz. La dernière question posée est au contraire proprement leibnizienne. Elle nous oriente vers ce qui est le plus transparent dans la pensée du philosophe de Hanovre. Cependant, y répondre à partir du système leibnizien dans son entier apparaît incorrect, voire insaisissable. La plupart de ceux qui tentent des réponses de ce type oublient de prendre en considération les analyses logiques. Je pense encore une fois au principe d'inesse. Dans ce contexte, le principe d'inesse est préalable au PRS. De cette manière seulement, serions-nous capables de comprendre comment il est possible de saisir le principe métaphysique en tant que principe logique, sachant qu'il ne s'agit pas d'un seul et même principe qui se présenterait à la fois comme principe métaphysique et comme principe logique.

Pour comprendre la raison pour laquelle Heidegger pose ces cinq questions, nous devons expliquer plus précisément l'approche qu'il adopte dans son cours de logique. Son interprétation du PRS n'est compréhensible qu'en caractérisant cette approche de radicale.<sup>23</sup> Il faudrait une approche plus radicale que celle de Leibniz pour parvenir à une 'véritable', interprétation heideggerienne de Leibniz. Tel qu'indiqué précédemment, la radicalité consiste à s'interroger sur la racine (*radix* en latin) de la notion recherchée. Être plus radical veut dire uniquement être plus proche de l'origine, comme s'il s'agissait d'un reproche adressé à Leibniz en disant que ce dernier n'a pas suivi la bonne méthode (c'est-à-dire celle de Heidegger). C'est bien le cas de la notion de *ratio*. Ratio pour Heidegger veut dire l'ὑπόχρη des Grecs, que ce dernier traduit par la notion allemande de 'Grund'. C'est ici que Heidegger oriente son cheminement, lequel mènera au cours de 1955-56, *Der Satz vom Grund*. Toutefois, plus l'approche de Heidegger est originaire, plus elle s'éloigne de Leibniz, ce qui importe peu d'après lui. Heidegger se sert constamment des doctrines et concepts de ses prédécesseurs, pour pouvoir mieux affirmer (ou réaffirmer) ses propres idées.

#### *SATZ VOM GRUND* (1955-56)

La question du sens de l'Être après le 'tournant' n'est plus abordée à partir de l'idée d'une ontologie fondamentale, d'une analytique du *Dasein* et de la temporalité. Un autre chemin apparaît. Il s'agit maintenant de forger une κατάβασις à partir de la question de la vérité de l'Être et de l'"éclaircie" de l'Être, représentant ainsi le chemin de l'approfondissement, se dirigeant vers le fond. Le procédé de l'explication de l'Être commence à se déployer dans sa profondeur. Et au fond de cette profondeur gît ce qu'on appelle le *Grund*. C'est bien cette notion qui permet d'approfondir la question de l'Être comme question de la vérité de l'Être ou de l'"éclaircie" de l'Être. Hans Georg Gadamer révèle cette perspective de manière suivante :

Sa question n'est pas celle de la métaphysique qui porte sur l'étant suprême (Dieu) ou sur l'être de l'étant. Elle s'interroge plutôt sur ce qui ouvre, tout d'abord, le

23. Cf. Heidegger 1978 : 135.

domaine d'une telle question et qui constitue l'espace au sein duquel se meut le questionnement de la métaphysique.<sup>24</sup>

Et cette pensée métaphysique se transforme en une forme de rappel, de souvenir et de réminiscence de l'Être, en somme elle se transforme en ce que son auteur lui-même appelle l'*Andenken* ou bien la pensée représentative – *menschliche Vorstellen* : la re-présentation humaine. La *Seinsfrage* avant le tournant a pu être abordée grâce au mécanisme du λόγος ἀποφαντικός, tandis que la *Seinsfrage* après le tournant est abordée par l'intermédiaire d'un mécanisme complètement différent, celui du *Grund*. Et pour Heidegger, le chemin vers le *Grund* mène également à une nouvelle interprétation du PRS.

Les cours sur le *Satz vom Grund* des années 1955–56 sont constitués de treize conférences qui préparent cette remontée, cette κατάβασις vers le fond, donc vers le *Grund*. Tout simplement parce que fonder quelque chose en raison, c'est l'approfondir. Pour Heidegger, c'est bien le principe de raison qui nous permet d'aborder notre problème. Cependant, la philosophie ne voit l'émergence de ce principe qu'au XVII<sup>e</sup> siècle chez Leibniz. Cette longue période depuis la naissance de la philosophie en Grèce jusqu'à la philosophie moderne qui traite finalement du PRS, Heidegger l'appelle la "durée d'incubation". La première analyse du PRS dans cette contribution consiste à accentuer la forme négative du principe dans sa formulation latine : *nihil est sine ratione* à la place de *omne ens habet rationem*. L'identification de la forme négative est ici identique à l'insistance de Leibniz sur le *rien* des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* que Heidegger examine dans *Qu'est-ce que la métaphysique* de 1949. Le procédé méthodologique est plus que parlant dans les deux cas. Pour Leibniz, toutefois, les deux cas (négatif et positif) reviennent au même. Le "quelque chose (étant)" des *Principes* est régi par le PRS (où la raison peut être interprétée également comme l'état actuel de chose). Alors que pour Heidegger les deux cas servent à la réaffirmation de la question de l'Être pensé *sans* l'étant. Ce dernier attire notre attention sur la double négation représentée par le *nihil* et par *sine*.<sup>25</sup> Cette obscurité de la double négation conduit vers la question de l'essence du PRS. S'interroger sur l'essence du PRS, c'est s'interroger sur ce qu'il est. "Der Satz vom Grund ist ein Grundsatz".<sup>26</sup> Voici la réponse qui n'est pas définitive, car une précision est immédiatement mise en œuvre. "*Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*".<sup>27</sup> La syntaxe allemande permet à Heidegger de formuler cette définition de manière appropriée (en tout cas, à lui-même). La traduction française donne ceci : "*Le principe de raison est le principe de tous les principes*".<sup>28</sup> Une observation relative à un procédé spécifique dans l'écriture heideggerienne s'avère ici nécessaire. Mattéi estime que le *chiasme* est un procédé d'expression propre à Heidegger. Le cas concret du chiasme identifié dans la proposition ci-dessus, à savoir *Der Satz vom Grund ist ein Grundsatz*, Mattéi l'appelle "articulation cruciale

24. Gadamer 2001 : 36-37.

25. Cf. Heidegger 1962 : 47.

26. Heidegger 1997 : 10.

27. *Ibidem*.

28. Heidegger 1962 : 52.

syntactique de la proposition”.<sup>29</sup> Si l’on considère que la définition de la *Satz vom Grund* est la précédente (*Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*), il nous sera permis d’affirmer que le PRS est le fondement de tous les principes, sans qu’il soit nécessaire de le démontrer et de l’énoncer de manière axiomatique. Ainsi ce principe fonde, selon cette formulation, le principe d’identité, ce qui est absurde du point de vue logique, mais pertinent du point de vue heideggerien. À vrai dire, une telle idée nous est proposée quelques lignes plus loin : “Le principe d’identité pourrait donc être fondé sur le principe de raison suffisante”.<sup>30</sup> Posons donc les deux cas d’interprétation de la compréhension heideggerienne du principe de raison. Primo, en recherchant l’essence du PRS, Heidegger la trouve dans le terme *Grundsatz* pour l’identifier avec le principe de principes. Secundo, le PRS ainsi défini (en employant le *Grundsatz* comme le “définissant”) il est pertinent pour Heidegger de le déclarer comme principe qui fonde même le principe d’identité et ce dernier appartient donc à l’ensemble des principes. Cependant la dénomination du PRS chez Leibniz comme *principium nobilissimum* ne signifie pas qu’il s’agisse du principe des principes. Chez Leibniz, le premier des principes, c’est bien le principe d’identité. Les deux cas de figure du PRS chez Heidegger mis en relation avec la théorie de Leibniz sont donc contradictoires. Le bon sens perd ici toute sa puissance au profit d’une finalité d’interprétation subjective. Parle-t-on encore du PRS ? Ou bien subit-il une transformation, une transmutation non seulement langagière, mais également sémantique, fonctionnelle et systémique ? À mon avis, ce qui intéresse Heidegger ce n’est plus le PRS d’origine, mais son expression allemande ancrée par le terme de *Grund* lui-même, selon la traduction heideggerienne du terme latin de *ratio*. Ainsi, le PRS se change en un principe complètement différent, à savoir en un *Satz vom Grund*. En se servant du *Grundsatz* comme élément de définition, on dénote alors soit un principe, soit une proposition sur le fondement. Et c’est bien ce dernier sens que Heidegger adopte et retient jusqu’à la fin de son cours afin d’identifier le fondement, le *Grund*, à la profondeur abyssale de l’Être. Il est possible de retracer le PRS.

1) La première des deux interprétations ne partira plus de la dénomination allemande du PRS comme *Satz vom Grund*. Heidegger l’aura trouvée dans un court traité de Leibniz intitulé *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* daté de 1688. “Dans un traité (*Specimen inventorum*), Leibniz écrit : “*Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, principium nempe contradictionis (...) et principium reddendae rationis*”.<sup>31</sup> Heidegger ne cite cependant pas la proposition intégrale de Leibniz qui est la suivante :

Itaque duo sunt principia prima omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa.<sup>32</sup>

29. Mattéi 1983 : 52.

30. Heidegger 1962 : 54.

31. Heidegger 1997 : 34.

32. GP VII, 309.

Les réflexions de Heidegger seront donc focalisées sur le *reddendum*. Rendre raison pour Heidegger veut dire principalement fonder (*begründen*). Fonder c'est un procédé qui aboutit à l'essence. Le raisonnement c'est la re-présentation (*Vorstellen*) de l'objet (*Gegen-stand*). Du point de vue du sujet représentant, l'essence de l'objet est bien son objectivité. Fonder en raison (*Begründung*) c'est saisir un objet dans son objectivité et le représenter dans le procédé de la représentation humaine. Autrement dit, saisir l'objet (ce qui gît devant – *Gegenstand*) veut dire le saisir dans son objectivité. Le *reddendum* du ratio devient ainsi l'objectivité (*Grund*) de l'objet. L'essence de l'objet (*das Wesen*), son objectivité constitue sa nature. Pour accentuer cette interprétation de la fonction du *reddendum* en passant par la *ratio* et en disant finalement que la *ratio* (*Grund*) est l'objectivité de l'objet, donc sa nature, Heidegger aura indiqué la première des 24 thèses métaphysiques de Leibniz : “Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil”.<sup>33</sup>

2) La deuxième manière d'interpréter le PRS ne s'effectue pas dans le cadre de la dénomination du PRS comme *principium reddendae rationis*, mais déjà au sein de son énonciation : *nihil est sine ratione*. Ce que Heidegger propose ici n'est pas un simple jeu de mots, un exercice de style. L'énonciation cachée doit être dévoilée. Posons-nous d'abord une question de première importance. A quoi donc sert-il de réaliser un tel détournement de sens ? Que produira-t-il ? De toute manière, elle ne s'avère nécessaire que lorsqu'on affirme que cette proposition (à savoir le *nihil est sine ratione*) contient en elle-même ce que l'on n'est pas en mesure de dévoiler par la forme qu'elle revêt. Car, “Entendu comme il l'est d'ordinaire, le principe de raison n'énonce rien sur la raison, mais sur l'étant comme tel”.<sup>34</sup> Force est de constater que cette première constatation prophétique est obscure. Le principe de raison n'est pourtant pas un principe auto-référent. Il nous dit tout simplement que rien n'est sans raison. Pour Heidegger, le principe ne dit rien de plus. Rien de plus, puisque l'‘étant’ qu'énonce ce principe, sous cette forme, n'est d'aucun intérêt. Heidegger ne s'intéresse d'ailleurs pas à l'étant dont nous parle ce principe. C'est bien la *raison* sur laquelle il aura fixé son interprétation. Afin de pouvoir ‘lire’ dans la ‘raison’ un message caché, il est indispensable de mettre l'accent sur certains de ses éléments d'énonciation. Et cette accentuation, Heidegger la considère comme déterminante<sup>35</sup> pour la compréhension du principe. Il s'agit d'un cas de figure dans lequel on met l'accent sur une paire de notions à partir de laquelle la proposition *nihil est sine ratione* est formée ; à savoir EST et RATIONE. La forme graphique, une fois l'emphase souligné, est donc la suivante : “Nihil est sine *ratione*”.<sup>36</sup> Que s'est-il donc passé ? Que change cette accentuation ? Quelle est sa portée ? Ces trois questions sont d'importance capitale pour Heidegger, mais nullement pour Leibniz. Ici, on est loin des prémisses, des intentions, de la fonction, de l'origine du *principium nobilissimum* chez Leibniz. On se trouve plutôt sur un territoire qui ressemble de plus en plus à un oracle (peut-être celui de Delphes dont le maître ne dit rien, ne cache rien,

33. Heidegger 1997 : 40 ; cf. GP VII, 289.

34. Heidegger 1962 : 118.

35. Heidegger 1962 : 122.

36. *Ibidem*.

mais donne une signification). La parenté des deux constituants sur lesquels Heidegger met l'accent dans la proposition *nihil est sine ratione* est ce qui doit nous frapper à première vue. Que signifie cette tournure prophétique ? Elle renvoie au caractère fondateur de la *ratio* vis-à-vis de l'*étant*. Cependant, une telle interprétation dépend strictement de la compréhension de la *ratio*. Pour Heidegger, c'est plus qu'une raison (*Vernunft*), mais bien une "raison du fondement", en somme ce qui exprime le mieux le mot allemand de *Grund*. La puissance fondatrice du *Grund*, c'est cette métaphore par laquelle le principe de raison doit se comprendre selon la deuxième manière de l'interpréter. Le *ratio* devenu *Grund* n'a de puissance fondatrice par rapport à l'*étant* en général que lorsqu'il est conçu comme *Seyn*. Les différentes figures que le *ratio* revêt dans l'histoire de l'Être, ce sont notamment l'*idée* de Platon et le *λόγος* d'Héraclite.

Notre questionnement doit toutefois s'arrêter ici. Le PRS ayant subi les deux transformations sous forme de deux interprétations, on constate qu'il est complètement dépourvu de sa fonction et de sa puissance d'origine. Le PRS ainsi déconstruit n'a servi au prophète de Mässkirch qu'à la réaffirmation de la pertinence de la pensée de l'Être sans l'*étant*. Une telle interprétation *forcée* n'est pas unique chez Heidegger qui, à la suite de la *Kehre*, marche sur les *chemins de bois* qui aboutissent à l'obscurité du *Seyn* qui se traduit chez Héraclite par *κρύπτεσθαι φιλεῖ*. *Die Wege nicht die Werke*. Les chemins et non les œuvres. Voici la devise primordiale de la pensée tardive du philosophe. Mais ces chemins obscurs ne sont pavés ni de principes ni du respect pour l'origine des concepts examinés. À mon avis ces chemins partent de Heidegger, mais lui reviennent uniquement.

#### ABRÉVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Brentano, F. 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i.B., Herder.
- Courtine, J.-F. 1996. "Les recherches logiques de Martin Heidegger", in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, éd. par J.-F. Courtine, Paris, Vrin.
- Couturat, L. 1902. "Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 27 février 1902.
- Dastur, F. 2007. *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin.
- Gadamer, H.-G. 2001. *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin.
- Heidegger, M. 1962. *Le principe de raison*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard.
- Heidegger, M. 1976. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. 1976. *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, in M. Heidegger, *I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970* (GA 9), Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. 1978. *Neuere Forschungen über Logik* (GA 1), Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. 1978. *Die metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. 1997. *Der Satz vom Grund* (GA 10), Frankfurt a.M., Klostermann.
- Mattéi, J.-F. 1983. "Le chiasme heideggérien", in *La métaphysique à la limite*, éd. par D. Janicaud et J.-F. Mattéi, Paris, PUF.

Martin Škára  
 Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach  
 martin.skara@upjs.sk



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

STEFANO DI BELLA

## Naturalizing Grace

### Leibniz's Reshaping of the two Kingdoms of Nature and Grace between Malebranche and Kant

**ABSTRACT:** While in Malebranche the specific laws of grace were structurally homogeneous to those of nature, in Leibniz's view the system of nature, unfolding according to its own rules, at the same time satisfies the moral requirements. Human beings are subjected both to the natural laws, as embodied souls, and to the jurisdiction of the moral law, as citizens of the 'city of God'. The realm of grace is a "moral world *within* the natural world": harmony seems to be required. And what he wants to get from such harmony is that final conciliation of subjective consciousness and divine justice also called for by Locke. But this eschatological outcome is thought of by him in a more intra-mundane way, that is, the reconciliation of nature with the moral ends of the 'kingdom of grace' is projected into the future development of this world. Notably, the conceptual framework expressed by the Leibnizian 'kingdom of grace' will be taken again by Kant from a transcendental point of view.

**SUNTO:** Mentre in Malebranche le leggi specifiche della grazia erano strutturalmente omogenee a quelle della natura, secondo Leibniz il sistema della natura, sviluppandosi secondo le proprie regole, soddisfa allo stesso tempo le esigenze morali. Gli esseri umani sono soggetti sia alle leggi naturali, in quanto anime dotate di un corpo, sia alla giurisdizione della legge morale, in quanto cittadini della 'città di Dio'. Il regno della grazia è un "mondo morale *nel* mondo naturale": un'armonia sembra essere richiesta. E ciò che Leibniz vuole ottenere con tale armonia è quella conciliazione finale di coscienza soggettiva e giustizia divina richiesta anche da Locke. Ma l'esito escatologico è da lui pensato in un modo più intramondano: la riconciliazione della natura con i fini morali del 'regno della grazia' è proiettata nello sviluppo futuro di questo mondo. Significativamente, il quadro concettuale espresso dal 'regno della grazia' leibniziano sarà ripreso da Kant da un punto di vista trascendentale.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Kingdom of Grace; Harmony; Eschatology

#### 1. INTRODUCTION

The heading of Leibniz's *Principles of Nature and Grace Based on Reason* (from now on: PNG) presents a conceptual dichotomy – that of "nature" and "grace" – lying at the very heart of the religious and intellectual struggles of the seventeenth century. At the turn of the new century, however, when the PNG are written (1714), the big theological controversies begin to fade away in the European culture, while many theological concepts take the way of secularization. Romano Guardini indicated as a peculiar trait of



the modern age the transvaluation of what was originally Christian – i.e., the gift, both supernatural and historical, of a certain religious experience – into a structural feature of the universal human nature, something able to be detected, in principle, by the pure light of natural reason.<sup>1</sup> From this point of view, the development of the meaning of ‘grace’ in Leibniz’s late writings could well assume a paradigmatic value.

Speaking about the ‘principles’ of nature and grace, however, as if they were two complementary ‘systems’, is not a Leibnizian invention, but reminds us of a close antecedent: Malebranche’s *Treatise on Nature and Grace*. Hence, it is worth taking our first step from this work of thirty years before.

## 1. THE MALEBRANCHIAN MODEL

### 1.1. *General Laws: A Common Pattern for both Nature and Grace*

Malebranche’s *Traité de la nature et de la grâce*<sup>2</sup> presents a rationalistically-minded theodicy, majestic as much as disconcerting, which provoked Antoine Arnauld’s harsh reaction, thus triggering an epoch-making controversy between the two post-Cartesian thinkers.

What is most peculiar of Malebranche is his parallel treatment of “nature” and “grace” as two lawlike systems. God – the only true causal agent in both fields – acts in them according to different sets of laws. Though being different, however, these rules present a fundamental homogeneity in their formal structure:

Since it is the same God who is the author of the order of grace and of that of nature, it is necessary that these two orders be in agreement with respect to everything that they contain, which marks the wisdom and the power of their author. Thus, since God is a general cause whose wisdom has no limits, it is necessary for the reasons which I stated before, that in the order of grace as well as in that of nature, he acts as a general cause; and that having as his end his glory in the construction of his Church, he establish *the simplest and the most general laws*, which have by their effect the greatest amount of wisdom and fruitfulness.<sup>3</sup>

The fundamental character of *generality* belonging to the laws – a property that can be further specified in terms of universality, constancy, simplicity – is for Malebranche a capital mark of value and the key of his solution of the theodicean problems: God does never act on the ground of any particular wills, because His wisdom obliges Him to conform to general rules. But then, all particular unwelcomed effects should be seen as the unavoidable by-products of the unfolding of the causal chains according to those general laws.

Now, this type of explanation/justification is applied by Malebranche not only to the evils caused by the course of nature (monsters, accidents, natural disasters), but is

1. Guardini 1950.

2. First published in 1680, the work took its final form with the 1684 (fourth) edition, now in OM, V. Quotations are drawn from the English translation in R. For a classic commentary to these aspects of Malebranche’s thought, see Gueroult 1959.

3. R 126; *Traité, Discourse I*, Part II, §37. Italics in this and the other quotations is mine.

also extended to the arduous and intensively disputed questions raised by the distribution of divine graces.

### 1.2. *The Domains of Grace*

But what are exactly, for Malebranche, the domains of “nature” and “grace” respectively? “Nature” is far from being identified solely with the physical world. The laws of nature, indeed, should be further specified in three sets of rules, governing, respectively, (a) the (mechanical) interactions among bodies; (b) the series of thoughts and feelings in our souls; (c) the reciprocal (indirect) determination between events belonging to (a) and (b).

The world of “Grace”, instead, is – according to the traditional theological sense – the field of God’s super-natural actions which are the proper source of human salvation; more precisely, graces in the proper and strict sense are “graces of feeling”, that is to say divine modifications of our feelings (*sentiments*). Traditionally, this was the field of God’s totally free, particular acts of will, over and above any “law” by which God Himself could have somehow vinculated His power and will according to the ordinary course of nature. Malebranche’s audacious idea was instead, as I anticipated, to apply the same causal-nomological model even to the distribution of graces.

In the natural world, as is well known, the movements of bodies and the modifications and volitions of minds play the role of occasional causes for the exercise of (divine) real causality according to its general laws. In the distribution of graces, no such natural event can play this role. The source of the particular specifications in the distribution of the divine grace – hence, what plays here the role of occasional cause – should be looked for, instead, in the particular acts of will of Christ. These acts, in their turn, are bound to the conditions and constraints of his human nature. Thus, the limits of Christ as a human being and their interplay with the variety of circumstances, together with God’s maintenance of the general rule governing the distribution of His grace, explain the particularization of the effects of the general rule and the only apparent randomness or injustice in the distribution of graces themselves.

The fields of “nature” and “grace”, however, cannot be sharply separated for Malebranche. There are other graces, indeed, that have as their outcome the enlightenment of our understanding; now, these “graces of light” (to be distinguished from those of “feeling”, the properly super-natural ones) are included within the order of nature: they are also dispensed by God (remember that for Malebranche every effect, natural as it may be, is brought about directly by God), but by God as our creator, not as our Redeemer:

*All these kinds of grace – if one wants to leave them that name – being the graces of the Creator, the general laws of these graces are the general laws of nature. For one must take note that sin has not destroyed nature, although it has corrupted it. The general laws of the communication of motion are always the same; and those of the union of the soul and the body are not changed.<sup>4</sup>*

4. R 158; *Traité, Discourse II*, P. II, §44. Actually Malebranche goes further with an important precision: “except in this alone, that what was only a union with respect to our mind, has been

Accordingly, our mental movements of attention will be the relevant – and natural – occasional causes which determine the enlightenment of our mind.

More generally, many other natural causes (e.g. also physical ones, such as physical accidents or fortuitous personal encounters) can determine our attitude towards God and salvation. Thus, we can adopt an even wider sense of grace, considering “grace” every event which – while always obeying the general rules of nature at the different levels of creation – does have some relevant positive impact on our salvation and eternal destiny.<sup>5</sup>

Observe that in the Malebranchian framework the laws connect also events situated at different levels of being (e.g. physical and mental events) so that the different (quasi-) casual chains ruled by their respective different laws cross each other and interfere in many complex ways. Malebranche is prepared to accept, and even to emphasize, this concurrence of a multiplicity of (quasi-) causal factors which, taken together, determine the patterns of grace.<sup>6</sup> This is his peculiar way to interpret the union of nature and grace – a traditional tenet of Catholic doctrine, in contrast with the sharp opposition of the two principles in the theology of the Reformation.

### 1.3. *The Supreme Order and the Nature/ Grace Relationship*

The complexity of interrelations among different lawlike patterns raises the question about the resulting global plan of the world. Does God simply ratify the outcome of this immensely complex intercrossing of different sets of general laws, on one hand,

---

changed into dependence [after the original sin] (...) For we are now dependent on the body to which we were only united” (*ibidem*).

5. “since external graces which do not act immediately in the mind, none the less enter into the order of the predestination of the saints, I regard them still as true graces. *In a word I believe that one can give the name of grace to all natural effects, when they have a relation to salvation (...)* If, however, one does not consent to this, I have no wish to dispute over words” (R 157; *Traité, Discours II*, P. I, §43).

6. “*Since grace is conjoined with nature, all the movements of our soul and of our body have some relation to salvation (...)* We know not at all what is advantageous to us. But we know well that there is nothing so indifferent in itself, that it has not some relation to our salvation, *because of the mixture and combination of effects which depend on the general laws of nature, with those which depend on the general laws of grace*” (R 157; *Traité, Discours II*, P. I, §42); “*It is certain that natural effects combine and mix in an infinity of ways with the effects of grace, and that the order of nature augments or diminishes the efficacy or the effects of the order of grace – according to the different ways in which these two orders mix with each other.* Death, which according to the general laws of nature comes at a certain time to a good or to a bad prince, to a good or to a bad bishop, causes a great deal of good or evil in the Church: because similar accidents *bring about a very great variety in the sequence of effects which depend upon the order of grace.* Now God wills to save all men by the simplest means. Thus one can and even must say, in general, that he has chosen the time, the place, the ways which, in the fullness of time, and according to the general laws of nature and of grace, must (all things be equal) cause to enter into the Church a greater number of predestined persons. God does everything for his glory. Thus *of all possible combinations of nature and grace, he has chosen, through the infinite extent of his knowledge, that which should form the most perfect Church, the most worthy of his greatness and his wisdom*” (R 160; *Traité, Discours II*, P. I, §48).

and particular circumstances on the other? Are generality and simplicity the only supreme rules He wants to follow? Or do other criteria intervene, to better harmonize the composition of the different lawlike chains?

Malebranche introduces the notion of “Order” to indicate the supreme rule governing divine wisdom and action.<sup>7</sup> This “Order” reflects a hierarchical scale of values, which should guide the attitude of a rational agent with respect to all possible choices and all different beings. According to this objective hierarchy, for instance, the life and happiness of a human being should be taken as more valuable than those of a non-rational animal. As a consequence, this type of criterion seems to determine a moral obligation to put the perfection and happiness of human beings above every other value – hence to subordinate all other laws to the salvific order of grace, though maintaining also, as far as possible, the formal constraints of simplicity/generality. The way of balancing these different criteria and requirements, and their possible mutual tension, have been the object of intensive discussion in Malebranche’s scholarship.

In any event, we are faced with an implicit shift in the way of conceiving the order governing divine action, and more specifically grace itself. The idea of one general, or global, will of God is maintained. But now its content no longer appears as a purely formal rule, but rather as a specific system of ends, according to which all actions and rules are evaluated.

From this perspective, a hierarchical, finalistic relationship between the different “kingdoms” can be envisaged: Malebranche, in fact, goes as far as to suggest that the divine decision to create bodies – and with them the whole order of physical nature – is finalized to the ends of the order of grace understood in this axiological way: in Malebranche’s words, to the building of the “eternal Church” in all its variety.

To justify the persisting disharmonies between this notion of order as (moral) perfection and the order of nature, Malebranche can appeal to the theological doctrine of original sin, by which nature has been somehow corrupted, whereas the originary plan of creation envisaged a systematic subordination of the order of nature to that of grace:

Here one must take note that the essential rule of the will of God is order; and that if man (for example) *had not sinned* (...) then, *order not permitting that he be punished, the natural laws of the communication of motion would never been able to make him unhappy: for, the law of order which wills that the just person suffer nothing despite himself being essential to God, the arbitrary law of the communication of motion must necessarily be subjected to it.*<sup>8</sup>

After man’s sin, this perfect subordination of the working of the general laws to the supreme law of (moral) order has been lost. Malebranche, however, considers also the possibility that, even in the present state of our world, God alters in a miracuolus way the actual order of nature, in order to better harmonize it with the superior ends dictated by the supreme order:

7. R 119; *Traité, Discours I, P. I, §20*. The notion will gain more and more importance in Malebranche’s later metaphysical works.

8. R 119; *Traité, Discourse I, P. I, §20*.

There are, still, some rare occasions on which these general laws of motion ought to cease to produce their effect. But it is not the case that God changes his laws, or corrects himself; it is because of *the order of grace, which that of nature must serve*, that miracles happen in certain circumstances.<sup>9</sup>

Admittedly, these occasions are “rare”. It is interesting to see how Malebranche, even in later works, tends to provide some explanation of many miracles (e. g. of several miracles of the Old Testament) in terms of general laws, if not properly in a naturalistic way. What is especially relevant for us here, is the fact that in putting forward this type of explanation he gives an illustration of the way in which nature, while not changing any of its laws, can serve the higher ends of God according to the highest order (and even to the distribution of His grace in the strict sense).

## 2. THE LEIBNIZIAN MODEL

### 2.1. *From the Treatise to the Discourse: the Redeemer and the King*

Leibniz’s systematic usage of the nature/grace pair is clearly inspired by the Malebranchian model. Not accidentally it appears in the *Discourse of Metaphysics*, a text whose themes are clearly presented and organized with an eye to the most recent developments of Cartesian philosophy, in particular to Malebranche’s ideas and his discussion with Antoine Anauld (the latter being, after all, the designed addressee of the draft of the *Discourse* itself). Now, the *Treatise on Nature and Grace* was then one of the last important texts published by Malebranche; moreover, the philosophical-theological views expressed there were the deepest and truest motivations of Anauld’s polemical attack launched against Malebranche. For his own part, Leibniz was very sensitive to the Malebranchian approach to the theodicean issues, its leading ideas – such as the criteria of generality, or the working out of a notion of order – and the problems they raised.<sup>10</sup>

When passing from Malebranche’s *Treatise* to Leibniz’s writings, however, we are faced with some shift in the usage of the term ‘grace’ and the definition of the related domain. To be sure, Leibniz also is intensively concerned, in the *Discourse* as in many other writings, with the specific problem of the divine supernatural aids provided on behalf of human salvation, and of the logic of their distribution – that is to say, the proper field of “grace” in strictly theological (even in Malebranchian) sense, which was then at the centre of the hottest debates between Catholics and Protestants, or between Jesuites and Jansenists – but when he speaks about the ‘kingdom of grace’, in contrast to the ‘kingdom of nature’, usually he is not referring exclusively (or even primarily) to this topic.

True enough, in a text edited by Couturat we find a definition that, at first sight, seems to overlap Malebranche’s “wider” definition of grace, taken as all which contributes to human salvation:

9. *Ibidem*; *Traité, Discourse I*, P. I, §21.

10. For a (positive) reference to Malebranche *Treatise* in the *Theodicy*, see *Théodicée*, §204 (GP VI, 238). For a general overview on Leibniz’s relationship with Malebranche, see the classic Robinet 1955. See also Riley’s *Introduction* to the *Treatise* in R.

When the Grace is contrasted to the Nature, this means *to contrast the actions done by God as a King to the actions done as the mere author of things*. More especially, however, his actions are meant, which are relevant for human salvation.<sup>11</sup>

What is most important, Leibniz identifies the scope of “grace”, in general, as a special field of God’s action, distinct from His general action as creator. This distinction might be applied also to the case of Malebranche’s ‘proper’ sense of ‘grace’, but it is important to observe that this is taken by Leibniz in a quite different way. It is God’s role as a ‘King’, indeed, which is connected by him to ‘grace’, and the king/grace pair is contrasted to the creator/nature one. Now, telling about God as a ‘king’ amounts to focusing on His role as the ruler of rational creatures.

As a matter of fact, it is no longer God’s role as the Redeemer, which qualifies the field of grace: every reference to a specific work of redemption, and to Christ – absolutely central in Malebranche’s *Treatise* – tends here to fade away; not in the sense of being abolished, but of being no longer the central topic, being rather absorbed within the general consideration of God’s global handling as a moral ruler of the world.

Moreover, God’s action as a ‘king’ is not presented as the implementation of a specific lawlike pattern in the distribution of His graces (as is was the case in Malebranche’s *Treatise*), but as a different finalistic order which governs a specific sector of creation and, through this, is superimposed to the subordinated order of ‘nature’. In this sense the Leibnizian rule of ‘grace’ might be rather identified with the Malebranchian notion of a global *moral* ‘order’.

## 2.2. *The Domain of Grace, or the City of God*

The idea of the “Kingdom of grace”, as opposed to that of “nature”, becomes a peculiar Leibnizian tool at least from the *Discourse* on.<sup>12</sup> We find it in the *New System*<sup>13</sup> of ten

11. C, 508.

12. “we must consider God, not only as the principle and cause of all substances and all beings, but also as *the head of all persons or intelligent substances and as the absolute monarch of the most perfect city or state*, such as the universe composed of all spirits together, God himself being the most perfect of all spirits” (*Discours de métaphysique*, §35, A VI, 4, 1584-85; L 326). See also Leibniz’s letter to Arnauld, October 168: “As for spirits, that is substances which think and are capable of knowing God and discovering eternal truths, I hold that God governs them according to laws which differ from those by which he governs the other substances (...) God governs the substances of beasts according to *the material laws of force or of the transmission of motion*. But *he governs spirits according to the spiritual laws of justice, of which the others are incapable*. It is for this reason that the substances of beasts can be called material, because the economy which God follows with respect to them is that of a worker or a mechanic; but with respect to spirits God fulfils the function of *a prince or a legislator*, which is infinitely higher. (...) *This is why everything is arranged in such a way that the laws of force or purely material laws work together everywhere to carry out the laws of justice or of love*, so that nothing can harm the souls which are in the hand of God, and everything must work for the greatest good of those who love him” (A II, 2, 257, L 347).

13. “God governs minds as a prince governs his subjects or as a father cares for his children, while he deals with other substances, instead, as an engineer handles his machines. Minds thus

years later, and finally in the famous couple of texts of Leibniz's last years, the PNG and the *Monadology*.<sup>14</sup> The structural characters and the usage of this conceptual tool remain basically constant during this period (that is to say, in Leibniz's mature and late thought); I try now to explore a bit closer these characters and this usage.

To this aim, it is worth focusing on another notion to which the 'Kingdom of grace' is usually associated by Leibniz: I mean, the concept (maybe better, the image) of the 'city of God'. To be true, another possible (perhaps more immediate) association is with the notion, central in the New Testament, of 'God's Kingdom': this is the way taken by Leibniz in the last paragraphs of the *Discourse*.<sup>15</sup> Also in this text, however, the image of 'city' or 'republic' neatly prevails; and in the other texts centered on the nature/grace dichotomy, the world of 'grace' is constantly accompanied by a constellation of kindred political images. Thus, in paragraph 15 of the PNG, one can read:

For this reason all spirits, whether of men or higher beings, enter *by virtue of reason and the eternal truths* into a kind of society with God and are members of the City of God, that is to say, *the most perfect state, formed and governed by the greatest and best of monarchs*. Here there is no crime without punishment, no good action without a proportionate reward, and finally, as much virtue and happiness as is possible.<sup>16</sup>

Needless to say, the natural link between the biblical theme of the 'Kingdom of God' and this political imaginery was provided by the great tradition of Augustine's 'City of God'. The powerful Augustinian notion, however, is transfigured in Leibniz's rationalistically-minded reading,<sup>17</sup> where it becomes the label for the ideal society which embraces God and all rational beings, on the basis of a commonly shared 'natural right' taken in a strongly univocist way – this 'natural right' being nothing but the object of his celebrated 'universal jurisprudence'.<sup>18</sup> In this context, God as the true monarch – though being qualified in *Discourse* §35 as 'absolute' – still is quite different from a despotic ruler, insofar as He is vinclated by the natural law.

To sum up, the Leibnizian notion of 'Kingdom of grace', turns out to be constantly focussing on: a) God's *moral* attributes, such as justice and goodness; b) the emergence of beings capable of moral responsibility.

Leibniz, indeed, usually invokes that notion while introducing the ontological distinction he is eager to draw between the generality of simple substances or souls

---

have *special laws which place them beyond the revolutions of matter*, and one can say that *all the rest is made only for them, these revolutions themselves being adapted to the happiness of the good and the punishment of the evil*". *Système nouveau* (GP IV, 479-480, L 454-455).

14. PNG, §15 (GP VI, 605); *Monadology*, §§84-90 (GP VI, 621-623).

15. In parallel with the usage of this biblical image, the qualification of 'father' is contrasted with that of 'architect', to express the same dichotomy as king (of the spiritual world) and creator (of the material world). See also the passage from the *New System*, cited note 12 above.

16. PNG, GP VI, 605, L 640.

17. For some remarks on this reworking, see the chapter devoted to Leibniz in Gilson 1952.

18. The classic study on Leibniz's philosophy considered from this viewpoint, accompanied by an impressive collection of texts, is Grua 1953.

on one hand, endowed with (different grades of) perception, and the subset of rational beings on the other, capable of self-knowledge and of grasping necessary truths. These characters make of them moral subjects, deserving reward or punishment.

According to the general law of His ‘kingdom’, or ‘city’, on one hand, God is bound to procure the happiness of these higher creatures:

So dear is this consideration to him that the happy and flourishing state of his empire, which consists in the greatest possible felicity of its inhabitants, becomes his highest law. For happiness is to persons what perfection is to beings. And if the highest principle rule the existence of the physical world is the decree which gives it the greatest perfection possible, the highest purpose in the moral world, or the city of God which is the noblest part of the universe, should be to spread in it the greatest possible happiness.<sup>19</sup>

And then the further precision comes: this happiness should be proportional to the virtue of rational creatures.<sup>20</sup> In Leibniz’s view, the ‘kingdom of grace’ obeys the rule of charity, or universal benevolence; but it is the ‘charity of wise’, a synonym for justice – charity being for Leibniz the highest level of justice itself. The ‘Kingdom of grace’, indeed, viewed under the juridical-political equivalences evoked by Leibniz, is, indeed, a system of justice, framed around man’s and God’s moral obligations.

In this sense, this system of grace turns out to be rather far from – if not even opposite to – the ordinary theological notion of grace, taken as an essentially gratuitous gift: what is not surprising, given the ‘univocist’ approach of universal jurisprudence, i. e. the subordination of God and man to a common rule.

But this issue invites us to consider more closely the Leibnizian opposition of ‘grace’ to ‘nature’ and their mutual relationship.

#### *The Nature/Grace Distinction: ‘Supernatural’ as ‘Moral’*

What about the complementary definition of the scope of ‘nature’ in the Leibnizian nature/grace pair? Leibniz usually speaks, as if the relevant term to be harmonized with grace were physical nature as such. ‘Physical’, however, does not simply coincide with ‘mechanical’, in the sense of ruled by efficient causes:

As we have established above a perfect harmony between two natural kingdoms, that of efficient and that of final causes, we must also point out here *another harmony* between the *physical* kingdom of nature and the *moral* kingdom of grace,

19. *Discours de métaphysique*, §36 (GP IV, 462, L 327).

20. “As a result they will always know what they are, otherwise they would be incapable of reward and punishment, both of which are essential in a republic and especially in the most perfect one where nothing can be overlooked” (*ibidem*). Leibniz is speaking here about the necessary maintenance of self-knowledge; on this more later. For an insightful discussion of the relationship between justice and happiness of rational beings in the Leibnizian world, see Adams 2014.

that is to say, between God considered as architect of the machine of the universe and God considered as monarch of the divine city of spirits.<sup>21</sup>

Leibniz here is accurate in distinguishing the field of ‘grace’ from other finalistic aspects of the world: the ‘realm of grace’, in fact, is far from being simply coextensive with the domain of teleology, or of final causes. As is well known, according to Leibniz teleological considerations play a role even at the level of the world of bodies, where they represent a complementary explanation of physical events, together with efficient (mechanical) causality. When speaking about ‘grace’, therefore, a further and different finalism is considered, insofar as the whole of natural processes, already guided by finalism (functionally, epistemologically, or even esthetically shaped), is now related to a further, specifically moral end.

No to count that the scope of ‘natural’ should likely be extended to embrace some psychical processes, they also ruled by lawlike patterns: what is already implicit in the fact that the distinction line is drawn (differently from what done by the Cartesian Malebranche) between not-rational souls and intelligent minds.

Accordingly, all this reflects into the new characterization of the ‘Kingdom of grace’, that is to say of the sense and scope of ‘supernatural’, taken as the sphere of ‘moral’ laws (versus “physical” ones, be they even teleological, or psychological). Thus, the preceding paragraph of the *Monadology* tells us that:

This city of God, this truly universal monarchy, *is a moral world within the natural world.*<sup>22</sup>

Moreover: analogous to the way in which in the PNG Leibniz at a point invokes the need of passing from ‘physical’ consideration to ‘metaphysical’ ones, already in the *Discourse* he had introduced the topic of the ‘realm of God’ by the need to join ‘moral’ to metaphysics:

But in order to support by natural reasons the view that God will preserve for all time not merely our substance but our person, that is to say, the memory and knowledge of what we are (...) *we must add morals to metaphysics.*<sup>23</sup>

Only that type of consideration, indeed, could establish true immortality, by working as a sort of ‘moral postulate’ (to use a bit anachronistically Kant’s later jargon) which establishes the immortality (in the proper sense) of rational souls by distinguishing it from the unperishability common to all substances in general. I shall consider this closer below.<sup>24</sup>

21. *Monadologie*, §87 (GP VI, 622, L 1060). The distinction among these different ‘realms’ is neatly illustrated in Phemister 2003, one of the very few studies expressly devoted to an analysis of the concept of ‘kingdom of grace’ and its relationship with nature.

22. *Monadologie*, §86 (GP VI, 621-622, L 1059).

23. *Discours de métaphysique*, §35 (A VI, 4, 1584, L 502).

24. By the way, the new polarity of ‘physical’ and ‘moral’ could be an echo (at least from the terminological point of view, but also from the conceptual one, though reworked, as usual) of Malebranche’s analogous polarity, by which the latter distinguished the causal (more exactly,

### 3. LEIBNIZ'S HARMONY OF NATURE AND GRACE, OR THE MORAL NATURE OF NATURE

#### 3.1. *Moral and Natural Order: Distinction and Preminence*

In Leibniz's framework, as we have seen, the elements of Malebranche's system of nature and grace are profoundly reshaped. While in Malebranche the specific laws of grace were structurally homogeneous to those of nature, in Leibniz the contrast of God as an 'architect' and God as a 'monarch' tends to reveal and emphasize a fundamental dis-homogeneity between the two types of laws. The Leibnizian order of 'grace' is less reducible to a system of (we could say, quasi-Hempelian) causal laws, than the occasionalist schema of 'general laws'; the rules of 'grace' have an essentially normative character – although in the case of divine action what ought to be the case invariably *is* the case. From this point of view, there is rather some continuity with the other great Malebranchian theme of (moral) 'Order', at least in its general sense of a set of axiological principles.

A precision is required here: one should distinguish this objective recovery of the Malebranchian 'order' from the other Leibnizian notion (it also a reworking of a Malebranchian theme) of a supreme all-encompassing order, actually realized in the best of possible worlds. Admittedly, this also is ultimately determined by axiological considerations of perfection, but it already includes their total specification and their balancing with all other parameters. Within this notion, the conceptual tensions which emerged in Malebranche's view turn out to be somehow nuanced and attenuated, insofar as this all-encompassing notion of 'order' already integrates ethical values and epistemological ones (like the simplicity/fecundity balance); besides this, Leibniz's enlarged concept of law tends to relativize the contrast between general and particular wills.

When Leibniz, however, takes the moral order as synonymous of the order of grace, and contrasts it to the order of nature, he is considering more analytically the single factors of that all-comprehensive universal order: in particular, he is considering the "moral order" in a strict sense, as being distinct from other parameters of the divine evaluation, and in need to be (problematically) co-ordinated with them. In this sense, we find again Malebranche's problem of the adaptation of the causal-nomological patterns of nature to the moral ends.

Although the moral order properly concerns only a subset of the created world, however, and represents only a part of the criteria which guided its creation, still it maintains a priority, so that the other "sub-orders" or sets of rules have to be somehow subordinated and finalized to this higher system of ends.

More concretely, this means that the destiny of rational beings – hence, their happiness – is the absolutely privileged end of the cosmic order. Leibniz also sketches in his writings some arguments to the effect of showing the necessary connection between the basic general criterion of metaphysical perfection and the specific moral criterion of

---

quasi-causal) aspects of human action (the 'physical' ones) from its moral aspects, the latter being deprived of any causal efficacy, but giving to action its moral character through the relationship with the exercise of human freedom.

the happiness of spirits.<sup>25</sup>

Admittedly, in certain contexts Leibniz warns us that that preminence is not as absolute, so that the moral ends of the order of grace (in other terms, God's ends as the king of spirits) can be, at least to a certain extent, sacrificed to other ends, concerning the whole of the cosmic system and the interest of other (non-rational) creatures. This point of view is especially developed in some sections of the *Theodicy*, where part of Leibniz's strategy is to criticize Bayle's objections as too anthropocentric. Accordingly, Leibniz is ready to emphasize that the adjustment of 'nature' and 'grace' is a reciprocal one; moreover, he goes on occasionally to admit that moral justice and the happiness of rational creatures – or at least of mankind – is not always the preminent, let alone the unique goal guiding the divine choice:

I grant that the happiness of intelligent creatures is the principal part of God's design, for they are most like him; but nevertheless I do not see how one can prove that to be his sole aim. It is true that the realm of nature must serve the realm of grace: but, since all is connected in God's great design, we must believe that *the realm of grace is also in some way adapted to that of nature*, so that nature preserves the utmost order and beauty, to render the combination of the two the most perfect that can be. And *there is no reason to suppose that God, for the sake of some lessening of moral evil, would reverse the whole order of nature. Each perfection or imperfection in the creature has its value, but there is none that has an infinite value.* Thus the moral or physical good and evil of rational creatures does not infinitely exceed the good and evil which is simply metaphysical, namely that which lies in the perfection of the other creatures.<sup>26</sup>

Nevertheless, in the texts which typically develop and illustrate the nature/grace polarity, the emphasis is always on the preminence of the city of God, and of the related moral ends, within the wider context of our world. Moreover, in these contexts the happiness due to the spirits is expressly measured according to moral criteria: happiness should be distributed according to virtue, and the content of the nature/grace harmony ultimately amounts to this. Thus Leibniz, in the selfsame *Theodicy*, criticizes Bayle for the opposite ground as before:

One might thence conclude, according to him (posthumous Reply to M. Jacqueslot, p. 183), "that God created the world only to display his infinite skill in architecture and mechanics, whilst his property of goodness and love of virtue took no part in the construction of this great work. This God would pride himself only on skill; he would prefer to let the whole human kind perish rather than suffer some atoms to go faster or more slowly than general laws require". M. Bayle would not have made this antithesis if he had been informed on the system of general harmony which I assume, which states that the realm of efficient causes and that of final causes are parallel to each other; that *God has no less the quality of the best monarch than that of the greatest architect*; that *matter is so disposed that the laws of motion serve as the best guidance for spirits*; and that consequently it will prove that

25. For a discussion of this relationship and its tensions, see Rutherford 1995: 46-67; Adams 2014.

26. *Théodicée*, §118 (GP VI, 168-169).

he has attained the utmost good possible, provided one reckon the metaphysical, physical and moral goods together.<sup>27</sup>

### 3.2. *The Finalization of Nature: Justice through Nature*

It remains to be seen, how this harmony is conceived by Leibniz. Here one can see how Leibniz – while seemingly abandoning Malebranche’s audacious exportation of the nomological model of natural science into theology, and striving at establishing by contrast a neat division of fields – by this same move comes to formulate in a crystal clear way the same problem already confronted by the Oratorian, namely the problem posed to theological and moral thought by the new scientific view of the world.

His very general requirement is that the system of nature, unfolding according to its own rules, at the same time does satisfy the moral requirements. The task is especially arduous, notice, insofar as for Leibniz, more than for Malebranche (who admits, though in his peculiarly indirect and mediated form, an interaction between the mental and the physical), the system of natural laws is a perfectly self-closed one.

Thus, Leibniz is eager to emphasize, that no interference is admitted in the sphere of the laws of nature:

And this takes place, *not by a dislocation of nature, as if what God has planned for souls could disturb the laws of bodies, but by the very order of natural things itself, by virtue of the harmony pre-established from all time between the realms of nature and of grace*, between God as architect and God as monarch, in such a way that nature leads to grace, and grace perfects nature by using it.<sup>28</sup>

Consider also that the same beings do belong to both realms, insofar as, e.g., human beings are subjected both to the natural laws, as embodied souls, and to the jurisdiction of the moral law, as citizens of the ‘city of God’. As Leibniz puts it, the realm of grace is a “moral world *within* the natural world”.

Moreover, something more than a mere coordination – as in the case of the classic explanation of the body/soul relationship given by pre-established harmony – seems to be required, because the outcomes of one set of laws must be subordinated to the other one.<sup>29</sup>

But how can this preeminence of moral finalism, and the corresponding harmony, be figured out in a plausible way? A first and straightforward way is to claim that, contrary to the appearances, the working of nature – the ‘blind’ mechanism of the laws of physical motion, or the psychological dynamism of appetites often directed towards only seeming goods – ultimately ends up promoting the moral ends to be pursued, in

27. *Théodicée*, §247 (GP VI, 264).

28. PNG, GP VI, 605, L 640.

29. In a sense, of course, the case is the same: in the nature/grace harmony there is no more than a coordination; conversely, also in the ‘physical’ (i.e., non moral) harmony of soul and body one can tell of a (relative) subordination, insofar as the reason for a certain modification can be found in one of the terms better than in the other. But the issue is exactly that with the moral harmony Leibniz seems to be committed to a general one-sided distribution of reasons on behalf of the ‘moral’ rule.

particular the correct retribution of human actions.

This might seem, of course, a completely gratuitous assumption. Sometimes Leibniz seems to have in mind the idea that moral handling coincides with the correct working of human nature, so that virtue is (as Spinoza would say) the reward for itself, while vice takes with itself its punishment:

It can (...) be said that God as architect satisfies God as lawgiver in everything and that sins must therefore carry their punishment with them by the order of nature, and even by virtue of the mechanical structure of things; and that noble actions, similarly, attain their rewards through ways that are mechanical in relation to bodies, although this cannot and should not always happen at once.<sup>30</sup>

This moral outcome of natural processes, however, is not so evident in a lot of cases. Hence the final clause, which projects the ‘harmony’ into a more or less remote future – be it the time of an entire human life, or a properly eschatological one.

Remember how Malebranche invoked the fact of the original sin, in order to explain the disconcerting disharmony between the working out of nature and its alleged moral ends. Leibniz does not focus his attention on this explanation: in this case also, his view of the ‘kingdom of grace’, differently from that of the French theologian, is not essentially connected (while leaving a possible room for it) to what is specific to the story of Christian redemption.

The disharmony of the two kingdoms does not only concern the conflict of tendencies within rational agents, but also the topic of natural disasters – another one attentively considered in Malebranche’s theodicy. Also these phenomena, according to Leibniz, should be assumed to have a ‘moral’ justification, though difficult to see from our very limited perspective.

To this kind of consideration seem to point also some rather cryptic allusions concerning the alleged harmony between the story of our planet and the moral story of its inhabitants. These allusions can be interpreted in general along a strictly orthodox idea – to be found also in Malebranche – according to which the original sin corrupted also nature, and conversely, according to St. Paul’s *dictum* (“the whole creation groans with us and shares our birth pangs”), redemption will involve nature itself.

More interestingly, we are faced with the attempt at suggesting a “moral” account of the most recent discoveries and discussions concerning the story of earth; discoveries that could easily appear at odds with the biblical teaching. Leibniz, in fact, is suggesting that the big natural changes in the earth’s general conditions harmonize with the moral requirements of God’s global plan:

The result of this harmony is that *things lead to grace by means of the very ways of nature* and that *this globe*, for example, *must be destroyed and repaired by natural ways at those times which the government of spirits demands for the punishment of some and the rewards of others.*<sup>31</sup>

30. *Monadologie*, §89, L 652.

31. *Monadologie*, §88, L 652.

Compare this with a passage in Thomas Burnet's *Telluris theoria sacra*, (1681), whose author – after giving a ‘physical’ explanation of the universal deluge – warns that this does not compromise the biblical interpretation of the deluge as a divine punishment:

It is no detraction from divine providence, that the course of nature is exact and regular, and that *even in its greatest Changes and Revolutions it should still conspire and be prepared to answer the Ends and Purposes of the divine Will in reference to the moral world*. This seems to me to be the great Art of Divine Providence, *so to adjust the two Worlds, human and natural, material and intellectual*, as seeing through the Possibilities and Futurities of each, according to the first States and Circumstances he puts them under, they should all along correspond and fit one another, and especially in their great Crises and Periods.<sup>32</sup>

Elsewhere Leibniz goes on to illustrate the same idea with some audacious speculations put forward by contemporary Origenists: this is the case with the theology well-nigh astronomical referred to in the *Theodicy*: “Simultaneously (by virtue of the *harmonic parallelism* of the Realms of Nature and of Grace) this long and great conflagration will have purged the earth’s globe of its stains.”<sup>33</sup>

This grand view of the changes of our world, however, leaves the possibility of realizing justice still unclear, if the persistence of the same moral subject is not granted. I am speaking, notice, of ‘moral subject’, because the simple persistence (or imperishability) is already metaphysically assured for all simple substances. But the order of the ‘city of God’, with the related retributive justice, requires something more, that is to say that the same self-conscious being persists, endowed with the memory of her/his past actions. Accordingly, several passages in the texts on the nature/grace harmony insist on the preservation of the same person, despite the continuous and radical transformations to which the physical world is subjected (“beyond the revolutions of matter”).<sup>34</sup>

As a matter of fact, what Leibniz wants to get from his harmony is nothing but that final conciliation of subjective consciousness and divine justice whose need was emphasized also by John Locke, and which should have been assured by the doctrine of the Last Judgment, together with a final eschatological reconciliation of soul and body, of virtue and happiness.

32. Burnet 1689: I, 146.

33. *Théodicée*, §18 (GP VI, 113). These speculations are connected to Leibniz’s interest for the topic of Apokathastasis and his relationship with the heterodox and millenarian theologian Petersen. See on this Fichant 1991 and Costa 2014.

34. For the idea of being subtracted to the “revolutions of matter”, see the *Nouveau système* (note 13 above) and Mendelson 1995. For the immortality of minds as a key element in the ‘kingdom of grace’, see already *Discours*, §36 (note 12 above) and the letter to Wagner of June 1710: “as soon as [human souls], however, are made rational, and capable, together of being self-conscious, of partnership with God, I am persuaded that from then on they never lose their personal quality of citizens of God’s republic; and because this republic is ruled in the rightest and most beautiful way, it follows that these souls, through the selfsame laws of nature, *because of parallelism between grace and nature*, are made by their actions apt to receive reward or punishment” (GP VII, 531).

It is worth noting, however, that this eschatological outcome seems to be thought of by Leibniz – though in a largely ambiguous and nuanced way – in a more intra-mundane way. That is to say, the reconciliation of nature with the moral ends of the ‘kingdom of grace’, both on the global and individual plan, is projected into the future; but this seems to be a future still belonging to the (admittedly, dramatic) development of our (and God’s) unique world.<sup>35</sup>

#### CONCLUSIONS: KANT ON THE REALMS OF NATURE AND GRACE

In the *Critique of Pure Reason*, Doctrine of Method, Kant at a point relies explicitly on Leibniz’s legacy, by taking again his idea of the realms of nature and grace:

Leibniz termed the world, when viewed in relation to the rational beings which it contains, and the moral relations in which they stand to each other, under the government of the Supreme Good, the kingdom of Grace, and distinguished it from the kingdom of Nature, in which these rational beings live, under moral laws, indeed, but expect no other consequences from their actions than such as follow according to the course of nature in the world of sense. To view ourselves, therefore, as in the kingdom of grace, in which all happiness awaits us, except in so far as we ourselves limit our participation in it by actions which render us unworthy of happiness, is a practically necessary idea of reason.<sup>36</sup>

We are not faced, indeed, with a merely terminological recovery: Kant’s idea seems to be objectively in straightforward continuity with Leibniz’s approach, and the conceptual framework expressed by the idea of the Leibnizian ‘Kingdom of grace’ is largely taken again by him from a transcendental point of view. We have on one hand the natural world (embracing both the physical one and that of empirical psychology), ruled by causal laws; on the other, the laws of morality, or of practical reason (binding all rational beings, God included, like for Malebranche and Leibniz). The realm of grace is, properly, the idea of the union of the two, or of their reconciliation: what Kant technically labels by his notion of ‘supreme good’. Although the way of conceiving the relation of happiness with moral intention is, of course, different from Leibniz’s, still the fundamental idea (or problem) formulated by Leibniz is there: I mean, the requirement of a reconciliation of the scientific and the moral view of world – which will be a major theme in the whole classic German philosophy. Not only our immortality, but God’s existence itself are now definitely taken as postulates derived from the assumption of the moral law. Interestingly enough, in Kant’s view, this requirement concerning the ‘moral nature of nature’ is ideally conjoined with another element we have found in Malebranche – while being in Leibniz, though not absent, more balanced by other considerations – namely, the emphasis on the universal character of rules and the extension of this formal character to both realms of nature and moral.

35. This intra-mundane character of future harmony is emphasized in Phemister 2003.

36. CPR, 539; Ch. II, Sect. 2, A812, B840: *Transcendental Doctrine of Method*.

**ABBREVIATIONS**

Abbreviations to editions of Leibniz's works follow the citation conventions of *Studia Leibnitiana*.

CPR = I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. by J. M. D. Meiklejohn, London, G. Bell & Sons, 1893.

L = G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, transl. and ed. by L. E. Lomker, Chicago, Chicago University Press, 1956.

OM = N. Malebranche, *Oeuvres complètes*, éd. par A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1984; vol. V, 1958.

R = G. W. Leibniz, *Treatise on Nature and Grace*, transl., with an introduction and notes by P. Riley, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

**REFERENCES**

Adams, R. M. 2014. "Justice, Happiness and Perfection in Leibniz's City of God", in *New Essays on Leibniz's Theodicy*, ed. by L. M. Jorgensen and S. Newlands, Oxford, Oxford University Press, pp. 197-217.

Burnet, Th. 1689. *Telluris theoria sacra orbis nostrae originem et mutationes generales... complectens*, London, Norton, 1689, transl. by J. Addison, *The Sacred Theory of the Earth*, Hooke, London, 1719.

Costa, A. 2014. "L'étrange cas de la 'théologie presque astronomique' des *Essais de Théodicée*", *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, 3/5, pp. 2:1-2:26.

Fichant, M. 1991. *Introduction*, in G. W. Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine. La restitution universelle*, Paris, Vrin.

Gilson, E. 1952. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, Vrin.

Grua, G. 1953. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF; repr. in *The Yale Leibniz*, New York, Garland, 1985.

Guardini, R. 1950. *Das Ende der Neuzeit*, Basel, Hess.

Gueroult, M. 1959. *Malebranche, III. Les cinq abîmes de la Providence. La nature et la grâce*, Paris, Aubier.

Mendelson, M. 1995. "Beyond the Revolutions of Matter. Mind, Body and Pre-established Harmony in the Earlier Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 27/1, pp. 31- 66.

Phemister, P. 2003. "Exploring Leibniz's Kingdoms: A Philosophical Analysis of Nature and Grace", *Ecotheology. Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 7, pp. 126-145.

Robinet, A. 1955. *Malebranche et Leibniz: relations personnelles*, Paris, Vrin.

Rutherford, D. 1995. *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

---

Stefano Di Bella  
Università Statale di Milano  
stefano.dibella@unimi.it  
ORCID: 0000-0003-4506-8781



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LAURENCE BOUQUIAUX

## Connexion universelle et enveloppement du futur dans le présent

**ABSTRACT:** This text aims to contribute to the study of the physical, psychological and metaphysical dimensions that articulate the theme of universal connection and of the envelopment of the future in the present. I will begin by examining how the theme of the monad as a mirror of the world appears in §3 and in §12 of the *Principles of Nature and Grace* (PNG) – I will not consider the 3<sup>rd</sup> occurrence, §14, where it is question of the spirit as image of God. Then I will investigate the relation which exists between the thesis maintaining that, because of the universal connection, the monad perceives (confusedly) all that happens at every moment in the world, and the thesis according to which the monad perceives (confusedly) its whole history past and future. Finally, I will briefly consider the question of the asymmetry between past and future as a temporal property which has no equivalent for space.

**RÉSUMÉ :** Ce texte a pour but de contribuer à l'étude de la manière dont s'articulent les dimensions physique, psychologique et métaphysique du thème de la connexion universelle et de l'enveloppement du futur dans le présent. Je commencerai par examiner selon quelles modalités le thème de la monade miroir du monde apparaît dans les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG), dans le §3 et dans le §12 – je ne prendrai pas en considération la 3<sup>ème</sup> occurrence, §14, où il est question de l'esprit comme image de Dieu –, puis je m'interrogerai sur la relation qui existe entre la thèse qui affirme que, du fait de la connexion universelle, la monade perçoit (confusément) tout ce qui arrive à chaque instant dans le monde et celle qui affirme que la monade perçoit (confusément) toute son histoire, le passé comme le futur. Cela m'amènera à envisager rapidement la question de l'asymétrie entre passé et futur comme propriété temporelle qui n'a pas d'équivalent pour l'espace.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Monad; Mirror of the Universe; Temporal Properties

---

Ce texte a pour but de contribuer à l'étude de la manière dont s'articulent les dimensions physique, psychologique et métaphysique du thème de la connexion universelle et de l'enveloppement du futur dans le présent. Je commencerai par examiner selon quelles modalités le thème de la monade miroir du monde apparaît dans les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG), dans le §3 et dans le §12 – je ne prendrai pas en considération la 3<sup>ème</sup> occurrence, §14, où il est question de l'esprit comme image de Dieu –, puis je m'interrogerai sur la relation qui existe entre la thèse qui affirme que, du fait de la connexion universelle, la monade perçoit (confusément) tout ce qui arrive à chaque instant dans le monde et celle qui affirme que la monade perçoit (confusément)



toute son histoire, le passé comme le futur. Cela m'amènera à envisager rapidement la question de l'asymétrie entre passé et futur comme propriété temporelle qui n'a pas d'équivalent pour l'espace.

Au §2 des PNG, Leibniz affirme que “en elle-même et dans le moment”, une monade ne peut être discernée d'une autre que par ses perceptions, c'est-à-dire par ses représentations de ce qui est au-dehors, et par ses appétitions, qui sont “ses tendances d'une perception à l'autre”. Dans le §3, Leibniz précise que c'est suivant les affections de son corps qu'une monade se représente ce qui est hors d'elle, et que si chaque monade est un “miroir vivant” de l'univers, c'est parce que le monde est plein et que “chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins selon la distance”. Mon âme perçoit l'univers parce que mon corps est affecté par chacun des autres corps, et cela d'autant plus fortement que le corps affectant est proche du mien.<sup>1</sup> Ce passage semble indiquer que c'est parce qu'elles ont un corps que les monades sont en relation avec le reste du monde. C'est un thème que l'on trouve en d'autres endroits, notamment dans un passage des *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques* où Leibniz écrit que les âmes détachées de tout corps, 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”.<sup>2</sup> Dans le §4 des PNG, c'est encore à partir du corps et de ses perfections que Leibniz explique les perfections de la monade, et notamment la mémoire : si les organes du corps sont suffisamment “ajustés”, il y aura “du relief et du distingué” dans les impressions qu'ils reçoivent et donc dans les perceptions de la monade qui possède ce corps ; cela peut aller jusqu'à la mémoire, qui est “une perception (...) dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion”. Les paragraphes suivants développent le thème de la mémoire et des perceptions toujours présentes, même lorsque l'on ne s'en aperçoit pas, dans le sommeil, dans l'évanouissement et même dans la mort.

Vient ensuite la rupture du §7 : “Jusqu'ici, nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique”. Il nous faut nous demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien et pourquoi les choses sont ainsi plutôt qu'autrement. Jusque-là, Leibniz a décrit la suite des choses : l'enchaînement des mouvements dans les corps, l'enchaînement des représentations de ces mouvements, c'est-à-dire des perceptions, dans les âmes. Il faut à présent s'élever, passer à un niveau supérieur et se demander pourquoi ce sont ces enchaînements-là plutôt que d'autres qui sont réalisés dans le monde. La réponse est dans la sagesse de Dieu et dans le principe du meilleur : Dieu a choisi “les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites et métaphysiques” (§11). C'est en repartant de principes métaphysiques comme celui de l'équivalence entre la cause pleine et l'effet entier que l'on peut rendre raison des lois du mouvement, et même quelquefois les dé-

1. Voir aussi, parmi bien d'autres références, le §62 de la *Monadologie* : “Ainsi, quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie ; et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière” (GP VI, 617).

2. GP VI, 546.

couvrir. Le §12 reprend le thème de la monade “miroir vivant représentant l’univers” qui apparaissait dans le §3, mais ce thème est ici introduit non plus à partir de la plénitude du monde et de l’affirmation que chaque corps est affecté par tous les autres, mais comme une conséquence de la perfection de Dieu : il suit de la perfection divine que “chaque monade (...) doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu’il est compatible avec tout le reste”. À la question de savoir pourquoi telle monade a telle ou telle perception, le début du texte répond que cela est lié à la manière dont son corps est affecté. À la question de savoir pourquoi les chaînes causales qui lient les mouvements des corps d’une part et celles des perceptions de l’âme d’autre part sont ce qu’elles sont, les §10 et 11 répondent que ces lois sont les meilleures possibles.<sup>3</sup>

Une autre différence entre ces deux parties du texte me semble significative : alors qu’il n’avait été question dans le début du texte que de la mémoire et du souvenir, le §13 introduit le thème d’une lecture du futur dans le passé : “Le présent est gros de l’avenir : le futur se pourrait lire dans le passé”. Cette possibilité se dit au conditionnel : c’est seulement si l’on pouvait déplier tous les replis d’une âme “qui ne se développent sensiblement qu’avec le temps” que l’on pourrait connaître la beauté de l’univers dans cette âme. Et cette condition n’est, pour nous, jamais réalisée.<sup>4</sup> Seul Dieu peut lire dans les replis d’une âme toute l’histoire de l’univers. On pourrait néanmoins soutenir que le §13 des PNG pose la question d’une hypothétique perception du futur par les âmes mêmes, parce que Leibniz semble y placer sur le même pied le thème du présent gros de l’avenir et celui de l’expression de l’éloigné dans le prochain dont il avait déjà été question dans les premiers paragraphes : “Le présent est gros de l’avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l’éloigné est exprimé dans le prochain”. Il est tentant, à partir de là, de considérer que ce qui vaut pour l’éloignement dans l’espace vaut aussi pour l’éloignement dans le temps, et d’affirmer que, de même que nous percevons tout ce qui se passe maintenant dans le monde (plus ou moins confusément selon la distance), nous percevons aussi tout ce qui se passera dans le futur, plus ou moins confusément selon l’éloignement temporel. La suite du §13 fournit un argument en faveur de cette hypothèse : Leibniz illustre la thèse de la connexion universelle à partir de l’exemple de la mer :

3. Dans les PNG (GP VI, 598-606), Leibniz part de considérations physiques pour expliquer la succession des événements du monde avant d’affirmer qu’il faut passer à la métaphysique pour expliquer pourquoi c’est ce monde-ci qui existe, plutôt qu’un autre, ou plutôt que rien. Cette démarche évoque celle du *De rerum originatione radicali* (GP VII, 302-308, tr. fr. Schrecker 1978). Leibniz y part de la nécessité physique par laquelle les états du monde se succèdent, le suivant étant en quelque sorte ‘copié’ sur le précédent (le *De rerum originatione radicali* s’ouvre sur l’image des livres que l’on recopie les uns sur les autres) puis Leibniz ajoute que cette nécessité physique ne suffit pas parce que “aussi loin qu’on remonte en arrière à des états antérieurs, on ne trouvera jamais dans ces états la raison complète, pour laquelle il existe un monde et qui est tel”. Il faut donc passer de la nécessité physique à “quelque chose qui soit pourvu de nécessité absolue ou métaphysique”, à la raison dernière des choses qui est au-delà de la série des choses, au-delà du monde.

4. Comme l’affirme le §61 de la *Monadologie*, “une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d’un coup ses replis, car ils vont à l’infini” (GP VI, 617).

Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner ; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous.

Or c'est précisément cet exemple que l'on retrouve dans un passage d'une pièce préparatoire aux *Nouveaux essais* où il est explicitement question de pressentiments :

Car nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées futures. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer, à peu près comme lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit total ; quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre".<sup>5</sup>

Un autre texte dans lequel il est question de pressentiment est celui des échanges avec Bayle. Rappelons brièvement l'objet du débat, en nous appuyant sur le texte de 1698<sup>6</sup> et sur celui de 1702.<sup>7</sup> Pour montrer à quelles absurdités mène la thèse de l'harmonie préétablie, Bayle propose l'exemple d'un chien en train de manger qui reçoit un coup de bâton. Selon Leibniz tel que le comprend Bayle, l'âme du chien passe du plaisir à la douleur au moment même où on lui donne le coup de bâton, de manière tout à fait spontanée, sans que ce passage soit causé par l'événement corporel qu'est le coup de bâton, en sorte que ce changement dans l'âme du chien devrait encore avoir lieu si le corps du chien n'était pas frappé. Bayle juge cela incompréhensible. Comment l'âme d'un chien pourrait-elle sentir de la douleur immédiatement après avoir senti de la joie, quand même elle serait seule dans l'univers ?

Leibniz répond d'abord que, lorsqu'il a dit que l'âme sentirait tout ce qu'elle sent maintenant même s'il n'y avait qu'elle et Dieu au monde, il n'a fait "qu'employer une fiction, en supposant ce qui ne saurait arriver naturellement".<sup>8</sup> Par nature, la loi de l'âme du chien est de représenter ce qui se fait dans son corps en sorte que le cas que l'on suppose ne saurait arriver dans l'ordre naturel.

Dieu pouvait donner à chaque substance des phénomènes indépendants de ceux des autres, mais de cette manière il aurait fait, pour ainsi dire, autant de mondes sans connexion, qu'il y a de substances ; à peu près comme on dit, que quand on songe, on est dans son monde à part, et qu'on entre dans le monde commun quand on s'éveille.<sup>9</sup>

On retrouve ici l'idée, déjà rencontrée dans les *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques*, que des substances sans corps seraient comme des mondes à part. Dieu aurait pu faire un monde sans corps et il pourrait, s'il le voulait, supprimer brutalement par miracle tout sauf l'âme du chien sans que la suite des affections et des sentiments de cette âme soit modifiée, mais cette fiction est contraire à l'ordre naturel

5. A VI, VI, 6.

6. GP IV, 517-524.

7. GP IV, 524-571.

8. GP IV, 517.

9. GP IV, 519.

et “aux desseins de Dieu qui a voulu que l’âme et les choses hors d’elle s’accordassent”.<sup>10</sup> L’absence des corps relève de la fiction métaphysique. Si Leibniz a utilisé cette fiction, c’est, dit-il, “pour marquer que les sentiments de l’âme ne sont qu’une suite de ce qui est déjà en elle” ;<sup>11</sup> car

C’est (...) la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (...) par tous les états qui lui arriveront, de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ses états passés et à venir.<sup>12</sup>

À Bayle qui voudrait que le passage du plaisir à la douleur ait une cause extérieure, le coup de bâton ou le Dieu de Malebranche, Leibniz répond que c’est l’état précédent de l’âme du chien qui est la cause de son état suivant. Et il ajoute que Bayle, qui prétend ne pas comprendre l’harmonie préétablie, devrait reconnaître qu’il ne comprend pas davantage comment le bâton influe sur l’âme, ni comment se fait l’opération miraculeuse, par laquelle, selon Malebranche, Dieu accorde continuellement l’âme et le corps.<sup>13</sup>

Lorsque Bayle objecte que “nous savons par expérience, que nous ignorons que nous aurons dans une heure telles ou telles perceptions”,<sup>14</sup> Leibniz répond que l’âme ne connaît en effet pas distinctement ce qui va arriver, mais qu’elle le sent confusément, et il propose une analogie qui peut évoquer celle de la mer que nous avons trouvée dans les PNG :

Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui lui est arrivé, et de tout ce qui lui arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer, comme lorsque j’entends un grand bruit confus de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l’autre.<sup>15</sup>

Il y aurait donc dans les âmes non seulement des traces de tout ce qui leur est arrivé, mais encore de traces de tout ce qui leur arrivera.

[L’âme] doit exprimer ce qui se passe, et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres, par la connexion ou correspondance de toutes les parties du monde.<sup>16</sup>

Dire que la cause du changement de l’âme est en elle n’est donc pas faire de cette âme une substance autiste, aveugle et sourde à tout ce qui est hors d’elle. Seul l’hypothétique atome d’Épicure, qui ne représente rien, qui n’exprime rien, est totalement isolé et c’est ce qui fait qu’il continuera indéfiniment le même mouvement rectiligne uniforme, comme s’il était seul au monde, tant il est “stupide et imparfait”.<sup>17</sup> Mais cet atome est

10. GP IV, 530.

11. GP IV, 517.

12. GP IV, 518.

13. GP IV, 532.

14. GP IV, 521.

15. *Ibidem.*

16. GP IV, 523.

17. GP IV, 543.

une pure fiction. En réalité, chaque état présent d'une substance, cause de son état suivant, enveloppe le monde et c'est pour cela que les changements des substances sont si complexes. Si la douleur du chien peut suivre spontanément de son plaisir, c'est, écrit Leibniz, parce que

la pensée du plaisir paraît simple, mais elle ne l'est pas, et qui en ferait l'anatomie, trouverait qu'elle enveloppe tout ce qui nous environne, et par conséquent tout ce qui environne l'environnant.<sup>18</sup>

Le plaisir du chien qui mange est mêlé de ce qu'il perçoit déjà du coup de bâton à venir.<sup>19</sup> Les causes qui font agir le bâton (l'homme posté derrière le chien, qui se prépare à le frapper pendant qu'il mange, et tout ce qui dans le cours des corps contribue à y disposer cet homme) sont aussi représentées d'abord dans l'âme du chien exactement à la vérité, mais faiblement par des perceptions petites et confuses et sans aperception, c'est-à-dire sans que le chien le remarque, parce qu'aussi le corps du chien n'en est affecté qu'imperceptiblement.<sup>20</sup> On comprend pourquoi le thème des petites perceptions qui apparaît ici peut constituer un argument en faveur de la spontanéité de l'âme : tout est déjà présent dans l'âme, les perceptions n'ont qu'à se développer, elles n'ont pas à venir d'ailleurs.

Ce passage des réponses à Bayle illustre bien l'idée que le présent est gros de l'avenir – la formule du §13 des PNG est également présente dans ce texte – et que l'âme perçoit déjà confusément tout ce qui arrivera. Il est pourtant important de souligner, après M. Parmentier,<sup>21</sup> qu'il ne faut pas conclure de là que nous pouvons, comme Dieu, lire le futur dans le présent. L'âme ne perçoit qu'au présent.<sup>22</sup> Elle perçoit ce qui, de l'événement qui se développera dans le futur, s'annonce déjà dans le présent. Si nous avons des pressentiments de ce qui arrivera, c'est parce que la perception qui se développera dans le futur est déjà présente, embryonnée, confuse, encore insensible, dans notre état actuel. Nous ne percevons pas à proprement parler un événement futur mais ce qui, de ce futur, est déjà présent, enveloppé, replié, mais appelé à se développer par la suite. Comme l'écrit M. Parmentier,

L'application du principe de continuité à l'ordre des perceptions fait apparaître les pressentiments et les avant-goûts moins comme une anticipation du futur que

18. GP IV, 562.

19. GP IV, 532. On aperçoit ici le thème de l'inquiétude – cette instabilité, cette oscillation perpétuelle de l'état psychique – qui sera *développé* dans les NE, livre II, chap. 20 (A VI, 6, 163-168). Il y a toujours déjà en nous des “rudiments de douleur”, une “disposition et préparation à la douleur”.

20. Leibniz propose aussi l'exemple d'un homme qui mange de la confiture et est piqué par un insecte : “L'animal affectait déjà le corps de l'homme, en l'approchant avant que de piquer, et la représentation de cela affectait déjà son âme, mais insensiblement” (GP IV, 546).

21. Parmentier 2011.

22. C'est même, la définition du présent – ou plutôt ce qui en tient lieu : “Ce qu'est le présent”, écrit Leibniz dans un texte publié par Couturat et daté selon lui de 1702-1704, “ne peut être expliqué par une définition, mais peut être connu par la seule perception” (C, 480).

comme le commencement d'une perception appelée à se développer ultérieurement sous l'effet d'une loi déjà bien présente et parfaitement déterminée.<sup>23</sup>

Leibniz est en général réservé devant les phénomènes de prédiction, de divination, de rêve prémonitoire, etc., même s'il ne les exclut pas radicalement. Ainsi, à propos des protestants cévenols réfugiés à Londres dont on prétendait qu'ils prophétisaient, Leibniz écrit à Coste, en décembre 1707 :

S'il était vrai, Monsieur, que vos Sévennois fussent des prophètes, cette hypothèse ne serait point contraire à mon hypothèse de l'Harmonie préétablie, et y serait même fort conforme. J'ai toujours dit, que le présent est gros de l'avenir, et qu'il y a une parfaite liaison entre les choses quelques éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, en sorte que celui qui serait assez pénétrant, pourrait lire l'une dans l'autre. Je ne m'opposerais pas même à celui qui soutiendrait qu'il y a des globes dans l'univers, où les prophéties sont plus ordinaires que dans le nôtre, comme il y aura peut-être un monde, où les chiens auront les nez assez bons pour sentir leur gibier à 1000 lieues ; (...) Mais quand il s'agit de raisonner sur ce qui se pratique effectivement ici, notre jugement présomptif doit être fondé sur la coutume de notre globe, où ces sortes de choses prophétiques sont bien rares.<sup>24</sup>

On notera que, dans ce passage, Leibniz rapproche une nouvelle fois la capacité de pressentir un événement futur de celle de percevoir un événement distant. Mais Leibniz reste prudent. Comme le dit M. Parmentier, la conception leibnizienne "ne s'accorde pas avec l'éventualité de rêves prémonitoires faisant intervenir un écart anormalement long entre le début d'une perception et son développement".<sup>25</sup> Si je puis connaître des événements éloignés dans le passé, c'est grâce à un phénomène différent, celui de la mémoire qui n'a pas d'équivalent pour le futur. Il faut distinguer ce que j'atteins grâce aux petites perceptions, dans le passé comme dans le futur, parce que tout événement passé

23. Parmentier 2011 : 230.

24. GP III, 403. Voir aussi ce passage des NE : "Il arrive, quoique rarement, qu'on voit une personne en songe, avant que de la voir en chair et en os. Et on m'a assuré qu'une demoiselle d'une cour connue vit en songeant et dépeignit à ses amies celui qu'elle épousa depuis et la salle où les fiançailles se célébrèrent, ce qu'elle fit avant que d'avoir vu et connu ni l'homme ni le lieu. On l'attribuait à je ne sais quel pressentiment secret ; mais le hasard peut produire cet effet, puisqu'il est assez rare que cela arrive, outre que les images des songes étant un peu obscures, on a plus de liberté de les rapporter par après à quelques autres" (NE IV, 11, §12, A VI, 6, 445). Dans la *Lettre à la Princesse Sophie* du 13/23 octobre 1691, Leibniz fait preuve de la même prudence à propos des dons d'une jeune prophétesse, qu'il cherche à expliquer de manière naturelle, en évoquant discrètement la crédulité des jeunes personnes élevées dans les cloîtres. Cette lettre est intéressante pour notre propos parce que le thème de la connexion universelle et de l'infinie variété du monde y est allégué pour prouver qu'il est impossible à un esprit fini de prévoir l'avenir : "Une petite bagatelle en apparence peut changer tout le cours des affaires générales. Une balle de plomb, allant assez bas rencontrera la tête d'un habile général, et cela fera perdre la bataille ; un melon mangé mal à propos fera mourir un roi. (...) Une étincelle fera sauter un magasin, et cela fera perdre Belgrade ou Nice. Il n'y a ni diable ni ange, qui puisse prévoir toutes ces petites choses dont naissent de si grands événements". (A II, 2, 454. Je remercie M. Fichant de m'avoir signalé ce passage).

25. Parmentier 2011 : 232.

laisse des traces dans le présent et qu'il y a déjà dans le présent des traces du futur, et ce que j'atteins grâce à la mémoire, parce que ce qui a jadis affecté mon corps y a laissé des marques que je puis, si j'y prête attention, apercevoir (alors que, quels que soient mes efforts, je ne puis prendre conscience de ce qui se passera dans le futur).

Nous éprouvons qu'il y a une asymétrie dans le temps, entre le passé et le futur, qui n'a pas d'analogue dans l'espace et cela empêche de comprendre de la même manière la perception du futur et celle de l'éloigné malgré la proximité de ces thèmes dans le §13 des PNG ou dans la lettre à Coste. Leibniz le dit tout à fait nettement dans la lettre à Bourguet du 5 août 1715 :

Il y a cette différence entre les instants et les points, qu'un point de l'Univers n'a point l'avantage de priorité de nature sur l'autre, au lieu que l'instant précédent a toujours l'avantage de priorité non seulement de temps, mais encore de nature sur l'instant précédent.<sup>26</sup>

Il semble que les événements passés peuvent avoir des effets sur le présent, mais que les événements futurs ne le peuvent pas. Ce dernier point nous amène à envisager une question difficile : celle de la manière dont Leibniz introduit une asymétrie entre passé et futur, entre mon état passé et mon état futur, entre l'état passé du monde et l'état futur du monde.

En première approximation, on pourrait penser qu'il suffit, pour établir cette asymétrie, de prendre en compte l'asymétrie de la relation causale : mon état passé est la cause de mon état présent qui est la cause de mon état futur, mais la relation ne peut pas s'inverser. Il convient néanmoins de préciser cette réponse et de montrer comment on peut la concilier avec l'idée que chaque état d'une monade (présent, passé, futur) enveloppe chaque autre état, ou encore, comme le dit Leibniz, que l'état présent d'une substance enveloppe son état futur et *vice versa*.<sup>27</sup> Le futur enveloppe le présent. Comment justifier l'idée qu'il l'enveloppe autrement que le présent ne l'enveloppe ?

Le début des *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, un texte à peu près contemporain des PNG sur lequel s'appuient souvent les commentateurs qui défendent la thèse selon laquelle on trouve chez Leibniz une définition causale du temps, peut nous éclairer. Leibniz commence par y définir la simultanéité : on dira que deux états sont simultanés quand ils n'enveloppent rien d'opposé. Ainsi, les événements de l'année dernière et ceux de cette année ne sont pas simultanés, parce qu'ils enveloppent des états opposés de la même chose. Leibniz introduit ensuite les notions d'antériorité et de postériorité : si deux états qui ne sont pas simultanés sont tels que l'un enveloppe la raison de l'autre (*unum rationem alterius involvat*), on dira que le premier est antérieur (*prius*) et l'autre postérieur

26. GP III, 581-582. Cette remarque n'est à première vue ni surprenante ni problématique : il y a un ordre naturel entre les instants du temps (l'instant précédent a une priorité de nature sur l'instant suivant), mais il n'y en a pas entre les points de l'espace. Soulignons néanmoins que cela ne signifie pas qu'il y aurait un ordre temporel défini indépendamment de la priorité "selon la nature", et qui coïnciderait ensuite avec elle ; pour Leibniz, l'ordre temporel ne se définit pas autrement qu'à partir de la priorité selon la nature qui est, nous le verrons, un autre nom de la causalité.

27. *Lettre à de Volder* datée du 17 janvier 1706, GP II, 282.

(*posterius*). Ainsi, mon état antérieur enveloppe la raison de l'existence de mon état postérieur (*Status meus prior rationem involvit, ut posterior existat*).<sup>28</sup> On pourrait, à partir de ces définitions, penser qu'il peut y avoir des couples d'états tels qu'il n'y ait aucune relation temporelle entre eux, ni simultanéité, ni antériorité, ni postériorité, parce qu'ils ne sont pas simultanés et qu'aucun des deux n'enveloppe la raison de l'autre. C'est, du reste, à certains égards, ce qu'affirmera la relativité d'Einstein puisque, selon cette théorie, deux événements entre lesquels il n'y a aucune relation causale possible sont tels que leur ordre chronologique n'est pas fixé de manière absolue, mais dépend de l'observateur. Ce n'est bien sûr pas ainsi que Leibniz voit les choses. Pour lui, la relation d'ordre temporel est un ordre total, et il lui faut donc passer de la succession des états d'une chose particulière à un ordre temporel universel. C'est ce qu'il fait dans la suite du texte, en s'appuyant sur la connexion universelle :

Comme mon état antérieur, du fait de la connexion de toutes choses, enveloppe (*involvit*) aussi l'état antérieur des autres choses, mon état antérieur enveloppe aussi la raison (*rationem involvit*) de l'état postérieur des autres choses et est antérieur à l'état des autres choses. Pour cette raison, tout ce qui existe est, par rapport à une autre chose existante, ou bien simultanée, ou bien antérieure, ou bien postérieure.<sup>29</sup>

Nous avons donc affaire dans ce texte à deux relations différentes entre états, dont l'une est symétrique (l'état A enveloppe l'état B et réciproquement) et l'autre asymétrique (l'état A enveloppe la raison de l'état B, mais B n'enveloppe pas la raison de A). Dans ce texte, la première relation semble concerner des états simultanés, les états simultanés de toutes les choses qui existent partout dans le monde et qui sont liés par la connexion universelle.<sup>30</sup> Cette relation serait donc essentiellement spatiale, puisque, l'espace est pour Leibniz l'ordre des choses qui peuvent coexister. La seconde relation serait celle qui permet d'introduire l'antériorité et la postériorité et donc la dimension proprement temporelle. Reste à se demander si l'on peut purement et simplement interpréter cette seconde relation en termes de causalité. Dire que A enveloppe la raison de B, dans le cas où A est B ne sont pas simultanés, est-ce dire que A est cause de B ? Reste aussi à se demander si cette relation de causalité, à supposer qu'on puisse la désigner ainsi, permet bien d'introduire quelque chose qui ressemble à l'asymétrie temporelle telle que je l'éprouve.

Leibniz ne précise malheureusement pas dans les *Initia rerum mathematicarum metaphysica* ce qu'il entend par 'envelopper la raison de'. Il nous faut donc chercher des indications dans d'autres textes. On en trouve notamment dans une liste

28. GM VII, 18.

29. *Ibidem*.

30. Contrairement à ce qui est affirmé (notamment) dans la *Lettre à de Volder* citée n. 27, si l'on s'en tient au vocabulaire introduit ici, on ne peut pas dire que l'état présent enveloppe l'état futur, ni que l'état futur enveloppe l'état présent ; il faudrait dire que l'état présent enveloppe la raison de l'état futur (mais non l'inverse).

de définitions qui figure dans un opuscule auquel Leibniz n'a pas donné de titre :<sup>31</sup>

de deux états contradictoires d'une même chose, est antérieur par le temps [*prior tempore*] celui qui est antérieur par nature [*natura prior*], c'est-à-dire celui qui enveloppe la raison de l'autre [*qui alterius rationem involvit*] ou, ce qui revient au même, celui qui est conçu plus facilement.<sup>32</sup>

Envelopper la raison, ce serait donc être *natura prior*, c'est-à-dire, selon ce passage, être compris plus facilement. Il y a, bien sûr, quelque chose d'étonnant à considérer qu'une chose est antérieure temporellement à une autre dans la mesure où elle peut être comprise plus facilement. Nous y reviendrons ci-dessous.

D'autres indications intéressantes sont fournies par une longue table de définitions publiée par Couturat.<sup>33</sup> On y trouve les définitions suivantes : l'état passé (*praeteritus status*) est ce dont naît (*oritur*) le présent et qui est incompatible (*inconsistens*) avec le présent ; le futur est l'état qui naît du présent et qui est incompatible avec lui.<sup>34</sup> Quelques pages plus haut, Leibniz avait précisé ce qu'il fallait entendre par "naître d'autre chose" : on dit que quelque chose naît de ce qui est son inférent antérieur par nature (*inferens natura prius*).<sup>35</sup> Cela semble bien autoriser à comprendre la relation temporelle en termes de relation causale puisque la *Causa sufficiens* est de son côté définie dans ce texte comme *inferens natura prius illato*.<sup>36</sup> Le passé serait donc une cause suffisante du présent incompatible avec le présent, présent qui est lui-même cause suffisante du futur incompatible avec le futur. On passerait de la relation 'A est cause suffisante de B' à la relation 'A est temporellement antérieur à B' en ajoutant que A et B sont incompatibles. L'ordre chronologique supposerait l'ordre causal – A n'est temporellement antérieur à B que si A est cause de B – mais l'inverse ne serait pas vrai. A peut-être cause de B sans que A soit antérieur à B – A et B, la cause et l'effet, peuvent être compatibles, c'est-à-dire simultanés ; dans plusieurs textes des années 1680, Leibniz précise même, après avoir défini la cause et l'effet qu'il "n'est pas nécessaire que la cause et l'effet existent ensemble (*simul*)",<sup>37</sup> comme si on devait s'attendre à ce que ce soit le cas.

La définition du passé comme *cause suffisante* du présent incompatible avec le présent permet-elle de rendre compte de l'asymétrie temporelle ? Pour répondre à cette question il convient de s'interroger sur l'asymétrie de la relation causale elle-même. Revenons à la définition citée ci-dessus : la cause suffisante est *inferens natura prius*

31. A VI, IV, 563 ; tr. fr. Rauzy 1998 : 100-108. Cet opuscule est antérieur aux autres textes que nous avons considérés. J.-B. Rauzy estime qu'il a été écrit entre 1680 et 1685. Ce que Leibniz y dit est néanmoins compatible avec les textes ultérieurs que nous avons trouvés.

32. Rauzy 1998 : 104. En note (p. 120, n. 88), Rauzy signale que "la plupart des fragments définitionnels reviennent sur cette définition du temps : l'ordre selon la nature qui existe entre des incompatibles".

33. C, 437-509. Couturat estime que ce texte doit dater de 1702-1704.

34. C, 480.

35. C, 471.

36. *Ibidem*.

37. A VI, 4, 404. En A VI, 4, 564, Leibniz souligne qu'il n'est pas nécessaire que cause et effet existent *simul*, mais qu'il n'est pas non plus nécessaire qu'ils n'existent pas *simul*.

*illato*. L'asymétrie ne peut pas provenir de la relation d'inférence puisque Leibniz précise que l'effet peut être inférent de la cause.<sup>38</sup> Elle doit donc provenir du *natura prius*. L'effet peut être inférent de sa cause, mais il ne peut pas être *natura prius* par rapport à sa cause. Nous pouvons donc reformuler notre question comme suit : la relation de priorité selon la nature permet-elle de saisir la notion d'antériorité temporelle ?

Comme je l'ai indiqué ci-dessus, est, pour Leibniz, *natura prius* ce qui est plus simple, plus facile à démontrer. Cette définition, qui apparaît dans de très nombreux textes définitionnels des années 1680,<sup>39</sup> ne semble pas à première vue liée à des considérations temporelles. Il y a néanmoins un texte où l'on trouve des développements relatifs au *natura prius* qui supposent de prendre en compte la temporalité : le *Quid sit natura prius* ?<sup>40</sup> Dans ce texte, Leibniz commence par énoncer une difficulté que nous avons déjà formulée : comment expliquer ce qui est *antérieur par nature* si l'on peut dire que l'état postérieur d'une substance enveloppe son état antérieur et inversement, puisque chacun peut être connu à partir de l'autre ?<sup>41</sup> Si deux états sont tels que chacun peut être connu à partir de l'autre, comment affirmer qu'il y en a un qui est néanmoins plus simple que l'autre ? Leibniz répond que la propriété la plus simple est celle qui peut être découverte et démontrée plus facilement, même si chaque propriété enveloppe l'autre. Ainsi, pour reprendre son exemple, il arrive que deux propriétés mathématiques soient telles que chacune puisse être démontrée à partir de l'autre, mais que l'une de ces deux démonstrations soit manifestement plus simple que l'autre.

Leibniz donne des exemples de cette situation dans ses notes sur l'*Ethique* de Spinoza, où l'on trouve un développement assez proche de celui du *Quid sit natura prius*. Il s'agit du passage où Leibniz commente la toute première proposition de l'*Ethique*, selon laquelle la substance est *natura prior* par rapport à ses affections. Pour démontrer cette proposition, Spinoza se contente de renvoyer aux définitions de la substance et du mode, selon lesquelles la substance est en soi et conçue par soi, tandis que le mode est en autre chose, par quoi il est aussi conçu. Leibniz souligne que cela suppose que l'on définisse *natura prior* comme ce qui est compris par autre chose. Or, cette définition ferait selon lui problème, parce que si ce qui est *posterior* peut être compris par ce qui est *prior*, l'inverse peut être vrai aussi. Il conviendrait de rétablir une asymétrie. Pour le faire, Leibniz propose de considérer qu'est *natura prior*

38. C, 471. A est *inferens* de B (*illatum*) si A étant posé, B l'est aussi. L'*inferens* est donc une condition suffisante. À côté du couple *inferens/illatum*, Leibniz introduit souvent, dans les textes des années 80, le couple *conditio/conditionatum* : A est *conditio* de B si de l'absence de A suit celle de B, autrement dit si B ne peut exister que si A existe. A est, dans ce cas condition nécessaire de B. Ni l'*inferens*, condition suffisante, ni la *conditio*, condition nécessaire, ne sont nécessairement *natura prius* par rapport à l'*illatum* ou au *conditionatum*. S'ils le sont, Leibniz introduit deux nouveaux termes pour les désigner : l'*inferens natura prius* est *causa* ; la *conditio natura prius* est *requisitum*. En outre, Leibniz souligne souvent dans ses listes de définitions que la notion de cause implique celle de production de l'effet, ce que ne suppose pas nécessairement le *natura prius*. Voir par exemple A VI, 4, 563.

39. Par exemple, A VI, 4, 402 ; A VI, 4, 563 déjà cité ; AVI, 4, 869.

40. A VI, 4, 180-181. Ce texte daté de 1679 (?) a été traduit et commenté par Rauzy 1995.

41. Rauzy 1995 : 46.

ce qui est plus simple, plus facile à démontrer. Ainsi,  $6+4$  est *natura posterior* à  $6+3+1$ , qui est plus près de ce qui est premier de tout :  $1+1+1+\dots+1$ . Ou encore, la propriété que deux angles internes sont égaux à l'angle externe est *natura prior* par rapport à l'égalité des trois angles d'un triangle à deux angles droits (on sait que l'on utilise en effet cette propriété des angles internes/externes pour démontrer l'égalité des angles du triangle à deux droits), même si la propriété de l'égalité des angles du triangle à deux droits pourrait être démontrée, quoique plus difficilement, sans la première.<sup>42</sup>

Dans ces passages, Leibniz introduit donc l'asymétrie du *natura prius* à partir de considérations logiques et épistémologiques, en s'appuyant sur des exemples mathématiques. On peut se demander dans quelle mesure cela constitue une réponse satisfaisante à la difficulté qu'il avait lui-même soulevée, et qui concernait l'ordre temporel entre différents états de l'univers. À la fin du *Quid sit natura prius* ? Leibniz répète que, de deux états contradictoires, est *prior tempore* celui qui est *prior natura*. Il ajoute ensuite le paragraphe suivant, sur lequel se clôt le texte :

Dans la nature comme dans l'art, les êtres antérieurs par le temps sont plus simples et les êtres postérieurs sont plus parfaits. Car la nature est l'art suprême. Cette proposition est de la plus haute importance et va contre la régression dans le monde où il n'y a pas de borne. Il en va du progrès à venir de la félicité comme de la perfection des choses : ils gravissent les degrés de la perfection le plus directement possible. Rien n'est jamais absolument parfait parmi les créatures.<sup>43</sup>

*In extremis*, Leibniz introduit donc une question qui semble étrangère à ce qui précède : celle des degrés de perfection. Ce qui donnerait une flèche au temps, ce serait finalement cette loi du progrès, selon laquelle A serait antérieur à B dans la mesure où A serait moins parfait que B.<sup>44</sup> Le problème qui subsiste est que l'on ne voit pas bien ce qui autorise Leibniz à passer ainsi du 'plus facile à comprendre' au 'moins parfait'. Comment Leibniz peut-il, pour reprendre les termes de J.-B. Rauzy, "conclure à toute force d'une relation logique à la structure du progrès" ?<sup>45</sup> Cette question nous ramène à la lettre à Bourguet, bien postérieure au *Quid sit natura prius* ?, que nous avons citée.<sup>46</sup> Leibniz, on s'en souvient, y affirme que l'instant précédent a toujours une priorité non seulement de temps, mais encore de nature sur l'instant suivant. La suite du texte indique que ce à quoi pense Leibniz est, à nouveau, une croissance de la perfection. Il envisage en effet trois possibilités : (1) celle d'une nature qui serait toujours également parfaite, (2) celle d'une nature qui croîtrait toujours en perfection, sans que cela suppose un commencement du monde et enfin (3) celle d'une nature qui croîtrait en

42. A VI, 4, 1767.

43. Rauzy 1995 : 46.

44. À certains égards, cela évoque le processus par lequel la physique classique, dont les lois fondamentales sont parfaitement réversibles, introduit la flèche du temps au moyen du second principe de la thermodynamique. À ceci près que la loi leibnizienne est bien sûr totalement antithermodynamique.

45. Rauzy 1995 : 46.

46. 5 août 1715, GP III, 578-583.

perfection depuis un instant initial. Il ajoute qu'il "ne voit pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison"<sup>47</sup> mais précise :

quoique suivant l'hypothèse de l'accroissement, l'état du monde ne pourrait jamais être parfait absolument, étant pris dans quelque instant que ce soit ; néanmoins toute la suite actuelle ne laisserait pas d'être la plus parfaite de toutes les suites possibles, par la raison que Dieu choisit toujours le meilleur possible.<sup>48</sup>

Il semble que c'est l'hypothèse d'une perfection croissante que retient Leibniz, et que c'est à partir de cette hypothèse que nous pouvons selon lui penser l'antériorité temporelle.

Que conclure de tout cela ? En quoi les résultats de notre enquête peuvent-ils éclairer l'opposition indiquée ou début de ce texte entre la perception que j'ai de ce qui se passe dans le monde et la lecture que Dieu fait de l'histoire du monde dans mon âme ? Peut-être en ceci que la distinction que nous avons été amenés à faire entre, d'une part, les relations logico-mathématiques d'enveloppement ou de priorité selon la nature et, d'autre part, les relations temporelles que deviennent les précédentes lorsqu'elles "accèdent à l'existence ou à la perception"<sup>49</sup> n'est pas totalement étrangère à l'opposition entre, d'une part, la connaissance que Dieu a de toute éternité de toutes les relations d'enveloppement et d'expression entre tous les états des monades, passés, présents et futurs, et, d'autre part, la perception que chaque âme a du monde, perception rivée au présent qui seul existe, dans un temps qui s'écoule, où les événements présents s'enfoncent dans le passé tandis que les événements futurs naissent perpétuellement du présent.<sup>50</sup>

#### ABRÉVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Futch, M. J. 2008. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, Boston, Springer.  
 McTaggart, J. E. 1921. *Nature of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press.  
 Parmentier, M. 2011. "Leibniz et la perception du futur", *Revue de métaphysique et de morale*, 70/2, pp. 221-233.  
 Rauzy, J.-B. 1995. "Quid sit natura prius ? La conception leibnizienne de l'ordre", *Revue de métaphysique et de morale*, 100/1.

47. GP III, 582.

48. GP III, 582-583.

49. "Ordo seu prius et posterius ex cogitationis plus minusve distinctae gradibus peti debent. Prius enim est quod altero simplicius concipitur. Quod si accedat relatio ad existentiam seu perceptionem fit prius tempore" écrit Leibniz dans un texte de 1687, (?) A VI, 4, 873.

50. Les modalités de la connaissance divine évoquent les *tenseless theories of time* de McTaggart 1921, ou encore l'univers-bloc que l'on trouve dans certaines interprétations de la relativité d'Einstein. La perception que chaque âme a du monde évoque les *tensed theories* de McTaggart. Voir là-dessus l'important ouvrage de Futch 2008 : chap. 6.

- Rauzy, J.-B. (éd.) 1998. G. W. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités, 24 Thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, Puf.
- Schrecker, P. (éd.) 1978. G. W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, tr. fr., Paris, Vrin.
- 

Laurence Bouquiaux  
Université de Liège  
[laurence.bouquiaux@uliege.be](mailto:laurence.bouquiaux@uliege.be)

# 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’<sup>1</sup>), 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,<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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 'précellence' 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 !<sup>4</sup>

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,<sup>5</sup> Garber au moins pour les années postérieures à 1700<sup>6</sup>), 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”,<sup>7</sup> tandis que François Duchesneau propose de dépasser l’opposition non pertinente de l’idéisme et du réalisme qui est le contrepoint de ces lectures.<sup>8</sup>

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 Rutherford<sup>9</sup>), 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*).<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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,<sup>15</sup> 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 d j   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,<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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”,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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).<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>

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”,<sup>23</sup> 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”.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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 délaissier. 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 ?<sup>26</sup>

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 :<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

*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"<sup>29</sup>), 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)*<sup>30</sup>, 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*.<sup>31</sup>

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”.<sup>32</sup>

*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.<sup>33</sup> 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”,<sup>34</sup> l'argument se retourne : cet approfondissement n'empêche nullement le *Système nouveau* de parler de la personnalité morale<sup>35</sup> 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',<sup>36</sup> 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. Griad, 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<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> 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.

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DAVIDE POGGI

## Quelques observations sur la réflexion cognitive et la réflexivité de l'esprit dans la pensée de Leibniz

**ABSTRACT:** Here I will try to show that the term *apperception*, from its first appearance in the *New Essays*, undergoes a determinate evolution, i.e. its meaning and its role become more and more defined and, from the *Principles of Nature and Grace*, it is used to indicate the distinguishing feature of the ontological and cognitive status of spirits, excluding animals. This entails an essential connection to reflective acts. These reflections are not only useful for understanding Leibniz's thought, but they help us determine the meaning of what Wolff writes in his *Psychologia rationalis*, where he wonders "an bruta apperceptione gaudeant": here, despite his subtlety, we observe a process which could be called 'homeopathic', that is to say, which consists in diluting the original active principle.

**RÉSUMÉ :** Je cherche ici à montrer que le terme *apperception*, dès sa première apparition dans les *Nouveaux essais*, subit une évolution précise, c'est-à-dire que son signifié et son rôle deviennent de plus en plus définis et, qu'à partir des *Principes de la nature et de la grâce*, il est utilisé pour indiquer la caractéristique distinctive du statut ontologique et cognitif des esprits, à l'exclusion des animaux. Le lien avec les actes réflexifs est essentiel. Ces réflexions ne sont pas seulement utiles pour la compréhension de la pensée de Leibniz, mais elles nous aident à déterminer le signifié de ce que Wolff écrit dans la *Psychologia rationalis*, où il s'interroge "an bruta apperceptione gaudeant": ici, malgré sa subtilité, nous sommes en présence d'un processus qui pourrait être appelé 'homéopathique', c'est-à-dire, qui consiste à diluer le principe actif originaire.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Perception; Apperception; Reflexivity

### 1. INTRODUCTION

Les œuvres de 1714, c'est-à-dire les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (que, pour plus de facilité, j'appellerai *Principes*) et *Les principes de la philosophie ou Monadologie* (que j'appellerai *Monadologie*), sont le couronnement avec lequel se termine, tout au moins chronologiquement, le parcours philosophique de Leibniz. Il est inutile de rappeler (mais, il est, peut-être, tout aussi important de le souligner) que les deux textes ne se caractérisent pas seulement par leur nature de manuscrits publiés à titre posthume, mais plutôt par l'extrême brièveté, qui est l'incarnation du dessein analytique-déconstructif et synthétique-reconstructif de l'Auteur.

Cette structuration *more geometrico* visait expressément à rendre plus facilement compréhensible le système du philosophe de Hanovre (respectivement, au prince Eu-



gène de Savoie et à Nicolas François Rémond) : ainsi, si, d'une part, certains noyaux thématiques et conceptuels sont confirmés de façon lapidaire et presque définitive (en répondant ainsi à l'objectif de l'Auteur), d'autre part, il est cependant possible de signaler certaines situations critiques qui, paradoxalement, ont leur origine du fait que les raisonnements de Leibniz sont tellement dépouillées qu'ils sont cryptiques.

Les points sur lesquels je veux me concentrer à cette occasion sont la relation entre l'*apperception* et la réflexion et, par la suite, entre la réflexion et la possession de vérités universelles. Dans le premier des deux cas, je chercherai à comprendre si l'*apperception*, en tant que *conscience* ou *connaissance reflexive*, est une caractéristique qui appartient exclusivement aux âmes raisonnables ou esprits.

Dans le deuxième cas, j'essayerai de résoudre une incohérence entre le texte du paragraphe 5 des *Principes* et celui des paragraphes 29 et 30 de la *Monadologie* (ce qui ne veut pas dire que cette contradiction est seulement entre ces deux œuvres) : il ne s'agit pas d'un scrupule purement philologique, mais d'une question principalement épistémologique qui est également axée, comme le premier argument, sur le rôle de la réflexion par rapport à ce que le sujet apporte avec/en soi.

Maintenant, afin de bien comprendre ces thèmes principaux et de dénouer les nœuds problématiques qu'ils renferment, il est utile à mon avis de recourir aux œuvres précédentes, parce que nous pouvons y trouver les clés de lecture correspondantes. Mais, quelles sont ces œuvres ? Rétrospectivement, le premier texte que nous rencontrons ce sont les *Essais de théodicée* (1710), qui peuvent sans aucun doute être considérés une *summa* du système philosophique de Leibniz, mais, de façon similaire à ce que les substances individuelles ou les monades font par rapport à l'Univers : ils représentent la pensée leibnizienne d'un point de vue spécifique (situé à la rencontre des questions métaphysiques, éthiques et théologiques).

Le texte qui peut nous aider à ce propos est celui qui précède immédiatement la *Théodicée*, composé au début des années 1700, dans lequel Leibniz se mesure avec la psychologie de Locke qu'il avait lue dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (c'est-à-dire, dans la traduction française de l'*Essay* réalisée par Pierre Coste et publiée en 1700). Stimulé par la construction d'une discussion 'idéale' avec le philosophe anglais et avec un point de vue "autre" (qui n'est pas nécessairement radicalement opposé au sien),<sup>1</sup> Leibniz finit par illustrer sa propre pensée mettant en évidence des aspects qu'il n'avait si bien éclaircis, même dans des œuvres comme le *Discours de métaphysique* (bien qu'il ait été écrit dans le contexte du dialogue 'réel' avec Arnauld) et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (publié sur le *Journal des sçavans*, en juin-juillet 1695, l'un des rares exposés de sa pensée qui aient circulé officiellement du vivant de Leibniz), à cause d'une certaine rigidité que l'on trouve dans les travaux destinés à un public qui parlait et pensait de façon 'cartésienne' (savoir le public du 'triangle philosophique et culturel' délimité par Port-Royal, les disciples de Malebranche et ceux de Spinoza).

1. Un dialogue philosophique dont le dispositif rhétorique a été bien analysé par Marc Parmentier (2006, et surtout Parmentier 2008 : 7-126).

## 2. APPERCEPTION ET RÉFLEXION : LA CONNAISSANCE DES ESPRITS ET CELLE DES ANIMAUX

C'est en effet dans les *Nouveaux essais* que le terme/concept d'*apperception* fait pour la première fois son apparition à l'intérieur du *corpus* des textes leibniziens : ce néologisme naît d'une réflexion sur une caractéristique de la langue française et de son application dans le domaine gnoséologique.<sup>2</sup>

Le lexique philosophique de la connaissance, dès Descartes, s'était concentré sur le substantif de *perception*, indiquant à la fois le contenu psychique et la fonction perceptive : Leibniz l'avait enrichi d'un terme qui indiquait la fonction cognitive dans sa pleine expression au moyen de l'acte aperceptif (*appercevoir quelque chose* ou, dans sa variante réflexive, *s'appercevoir de quelque chose*), savoir l'émergence et la manifestation d'une *vis* qui est essentielle à la simple substance spirituelle (si ce n'est son essence), mais qui est 'cognitive' au sens large du mot. En effet, cette *vis* concerne surtout la dimension ontologique des substances qui seront ensuite définitivement appelées *monades* (l'acte de *repraesentare/exprimere*, plus que toute autre chose, est un 'porter en soi-même' l'univers, un 'être l'univers' suivant de justes proportions, de façon à pouvoir garantir le rapport de 'signification').

Le processus de clarification et de distinction progressives des idées dont l'on parle dans le *Discours de métaphysique* et, précédemment, dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) doit ainsi être adressé non seulement aux idées, en tant que perceptions ou contenus psychiques, mais aussi à l'ensemble '*repraesentatio* et *substantia repraesentativa*', c'est-à-dire, à la dialectique du sujet et de l'objet.

Leibniz décline cette conception panoptique de l'*apperception*, selon ce qu'il veut porter à l'attention du lecteur : tantôt il se réfère au pôle objectif de l'attention (le contenu), en visant à souligner la question de sa notabilité<sup>3</sup> (ce qui fait la marque de la première distinction entre *exprimere* et *animadvertere*, savoir, entre perceptions en tant qu'"expressions" des "simples Monades" et la moindre connaissance claire et distincte qui s'élève au-dessus de l'étourdissement des "Monades toutes nûes")<sup>4</sup> par le sujet (qui est, en ce cas, l'objet secondaire de l'attention, tandis que le contenu en est l'objet principal) ; tantôt il se réfère au pôle subjectif de l'attention, savoir le sujet, par rapport à la question de la *con-science*, savoir de l'auto-conscience en tant que auto-possession cognitive du sujet dont le contenu est en présence (et cette donnée psychique est maintenant l'objet secondaire de l'attention).

Cela nous permet de définir le rôle de l'*apperception* dans la taxonomie des êtres, abordant ainsi une incohérence identifiée par Kulstad,<sup>5</sup> non seulement entre quelques passages à l'intérieur des *Nouveaux essais*, mais aussi entre ces passages et la pensée que Leibniz, au cours des années, a développée et progressivement cla-

2. Voir Poggi 2015.

3. Voir *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of Understanding*, A VI, 6, 6 ; *Enchantillon des Réflexions sur le II. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme* A VI, 6, 14-15.

4. *Monadologie*, §24, GP VI, 611 ; Leibniz 1954 : 83.

5. Voir Kulstad 1981 ; Kulstad 1991.

rifiée et expliquée. Il s'agit de certains passages, comme celui que je vais citer :

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces, qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent, qui se peuvent connoître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentiroit pas (...) C'est pour cela que la mort ne sauroit être qu'un sommeil, et même ne sauroit en demeurer un, *les perceptions cessant seulement à être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion dans les animaux, qui suspend l'apperception* [je souligne], mais qui ne sauroit durer toujours [texte omis par le copiste : pour ne parler icy de l'homme, qui doit avoir en cela des grands privilèges pour garder sa personnalité].<sup>6</sup>

Ces passages, sont-ils vraiment problématiques ? Si l'on considère les œuvres de 1714 (où, il convient de le souligner, le substantif *apperception* est *hapax legomenon* et acquiert ainsi une valeur particulière), l'on peut lire des passages comme les suivants, tirés des *Principes* :

Il est bon de faire distinction entre la *perception*[.] qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes ; et l'*apperception*, qui est la *conscience*[.] ou la connaissance réflexive[.] de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ni toujours à la même Ame.<sup>7</sup>

L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'*apperception ou de la conscience* [je souligne] (...) et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas.<sup>8</sup>

L'on comprend que ces passages ont pour but de tracer une forte ligne de démarcation entre les âmes des bêtes et les esprits (et donc de montrer une caractéristique exclusive du dernier et plus haut degré ontologique et cognitif des monades), puisque à la fois dans les *Principes* et dans la *Monadologie* l'Auteur écrit, de manière presque identique, que la confusion entre *apperception* et perception a donné lieu, chez les Cartésiens, au malentendu selon lequel seulement les esprits seraient monades et les animaux seraient au contraire dépourvus d'âme (et donc seraient réduits à simple extension sans vie psychique). Mais c'est de l'*apperception* en tant que *connaissance réflexive* qu'on parle dans ces passages, c'est-à-dire de l'*apperception* liée à la réflexion ou faculté de réfléchir. C'est la même conception dont Leibniz parle dans les *Nouveaux essais*, lorsqu'il propose une définition d'*entendement* qui vise à mieux préciser et améliorer celle de Locke (savoir *entendement* en tant que *puissance d'appercevoir*). Il faut souligner que Kulstad même cite ce passage, car Leibniz semble ici assigner l'*apperception* aux animaux :

PHILAL. : *La puissance d'appercevoir est ce que nous appelons entendement*

THEOPH. : *Nous nous apercevons de bien des choses en nous et hors de nous, que nous n'entendons pas, et nous les entendons, quand nous en avons des idées distinctes, avec le pouvoir de réfléchir, et d'en tirer des vérités nécessaires. C'est*

6. NE, *Préface*, A VI, 6, 55.

7. PNG, §4, GP VI, 600 ; Leibniz 1954 : 35-37.

8. *Monadologie*, §14, GP VI, 608-609 ; Leibniz 1954 : 77.

pourquoy les bestes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoyque elles ayent la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées [je souligne], comme le sanglier s'aperçoit d'une personne qui luy crie, et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue, mais confuse comme de tous les autres objets, qui tomboient sous ses yeux, et dont les rayons frappoient son crystallin. Ainsi dans mon sens l'entendement répond à ce qui chez les Latins est appelé *Intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle *Intellection*, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bestes. Toute perception jointe à cette faculté est une pensée, que je n'accorde pas aux bestes, non plus que l'entendement.<sup>9</sup>

Ici, Leibniz se concentre sur l'aspect théorique du rapport entre *apperception* et réflexion, savoir la 'compréhension' des contenus perçus en vertu du bagage conceptuel *a priori* (c'est-à-dire 'sur-sensitif' ou réflexif), tandis que, dans le passage de la *Théodicée* que je vais citer, bien que le terme *apperception* ne paraisse pas (une absence qui caractérise, d'ailleurs le texte entier), l'Auteur utilise son synonyme, savoir, "sentiment reflexif interne de ce qu'elle est", qui est la crase<sup>10</sup> de l'expression 'connaissance reflexive' et du 'sentiment intérieur' malebranchien :

En disant que l'ame de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est : ce qui la rend capable de chatiment et de recompense.<sup>11</sup>

Il s'agit de deux aspects qui sont inséparables, bien que distincts, comme l'on peut voir dans l'une des *Remarques* aux objections faites par l'abbé et chanoine de Dijon, Simon Foucher, contre le *Système nouveau* dans la lettre de 12 septembre 1695 et publiées dans le *Journal des sçavans* :

Je le fais [c'est-à-dire, constituer un principe sensitif dans les bêtes qui soit substantiellement différent de celui des hommes] parce qu'on ne trouve pas que les Bestes fassent des reflexions qui constituent la raison, et donnant la connoissance des verités necessaires ou des sciences, rendent l'ame capable de personnalité. Les bestes distinguent le bien et le mal, ayant de la perception, mais elles ne sont point capables du bien et du mal moral, qui supposent la raison et la conscience.<sup>12</sup>

Dans ces passages Leibniz parle donc de l'*apperception* purement humaine, puisqu'elle concerne un sujet qui devient clair et distinct à soi-même (un 'moi') et un objet en tant que présent à un sujet qui se connaît. Le cadre de référence de Leibniz est celui décrit par Arnauld dans une œuvre que Leibniz connaissait fort bien, le traité *Des vrayes et des fausses idées* (1683). Dans ce texte, le philosophe de Port-Royal, critiquant la thèse de Malebranche selon laquelle la conscience est une non-connaissance immédiate que le

9. NE, II, 21, §5, A VI, 6, 173.

10. On rencontre une crase analogue ("conscience intérieure de moi-même") dans les *Méditations métaphysiques* de René Féfé (2009 : 155).

11. *Théodicée*, I, §89, GP VI, 151.

12. *Remarques sur les objections de M. Foucher*, GP IV, 492.

sujet a de soi-même (mais seulement une auto-affection qui est sans doute vraie et certaine), faisait la distinction entre la conscience que l'on a de soi-même et de ses propres contenus psychiques et la connaissance qui suit cette auto-perception, une réflexion expresse au moyen de laquelle le sujet se connaît par des idées claires et distinctes :

[La 4<sup>ème</sup> prévention de Malebranche est] qu'on ne connoist point par des idées claires ce qu'on connoist par conscience et par sentiment. Et c'est justement tout le contraire (...) Or, quand on voudroit douter si la perception, que nous avons de nostre pensée, lorsque nous la connoissons comme par elle même sans reflexion expresse, est proprement une idée, on ne peut nier au moins qu'il ne nous soit facile de la connoistre par une idée ; puisque nous n'avons pour cela qu'à faire une reflexion expresse sur nostre pensée. Car alors cette seconde pensée, ayant pour objet la premiere, elle en sera une perception formelle, et par consequent une idée. Or cette idée sera claire, puisqu'elle nous fera appercevoir très évidemment ce dont elle est idée. Et par consequent il est indubitable que nous voyons par des idées claires ce que nous voyons par sentiment et par conscience : bien loin qu'on doive regarder comme opposées ces deux manieres de connoistre, ainsi que fait par tout l'Auteur de la *Recherche de la Verité*.<sup>13</sup>

Il s'agit d'un modèle qui contenait déjà en soi-même, prête à être développée, la distinction entre la présence immédiate du sujet à soi-même (qui n'est pas la connaissance au sens strict, mais au sens large du terme – qui sert, selon Leibniz, à limiter le grave risque de la régression à l'infini dans la spirale cognitive) et la perception postérieure chronologiquement et gnoséologiquement, une perception de second (plus haut) niveau qui apporte clarté et distinction (c'est l'*apperception* proprement dite).

Ainsi, dans les *Nouveaux essais*, lorsque Leibniz parle de l'*apperception* comme s'il l'attribuait aux animaux, il fait un mauvais usage d'un terme et d'un concept qu'il avait utilisé pour la première fois dans cette œuvre, sans avoir atteint le degré de précision qui caractérisera les œuvres suivantes (c'est-à-dire, les deux traités de 1714). Leibniz n'utilise son néologisme qu'en renvoyant au verbe dont le mot *apperception* a tiré son origine (en étant sa substantivation), un verbe qui dans le français du XVII<sup>ème</sup> siècle n'avait pas un signifié bien spécifié. En effet, lorsqu'il parle de l'*apperception* humaine, Leibniz utilise une expression qui pourrait être considérée comme un "hendiadys au contraire", parce que si l'hendiadys vise à réaliser une synthèse entre deux éléments distincts, dans ce cas, le but est au contraire d'effectuer une analyse dans un *unicum* constitué par le verbe *appercevoir/remarquer* (donc la question de l'*apperception* liée à la notabilité du contenu : conscience de l'objet) et par la réflexion (et donc l'émergence du sujet et la présence du contenu au moi) :

Il semble que nostre habile Auteur pretende qu'il n'y ait rien de virtuel en nous, et même rien, dont nous [ne] nous appercevions toujours actuellement (...) D'ailleurs il y a mille marques, qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais *sans apperception ET sans reflexion* [je souligne], c'est à dire des changements dans l'ame même, dont nous ne nous appercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte

13. Arnauld 1986 : 225-226.

qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage.<sup>14</sup> Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire, de prendre garde à quelques unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer *sans reflexion, ET MÊME sans les remarquer* [je souligne la distinction des deux parties]. Mais si quelqu'un nous en avertit (...) nous nous en souvenons, et nous nous appercevons d'en avoir eû tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étoient des perceptions, dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'apperception ne venant dans ce cas d'avertissement qu'après quelque intervalle pour petit qu'il soit.<sup>15</sup>

C'est donc une contradiction seulement apparente qui existe entre les passages leibniziens qui concernent l'*apperception* et son attributabilité non seulement aux esprits, mais aussi aux bêtes. La *sensation* ou *sentiment* est "quelque chose de plus qu'une simple perception"<sup>16</sup> parce qu'elle est caractérisée par l'émergence du contenu dans le cône de lumière de l'attention en vertu de la distinction de la représentation.<sup>17</sup> Il s'agit d'une *apperception* qu'on peut nommer 'incomplète' ou 'inachevée', parce qu'elle se concentre seulement sur le contenu en question et non sur le sujet, qui reste le fond indistinct de cette présence psychique (tandis que le sujet qui connaît qu'il y a quelque chose en rapport de 'présence à lui' est un 'sujet-présent-à-soi-même', savoir, qui peut faire réflexion sur soi-même).

Ainsi, dans les bêtes, il n'y a point l'hendiadis '*apperception* et réflexion' (qui est l'*apperception* dans toute sa plénitude et complexité),<sup>18</sup> mais seulement une *apperception* en tant qu'*animadvertere* et faculté de percevoir des données distinctes (*appercevables* ou *apperceptibles*). C'est ce sens précis de l'*apperception* qui caractérise également les esprits et les animaux, précisément parce que la question du seuil de clarté et de distinction nécessaire afin qu'ils s'aperçoivent de tout contenu est une question commune :

J'aimerois mieux distinguer *entre perception et s'appercevoir* [je souligne]. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient *apperceptible* [je souligne] par une petite addition ou augmentation.<sup>19</sup>

Un estre immatériel ou un Esprit ne peut estre depouillé de toute perception de son existence passée. Il luy reste des impressions de tout ce qui luy est autrefois arrivé, et il a même des présentimens de tout ce qui luy arrivera : mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir estre distinguez, et pour qu'on s'en aperçoive.<sup>20</sup>

14. NE, *Préface*, A VI, 6, 52-53.

15. NE, *Préface*, A VI, 6, 54.

16. *Monadologie*, §19, GP VI, 610 ; Leibniz 1954 : 81.

17. Voir Poggi 2011 : 857.

18. "L'apperception, qui est la conscience ou la connaissance reflexive" (*Monadologie*, §4, GP VI, 600 ; Leibniz 1954 : 37).

19. NE II, 9, §4, A VI, 6, 134.

20. NE II, 27, §14, A VI, 6, 239.

Puisqu'il attribue donc aux bêtes une perception plus claire et distincte du contenu, leur niant les actes de réflexion qui constituent le deuxième foyer de l'*apperception* au sens technique du terme, l'on ne peut pas soutenir que Leibniz se contredisse : tout au plus, pouvons-nous affirmer qu'il fait ce qui, dans les termes de Locke, peut être appelé un "abus des mots" (*Abuse of Words*), c'est-à-dire, l'usage du même mot pour indiquer des concepts tout à fait différents.

### 3. RÉFLEXION ET POSSESSION DES VÉRITÉS UNIVERSELLES : QU'EST-CE QUI NOUS ÉLÈVE À QUOI ?

La deuxième question sur laquelle je voudrais maintenant focaliser l'attention est intimement liée à ce que nous avons dit auparavant et concerne un autre aspect des actes réflexifs en vertu duquel ces actes appartiennent seulement aux esprits : il s'agit de la possession/connaissance de vérités universelles. Si l'on considère des œuvres comme par exemple le *Discours de métaphysique* et les *Principes de la nature et de la grâce*, l'on peut trouver une cohérence interne à la pensée de Leibniz, bien que les deux œuvres citées représentent deux moments éloignés non seulement chronologiquement, mais aussi du point de vue conceptuel :

§34. Elles [les âmes des bêtes et les formes substantielles] expriment aussi tout l'univers, quoique plus imparfaitement que les esprits. Mais la principale différence est, qu'elles ne connoissent pas ce qu'elles sont, ny ce qu'elles font, et par consequent ne pouvant faire des reflexions, elles ne sçauroient decouvrir des verités. C'est aussi faute de reflexion sur elles mêmes, qu'elles n'ont point de qualité morale, d'où vient, que passant par mille transformations, à peu près, comme nous voyons, qu'une chenille se change en papillon, c'est autant pour la morale ou pratique, comme si on disoit qu'elles perissent, et on le peut mêmes dire physiquement, comme nous disons, que les corps perissent par leur corruption. Mais l'ame intelligente, connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage.

§35. Car toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'estant que d'exprimer Dieu et l'univers, comme il a esté assez expliqué, il n'y a pas lieu de douter, que les substances qui l'expriment avec connoissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connoistre des grandes verités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connoistre des verités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connoissance ; et la difference est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celuy qui voit.<sup>21</sup>

§5. Le raisonnement veritable dépend des verités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Geométrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les consequences immancables. Les animaux où ces consequences ne se remarquent point, sont appellés bêtes ; mais ceux qui connoissent ces verités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle Animaux Raisonnables, et leurs Ames sont appellées Esprits. Ces Ames sont capables de faire des Actes réflexifs, et de considerer ce qu'on appelle Moy, Substance, Ame, Esprit ; en un

21. *Discours de métaphysique*, §§34-35, A VI, 4, 1583-1584.

mot, les choses et les vérités immatérielles ; et c'est ce qui nous rend susceptibles des Sciences ou des connoissances demonstratives.<sup>22</sup>

Le processus 'réflexion-abstraction-possession des vérités universelle et éternelles' est encore très fort même dans les écrits des années 1690, comme les *Remarques* liées au *Système nouveau*, où Leibniz écrit qu'"on ne trouve pas que les Bestes fassent des réflexions qui constituent la raison, et [donnent] les connoissance des vérités nécessaires ou des sciences".<sup>23</sup>

Le problème naît de la nécessité de comprendre les raisons pour lesquelles les §§29-30 de la *Monadologie* ne présentent pas une simple variation sur le thème, mais un véritable renversement de l'ordre du processus proposé dans les œuvres considérées auparavant, savoir, l'ordre qui commence par la réflexion et qui se termine par la possession des vérités éternelles : si nous utilisons l'expression 'psychogénèse' pour indiquer l'apparition des concepts, en tant que tels, dans l'esprit, à partir de précises perceptions concrètes, l'ordre nouveau que Leibniz propose dans la *Monadologie* peut être appelé 'anti-psychogénétique' (ou tout simplement *a priori*).

Examinons donc le texte des §§29-30 (j'ai indiqué en le soulignant ce qui, dans le texte, relève de l'ordre "anti-psychogénétique") :

§29. Mais la connoissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les Sciences ; en nous élevant à la connoissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous *Ame raisonnable*, ou *Esprit*.

§30. C'est aussi par la connoissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions [,] que nous sommes élevés aux Actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moy* et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même ; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens.<sup>24</sup>

Comme l'on peut voir (et cela rend d'autant plus intéressants ces passages), la dernière proposition du §30 (soulignée par une ligne ondulée) montre que les deux ordres coexistent, bien que l'ordre psychogénétique soit très affaibli.

Bien sûr, la composition du manuscrit, comme Robinet le souligne dans son édition critique des textes de 1714, a eu lieu en plusieurs étapes et donc l'on peut supposer que c'est une erreur qui n'a pas été amendée par l'Auteur : toutefois, l'examen des modifications faites dans le passage du premier brouillon à la deuxième copie B nous permet de dire que Leibniz semble décidé à adopter l'approche anti-psychogénétique au moyen des ajouts en marges qui vont dans ce sens. Une fois rejetée donc l'interprétation selon laquelle l'inversion de l'ordre serait due à une faute

22. PNG, §5, GP VI, 600-601 ; Leibniz 1954 : 39-41.

23. *Remarques sur les objections de M. Foucher*, GP IV, 492.

24. *Monadologie*, §§29-30, GP VI, 611-612 ; Leibniz 1954 : 87.

ou une méprise de Leibniz, il s'agit de comprendre la raison vraisemblable de cela.

Or, à cette fin, il ne faut pas oublier que les actes réflexifs sont des actes cognitifs aperceptifs, c'est-à-dire liés à l'émergence, claire et distincte, du sujet. Cette connaissance, bien qu'immédiate, dans la mesure où il y a clarté et distinction, n'a pas un statut *sui generis* par rapport au niveau intellectuel et conceptuel : les actes réflexifs sont un retour de l'attention du sujet sur soi-même qui, en étant clair et distinct à soi-même, se connaît grâce au bagage des concepts *a priori* ou réflexifs (le *nisi intellectus ipse*) qui paraissent avec le sujet et qui ne sont pas seulement la structure ontologique de ce dernier, mais aussi la syntaxe logique et ontologique du réel. C'est là ce "beaucoup" que le Moi affirme, suivant le *Discours de métaphysique*,<sup>25</sup> et qui n'aurait jamais été prononcé si le sujet n'était caractérisé par quelque chose de plus, quelque chose qui est hétérogène par rapport aux sens.

Le passage suivant des *Nouveaux essais*, qui concerne la connaissance intuitive que le sujet a de sa propre existence, ne doit pas nous induire en erreur :

L'apperception immédiate de nôtre Existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori*, ou de fait, c'est à dire, les premières Experiences ; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de Raison, c'est à dire les premières lumières. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées, et peuvent être appelées immédiates ; celles là, parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet ; celles cy, parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le *predicatum*.<sup>26</sup>

Les actes réflexifs ne fournissent pas seulement, en vertu de leur caractère intuitif, des vérités premières de fait, bien que, du point de vue psychologique, ce soit ce qui se passe (le *cogito* et les *cogitata* sont des contenus dont nous sommes immédiatement conscients à nous-mêmes et dont nous sommes absolument sûrs, bien qu'ils eussent pu être de façon pleinement différente dans un autre des mondes possibles) : en effet, Leibniz parle expressément d'un lien entre les actes réflexifs et les "vérités nécessaires et éternelles", expression qui suggère qu'il s'agit des vérités de raison, vraies et valables dans tous les mondes possibles (et tels sont les concepts d'unité, d'existence, de substance, de Dieu, etc., qui sont indépendants des choix divins guidés par le principe du meilleur).

Ainsi, l'expression selon laquelle la connaissance des vérités nécessaires et éternelles "nous élève aux actes réflexifs", comme le dit Leibniz, doit être interprétée en ce sens précis, savoir, qu'elle 'nous permet' de faire réflexion, qui est un genre de connaissance propre des esprits (le verbe 'élever' sert pour indiquer le saut qualitatif au-delà de la condition ontologique des âmes non raisonnables des brutes). Une réflexion qui est liée à la possession cognitive de certaines vérités non seulement parce que les actes réflexifs "offrent" psychogénétiquement "les principaux objets de nos pensées" (ce qui pourrait être appelé un *ordo cognoscendi*, car les actes réflexifs sont la *ratio cognoscendi* des vérités universelles : c'est ce que Carraud, dans l'essai *L'invention du moi*, appelle la "voie égolo-

25. *Discours de métaphysique*, A VI, 4, §34.

26. NE, IV, 9, §§2-3, A VI, 6, 434.

gique” ou psychologique à la substance en général),<sup>27</sup> mais aussi parce qu’“en pensant à nous” nous nous apercevons/pensons/connaissons comme “substances”, “simples” “existants” et donc nous “mettons en œuvre” (*excercimus*, de *excercere*) les choses “*quae in anima nostra geruntur*” (d’après la définition de *reflexio* écrite au début des années 1680, avant le *Discours de métaphysique*).<sup>28</sup> À ce propos, dans les *Nouveaux essais*, nous pouvons lire :

L'idée de l'être, du possible, du Même, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnemens, et je les regarde comme des choses essentielles à nostre esprit (...) J'ay déjà dit que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné ; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes. Il y a quelque chose d'approchant en d'autres notions generales.<sup>29</sup>

La raison de la progressive prédominance de l'ordre/attitude anti-psychogénétique peut donc résider, à mon avis, dans l'intention de souligner le rôle de l'*ordo essendi* ou *ratio essendi* par rapport à ce qui s'était passé dans des œuvres antérieures comme le *Discours de métaphysique* (qui était “pétri” de psychologie cartésienne) et les *Principes de la nature et de la grâce* (bien que composés dans le même laps de temps que la *Monadologie*). Peut-être, la rencontre avec Locke avait accentué l'urgence, pour le philosophe de Leipzig (*a fortiori* dans une œuvre comme la *Monadologie* qui radicalise l'intention de *a sensibus abducere* le lecteur) de souligner la différence entre les hommes et les animaux en tant que liée à la raison, qui n'est pas seulement l'entendement comme fonction cognitive-abstractive (qui reçoit l'expérience et l'élabore).

Sans éliminer complètement la question de la psychogenèse de son horizon spéculatif, Leibniz cherche à contrebalancer le pouvoir excessif de la méthode psychologique lockienne et de la conception de l'entendement humain comme une *tabula rasa* ou *white paper* qui en était le “cœur”.

#### 4. CONCLUSION

J'ai cherché à montrer que le terme *apperception*, dès sa première apparition dans les *Nouveaux essais*, subit une évolution précise, c'est-à-dire que son signifié et son rôle deviennent de plus en plus définis et, qu'à partir des *Principes de la nature et de la grâce*, il est utilisé, en tant que terme technique, pour indiquer la caractéristique distinctive du statut ontologique et cognitif des esprits, à l'exclusion des animaux. Le lien avec la capacité de faire des actes réflexifs (savoir de tourner l'attention non sur l'objet – réflexion au sens large du terme –, mais sur le sujet) est essentiel : l'*apperception* ne signifie donc pas seulement connaissance de l'objet, mais de l'objet en tant que connu par un sujet qui est présent et manifeste à soi-même et, en vertu de la capacité de *agere in se ipsum*, “introduit” le monde de la raison et de la morale (et donc de la Grâce) dans le monde de la nature.

Or, ces réflexions ne sont pas seulement utiles pour la compréhension de la pensée de

27. Voir Carraud 2010 : 123.

28. A VI, 4, 1471.

29. NE, I, 3, §3, A VI, 6, 101-102.

Leibniz, mais, puisqu'elles clarifient le contexte dans lequel se développe la métaphysique allemande du XVIII<sup>ème</sup> siècle, elles nous aident à déterminer le signifié de ce que Wolff écrit dans la *Psychologia rationalis* (1734<sup>1</sup>), où il s'interroge "an bruta apperceptione gaudeant".<sup>30</sup> Bien sûr, comme Pimpinella l'a souligné,<sup>31</sup> Wolff s'éloigne de la prescription leibnizienne selon laquelle l'*apperception* est le trait distinctif des esprits par rapport aux âmes des bêtes. Toutefois, dans le même temps, il semble avoir saisi le sens plus général, également leibnizien, du terme *apperception*, un signifié qui a une valeur même dans les limites précises de la perception sensorielle d'un cadre global qui devient clair par rapport aux détails dont il se compose.<sup>32</sup>

Wolff veut souligner que, si la conscience d'un contenu est liée à la clarté et à la distinction du contenu en question, alors même les animaux *apperceptione gaudent*, car "patet enim, quod sensu distinguant sensibilia" et "habent adeo perceptiones partiales claras atque hinc totales distinctas". Ainsi, ils ont de la conscience en tant que conscience de l'objet.

Il ne s'agit pas de l'émergence du sujet ou moi, qui caractérise l'*apperception* humaine en tant que connaissance réflexive et qui concerne, même dans ce cas, la clarté des perceptions partielles à l'intérieur d'une perception totale (mais il s'agit d'une clarté qui implique le sujet – puisqu'il fait partie du 'moment perceptif complexe', capable de se distinguer *a rebus perceptis*).

Malgré la subtilité de Wolff, qui lui permet de ne pas perdre de vue la complexité de la pensée de Leibniz, nous sommes en présence d'un processus qui pourrait être appelé "homéopathique", c'est-à-dire, qui consiste à diluer le principe actif originaire. Ce processus connaît un moment important dans la pensée du wolffien Baumeister<sup>33</sup> : en effet, si, même dans la *cogitatio* des animaux, il y a une distinction entre sujet et objet (parce que cette distinction est un caractère de la *cogitatio* en soi et pour soi) et donc qu'il y ait là une sorte de "réflexivité",<sup>34</sup> (qui était, pour Leibniz et encore pour Wolff, la caractéristique particulière des esprits),<sup>35</sup> que reste-t-il de l'originaire *apperception* leibnizienne ?

#### ABRÉVIATIONS

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

30. Wolff 1972 : §751.

31. Voir Pimpinella 2005 : 7-10, 41-56.

32. Wolff 1972 : §20.

33. Voir Marcolungo 2005 : 39-44.

34. Baumeister 1988 : §759.

35. "Illae solae animae sunt Mentis in quas cadit cognitio sui ipsius seu conscientia (...) Aliud est percipere, aliud percipere quod perceperis, seu meminisse (...) Reflexio itaque seu memoria vel conscientia, mentium propria est. Reflexio proprie est memoria cogitationis proxime praecedentis. In sui ipsius perceptione consistit imago divina nobis indita. Non puto ab ullo bruto exerceri illam vim quam in me experior cum volo ut cogitem me nunc cogitare, et hoc ipsum admirer, et continue in me replicem, nullo signi alicujus usu interveniente sed intima quadam perceptione, ubi vim simul nobis facimus imagines ab ea cogitatione avocantes amolendo" (A VI, 4, 1490). Dans la *Psychologia rationalis*, Wolff, après avoir accordé l'*apperception* et la conscience aux bêtes, se refuse à leur donner le caractère de la spiritualité : "Non verendum

## RÉFÉRENCES

- Arnauld, A., 1986. *Des vrayes et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la verité* [Cologne, Chez Nicolas Schouten, 1683], éd. par Ch. Frémont, Paris, Fayard.
- Baumeister, F. Ch. 1988. *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolfii adornatae* [Wittenbergae 1738], in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, III.25, Hildesheim, Olms.
- Carraud, V. 2010. *L'invention du moi*, Paris, PUF.
- Fédé, R. 2009. *Méditations métaphysiques de l'origine de l'âme, sa nature, sa béatitude, son devoir, son désordre, son rétablissement et sa conservation* [1683<sup>1</sup>, Cologne, s.n., 1693], in *Textes cartésiens*, éd. par J.-Ch. Bardout et K. Trego, Paris, Vrin, pp. 125-202.
- Kulstad, M. 1981. "Leibniz, Animals, and Apperception", *Studia Leibnitiana*, 13, pp. 25-60.
- Kulstad, M. 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München Hamden-Wien, Philosophia Verlag.
- Leibniz, G. W. 1954. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. par A. Robinet, Paris, PUF.
- Marcolungo, F. L. 2005. "Friedrich Christian Baumeister e la fortuna della psicologia di Christian Wolff", in *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, a cura di M. Mori, S. Poggi, Bologna, Il Mulino, pp. 13-47.
- Parmentier, M. 2006. "Leibniz lecteur de Locke", in *Leibniz selon les Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. par F. Duchesneau-J. Griad, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, pp. 11-18.
- Parmentier, M. 2008. *Leibniz-Locke : une intrigue philosophique*, Paris, PUPS.
- Pimpinella, P. 2005. *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze, Olschki.
- Poggi, D. 2011. "Leibniz et Locke dans les Nouveaux Essais : les animaux et l'homme entre identité physique et identité morale", in *Natur und Subjekt* (Actes du IX Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Leibniz-Universität Hannover, 26 September-1 Oktober 2011), hrsg. von H. Breger, J. Herbst et S. Erdner, Hannover, Druckerei Hartmann, Vol. 3, pp. 850-858.
- Poggi, D. 2015. "Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. Évolution d'un terme et d'une fonction cognitive", *Lexicon Philosophicum*, 3, pp. 257-287.
- Wolff, C. 1972. *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientia fide innotescunt, per essentiam et naturam animæ explicantur, et ad intimiorem naturæ ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur* [Frankfurt und Leipzig 1740], éd. par J. École (Gesammelte Werke, II.6), Hildesheim, Olms.

Davide Poggi  
Università di Verona  
davide.poggi@univr.it

---

est, ne sic brutis tribuantur animæ spirituales ; neque enim ad spiritualitatem sufficit apperceptio, seu ut subjectum percipiens perceptionum suarum sibi sit conscius (§643). Si instes ex *Cartesianorum* principiis apperceptionem esse characterem spiritualitatis ; objectionem insuper habemus, cum non autoritate, sed rationibus moveamur" (Wolff 1972 : §751).



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ANSGAR LYSSY

## Au-delà de la nature

### Les principes de la grâce chez Leibniz

**ABSTRACT:** Leibniz chose the title *Principles of Nature and Grace* (PNG) by himself, so this occurrence deserves in our opinion a special research. Indeed, the question remains open as to whether Leibniz is alluding to two different types of principles, each governing their own set of objects, or rather to a single type of principle governing two different types of entities. In §15 of the PNG, Leibniz offers an analogy regarding the relationship between the realm of nature and the realm of grace: in one, God acts as an architect; in the other, like a monarch. This analogy suggests a dualist reading: the principles of creation are not the same as those of governance – at least that is the interpretation I will suggest. I will also try to answer the question, which touches on the nature of the relationship between divine intelligence and will: How can we understand the idea that there are principles of grace?

**RÉSUMÉ :** Leibniz a choisi le titre des *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) par lui-même, si bien que cette occurrence du terme mérite à notre avis une recherche à part entière. Or la question reste ouverte de savoir si Leibniz fait allusion à deux types de principes différents, gouvernant chacun leur propre ensemble d'objets, ou plutôt à un seul type de principe gouvernant deux types différents d'entités. Au §15 des PNG, Leibniz propose une analogie concernant la relation entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce : dans l'un, Dieu agit comme un architecte ; dans l'autre, comme un monarque. Cette analogie suggère une lecture dualiste : les principes de la création ne sont pas les mêmes que ceux de la gouvernance. C'est du moins l'interprétation que je proposerai. J'essayerais de répondre aussi à la question, qui touche à la nature de la relation entre l'intelligence et la volonté divines : comment pourrions-nous comprendre l'idée qu'il y a des principes de la grâce ?

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle; Principles of Grace; Kingdom of Grace

---

#### 1. INTRODUCTION<sup>1</sup>

Les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) ont été écrits en 1714 pour le prince Eugène de Savoie et conçus comme une introduction populaire à la métaphysique de Leibniz. Dans les dix-huit paragraphes des PNG, Leibniz donne un exposé bref, bien que systématique, de ses idées philosophiques fondamentales. Les PNG suivent une structure argumentative similaire à celle du *Discours de métaphysique*, du *Système nouveau* et de la *Monadologie* : ces textes commencent tous avec une enquête sur la nature de la

---

1. Je remercie vivement Arnaud Lalanne et Christian Leduc d'avoir relu et corrigé le français.



substance et de la réalité, laquelle est suivie (en ordre variable) par des remarques sur la nature des corps, de l'esprit, des perceptions, et de la relation entre le corps et l'âme ; enfin, ils se terminent à chaque fois avec quelques remarques sur la Cité de Dieu.

Le titre lui-même indique déjà que Leibniz combine ici les idées métaphysiques et théologiques au sein d'un système complet. Dans cet article, je veux simplement m'interroger sur un aspect du titre choisi par Leibniz qui est étonnant : y a-t-il en effet des principes de la grâce à proprement parler, et, si oui, quels sont-ils ? Le titre semble faire allusion soit au *De natura et gratia* d'Augustin ou encore au *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche.<sup>2</sup> Cependant, bien que le contexte historique soit certainement important pour le sujet de cette enquête, en reconstruire ou discuter les influences historiques irait bien au-delà de la portée de cet article. Dans ce qui suit, je veux plutôt me concentrer sur les écrits de Leibniz, en particulier les PNG, que je résumerai pour faire voir comment la structure argumentative d'ensemble nous mène de la philosophie à la théologie.

Leibniz a souligné ailleurs<sup>3</sup> qu'il commence comme philosophe et finit comme théologien, ce qu'il ne manque pas non plus de rappeler dans ce texte : pris dans leur ensemble, les PNG peuvent être divisés en quatre parties. Leibniz remarque que la première partie (§§1-6) appartient à la *scientia naturalis* ("Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens"<sup>4</sup>), et qu'il se tourne ensuite vers la métaphysique et le principe de raison suffisante (§§7-10). Cela le conduit à la doctrine des deux royaumes : les causes efficientes sont déterminées par le principe de raison suffisante et par les principes de la mécanique, alors que les causes finales sont à leur tour déterminées par le "principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse" (§11).<sup>5</sup> Les paragraphes suivants traitent plutôt de la relation entre la création et le Créateur et peuvent donc constituer une théologie philosophique. Mais ce n'est que la dernière section qui aborde les questions théologiques proprement dites, par exemple la communauté entre les esprits et Dieu ou l'amour divin (§§15-18).

La transition de la métaphysique ou de la théologie philosophique à la théologie proprement dite est marquée par une conception de la dimension normative de l'ontologie : c'est notre capacité humaine de comprendre, dans une certaine mesure, les principes de la nature et de la création, et donc d'imiter Dieu dans nos actions, qui nous permet de devenir une partie du royaume divin :

c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques : où il n'y a point de crime sans châtement, point de bonnes actions sans récompense proportionnée ; et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible.<sup>6</sup>

2. Initialement publié en 1680, mais Leibniz a lu une version étendue publiée en 1684. Voir A VI, 4, 2639.

3. "Je commence en philosophe, mais je finis en théologien ; un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison ; c'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fond, ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord". Bodemann 1966 : 58.

4. GP VI, 602.

5. GP VI, 603.

6. PNG, §15, GP VI, 605.

Les derniers paragraphes traitent de la justice et du bonheur dans cet état futur. Leibniz souligne que c'est la nature elle-même qui nous conduit à la grâce et que c'est au sein de ce domaine que nous allons trouver la justice, l'amour, le bonheur, l'harmonie et le plaisir esthétique. Il semble plausible de supposer que ce royaume de la grâce, qui constitue le cœur de l'optimisme leibnizien, est gouverné par les principes de la grâce dont le titre des PNG fait mention.

Ceci reflète également la rupture qu'introduit Leibniz (ou sa réinterprétation) avec la tradition théologique : on oppose, depuis l'Antiquité, la grâce avec la nature. Pour Augustin, la nature est sans importance pour nous – elle pourrait même constituer un obstacle pour notre salut – et la grâce seule détermine notre destin ; pour Thomas d'Aquin, et pour beaucoup de ses disciples, l'idée que "la grâce ne supprime pas la nature, mais la perfectionne" (*gratia naturam non tollit, sed perficit*) est devenue une formule bien connue.<sup>7</sup> Malebranche va encore plus loin en juxtaposant les lois surnaturelles de Dieu de la grâce et les lois de la nature.

Mais quels sont exactement les principes de la grâce et comment sont-ils liés aux principes de la nature ? Sont-ils les mêmes principes ou bien des principes différents ? Il s'agit ici d'un terme que Leibniz n'utilise pas fréquemment : en fait, je n'ai trouvé qu'une seule autre occurrence dans l'œuvre de Leibniz, dans laquelle il se réfère à Bayle, et non pas à ses propres idées.<sup>8</sup> L'expression latine correspondante, *principium gratiae*, n'est pas non plus un terme théologique habituel ni dans la tradition, ni dans l'œuvre de Leibniz.<sup>9</sup> Les recherches de Gerhardt nous montrent bien que Leibniz a choisi le titre par lui-même,<sup>10</sup> si bien que cette unique occurrence du terme mérite à notre avis une recherche à part entière. Dans les PNG, Leibniz ne définit malheureusement pas les notions de principe ou de grâce et il n'explique pas non plus le contraste entre la nature et la grâce. Dès lors, nous avons besoin de contextualiser ces termes fondamentaux par rapport à leur usage dans d'autres écrits avant de pouvoir donner un sens au titre des PNG. Mais je voudrais tout d'abord esquisser certains problèmes immédiats avec le titre.

Premièrement, le titre laisse la question ouverte de savoir si Leibniz fait allusion à deux types de principes différents, gouvernant chacun leur propre ensemble d'objets – {principes de la nature} et {principes de la grâce} – ou plutôt à un seul type de principe gouvernant deux types différents d'entités – principes de la {nature et grâce}. La première interprétation peut être appelée "dualiste" ; la deuxième suppose l'unité sous un "double aspect".

Deuxièmement : comment pourrions-nous comprendre l'idée qu'il y a des principes

7. Voir Pagden 2013 : 40.

8. Leibniz utilise cette expression dans une remarque concernant Bayle dans la *Théodicée* : "Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentiments reçus dans l'Eglise, où il est bon de remarquer que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils aient une bonne volonté." *Théodicée*, §113, GP VI, 165.

9. Aquin fait référence à Jésus-Christ comme le "principium gratiae", mais ici, "principium" probablement signifie seulement la source ou l'origine : la grâce est délivrée par les moyens du Christ et non par Dieu directement. Toutefois, le titre des PNG ne fait clairement pas référence à Jésus-Christ, de sorte que ce sens spécifique ne doit pas être pris en considération ici.

10. Voir l'*Introduction* de Gerhardt en GP VI, 483.

de la grâce ? Cette question touche à la nature de la relation entre l'intelligence et la volonté divines. Historiquement, on trouve une tension entre les conceptions qui mettent l'accent sur le rôle de l'intelligence divine plutôt que sur la volonté divine, ou vice versa. D'une part, Dieu a mis en place les "règles" pour la morale et le salut dans la révélation et ceux qui suivent sa parole seront sauvés. Ce sont les "règles" du christianisme ; puisque celles-ci sont intelligibles et raisonnables, on peut dire qu'elles sont fondées sur l'intelligence divine. D'autre part, Dieu est le souverain absolu sur la création, si bien qu'il n'est contraint à des "règles" que par sa propre décision, laquelle est absolument libre.

Selon cette dernière interprétation, tous les actes de la grâce sont fondés sur la volonté divine. Leibniz accepte ce présupposé théologique selon lequel Dieu dispense sa grâce en toute liberté et sans aucune contrainte. Mais il indique clairement – dans le titre des PNG, notamment – que tous les principes, quels qu'ils soient, sont "fondés en raison". Il semble donc clair que c'est l'esprit et non la volonté qui détermine les principes supérieurs. Les questions particulières soulevées par cette approche, à savoir comment concevoir la liberté absolue de Dieu lui-même, sont traitées dans la *Théodicée*, si bien qu'elles ne seront pas discutées ici.<sup>11</sup> Il est évident que Dieu ne suit pas aveuglément un ensemble de principes supérieurs et invariables, car cela reviendrait à nier sa liberté absolue ; mais alors, comment devrions-nous comprendre les principes de la grâce ?

## 2. QU'EST-CE QU'UN PRINCIPE ?

*Grosso modo*, Leibniz conçoit les principes à la fois comme les fondements ou les sources de la connaissance, et comme des entités métaphysiques actives. Cette définition a un caractère aristotélicien, dans la mesure où les principes sont conçus à la manière du concept d'*archè*. En effet, les principes déterminent autant les raisons que les causes, au moins dans les écrits leibniziens antérieurs aux années 1690. Ainsi, le fondement ultime de l'explication ainsi que de l'existence peut être un principe. En ce sens, la notion de principe est chez Leibniz étroitement liée à celle du système. Un système de connaissance est un ensemble hiérarchisé de propositions, fondé sur des principes évidents qui servent d'axiomata ou de "vérités primitives".<sup>12</sup> Un groupe de règles logiques nous permet de déduire les propositions subordonnées des principes fondamentaux. La métaphysique est alors définie comme un "systema theorematum"<sup>13</sup> et, quand Leibniz évoque la métaphysique comme source ou fondement de la mécanique, il fait aussi allusion aux principes de la mécanique, lesquels sont fondés sur des principes supérieurs. Néanmoins, les doctrines théologiques peuvent aussi être formulées dans un système.<sup>14</sup>

Bien que les humains se forment un système provisoire de la connaissance humaine, il y a un système défini et parfait de la vraie connaissance dans l'esprit de Dieu

11. Voir Rateau 2008.

12. Voir, par exemple, *Monadologie*, §35.

13. *Notae ad Stahlium*, 1663-4 ? A VI, 1, 22.

14. Voir le *Systema theologicum*, également connu sous le nom d'*Examen religionis christianae*, 1680, A VI, 4, 2355sq.

qui est identique à la vérité elle-même.<sup>15</sup> Au moyen de l’analogie de “causa sive ratio”, Leibniz présuppose que ce système de connaissance correspond à un “systema mundi”. Ainsi, les âmes peuvent agir comme des principes de l’individu et même les monades sont conçues comme des principes d’unité substantielle<sup>16</sup> ou principes de vie.<sup>17</sup>

En général, Leibniz ne présente – au moins dans le contexte de la métaphysique – que deux “grands principes” : le principe de nécessité<sup>18</sup> (ou le principe de non-contradiction) et le principe de raison suffisante. Les vérités de la logique et de la mathématique sont fondées sur le principe de nécessité et le principe de l’identité des indiscernables, tandis que les vérités contingentes et factuelles exigent le principe de raison suffisante. Leibniz remarque que la phrase de Descartes “Je pense, donc je suis” n’est pas un principe propre de la raison, mais plutôt une vérité de fait.<sup>19</sup> Les principes primordiaux ne peuvent pas être trouvés dans l’expérience, mais on peut les découvrir par la réflexion philosophique.<sup>20</sup>

Comme c’est souvent le cas avec le concept de rationalité, les principes impliquent aussi, chez Leibniz, une dimension normative. Ceci est évident dès lors que Leibniz identifie le principe de raison suffisante au principe “*reddendae rationis*”, ce qui implique au moins une exigence normative de la rationalité elle-même : “Il faut donner des raisons”. Ainsi, le principe du meilleur, selon lequel Dieu choisit le meilleur pour ce monde et donc le meilleur de tous les mondes possibles, est l’expression du type spécifique de nécessité morale qui détermine tous les contingents. Ce principe du meilleur nous permet ainsi de comprendre le monde en termes de qualités morales. Il y a un passage d’une première esquisse du *Système nouveau* dans lequel Leibniz associe ce lien avec un principe spécifique :

La considération du bien, ou de la cause finale, quoiqu’il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles, puisque l’auteur de la nature agit par le principe de l’ordre et de la perfection.<sup>21</sup>

Cette formulation d’un principe de l’ordre et de la perfection (Leibniz utilise ici le singulier !) est assez similaire aux principes de la nature et de la grâce – la perfection est nécessairement couplée à la grâce, à défaut de quoi nous vivrions dans un monde particulièrement injuste. Bien sûr, le concept de nature est étroitement lié avec la notion d’ordre. Cela pourrait conduire à favoriser la lecture du “double aspect” mentionnée ci-dessus ; toutefois, Leibniz rejette cette partie de l’esquisse du *Système nouveau* et on ne retrouve aucune formulation similaire d’un tel principe de l’ordre et de la perfection dans la version publiée.

Dans le contexte plus large de sa philosophie, il y a beaucoup d’autres principes.

15. *Discours touchant la méthode de la certitude*, 1686, GP VII, 179.

16. “Monades seu principia unitatis substantialis”, GP II, 301.

17. Les principes de vie sont identiques avec les âmes ou esprits – voir par exemple : “Ces principes de Vie, ou ces Âmes”, *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Système de l’Harmonie préétablie*, GP VI, 539.

18. PNG, §11, GP VI, 603.

19. GP IV, 357 ; NE IV, 2, §1, A VI, 6, 367.

20. NE, A VI, 6, §50 sq.

21. GP IV, 472.

Si nous considérons uniquement les PNG, nous trouvons le principe du changement, le principe d'unicité, les principes de vie,<sup>22</sup> qui sont tous des principes de la nature ; et aussi le "principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse".<sup>23</sup> Dans la *Monadologie*, ce dernier est identifié au principe du meilleur et on peut supposer que c'est l'un des principes de la grâce, puisque Leibniz affirme souvent qu'un monde injuste, un monde dans lequel les pécheurs restent impunis, serait contraire au principe du meilleur.

Il est important de noter pourquoi et comment Leibniz introduit le principe de la convenance. Il souligne que la philosophie naturelle de ses contemporains ne réussit pas à expliquer pourquoi les lois fondamentales de la physique sont des lois en tout premier lieu. La nécessité des vérités logiques, arithmétiques et géométriques peut être expliquée par des raisons logiques, si bien que leur vérité est fondée dans l'intellect divin. On ne peut rendre raison de la facticité contingente de l'ordre et de l'harmonie que par les causes finales, lesquelles sont finalement ancrées dans la volonté divine. L'ontologie générale elle-même doit être expliquée différemment des questions concernant les êtres singuliers. D'ailleurs, la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien est en soi une question morale, parce qu'elle n'a de sens que si nous supposons que l'existence est intrinsèquement désirable et bonne. En conséquence, on pourrait dire que les principes de la grâce ne traitent pas de la question de savoir si quelque chose de bon ou de mauvais arrive dans un cas particulier, mais plutôt s'il y a une dimension morale ou normative dans la création elle-même et la façon dont elle est structurée. Cette dimension morale se reflète dans la structure de la récompense et de la punition ; à l'occasion, Leibniz appelle cela l'économie de la grâce.<sup>24</sup>

Au paragraphe 15 des PNG, Leibniz propose une analogie concernant la relation entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce : dans l'un, Dieu agit comme un architecte ; dans l'autre, comme un monarque. Cette analogie suggère une lecture dualiste : les principes de la création ne sont pas les mêmes que ceux de la gouvernance. C'est du moins l'interprétation que je proposerai dans les deux prochaines sections.

### 3. QU'EST-CE QUE LA GRÂCE ?

Dans la tradition chrétienne, la grâce est généralement comprise comme la volonté divine de sauver les êtres humains de leurs péchés et de la damnation éternelle. Puisque les êtres humains ont été déchus par le péché originel, ils ne méritent pas la grâce de Dieu : "La grâce est un bien qu'on fait à ceux qui ne l'ont point mérité, et qui se trouvent dans un état où ils en ont besoin".<sup>25</sup> Mais les êtres humains peuvent être sauvés par la grâce, laquelle est l'expression de l'amour que Dieu a pour les humains et de sa bienveillance éternelle, laquelle s'est manifestée ou incarnée en Jésus-Christ. En ce sens, la grâce elle-même est le premier "principe actif" concernant les "actions pieuses".<sup>26</sup>

22. GP VI, 539

23. GP VI, 603.

24. Voir Lyssy 2016.

25. NE III, 10, §3, A VI, 6, 340.

26. "Gratiam esse primum principium activum circa pias actiones", *De libertate*, A VI, 4, 1458.

L'amour divin nous conduit activement au salut, si bien que la damnation ne résulte que de notre résistance active à cet amour. En effet, Dieu et les hommes ont les mêmes raisons et le même concept de justice, selon lequel il faut promouvoir la perfection et s'efforcer pour le mieux.<sup>27</sup>

On sait que Leibniz soutient qu'il y a une harmonie préétablie entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce.<sup>28</sup> Cela le conduit à admettre que "la nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant".<sup>29</sup> Bien sûr, pour ce faire, on a besoin de supposer que les principes de la nature et de la grâce ne s'opposent pas, mais se complètent plutôt mutuellement. Leibniz soutient que Dieu n'intervient pas dans le cours de la nature pour punir ses créatures, mais que la nature est dirigée de manière à ce que toute peine soit conforme à l'ordre des choses. L'harmonie entre la nature et la grâce est conçue de telle sorte que la punition soit produite par des processus purement naturels.<sup>30</sup>

Leibniz suppose, tout comme Thomas d'Aquin (par exemple), que la nature humaine est dirigée vers la grâce ; toutefois, il ne va pas aussi loin que Thomas en supposant que les êtres humains dépendent de la grâce divine pour s'efforcer vers le bien, du moins pas directement. Il suit néanmoins du raisonnement précédent que l'existence même des êtres humains (ou l'existence du monde en général) dépend de la grâce de Dieu. C'est, dans un sens, le prix que nous devons payer pour notre existence : l'homme ne peut pas être parfait ; seul Dieu peut l'être. La source du mal en ce monde n'est pas fondée sur la volonté de Dieu, car Dieu ne veut que le meilleur. Le mal est plutôt fondé sur la nécessité logique selon laquelle Dieu ne peut pas créer un monde absolument parfait sans se dédoubler.

Quand Leibniz parle de la grâce, c'est surtout dans le contexte de discussions sur la liberté et la prédétermination, souvent en opposition à un débat très spécifique de son temps : le théologien jésuite Luis de Molina avait souligné que la grâce et la liberté humaines n'entrent pas en conflit l'une avec l'autre. Selon Molina, la connaissance de Dieu n'inclut pas seulement toute la réalité, mais aussi tous les futurs contingents, c'est-à-dire tout ce qui va se produire, et ce, non par nécessité, mais plutôt en vertu de la volonté de Dieu. Même si la décision divine de sauver ou de condamner un seul homme précède toute action humaine, cette grâce efficace (*gratia efficax*) dépend des actions et des intentions de l'homme. Dans la *scientia media* des futurs contingents, Dieu connaît déjà quels humains se conformeront à sa volonté, c'est-à-dire qu'il connaît déjà ceux qui se conforment à sa volonté et qu'il peut sauver. Pourtant, les humains ont encore besoin d'agir par eux-mêmes en accord avec la grâce. Même si Dieu sait ce qui arrivera, la volonté libre des hommes et leur liberté d'action sont encore nécessaires pour leur salut.

Leibniz critique certaines positions de Molina dans ce débat.<sup>31</sup> Son principe d'identité réfute l'idée de deux choix possibles qui seraient absolument égaux. Sa théorie des mondes possibles permet ainsi de reformuler l'idée des futurs contingents dans

27. Voir la *Méditation sur la notion commune de la justice*, Mollat : 41-70 ; voir Roinila 2013 : 35-55.

28. Voir, par exemple, *Monadologie*, §87.

29. PNG, §15.

30. Voir par exemple : *Monadologie*, §88 et PNG, §15.

31. Voir Greenberg 2005 : 217-233.

un cadre strict de modalités. Le principe de raison suffisante est alors utilisé contre l'idée d'une pure indifférence de la volonté : une volonté vraiment indifférente ne serait pas du tout une volonté raisonnable, une volonté propre, mais plutôt une réaction arbitraire ou instinctive. Puisque toutes les raisons de l'existence sont fondées en Dieu, tous les êtres agissent avec le concours de Dieu ; mais le pouvoir d'agir est fondé sur les forces qui résident dans les créatures, c'est-à-dire les substances. Dès lors, Dieu peut seulement prévoir ce à quoi la créature est inclinée, soit par instinct, soit par raison. La prévision divine ne contient aucune action qui découlerait de la détermination nécessaire, puisque de tels actes sont impossibles ; seules les actions qui découlent de l'inclination peuvent être prévues.<sup>32</sup> La liberté humaine inclut la possibilité de désobéir aux décrets de Dieu – de sorte que la liberté humaine est nécessaire au salut.

Si la *dispensatio* de la grâce suivait seulement et immédiatement quelques lois, qu'elles soient de la nature ou de la grâce, nous pourrions interagir causalement – ou au moins diriger notre volonté. Ainsi nous pourrions causer notre propre salut, de sorte que Dieu devrait nécessairement nous sauver en vertu de nos actions. Or, cela, est évidemment absurde pour Leibniz. Au contraire, il insiste sur le fait que les produits naturels sont des dons de Dieu, fondés sur la liberté absolue. Ils font partie de ce qui émane (“coule”) des perfections de Dieu, qui est la “source” de toutes les perfections. Prenons, par exemple, ce passage de la *Dissertation sur la prédestination et grâce*, écrite en 1701 et révisée en 1706 :

On dit très justement que tout bien est uniquement dû à la grâce divine. Par ce moyen, nous comprenons sous ce nom de la grâce divine tous les bienfaits de Dieu, et nous regardons la grâce comme nous étant dispensée [*collatam*] aussi bien par la voie naturelle ou ordinaire que par la voie extraordinaire et miraculeuse. En effet, les biens naturels ne sont pas moins des dons de Dieu que les dons spirituels, et toute perfection découle de la source divine.<sup>33</sup>

Nous pouvons comprendre cela comme une causalité de type néo-platonicien ou émanative, au moyen de laquelle les biens à la fois physiques et spirituels sont réalisés. On peut dire métaphoriquement que cette causalité émanative se trouve dans un rapport ‘vertical’ avec la causalité efficiente du monde physique, dans la mesure où cet ‘écoulement’ est une fondation non-temporelle de toutes les choses dans Dieu. On peut donc dire que la grâce découle (bien que différemment) à la fois de moyens naturels et divins et qu'elle est par le fait-même fondée dans nos actions et dans la volonté divine.

Il faut néanmoins souligner que les sources textuelles ne sont pas univoques à ce sujet. En effet, dans une lettre au Landgraf Ernst, Leibniz écrit ceci : “Comme je crois qu'il est faux de dire que toutes (!) les grâces sont naturelles, je crois qu'il n'est pas moins faux de soutenir qu'elles sont toutes miraculeuses”.<sup>34</sup> Dès lors, nous ne pouvons pas affirmer que tous les actes de grâce sont à la fois naturels et miraculeux.

Il est bien possible que Leibniz ait subtilement changé son avis entre 1691 et 1701/06. Nous savons qu'il a longuement réfléchi à la question de la prédestination du-

32. Grua, 387-388. Voir Murray 2005 : 194-216.

33. DPG 99 (trad. Lalanne 2015 : 899).

34. *Leibniz au Landgraf Ernst*, 13/23 Novembre 1691, Rommel : 343.

rant ces années – prenons pour exemple son manuscrit du *Unvorgreiffliches Bedencken* (ca. 1697-98) qui traite cette question abondamment et qui a été retravaillé à plusieurs reprises en profondeur. Si cette voie est possible, nous pouvons tout aussi bien essayer de lire les deux déclarations ensemble comme autant d'affirmations visant à soutenir que la grâce peut être naturelle et/ou miraculeuse, mais qu'elle ne sera pas toujours les deux en même temps. Il est bien connu que Leibniz croit en l'existence de miracles,<sup>35</sup> par exemple des prophéties. Or, ces miracles ne se conforment pas aux lois spécifiques de la physique, qui ne sont que des principes heuristiques faits par les humains. Dès lors, puisque Dieu n'intervient pas dans le cours du monde, les miracles sont déjà intégrés dans l'ordre général du monde. Cependant, même s'ils sont incorporés dans l'ordre de la nature, leur explication ne se référera pas à la chaîne des événements naturels, mais plutôt à un acte de Dieu.

Leibniz, en accord avec plusieurs de ses contemporains, distingue aussi entre les différents types de grâce, bien qu'il ne se serve pas toujours des mêmes distinctions. Par exemple, dans un texte intitulé *De libertate, fato, gratia Dei* (1686-1687 [?]), on trouve une distinction entre la grâce suffisante, la grâce efficace et la grâce de persévérer, qui semble être inspirée d'Augustin. Ici, Leibniz décrit les différentes voies de Dieu qui influence sa bienveillance envers les créatures. La grâce suffisante est communiquée par Jésus Christ dans la mesure où il représente l'homme idéal : ce n'est qu'en suivant son exemple que l'humain peut atteindre le salut. La grâce efficace est ainsi directement dispensée par Dieu qui, au moyen de l'exemple du Christ, dirige efficacement et infailliblement notre volonté vers le salut (qui est infaillible, mais pas irrésistible<sup>36</sup>). La grâce de persévérer est quant à elle distribuée au cours du temps, parfois pour renforcer ceux qui s'accordent déjà avec la volonté divine, parfois pour aider ceux qui n'y parviennent pas, de sorte qu'il semble "qu'aucune règle précise n'est observée, ou bien, [que] s'il y en a une, elle ne semble guère conforme à l'équité".<sup>37</sup>

Mais comme dans le cas de ses écrits métaphysiques, Leibniz adapte son vocabu-

35. Voir par exemple les NE IV, 19 : "De l'Enthousiasme" (A VI, 6, 503 sq.) où Leibniz s'interroge sur le crédit à leur apporter.

36. Voir DPG 49 (trad. Lalanne 2015 : 828-83).

37. *De libertate*, 1686/87 (?), A VI, 4, 1595-1612, trad. par E. Cattin : "Imaginons alors que ce même empoisonnement jette sous nos yeux un remède (analogue à la grâce suffisante), mais dont il saurait que personne, en raison précisément de la disposition du poison, n'entreprendra même d'user, si ce n'est celui auquel il aura lui-même préalablement versé dans son sommeil un certain nombre de gouttes d'une certaine potion efficace (c'est-à-dire le bon mouvement) qui prépare l'esprit ; et que, parmi ceux qui en useront, personne ne recouvrera la santé, si ce n'est celui qui possède une certaine constitution naturelle bien précise, ou en qui on a instillé une quantité suffisante d'une troisième composition, la plus efficace de toutes et destinée infailliblement à guérir si elle vient s'ajouter aux autres (c'est-à-dire la grâce efficace). Enfin ceux qui ont été guéris sont le plus souvent victimes d'une rechute et ont besoin des mêmes cérémonies pour guérir une nouvelle fois ; et bien peu sont jugés dignes d'une guérison vraiment définitive (grâce de persévérance) ; et dans le tri entre les hommes, entrent en ligne de compte, ou bien un certain bon plaisir absolu, ou bien des distinctions tout à fait étranges, si bien que par exemple la grâce va plutôt à ceux qui semblent par leur propre nature devoir coopérer le plus, une fois éveillés, à épargner autant que possible, dirait-on, le remède et la dépense, ou quelquefois au contraire plutôt à ceux qui par eux-mêmes sont les plus faibles, comme pour faire montre de l'ef-

laire en fonction de son interlocuteur. C'est pourquoi il utilise tantôt les termes de la grâce objective, tantôt ceux de la grâce subjective. Dieu offre la grâce objective à tous les humains. Celle-ci est une forme générale de la grâce se rapportant à tous les êtres humains. Mais il leur offre aussi la grâce subjective, ce qui est assez spécifique et vient à des degrés divers, selon la résistance de l'individu devant les décrets divins. Considérons ce passage de la *Théodicée*, §30 :

Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures et leur donne de la perfection, de l'être et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures ; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action.<sup>38</sup>

Le fait d'avoir quelques perfections, comme l'existence, est le résultat d'un acte de grâce objectif, qu'on peut illustrer par la lenteur naturelle d'un courant d'eau ; la grâce subjective est en revanche la vitesse réelle du bateau, laquelle ne peut jamais être celle de la rivière, et ce, en raison de l'inertie naturelle et des qualités spécifiques. Leibniz utilise ces distinctions pour montrer comment le mal est fondé dans la nature humaine et non inséré en elle par un décret divin – cela dit, à notre connaissance, il ne définit jamais explicitement les principes fondamentaux des différents types de grâce. Comme Leibniz ne reprend pas ces distinctions dans les PNG, il est difficile de dire si les principes de la grâce peuvent s'appliquer à tous les types de grâce, et dans quelle mesure.

Nous avons déjà mentionné l'idée selon laquelle la grâce peut être distribuée par des miracles ou apparaître en eux. Cet aspect relève d'une limitation épistémique plus profonde : nous ne pouvons ni percevoir ni comprendre la grâce comme telle. Puisque la grâce ne fait pas partie immanente de la nature, l'homme ne dispose pas de moyens rationnels pour en rendre compte – l'économie de la grâce avec ses moyens naturels est mystérieuse, comme un "arcane", si bien qu'il s'agit de "quelque chose d'absolu".<sup>39</sup> Elle n'est pas fondée sur quelque chose d'extérieur, mais sur elle-

---

ficacité du remède, distribué encore de plusieurs autres façons, de telle sorte qu'ou bien aucune règle précise n'est observée, ou bien, s'il y en a une, elle ne semble guère conforme à l'équité ; alors qu'il s'agirait plutôt que tous, du moins lorsque cela est possible, soient relevés par celui qui a apporté le mal à tous, ou certainement que ceux qui ne sont pas libérés du vice de leur esprit à tout le moins ne soient pas non plus punis ; et certainement qu'il ne soient pas exposés dans toute l'éternité aux plus cruels tourments, car on ne peut rien penser de plus sévère" (Leibniz 2011 : 127). Pour une distinction comparable, voir *Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 517 sq. 38. GP VI, 120 ; voir Backus 2012 : 78.

39. DPG 101 ("L'économie ou la dispensation des moyens externes de la grâce enveloppe quelque chose de secret et même d'absolu, si on le rapporte aux raisons connues" ; trad. Lalanne 2015 : 904). Voir DPG 61 : "Du reste l'économie des décrets divins concernant le salut est telle qu'elle ne peut être réduite à aucune règle générale pour nous" (trad. Lalanne 2015 : 844). De même : "Gott habe

même. Cela signifie que nous ne pouvons jamais connaître notre destin ; ce que nous pouvons espérer pour nous-mêmes reposera en fin de compte sur un acte de foi.

Comme la grâce ne se fonde pas sur l'intellect seul, mais aussi sur la volonté, qui est à son tour déterminée par l'intellect, la grâce ne suit pas la simple nécessité logique. Cependant, comme toutes nos actions sont fondées sur des inclinations, et non sur des déterminations nécessaires, aucun acte d'une volonté libre ne peut inévitablement susciter la grâce divine, tout comme la grâce ne peut dépendre d'une action spécifique. Alors que Dieu utilise la grâce pour éclairer l'intelligence et pour guider la volonté,<sup>40</sup> une volonté libre mais malveillante peut entraver la dispensation de la grâce et nous conduire à la damnation éternelle. Leibniz n'est pas en accord avec l'affirmation optimiste de Paul selon laquelle la grâce est toujours victorieuse.<sup>41</sup> Qui plus est, il est aussi en désaccord avec l'hypothèse de Calvin qui stipule que la grâce nous conduira inévitablement au salut – nous pouvons résister à la grâce en succombant à la tentation ou en dirigeant notre volonté loin du bien. Mais la grâce ne dépend pas uniquement de la volonté humaine : si la grâce est victorieuse, elle est toujours accompagnée de moyens extérieurs<sup>42</sup> qui, dans ce contexte, renvoient à la révélation divine et à la justice de rétribution naturelle.

En somme, la grâce est liée à la justice divine, mais elle ne lui est pas identique – elle est plutôt l'application de la justice divine à notre nature individuelle et, par conséquent, au caractère moral de la nature elle-même, dans laquelle la peine est produite par des moyens naturels. Même s'il n'y a de grâce que lorsqu'elle est fondée sur la volonté divine, cela ne suffit pas pour notre salut ; autant la bonne volonté de l'homme que la bienveillance divine sont nécessaires pour la grâce et le salut. Il n'existe pas un ensemble de règles au moyen desquelles nous pourrions déterminer notre grâce, et il n'y a aucune chose singulière, exceptée l'intervention divine, qui puisse nous conduire infailliblement à la grâce. En raison de nos limites – ou à cause du péché originel –, nous ne gagnons, ni méritons la grâce. La grâce ne nous est pas donnée à cause de notre volonté bonne, mais à cause de l'amour divin pour toutes les créatures, et ce malgré notre propre nature, nécessairement faillible. En fait, les actes individuels de grâce nous échappent. Les hommes agiront toujours en fonction de leur caractère et on peut donc présumer que la grâce de Dieu sera conforme à notre caractère. Toutefois, cela tombe dans le domaine de la foi, et non de la connaissance :

Je crois donc (puisque nous ne savons pas, combien ou comment Dieu a égard aux dispositions naturelles, dans la dispensation de la grâce) que le plus exact et le

---

durch dieses Mittel einen weg gebahnet, zu der dispensation seines heiligen und verborgenen [!] willens, krafft deßen einige seiner creaturen stehen und im stande der gnaden verharren, andere fallen, und wieder aufstehen, die ubrige fallen, und nicht wieder aufstehen, sondern in der verdammniß bleiben müssen" (*Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 480 ; "Dieu a indiqué par ce moyen une voie pour dispenser sa volonté sainte et cachée, sa force, dont quelques-unes de ses créatures bénéficient et disposent en état de grâce, et dont d'autres manquent, puis bénéficient à nouveau, et dont d'autres manquent, sans en bénéficier à nouveau, et même devant rester dans la damnation" ; trad. Lalanne). 40. DPG 109 ("Or, la grâce interne est double, lumière dans l'entendement, inclination dans la volonté" ; trad. Lalanne 2015 : 914). Voir également : *Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 517.

41. DPG 109.

42. DPG 113 (trad. Lalanne 2015 : 919).

plus sûr est de dire, (...) qu'il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles.<sup>43</sup>

#### 4. LES PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE

Alors, quels sont les principes de la grâce et comment ce mystérieux plan caché de Dieu se rapporte-t-il au domaine de la nature ? Au §13 du *Discours de métaphysique*, Leibniz souligne que les plans de Dieu sont “des ordres très particuliers de Dieu”, c'est-à-dire qu'ils visent les individus et qu'ils sont miraculeux.<sup>44</sup> On doit comprendre le miracle de la grâce et la “particularité” du plan de Dieu comme les deux faces d'une même médaille. Ainsi, alors que les principes de la nature sont – dans ce monde contingent – universellement valables pour tous les êtres, les principes de la grâce ne sont en revanche valables que pour les individus.

Ni la volonté de Dieu ni sa grâce ne sauraient être arbitraires. Cependant, même si elles touchent tous les êtres humains différemment, conformément à leurs actions ou à leur volonté, la grâce de Dieu n'est pas fondée sur quelque chose d'extérieur. Au contraire, chaque acte de grâce et chaque bien spirituel a son fondement dans l'un des décrets de Dieu. Hypothétiquement, si nous comprenons la grâce dispensée à une personne, nous comprenons également les décrets de Dieu. Mais ces décrets ne peuvent être isolés du plan de Dieu pour l'univers ou encore de ses intentions de créer le meilleur des mondes possibles. Dans ce contexte, les principes de la grâce seraient à trouver dans l'ordre de l'univers tout entier, pour autant que nous le considérons au regard de sa dimension morale ou normative. Leibniz affirme plusieurs fois que l'univers entier est exprimé par chaque individu, ce qui signifie que si nous connaissions tout sur une créature, si nous en connaissions son concept complet, nous pourrions alors également saisir les actes de grâce qui s'y rapportent. Mais cela ne suffit toujours pas pour comprendre les raisons de ces actes de grâce, les décrets dits divins :

Il ne suffit pas de dire que la notion complète d'une créature contient également toute la série des grâces. En effet, comme les grâces divines sont libres et proviennent d'un décret, cette notion enveloppe également les décrets divins et leurs raisons. C'est pourquoi il faut à nouveau chercher la raison du décret qui donne la grâce. Et celle-ci doit donc être tirée de la considération du reste qui est dans cette notion possible, une fois retiré le décret de la grâce. Il est cependant possible d'accorder les décrets de la grâce avec les innombrables voies conformes aux ordres définis des choses – alors que Dieu n'en choisit qu'une seule. Ainsi la raison des décrets de la grâce ou du concours de Dieu doit être tirée de chaque ordre possible de tout l'univers.<sup>45</sup>

43. DM, §31, A VI, 4, 1579.

44. GP II, 29. Voir Di Bella 2005 : 329.

45. *De libertate*, A VI, 4, 1458. Trad. A. Lalanne.

Cela signifie que les décrets de la grâce, que nous pouvons aussi appeler les principes individuels ou subordonnés de la grâce, sont indépendants des principes de la nature. Autrement, nous pourrions les déduire de l'ordre de notre univers.

En gardant cela en vue, nous revenons une dernière fois aux PNG. Leibniz affirme que seule la révélation, et non pas la raison, peut nous dire “en détail”<sup>46</sup> quelque chose sur notre futur. Cependant, la raison ne peut nous dire qu’une chose, à savoir “que les choses sont faites d’une manière qui passe nos souhaits”.<sup>47</sup> Dieu a conçu le monde selon son idée de justice universelle. Le fait d’en prendre conscience peut nous faire prendre part à la Cité de Dieu, qui est “une espèce de Société avec Dieu”,<sup>48</sup> c’est-à-dire une communauté, dans ce “plus parfait état”, où “il n’y a point de crime sans châtement, point des bonnes actions sans récompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu’il est possible”.<sup>49</sup>

Nous trouvons ici exprimés trois principes qui peuvent très bien être appelés à juste titre “les principes de la grâce”, même si Leibniz ne les appelle pas ainsi. Dans ce contexte, différentes interprétations seraient possibles. On pourrait les appeler les principes de la punition infaillible, de la récompense infaillible et une version spécifique du principe du meilleur, qui porte exclusivement sur la dimension morale de la création. Apparemment, ils ne sont pas identiques aux principes de la nature et ils ne peuvent être dérivés d’eux – ce qui nous ramène à une lecture dualiste des principes de la nature et de la grâce. Pour être efficaces, ils doivent être expliqués par l’entremise des décrets individuels ou encore articulés avec eux. On peut les appeler principes, au même titre que chaque monade peut être appelée un “principe du vie”. Si les principes de la grâce et de la nature peuvent être indépendants l’un de l’autre, ils sont cependant corrélés, établis en harmonie, tout comme la punition et la récompense suivent naturellement le cours du monde.

Puisque les preuves textuelles manquent, toute interprétation de l’occurrence unique de l’expression “principes de la grâce” doit rester spéculative et hypothétique. Peut-être pourrions-nous mieux comprendre si nous entendions par “principe” une “source”, ou une “origine”, mais avec une dimension normative transmise à tout ce qui émane de cette source. En ce sens, le principe (supérieur) de la grâce (dans un sens étroit) serait l’amour inconditionnel de Dieu, tandis que les principes de la grâce (dans un sens plus large) incluraient la *justitia universalis*, l’harmonie entre les causes efficientes et finales et la relation causale entre l’amour de Dieu et le bonheur des fidèles, auxquels Leibniz fait au moins allusion dans les derniers paragraphes des PNG (§§15-18).

Cependant, les principes ou les sources de la nature sont structurés par la rationalité divine et ils sont donc systématiques, tandis que les principes de la grâce sont individuels et énigmatiques. Dès lors, bien que nous puissions imiter les œuvres rationnelles de Dieu dans la nature par le biais de la science et de l’ingénierie, son vé-

46. PNG, §16, GP VI, 605.

47. *Ibidem*.

48. PNG, §15, GP VI, 605.

49. *Ibidem*.

ritable amour pur consiste “dans l’état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu’on aime”.<sup>50</sup> Nous pouvons imiter cet amour à notre manière, mortelle et limitée, ce qui nous apportera non seulement “une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître”,<sup>51</sup> mais encore des plaisirs esthétiques dans la perception du monde, et une tranquillité d’esprit dans nos espérances pour l’avenir.

#### ABRÉVIATIONS

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

DPG = G. W. Leibniz, *Dissertation on Predestination and Grace* (The Yale Leibniz, 51), éd. par M. J. Murray, New Haven-London, Yale University Press, 2011.

#### RÉFÉRENCES

- Backus, I. 2012. “The Mature Leibniz on Predestination”, *The Leibniz Review*, 22, pp. 67-96.
- Bodemann, E. 1966. *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover* [Hannover 1895], Hildesheim, Olms.
- Di Bella, S. 2005. *The Science of the Individual: Leibniz’s Ontology of Individual Substance*, Dordrecht, Springer.
- Greenberg, S. 2005. “Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will”, in *Leibniz: Nature and Freedom*, ed. by D. Rutherford and J. A. Cover, Oxford, Oxford University Press.
- Lalanne, A. 2015. *Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l’œuvre de Leibniz*, Lille, ANRT.
- Leibniz, G. W. 2011. *Discours de métaphysique*, suivi de *Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu* et de la *Correspondance avec Arnauld*, Introduction et notes de J.-B. Rauzy, Paris, Agora-Pocket.
- Lyssy, A. 2016. “Nature and Grace – On the Concept of a Divine Economy in Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 48/2, pp. 151-177.
- Murray, M. J. 2005. “Spontaneity and Freedom in Leibniz”, in *Leibniz: Nature and Freedom*, ed. by D. Rutherford and J. A. Cover, Oxford, Oxford University Press.
- Pagden, A. 2013. *The Enlightenment and Why it Still Matters*, Oxford, Oxford University Press.
- Rateau, P. 2008. *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion.
- Roinila, M. 2013. “Leibniz and the Amour pur Controversy”, *Journal of Early Modern Studies*, 2/2.

Ansgar Lyssy  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
alyssy@gmx.net

50. PNG, §16.

51. PNG, §18.

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

TAHAR BEN GUIZA

## La variation dans le style d'écriture leibnizien et la tradition philosophique arabe

**ABSTRACT:** In most histories Western philosophy, entire areas are often obscured, especially that relating to Arab and Islamic philosophy. Chinese and Indian philosophies are no better off. There is a real philosophical problem of understanding and communication between East and West, caused by an endlessly reiterated vision of a self-centered West, fully Christian and not indebted to any other culture, especially not to Arab culture. Important texts have been written to denounce this “falsification of history in the name of ideology”. However, it is not at this controversial and ideological level that we place ourselves. The modest work that we present here attempts a calm analysis of the positions of two philosophers (Ibn Rushd and Leibniz) who, although belonging to two different worlds, meet on many points. We will be particularly interested in the relationship they establish between philosophy and theology.

**RÉSUMÉ :** Dans la plupart des livres d'histoire relatifs à la philosophie occidentale, se trouvent souvent occultés des pans entiers, notamment celui qui concerne la philosophie arabe et islamique. Les philosophies chinoise et indienne ne sont pas mieux loties. Il y a un réel problème philosophique de compréhension et de communication entre l'Orient et l'Occident suscité par une vision sans cesse réitérée d'un Occident centré sur lui-même, bien chrétien et non redevable à aucune autre culture, surtout pas à la culture arabe. Des textes importants ont été écrits pour dénoncer cette “falsification de l'histoire au nom de l'idéologie”. Cependant, ce n'est pas à ce niveau polémique et idéologique que nous nous plaçons. Le modeste travail que nous présentons ici tente une analyse sereine de la position de deux philosophes (Ibn Rushd et Leibniz) qui, bien qu'appartenant à deux mondes différents, se rencontrent sur de nombreux de points. Nous nous intéresserons en particulier au rapport qu'ils établissent entre la philosophie et la théologie.

**KEYWORDS:** Leibniz; Ibn Rushd; Philosophy and Theology; East and West; Philosophical Communication

---

Dans la plupart des livres d'histoire relatifs à la philosophie occidentale, se trouvent souvent occultés des pans entiers, notamment celui qui concerne la philosophie arabe et islamique qui constitue pourtant une période clé de l'histoire de la philosophie. Les philosophies chinoise et indienne ne sont pas mieux loties. En vérité, il semble bien que les historiens de la philosophie soient restés prisonniers du modèle hégélien, selon lequel la philosophie est née grecque et aurait traversé une période orientale d'errance et de somnolence, pour ne retrouver sa vitalité qu'avec la philosophie allemande et celle des *Lumières*. Hegel écrit dans ce sens :



Ici, ne peut à dire vrai, être présente aucune philosophie à proprement parler. En effet, pour indiquer brièvement le caractère de ce monde, l'esprit se lève certes à l'Orient, mais le rapport est alors tel que le sujet, l'individualité – moi pour moi-même – n'existe pas en tant que personne mais ne fait que disparaître, n'est déterminé que négativement, disparaissant dans ce qui est objectif en général.<sup>1</sup>

La thèse du choc des cultures défendu par Fukuyama n'est qu'une reprise d'une conception étriquée de la migration des idées propre au monde méditerranéen. Cette thèse ne fera que raviver l'ancienne orientation européocentriste, voire colonialiste. Dans son livre *Averroès et l'averroïsme*, Ernest Renan ira même jusqu'à déclarer : "Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du Moyen Âge".<sup>2</sup> On trouve des échos de ce 'négationnisme' dans plusieurs autres textes : celui de Rémi Brague, dans *Europe, la voie romaine*, 1992 ; Jacques Heers, dans le premier numéro de la *Nouvelle Revue d'Histoire*, où il parle en 2002 de "la fable de la transmission arabe du savoir antique". Le pape Benoît XVI, dans son discours de Ratisbonne en 2006, continuera sur la même lancée et Sylvian Gouguenheim avec son livre *Aristote au Mont Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne* en 2008 fait sienne la thèse de René Marchand lequel ne cesse de répéter que "La France [est] en danger d'Islam, entre jihâd et reconquista". Selon cette lecture, Gouguenheim affirme que l'Europe a toujours maintenu ses contacts avec le monde grec et les traductions arabes de la philosophie grecque n'ont pas joué le rôle janusien qu'on leur prête. Un travail de traduction actif et sans relâche des textes d'Aristote a été dispensé par le Mont Saint-Michel. Ainsi, la prétendue dette de l'Occident envers le monde arabe est une pure illusion. D'ailleurs, ajoute Gouguenheim, l'hellénisation du monde islamique est tellement superficielle et anodine, qu'il est inutile de parler d'une dette ou d'une quelconque empreinte du monde arabe sur le monde occidental. En outre, la prétendue philosophie arabe a été l'œuvre d'arabes chrétiens et les supposés philosophes arabes tels qu'Avicenne et Averroès se sont tellement éloignés de l'esprit grec, ne connaissant même pas le Grec, qu'il est exagéré de dire qu'ils ont transmis quoi que ce soit au monde occidental. Gouguenheim oublie alors que ni Abélard ni saint Thomas ne connaissaient le grec. En bref, l'hellénisation de l'Europe chrétienne est l'œuvre des européens eux-mêmes. C'est dire qu'il y a un réel problème philosophique de compréhension et de communication entre l'Orient et l'Occident suscité par une vision sans cesse réitérée d'un Occident centré sur lui-même, bien chrétien et non redevable à aucune autre culture, surtout pas à la culture arabe. L'une des expressions majeures de cet ethnocentrisme est la vieille habitude de changer les noms de ceux dont on veut bien parler en tant qu'adepte ou simple vis-à-vis (Ibn Rushd devient Averroès, Ibn Beja Avempace, Ibn Sina Avicenne et j'en passe).

Toutefois, l'Europe reste malgré ces divagations une terre d'asile de convergence, de dialogue et de confrontation des idées. Des textes importants ont été écrits pour dénoncer cette 'falsification de l'histoire au nom de l'idéologie' tels que le livre col-

1. Hegel 2004 : 143.

2. Renan 1882 : 15.

lectif, *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, paru en 2009 (dirigé par Max Lejbowicz), ou le livre dirigé par Alain de Libera (dir.) *Les Grecs, les Arabes et nous : Enquête sur l'islamophobie savante*, parue en 2009 dans la collection Fayard.

Cependant, ce n'est pas à ce niveau polémique et idéologique que nous nous plaçons. Le modeste travail que nous présentons ici tente une analyse sereine de la position de deux philosophes (Ibn Rushd et Leibniz) qui, bien qu'appartenant à deux mondes différents, se rencontrent sur de nombreux de points. Nous nous intéresserons en particulier au rapport qu'ils établissent entre la philosophie et la théologie.

En lisant Leibniz, on découvre que, souvent, il est loin d'adopter une attitude aussi radicale que celle que l'on voit chez certains de nos contemporains. Baruzi dans son *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* commence son texte par cette phrase : "Leibniz fut hanté par l'Orient". Dans ses *Nouveaux essais*, le philosophe de Hanovre ira même jusqu'à vanter le mérite des arabes d'avoir mis en place une première société de savants et prône la nécessité de se mettre à leur école, il écrit :

et enfin ce qu'Almansour ou Miramolín, grand Prince des Arabes, ordonna en faveur de sa nation, c'est à dire qu'il fera tirer la quintessence des meilleurs livres et y fera joindre les meilleures observations encor non-écrites des plus experts de chaque profession pour faire bastir des sytemes d'une connaissance solide et propre à avancer le bonheur de l'homme, fondés sur des expériences et des démonstrations, et accommodés à l'usage par des repertoires, ce qui seroit un monument des plus durables et des plus grands de sa gloire, et une obligation incomparable que lui en auroit tout le genre humain. Peut-être encore que le grand Prince dont je me fais l'idée fera proposer des prix à ceux qui feront des découvertes, ou qui déterreron des connaissances importantes cachées dans la confusion des hommes ou des auteurs.<sup>3</sup>

Leibniz parle ici de Beit al Hikma (Maison de la Sagesse) ancienne bibliothèque personnelle du calife abbaside Haroun al Rachid, devenue un haut lieu de traduction des textes anciens, faisant fonction d'université. Elle fut fondée en 832 par Al Maamoun, homme de lettres et de science et développée par Al Mansour mais détruite par les mongoles en 1258.

Est-ce un hasard si l'on retrouve cette reconnaissance de la dette envers les anciens chez le philosophe de Cordoue lorsqu'il écrit dans son fameux *Traité décisif* :

Mais si d'autres que nous ont déjà procédé à quelque recherche en cette matière, il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion (...) j'entends les Anciens qui ont étudié ces questions avant l'apparition de l'Islam. Puisqu'il en est ainsi, et que toute l'étude nécessaire des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors certes il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout s'y avère juste, nous le recevrons de leur part ; et s'il s'y trouve quelque chose qui ne le soit, nous le signalerons.<sup>4</sup>

3. GP VII, 162.

4. Ibn Rushd 1905 : §9.

Les deux projets n'appartiennent pas à la même culture et ne posent pas les problèmes de la même manière. Chacun des deux philosophes renvoie à une disposition de l'esprit et de la culture, qui, toutefois, si elle était correctement comprise, contribuerait à éviter les malentendus actuels entre le monde occidental et le monde oriental sur le plan de l'appréhension philosophique de la civilisation humaine.

En effet, si, d'un côté, Leibniz veut conforter sa philosophie par rapport aux philosophes de son siècle, et si par son engagement religieux, il prétend trouver une solution pratique aux malentendus opposant les différentes Églises de la chrétienté quand il déclare qu'il "commence en philosophe et [finit] en théologien" ;<sup>5</sup> Ibn Rushd, d'un autre côté, vit une situation différente marquée par le souci d'intégrer la philosophie dans l'horizon du savoir. Certes, il sait que sa société n'accorde à la philosophie qu'un statut douteux, mais il propose une solution facilitant la reconnaissance de la philosophie par la religion. En somme, dans cette rencontre croisée, si Leibniz commence en philosophe et finit en théologien, peut-on dire qu'Ibn Rushd prend un chemin opposé et commence en théologien pour finir en philosophe ? Quelle leçon de philosophie nous réserve-t-elle ?

L'intérêt majeur de ce parallèle est de nous permettre d'esquiver la forte tendance naturaliste en quête des essences, des identités et des spiritualités figées, particulièrement active dès qu'il s'agit de la philosophie arabe et de la religion musulmane. Nous constatons une ressemblance étrange dans la variation du style d'écriture d'Ibn Rushd et de Leibniz qui permet de comprendre que nous nous devons aujourd'hui de styliser notre pensée pour toujours plus de civilité et de concorde.

Nous considérons que les travaux d'Ibn Rushd et de Leibniz s'inscrivent dans la longue tradition critique de la théologie par la philosophie. En cela, la concordance entre nos deux philosophes semble parfaitement harmonique. Mais, faut-il le rappeler, si Leibniz est considéré comme le père du rationalisme moderne, Ibn Rushd est considéré comme la plus grande figure du rationalisme classique. En réponse à Ghazali qui défend l'idée d'une intervention continue entre la cause et l'effet, Ibn Rushd répond "refuser les causes, c'est refuser la raison". Toutefois, dans les deux cultures, le débat sur le rationalisme a commencé au sein de la théologie avant de l'être au sein de la philosophie. En effet, dans sa conférence de Tunis sur "Raison et existence", à l'occasion du colloque sur "Les enjeux du rationalisme moderne", Michel Fichant rappelle que "le sens le plus répandu et d'ailleurs le plus intéressant de 'Rationaliste' au XVII<sup>ème</sup> siècle relève des débats théologiques".<sup>6</sup> Le *Discours préliminaire* de la *Théodicée* confirme d'ailleurs cette lecture et l'appuie. Leibniz écrit en effet :

On parla depuis en Hollande de *Théologiens rationaux* et *non-rationaux*, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers ; mais il ne paraît pas qu'on ait encore bien donné les règles précises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la Sainte Écriture.<sup>7</sup>

5. Bodemann 1966 : 58.

6. Fichant 2007 : 17.

7. *Discours préliminaire*, §14, GP VI, 59.

Cela veut dire au moins que le lien entre la philosophie et la théologie n'est pas arbitraire. On comprend alors pourquoi nos deux philosophes écrivent aussi bien en tant que théologiens qu'en tant que philosophes. Mais le font-ils de la même manière et surtout défendent-ils le même point de vue sur le rapport de la philosophie à la théologie ?

### 1. IBN RUSHD : PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Ibn Rushd est connu comme étant le commentateur par excellence d'Aristote. À son actif aussi les commentaires des écrits des premiers philosophes musulmans : Al-Kindî (m. 873), Ibn Sînâ (m. 1037), Al-Fârâbî (m. 950). Ibn Rushd se considère lui-même comme un héritier de l'école de Baghdâd et un successeur d'Al-Fârâbî. Ayant écrit quatre-vingt-sept livres de philosophie et plus de vingt autres en médecine. Son livre, le *Traité décisif* traduit par Léon Gauthier utilise un style proche du discours religieux. Ibn Rushd recourt en effet à l'argument d'autorité afin de convaincre ceux qui doutent de l'importance de la saine mission de la philosophie à libérer les esprits pour connaître Dieu. Or, le Coran ne parle pas de philosophie, mais de sagesse. C'est pour cette raison que le titre du livre d'Ibn Rushd, le *Traité décisif* ne comporte pas le concept de philosophie. Sa traduction littérale est celle-ci : "Distinction de discours<sup>8</sup> et détermination du lien qui lie la sagesse à la charia". Il s'agit donc de trouver un accord entre la sagesse et la législation islamique. Pour ce faire, Ibn Rushd revient au texte coranique. Il y est dit : "Appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et dispute avec eux de la meilleure façon".<sup>9</sup>

En se basant sur le Coran et sur Aristote, Ibn Rushd explique qu'il y a trois voies de la connaissance correspondant à trois formes d'argumentations et à trois catégories de personnes : la rhétorique, la dialectique et la démonstrative.<sup>10</sup>

Chez le fondateur de la doctrine chafiiite du *Fikh*, Mohamed Ben Idriss Al-Chafii, le terme de sagesse signifie la *souna*, c'est-à-dire la vie et les recommandations du prophète. Ibn Rushd se démarque donc de cette interprétation. Pour lui, la sagesse renvoie à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et la dispute à la dialectique. Trois catégories de personne correspondent à ces trois méthodes d'argumenter :

1. Les hommes de démonstration sont les seuls capables d'user de leur raison de la meilleure des façons, ils ont le droit, sous certaines conditions, d'interpréter le texte religieux. En tant qu'esprits supérieurs, ils sont aptes à connaître le véritable sens que Dieu donne à sa création. La foi trouve ainsi son principe de raison dans la science.

2. Les hommes d'exhortation qui forment la majorité écrasante des gens, étant incapables de suivre une démonstration rationnelle, doivent suivre à la lettre tous les symboles de la religion sans faire aucun effort d'interprétation.

3. La troisième catégorie d'esprit est formée par les gens qui sont dans une situa-

8. Abdelmajid Al-Ghannouchi dans la revue *Prologues*, n° 15, Hiver 1988, Casablanca, p. 29.  
9. *Coran*, Sourate XVI, verset 125.

10. Ibn Rushd pense que le Coran lui-même contient cette distinction. L'image et l'allégorie sont donc le lot des gens du commun, la dialectique est à l'usage des contradicteurs et la démonstration est le mot des philosophes. Voir à ce propos Benmakloul 2000 : 64-70.

tion intermédiaire entre les deux autres, ce sont les hommes d'arguments dialectiques. Ces derniers peuvent épiloguer sur certaines difficultés du texte religieux, ils peuvent développer des arguments pertinents comme ils peuvent aussi se tromper lourdement. Ce sont les théologiens. Leur discours est très dangereux puisqu'ils peuvent conduire les hommes d'exhortation à toutes sortes d'erreurs sur la religion, source de tous les fanatismes et de tous les maux.

Afin de répondre à ceux qui relèvent la contradiction apparente entre la spéculation philosophique et les enseignements de la loi divine, Ibn Rushd se rapporte au Coran pour souligner que ce dernier comporte un sens apparent, *zahir*, et un sens latent, *batin*. L'exégèse dans ce cas de figure devient nécessaire. Mais qu'est-ce qu'interpréter ?

Interpréter, écrit Ibn Rushd, veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes de nommer telle chose pour désigner métaphoriquement sa semblable, ou sa cause, ou sa conséquence, ou une chose concomitante, ou d'employer telle autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage.<sup>11</sup>

D'ailleurs, l'interprétation nécessite des réquisits et des règles qui ne peuvent être réunis que chez un philosophe qui maîtrise aussi bien la logique que le texte coranique. Cela conduit Ibn Rushd à prôner une certaine ascendance de la philosophie sur la théologie. Cette dernière aura ainsi un fondement rationnel qui la défendra contre les hérétiques. Elle permet aussi de développer l'*Ijtihad* (effort) qui est un effort de réflexion sur les textes fondateurs de l'Islam en vue de diriger l'action des croyants (licite, illicite, reprouvée). Cela donne à la religion une dimension dynamique et lui permet une ouverture qui la sauve de la sclérose et du dogmatisme.<sup>12</sup> C'est la raison pour laquelle Ibn Rushd considère que la garantie de la paix sociale contre la guerre des confessions qui déchire les croyants musulmans, et qui continue aujourd'hui encore à les déchirer, est de consacrer l'ascendance de la philosophie sur la théologie en soulignant la nécessité d'utiliser la raison pour fonder la foi et en recourant à l'argument démonstratif comme moyen ultime de toute argumentation valide.

Ainsi, le style démonstratif est considéré par Ibn Rushd comme un critère essentiel de validité du discours. On constate, à ce propos, qu'il y a, entre nos deux philosophes, un accord tout à fait remarquable. Toutefois, le modèle démonstratif d'Ibn Rushd reste la logique d'Aristote, tandis que Leibniz choisit le modèle axiomatique et démonstratif de la géométrie.

La progression de l'argumentation du *Traité décisif* est ascendante et on y retrouve tous les concepts clefs de la philosophie d'Ibn Rushd. Il s'agit d'abord de démontrer que le Coran appelle les gens à penser, c'est-à-dire à faire de la philosophie. Il s'en suit la nécessité de connaître les syllogismes, ce qui permet de montrer que les syllogismes

11. Ibn Rushd 1904 : 7.

12. L'ascendance de la philosophie par rapport à la religion n'est pas expressément déclarée par Ibn Rushd mais elle est signifiée d'une manière très claire : "Il est nécessaire pour les hommes d'exhortation de reconnaître l'ascendance de la jurisprudence (la *chari'a*) sur la philosophie mais pour les savants qui sont ancrés dans la connaissance, la science n'a pas pour eux cette image parce qu'ils ont le droit d'interpréter à condition que cette interprétation soit faite sur la base de la logique démonstrative" (Ibn Rushd 1964 : III, 112, la traduction est nôtre).

rationnels et juridiques ont la même valeur. Cela conduit Ibn Rushd à conclure qu'il n'y a pas de contradiction entre la raison et le Texte révélé. Toutefois, s'il semble y avoir contradiction entre la raison et le texte révélé, l'interprétation est obligatoire. En tout cas, elle ne saurait provenir d'une conception dualiste de la vérité "car, dit-il, la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur".<sup>13</sup>

Ainsi, la philosophie étant elle-même une expérience spirituelle, c'est à elle que revient le devoir de donner un sens à la pratique religieuse. La même idée a d'ailleurs été largement développée par Al-Fârâbî qui nous dit que chaque *Milla* (chaque religion) adopte une philosophie, elle en est l'illustration :

Il est clair que le *Kalâm* et le *Fiqh* sont postérieurs à la religion (*Milla*), et la religion (*Milla*) est postérieure à la philosophie, et que la force dialectique et sophistique devance la philosophie et que la philosophie dialectique et la philosophie sophistique devancent la philosophie démonstrative. La philosophie en général devance la religion comme dans l'exemple de l'antériorité de celui qui utilise les machines sur les machines.<sup>14</sup>

Mais comme les philosophies varient, les *Millas* varient aussi. Si la philosophie est bonne, la *Milla* qui la suit est bonne, si la philosophie est mauvaise, la *Milla* est mauvaise aussi.<sup>15</sup> C'est pourquoi il est primordial pour chaque *Milla* de suivre une bonne philosophie pour réaliser son être et son bonheur.

Cela étant dit, Ibn Rushd est catégorique quant à la fonction du Kalam et à sa production théologique. La théologie n'est acceptable et efficace que sous réserve d'être soumise à la prérogative de la philosophie. Leibniz défend-il la même position ?

## 2. LEIBNIZ : PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Leibniz n'a pas lu les textes d'Ibn Rushd lui-même. Ce qu'il connaît de ce philosophe oriental lui parvient de l'averroïsme latin connu pour avoir soutenu la thèse de la double vérité. Leibniz répond à cette thèse dans son *Discours préliminaire sur la conformité de la foi et de la raison* :

Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.<sup>16</sup>

13. Ibn Rushd écrit : "Si [les] préceptes religieux sont de bon aloi, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de l'Être véritable, nous savons donc, nous musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la loi divine – car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur".

14. Al-Fârâbî, *Kitab al Hourouf* (*Le livre des lettres*) : §110.

15. Al-Fârâbî, *Ara' Ahl Al-Madina Al-Fadila* (*Opinions des habitants de la Cité idéale*) : 154.

16. *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, §1, GP VI, 49.

En réalité, la thèse de la double vérité n'a été défendue ni par Ibn Rushd, ni par les averroïstes,<sup>17</sup> mais bien par leurs adversaires, en l'occurrence saint Thomas d'Aquin. À l'origine de ce malentendu, une déclaration de Siger de Brabant : "Dieu ne peut faire qu'il y ait multiplicité d'intellects, car cela impliquerait contradiction".

Adoptant un point de vue rationaliste, Siger de Brabant se contente de dire qu'il est impossible pour Dieu de réaliser simultanément des contradictoires. C'est Thomas d'Aquin qui conclut de cette déclaration que celui qui croit à la pluralité des intellects croit à quelque chose d'impossible. Mais plus encore, il tire de l'idée de la soumission à Dieu au principe de contradiction, l'argument de la double vérité.

Par ailleurs, Leibniz rejoint Ibn Rushd quant à la défense de la priorité de la philosophie par rapport à la théologie. Cette priorité est perceptible chez Leibniz lorsqu'on suit par exemple ses différentes positions sur les questions théologiques qu'il discute tout le long de sa *Théodicée*. On s'aperçoit que, sur n'importe laquelle de ces questions, c'est toujours le principe de raison qui rend compte des positions défendues et des thèses soutenues. Dans ses discussions avec les théologiens, Leibniz ne va pas jusqu'à interdire d'interpréter la religion d'une manière libre, mais il reconnaît, comme le fait Ibn Rushd d'ailleurs, que ses méditations ne sont "nullement populaires, ny propres à estre goûtées de toute sorte d'esprits".<sup>18</sup> C'est déjà supposer que l'esprit démonstratif n'est pas à la portée de tout le monde. Cela veut dire que chez Leibniz le point de vue théologique n'a pas sa raison suffisante en lui-même, mais dans les principes de la "véritable philosophie"<sup>19</sup> qui reste seule capable de donner à la religion la pensée qu'elle mérite. Selon cet ordre d'idée, il est même possible d'exposer la théologie sous une forme mathématique. À Burnett, il écrit :

Un théologien habile (...) me consulta dernièrement si on ne pourroit écrire la Théologie *Methodo Mathematica*, je luy repondis qu'on le pouvoit assurément, et que j'avois moy même fait des echantillons là-dessus ; mais qu'un tel ouvrage ne pourroit estre achevé, sans donner auparavant aussi des Elemens de Philosophie, au moins en partie, dans un ordre Mathématique.<sup>20</sup>

Ainsi, la démonstration de la vérité de la religion nécessite que l'on comprenne que la théologie a son fondement dans la philosophie. Ses conséquences sont de deux espèces :

Les premières, dit Leibniz, supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable philosophie et de la Théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'histoire et les faits et en partie l'interprétation des textes. Mais pour bien se servir de cette histoire et de ces textes (...) il faut encore avoir recours à la vraie philosophie.<sup>21</sup>

17. Les plus illustres averroïstes sont Siger de Brabant, Pierre d'Abano (1250-1315) (accusé de ramener de Paris à Padoue, la 'peste' averroïste), le philosophe danois Boèce de Dacie décédé en 1284.

18. GP IV, 477.

19. GP III, 193.

20. *Lettre à Burnett*, 1/11 février 1697, GP III, 190.

21. *Ibid.*, 193.

C'est dire, qu'en fin de compte, les raisons religieuses et scientifiques ne prennent un sens véritable que par la philosophie qui les fonde et les justifie.

Mais qu'est ce qui caractérise le discours philosophique ? Le discours philosophique obéit selon Leibniz à une règle simple : Ne jamais user d'un terme sans définition. Ne jamais avancer une proposition sans démonstration.<sup>22</sup> Ainsi, si ce discours philosophique a un sens, c'est dans la mesure où sa signification est claire et déterminée. Il ne faut surtout pas abuser des mots en donnant "des notions vagues".<sup>23</sup> Dès lors, la signification d'une proposition n'est claire et vraie que "si l'on a donc totalement arraché les épines des mots du champ de la philosophie".<sup>24</sup> La correspondance entre les structures grammaticales et le raisonnement logique rend compte de l'isomorphisme entre le langage de la science et le langage de la pensée. Leibniz distingue dans ce sens entre "deux parties de la logique, l'une verbale et l'autre réelle : la première portant sur l'usage clair, et propre des mots ou style philosophique, et l'autre s'occupant de régler nos pensées" (A VI, 2, 420). C'est dire que la valeur du discours n'est pas déterminée par l'élégance mais par la clarté qui "ne concerne pas simplement les mots mais la construction". Peut-on pour autant dire que l'élégance, propre à la rhétorique, n'est qu'un exercice de style qui n'a rien à avoir avec la vérité ? Dans les *Nouveaux essais*, Leibniz présente d'abord le point de vue de Locke dans la bouche de Philalète :

Dans le fonds, excepté l'ordre et la netteté, tout l'art de la Rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées des mots ne servent qu'à insinuer de fausses idées, émouvoir les passions et séduire le jugement, de sorte que ce ne sont que de pures supercheries.<sup>25</sup>

Toutefois, la réponse de Théophile montre que la condamnation de la rhétorique n'est pas chez Leibniz aussi catégorique. En effet, comme il y a une mauvaise rhétorique, il peut y avoir une bonne rhétorique, l'éloquence qui y est attachée peut-être aussi utile et touchante :

Certains ornemens de l'Eloquence sont comme les vases des Egyptiens, dont on se pouvoit servir au culte du vray Dieu. Il en est comme de la Peinture et de la Musique, dont on abuse et dont l'une represente souvent des imaginations grotesques et même nuisibles, et l'autre amollit le coeur, et toutes deux amusent vainement ; mais elles peuvent estre employées utilement, l'une pour rendre la verité claire, l'autre pour la rendre touchante, et ce dernier effect doit estre aussi celuy de la poesie, qui tient de la Rhetorique et de la Musique.<sup>26</sup>

Mais d'une manière générale, au langage artificiel et figuré de la rhétorique, Leibniz oppose le style philosophique et pragmatique qui sera "*pur* et se développera simple-

22. NE IV, 7 ; A VI, 1, 279-280. Cf. aussi *Lettre à Burnett*, mai 1697, GP II, 207 : "La définition termine la dispute en peu de mots et c'est ce que j'aime".

23. NE IV, 8, §9, A VI, 6, 431.

24. NE III, 10, §34, A VI, 6, 350.

25. GP V, 331.

26. *Ibidem*.

ment, même s'il deviendra rapidement plus étendu et plus difficile".<sup>27</sup>

C'est donc dans l'esprit de la sauvegarde de la rigueur philosophique que Leibniz choisit son style d'écriture. On sait qu'il n'a pas écrit un texte fondateur, un texte de référence comme *Les Méditations* de Descartes ou *L'Éthique* de Spinoza. Il a plutôt utilisé une multiplicité de style (l'éclaircissement, la lettre, l'opuscule, la note, l'abrégé, le dialogue) dont les plus sommaires ne sont pas forcément les moins précieux. Dans tous les cas, le style de l'exposition de sa pensée procède par enveloppement de telle sorte qu'on retrouve l'essentiel de sa philosophie dans chacun de ses écrits.

Dans plusieurs de ses écrits, Leibniz parle du style "familier" de Bacon et de Gassendi,<sup>28</sup> du style de l'école de celui des cartésiens et de son style propre. Leibniz écrit dans ce sens :

J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accomode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accomode davantage au style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres.<sup>29</sup>

Le style de ce texte est donc plus entendu au sens sémantique que syntaxique puisqu'il s'agit d'emprunter le style démonstratif des mathématiques qui se caractérise par la rigueur de l'enchaînement<sup>30</sup>. C'est dans ce sens aussi que Leibniz conçoit que le style permet de débusquer la vérité du fait derrière le fatras des mots :

Enfin des Cartes vouloit faire croire qu'il avoit peu leu et qu'il avoit plustost employé son temps aux voyages et à la guerre. C'est à quoy tendent les contes qu'il fait dans sa Methode. Mais on sçait qu'il avoit fait son cours dans le collège : le style fait connoistre sa lecture ; la guerre ne l'avoit gueres occupé qu'autant qu'il falloit pour n'y estre pas entierement ignorant. Et les voyages luy donnoient la commodité d'estudier, de voir les bons auteurs et les habiles gens.<sup>31</sup>

27. *Lingua generalis*, A VI, 4, 67. Dans la *Préface à Nizolius*, on trouve également l'expression : "puritas dictionis" (A VI, 2, 424).

28. GP I, 371.

29. *Lettre à Rémond*, 26. d'Août 1714, GP VI, 485 : "J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accomode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accomode davantage au style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres".

30. "Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve chez les Geometres, quoyque le Style Echthétique [sic] le fasse croire. La force de la demonstration est independante de la figure tracée qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention ; ce sont les propositions universelles, c'est à dire, les definitions, les axiomes, et les theoremes déjà démontrés qui font le raisonnement et le soutiendroient quand la figure n'y seroit pas" (NE IV, 1, §9, A VI, 6, 360-361).

31. GP IV, 308.

En résumé, il semble bien que par-delà l'écart culturel et temporel qui sépare Ibn Rushd de Leibniz, nous retrouvons à travers eux deux manières de faire de la philosophie qui, malgré ce qui les sépare appartiennent à un même patrimoine universel de l'humanité. Nos deux philosophes défendent des valeurs similaires et donnent à la philosophie la noble mission de modérer la théologie, sinon de la fonder.

#### ABRÉVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Baruzi, J. 1907. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan.
- Benmaklouf, A. 2000. *Averroès. La réceptivité du texte religieux*, Paris, Les Belles Lettres.
- Benoit XVI (pape) 2006. *Discours de Ratisbonne*.
- Bodemann, E. 1966. *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover* [Hannover 1895], Hildesheim, Olms.
- Brague, R. 1992. *Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion (Idées).
- De Libera, A. (éd.) 2009. *Les grecs, les arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard.
- Fichant, M. 2007. "Raison et existence", in *Les enjeux du rationalisme moderne : Descartes, Locke et Leibniz*. Colloque de l'Académie des Sciences, des Lettres et des Arts à Carthage, Tunis, novembre 2004, Tunis, El Wafa.
- Fukuyama, F. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion (rééd.).
- Gouguenheim, S. 2008. *Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Le Seuil.
- Heers, J. 2002. "La fable de la transmission arabe du savoir antique", *Nouvelle Revue d'Histoire*, 1.
- Hegel, G. W. F. 2004. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction française de G. Marmasse, Paris, Vrin.
- Ibn Rushd (Averroès), 1904. *Accord de la religion et de la philosophie*, traduction française de L. Gauthier, Alger, Fontana.
- Ibn Rushd (Averroès), 1905. *Le discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, traduit et annoté par L. Gauthier, Alger, Fontana.
- Ibn Rushd (Averroès), 1964. *Tabafut al Tabafut* [The Incoherence of the Incoherence], Beirut, Dar Al Maaref.
- Lejbowicz, M. (éd.) 2009. *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Paris, Fayard.
- Marchand, R. 2002. *La France [est] en danger d'Islam, entre jihâd et reconquista*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Renan, E. 1882. *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy (puis rééd. en 1922, 1949, etc.).

Tahar Ben Guiza  
University of Tunis  
fshst@fshst.rnu.tn



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARTA MENDONÇA

## ‘Machines’ et ‘miroirs’

### La Mettrie critique de Leibniz

**ABSTRACT:** La Mettrie makes reference to Leibniz from the very beginning of his philosophical production, devoting considerable attention to him already in the *Natural History of the Soul*, and until the end of his life. He does not precisely identify his philosophical sources, but it would not be impossible – quite the contrary – that his knowledge of Leibniz’s thought was based on the *Principles of Nature and Grace* and on the *Monadology*. Over and over, La Mettrie insists that there are only two philosophical systems, and two ways of doing philosophy: that of the materialists and that of the spiritualists. He devotes his life to defending the first, Leibniz personifying the second. Like Leibniz, indeed, La Mettrie compares the art of nature and the art of man, natural machines and artificial machines. But the comparison brings him to very different results.

**RÉSUMÉ :** La Mettrie se réfère à Leibniz dès le début de sa production philosophique, en lui consacrant une attention considérable déjà dans l’*Histoire naturelle de l’âme*, et jusqu’à la fin de sa vie. Il n’identifie pas avec précision ses sources philosophiques. Mais il ne serait pas impossible – bien au contraire – que la connaissance qu’il a de la pensée de Leibniz soit fondée sur la lecture des *Principes de la nature et de la grâce* et sur la *Monadologie*. A plusieurs reprises, La Mettrie insiste sur le fait qu’il y a seulement deux systèmes philosophiques, deux façons de faire de la philosophie : celle des matérialistes et celle des spiritualistes. Il a consacré sa vie à faire la défense du premier, Leibniz incarnant le deuxième. Comme Leibniz, certes, La Mettrie compare l’art de la nature et l’art de l’homme, les machines naturelles et les machines artificielles. Mais la comparaison l’amène à des résultats bien différents.

**KEYWORDS:** Leibniz; La Mettrie; Principles of Nature and Grace; Principle; Principles of Grace; Kingdom of Grace

#### 1. INTRODUCTION

La Mettrie n’identifie pas avec précision ses sources philosophiques. Il fait allusion aux auteurs et aux thèses qu’ils ont soutenues, sans citer explicitement les textes dans lesquels ces thèses figurent. Mais il ne serait pas impossible – bien au contraire – que la connaissance qu’il a de la pensée de Leibniz soit fondée sur la lecture des *Principes de la nature et de la grâce* et sur la *Monadologie*.

Plusieurs raisons plaident en faveur de cette hypothèse : a) il s’agit de textes publiés ou rendus publics dans les circuits intellectuels où évoluait La Mettrie, notamment aux Pays-Bas et dans la Prusse de Frédéric II ; b) ces textes ont été connus quelques années



après la mort de Leibniz, et ont fait l'objet de controverse juste avant que La Mettrie ne s'intéresse de façon plus systématique à la philosophie ; c) il s'agit de textes consacrés à l'examen des questions auxquelles s'intéresse La Mettrie lui-même et d) ces œuvres contiennent la plupart des thèses de Leibniz que La Mettrie a critiquées.

Cela ne signifie pas, bien sûr, que La Mettrie ne connaisse que ces deux textes de Leibniz : il pourrait également avoir connu, par exemple, le *Système nouveau* ou la *Correspondance avec Clarke*. Mais il est aussi possible qu'une partie au moins de son accès à l'œuvre de Leibniz soit indirecte ; à travers Wolff, qu'il présente toujours comme disciple et commentateur de Leibniz.<sup>1</sup> Mais il ne considère pas que les pensées des deux auteurs soient identiques, et il reconnaît qu'il y a des aspects sur lesquels le disciple n'est pas d'accord avec le maître.<sup>2</sup> Une autre source probable est le *Traité des systèmes* de Condillac (1749) et le *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle. En tout cas, le *Traité des systèmes* ne peut pas être sa source principale, parce qu'il a été publié en 1749, au moment où La Mettrie avait déjà beaucoup écrit et fait plusieurs allusions à la pensée de Leibniz.

La Mettrie se réfère à Leibniz dès le début de sa production philosophique, en lui consacrant une attention considérable déjà dans l'*Histoire naturelle de l'âme*, et jusqu'à la fin de sa vie. Leibniz a eu la sagesse de chercher l'unité du réel, une unité que le dualisme compromettrait, mais il a commis l'erreur de spiritualiser la matière, faute de reconnaître que la matière est d'elle-même capable de penser. Selon l'auteur de *L'Homme machine*, Leibniz a bien compris que chaque être du monde est une "machine de la nature", un "miroir vivant" représentatif de l'univers (cf. PNG, §3), mais il n'aurait pas bien compris ni ce qu'est une 'machine' ni ce que signifie être un 'miroir vivant' ou sensible.

Dans les textes qu'il consacre à commenter les différents systèmes philosophiques – notamment l'*Abrégé des systèmes* – il s'intéresse à certains auteurs modernes et prend position vis-à-vis de leur pensée : Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff, Locke, Boerhaave, Spinoza. Quoique l'*Abrégé des systèmes* ait été publié en 1751, il reprend de façon autonome et sans changements les longues notes du §4 du chapitre XII de l'*Histoire naturelle de l'âme*, la première de ses œuvres philosophiques, publiée en 1745.

L'ampleur des thèmes et le style de l'analyse, chez un auteur qui a écrit presque toute son œuvre philosophique entre 1745 et 1751, le conduisent à présenter plutôt des jugements d'ensemble, que des analyses de détail des thèses de ces auteurs. Dans le cas de Leibniz, La Mettrie critique à plusieurs reprises sa pensée, il ironise au sujet des idées leibniziennes, il en déforme quelques-unes de façon assez grossière, mais il a une idée assez large des sujets dont s'est occupé Leibniz, et de sa façon de les aborder.

Mais La Mettrie ne fait qu'une seule fois allusion à un texte précis de Leibniz. Il le fait dans l'*Histoire naturelle de l'âme*, quand, ayant analysé deux attributs essentiels de la matière, c'est-à-dire, l'extension et la force motrice, il se propose de soutenir que la matière possède un troisième attribut – la faculté de sentir. De son point de vue, presque tous les philosophes, excepté les cartésiens, ont soutenu cette thèse, et, pour illustrer cette conviction, il écrit en note : "Voyez la thèse que M. Leibniz fit

1. HNA, 235.

2. HNA, 238.

soutenir à ce sujet au prince Eugène”.<sup>3</sup> Il s’agit donc d’une allusion aux *Principes de la nature et de la grâce*, ou à la *Monadologie*, vraisemblablement au premier de ces deux textes. Il y a un indice, quoique fragile, qui nous permet de penser qu’il est en train de faire allusion aux *Principes* ; il se trouve dans un commentaire de *Les animaux plus que machines*. La Mettrie est en train de critiquer la thèse de l’harmonie préétablie en considérant qu’elle est au moins aussi incompréhensible que celle de l’influx physique ou de la génération de l’esprit par la matière, et il écrit : “Mais que dis-je ! Pardon, Leibniziens ; vous avez appris à l’Europe étonnée que ce n’est que métaphysiquement que sont liées les deux substances qui composent l’homme”.<sup>4</sup> Dans *Vénus métaphysique ou Essai sur l’origine de l’âme humaine*, publié en 1752, à Berlin, on trouve aussi une analyse détaillée de quelques aspects particuliers de la pensée de Leibniz.

En tout cas, pour essayer de comprendre la critique que La Mettrie fait de Leibniz, il faut prendre en compte que certaines œuvres sont d’attribution douteuse et que les ressources rhétoriques de La Mettrie le conduisent souvent non seulement à occulter son nom, mais aussi à ridiculiser ses adversaires en faisant semblant de prendre leur défense. C’est le cas notamment de l’œuvre *Les animaux plus que machines* et de *Vénus métaphysique*, dont l’attribution à La Mettrie est douteuse. Ajoutons que sa façon de faire allusion à soi-même à l’intérieur des textes cherche aussi à faire douter de l’identité de l’auteur. L’explication de ce fait est donnée par La Mettrie lui-même dans le texte *Le petit homme à longue queue* :

Vous serez surpris, Mr, que j’aie employé le ton ironique qui règne dans tout mon Ouvrage ; mais il m’a fallu battre ainsi la mer, pour voguer sans risque. Si j’ai fait (...) tant de tours, de détours, de circuits, pour revenir enfin au même point, dont nôtre Auteur est parti, c’est que je suis dans les cas de ces Navigateurs, qui n’ont pas la saison favorable.<sup>5</sup>

## 2. LEIBNIZ DANS L’ŒUVRE DE LA METTRIE

La Mettrie confesse qu’il préfère “voir au loin, en grand comme en général” plutôt que de perdre son temps en faisant des analyses de détail.<sup>6</sup> C’est aussi de cette façon qu’il regarde la philosophie de son temps. Il est évident d’après l’*Abrégé des systèmes*, qu’il préfère les jugements d’ensemble plutôt que de considérer les thèses concrètes qu’il veut combattre. En ce qui concerne la philosophie de Leibniz, on pourrait synthétiser son jugement d’ensemble par un texte de l’opuscule *Vénus métaphysique ou Essai sur l’origine de l’âme humaine*. Dans ce texte, il écrit :

L’Hercule dans les sciences, l’immortel Leibniz, qui comprenait bien Aristote, écumait les inventions des Grecs & défilait après Descartes avec plus de circonspec

3. HNA, 30.

4. APM, OP II, 111.

5. Lemée 1934 : 32-33. Cf. aussi 3-4 : “Je vous envoie avec plaisir mon Ouvrage. Il est intitulé *Animaux plus que machines* ; ce qui contraste singulièrement avec *l’Homme machine*, & cependant revient au même chez nous autres, bons & francs Matérialistes”.

6. *L’homme plante*, OP II, 71.

tion, aurait été le Philosophe le plus achevé, si à l'exemple de celui-là, il n'avait pas débauché son génie par quelques Romans dans la Métaphysique.<sup>7</sup>

Leibniz fait l'objet du même jugement que celui qu'il a adressé à la philosophie dans son ensemble et aux prétentions métaphysiques des systèmes de son temps, qui valorisent les raisons et les arguments et méprisent le bâton de l'expérience en n'acceptant pas de s'assujettir à la nature.<sup>8</sup> Leibniz, comme d'ailleurs Descartes, s'est perdu dans des digressions métaphysiques, qui ne sont pas à la portée de la raison humaine. Le discours vrai ne peut se passer du bâton de l'expérience et ces auteurs l'ont totalement abandonnée au profit de l'imagination. La philosophie n'est pas, comme Leibniz l'a prétendu, une étude des principes et des causes, elle est plutôt une étude de la nature par ses effets.<sup>9</sup>

Ce jugement d'ensemble, on le trouve déjà dans le *Discours préliminaire* :

Comme les plus fausses hypothèses de Descartes passent pour d'heureuses erreurs, en ce qu'elles ont fait entrevoir & découvrir bien de vérités qui seraient encore inconnues sans elles ; les systèmes de morale ou de métaphysique les plus mal fondés, ne sont pas pour cela dépourvus d'utilité, pourvu qu'ils soient bien raisonnés, & qu'une longue chaîne de conséquences merveilleusement déduites, quoique de principes faux, chimériques, tels que ceux de Leibniz & de Wolff, donne à l'esprit exercé la facilité d'embrasser dans la suite un plus grand nombre d'objets. En effet qu'en résultera-t-il ? Une plus excellente longue vue, un meilleur télescope, qui ne tarderont peut-être pas à rendre de grands services.<sup>10</sup>

Dans le *Traité de l'âme*, il insiste à nouveau sur le fait que Leibniz a des prétentions métaphysiques injustifiées :

Le célèbre Leibniz raisonne à perte de vue sur l'être & la substance ; il croit connaître l'essence de tous les corps. Sans lui, il est vrai, nous n'eussions jamais deviné qu'il y eût des monades au monde, & que l'âme en fût une ; nous n'eussions point connu ces fameux principes qui excluent toutes égalités dans la nature, & expliquent tous les phénomènes par une raison, plus inutile, que suffisante. (...) La chaîne de ses principes [de la philosophie Wolffienne] est bien tissée, mais l'or dont elle paraît formée, mis au creuset, ne paraît qu'un métal imposteur. Eh ! Faut-il donc tant d'art à enchâsser l'erreur, pour mieux la multiplier ? Ne dirait-on pas, à les entendre, ces ambitieux métaphysiciens, qu'ils auraient assisté à la création du monde, ou au débrouillement du chaos ? Cependant leurs premiers principes ne sont que des suppositions hardies, où le génie a bien moins de part, qu'une présumptueuse imagination. Qu'on les appelle, si l'on veut, des grands génies, parce qu'ils ont cherché & se sont vanté de connaître les premières causes ! Pour moi je crois que ceux qui les ont dédaignées, leur seront toujours préférables : & que le succès des Locke, des Boerhaave, & de tous ces hommes sages, qui se sont bornés

7. VM, 4.

8. HM, OP III, 118.

9. Cf. *Discours préliminaire*, OP I, 51.

10. OP I, 49-50.

à l'examen des causes secondes, prouve bien que l'amour-propre est le seul qui n'en tire pas le même avantage, que des premières.<sup>11</sup>

De son point de vue, “l'esprit de système”, œuvre de l'orgueil humain, est le seul ou le principal responsable de ces erreurs, qu'une vision de la raison humaine plus réaliste et sans autant de préjugés suffirait à corriger.

Dans *l'Abrégé des systèmes*, La Mettrie fait d'abord une brève présentation de la doctrine leibnizienne de la substance, puis se met à critiquer trois aspects fondamentaux de sa pensée : le principe de raison, le principe de contradiction et la thèse de l'harmonie préétablie.

À propos de la doctrine leibnizienne de la substance, La Mettrie écrit :

LEIBNIZ fait consister l'essence, l'être ou la substance, (car tous ces noms sont synonymes) dans les monades ; c'est-à-dire, dans les corps simples, immuables, indissolubles, solides, individuels, ayant toujours la même figure & la même masse. Tout le monde connaît ces monades, depuis la brillante acquisition que les Leibniziens ont fait de Madame la M[arquise] du Châtelet.<sup>12</sup>

Quelques lignes après, il identifie les monades avec les atomes :

Il n'y a pas, selon Leibniz, deux particules homogènes dans la matière ; elles sont toutes différentes les unes des autres (...) Or si les atomes de la matière étaient tous égaux, on ne pourrait concevoir pourquoi Dieu eût préféré de créer, & de placer tel atome, ici, plutôt que là ; ni comment une matière homogène eût pu former tant de différents corps.<sup>13</sup>

Il est bien évident que La Mettrie déforme grossièrement la doctrine leibnizienne de la monade : il l'identifie à l'atome et la décrit comme un corps simple, immuable, ayant toujours la même figure et la même masse. Les monades deviennent les particules indivisibles de la matière, de vrais atomes. A ce moment-là, La Mettrie ne critique pas la doctrine leibnizienne des monades, ou ce qu'il a compris de cette doctrine – il le fera dans d'autres textes – mais, dans ce texte, il préfère insister sur un ensemble de thèses : a) Leibniz soutenait qu'il y avait dans la matière une force motrice, un principe d'action, qu'on peut appeler nature ; b) il a reconnu aussi que la matière est capable de perceptions semblables à celles des corps animés ; c) il a soutenu que chaque être produit ses propres changements, de façon indépendante des autres êtres et par sa propre force immanente ; et, dernière thèse, d) il voudrait partager cette fonction entre la cause première et la cause seconde, entre Dieu et la nature.

Parmi toutes ces thèses leibniziennes,<sup>14</sup> La Mettrie s'oppose à deux d'entre elles : que toutes les monades aient des perceptions sensibles<sup>15</sup> et qu'il soit possible ou néces-

11. *Traité de l'âme*, OP I, 169-171.

12. AS, OP I, 242.

13. *Ibidem*.

14. Il y en a sept en tout : les quatre citées et les trois autres, qui ont pour objet l'opinion des philosophes au sujet de la force motrice de la matière. Cf. AS, OP I, 245-246.

15. Il l'accorde pour les animaux seulement. Cf. APM, OP II, 137 : “Les *monades* ont des perceptions secrètes, dont la nature a fait confiance aux Leibnitiens”.

saire de partager l'activité de la monade entre la cause première et la cause seconde. En fait, selon lui, Leibniz n'essaie de les justifier que par d'inutiles distinctions.<sup>16</sup>

Au sujet du principe de raison, il écrit :

Nul être pensant, et à plus forte raison Dieu, ne fait rien sans choix, sans motifs qui le déterminent. Or si les atomes de la matière étaient tous égaux, on ne pourrait concevoir pourquoi Dieu eût préféré de créer, & de placer tel atome, ici, plutôt que là ; ni comment une matière homogène eût pu former tant de différents corps. Dieu n'ayant aucuns motifs de préférence, ne pourrait créer deux êtres semblables possibles. Il est donc nécessaire qu'ils soient hétérogènes. Voilà comme on combat l'homogénéité des éléments par le fameux principe de la raison suffisante. (...) Il est évident que ce système ne roule que sur la supposition de ce qui se passe dans un être, qui ne nous a donné aucune notion de ses attributs. M. Clarke & plusieurs autres philosophes admettent des cas de parfaite égalité, qui excluent toute raison Leibnizienne ; elle serait alors non suffisante, mais inutile, comme on le dit dans le *Traité de l'Âme*.<sup>17</sup>

Mais rien ne nous autorise à raisonner de cette façon, non seulement parce que nous ne connaissons pas le mode d'action d'un être que nous méconnaissons complètement, mais aussi parce que ce dont il s'agit est inaccessible à la raison :

Puisque nous ne connaissons pas la substance, nous ne pouvons donc savoir si les éléments de la matière sont similaires, ou non ; & si véritablement le principe de raison suffisante en est un. A vrai dire, ce n'est qu'un principe de système, & fort inutile dans la recherche de la vérité.<sup>18</sup>

La même critique serait valable pour l'autre grand principe leibnizien du raisonnement :

La philosophie de M. Leibnitz porte encore sur un autre principe, mais moins, & encore plus inutile, c'est celui de la contradiction. Tous ces prétendus premiers principes n'abrègent & n'éclaircissent rien ; ils ne sont estimables & commodes, qu'autant qu'ils sont le résultat de mille connaissances particulières, qu'un général d'armée. Un ministre, négociateur, &c. peuvent rédiger en axiomes utiles & importants.<sup>19</sup>

Considérons enfin la thèse de l'harmonie préétablie. La Mettrie s'en occupe au moment de conclure sa présentation de la pensée de Leibniz dans *l'Abrégé des systèmes*. Il écrit :

Venons au système de l'harmonie préétablie ; c'est une suite des principes établis ci-devant. Il consiste en ce que tous les changements du corps correspondent si parfaitement aux changements de la monade, appelée esprit, ou âme, qu'il n'arrive point de mouvements dans l'une, auxquels ne coexiste quelque idée dans l'autre, & vice versa. Dieu a préétabli cette harmonie, en faisant choix des substances, qui par leur propre force produiraient de concert la suite de leurs mutations, de sorte que tout se fait dans l'âme, comme s'il n'y avait point de corps et tout se passe dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme. Leibnitz convient que cette dépendance

16. Cf. AS, OP I, 246.

17. AS, OP I, 242.

18. AS, OP I, 244.

19. AS, OP I, 245.

n'est pas réelle, mais métaphysique, ou idéale. Or, est-ce par une section qu'on peut découvrir & expliquer les perceptions ? (...) Comment une monade spirituelle, ou inétendue, peut-elle faire marcher à son gré toutes celles qui composent le corps, & en gouverner les organes ? L'âme ordonne des mouvements dont les moyens sont inconnus ; & dès qu'elle veut qu'ils soient, ils sont aussi vite que la lumière fut. Quel plus bel apanage, quel tableau de la divinité, dirait Platon !<sup>20</sup>

De la doctrine de l'harmonie préétablie, La Mettrie retient donc qu'il s'agit d'une façon d'expliquer l'union entre l'âme et le corps, que cette explication s'appuie sur la conviction selon laquelle cette interaction entre les substances est métaphysique et idéale plutôt que physique ou réelle et qu'une interaction harmonique de ce genre est rendue possible par le choix divin des substances, dont le dynamisme interne produit spontanément la série de leurs changements. A la fin, il insiste sur les difficultés qui découlent de cette vision radicalement dualiste de l'être et de l'action de l'homme.

### 3. LA CRITIQUE DE LA METTRIE ADRESSÉE À LEIBNIZ

Je ne veux pas insister sur la distance qui sépare les thèses que La Mettrie attribue à Leibniz de celles de Leibniz lui-même. Pour ce faire, il serait nécessaire de prendre en compte plusieurs aspects de la pensée des deux auteurs, qu'il n'est pas possible de résumer en quelques lignes. Il est remarquable, par exemple, que, même en critiquant à plusieurs reprises l'hypothèse de l'harmonie, La Mettrie ne critique jamais le rapport de cette hypothèse à la doctrine leibnizienne d'un double règne, celui des causes efficientes et celui des causes finales.

D'autre part, la stratégie argumentative de La Mettrie est précise et ne consiste pas à présenter des arguments destinés à discréditer les thèses qu'il veut combattre. Il préfère soutenir que ces thèses ne sont pas nécessaires, donc qu'elles ne sont pas prouvées, et que les difficultés liées à l'adhésion à sa propre thèse du matérialisme – qui est beaucoup plus simple – ne sont pas supérieures à celles que l'on rencontre lorsqu'on s'efforce d'accepter les conclusions de ses adversaires.

J'insisterai simplement sur un autre commentaire d'ensemble de la philosophie de Leibniz qui, à mon avis, permet de comprendre pourquoi La Mettrie s'intéresse à l'œuvre de Leibniz, et pourquoi celui-ci est devenu pour lui le véritable adversaire. Dans *l'Homme machine*, il écrit :

Les Leibniziens, avec leurs Monades, ont élevé une hypothèse inintelligible. Ils ont plutôt spiritualisé la matière que matérialisé l'âme. Comment peut-on définir un être dont la nature nous est absolument inconnue ? Descartes & tous les Cartésiens, parmi lesquels il y a longtemps qu'on a compté les Malebranchistes, ont fait la même faute. Ils ont admis deux substances distinctes dans l'homme, comme s'ils les avoient vues & bien comptées.<sup>21</sup>

Il s'agit d'un commentaire intéressant. Selon La Mettrie, Leibniz est sur le bon chemin

20. AS, OP I, 246-247.

21. HM, OP III, 113-114.

pour éviter le dualisme, mais le choix qu'il a fait – de spiritualiser la matière – ne lui a pas permis d'atteindre son but. La Mettrie reconnaît non seulement que Leibniz cherchait à annuler la dualité corps/esprit en privilégiant le second terme de cette dualité, l'esprit, mais aussi que la philosophie cartésienne avait déjà commis la même erreur, étant donné qu'elle admettait deux substances distinctes dans l'homme.

Quoiqu'il s'agisse d'un commentaire fait en passant, il révèle bien jusqu'à quel point Leibniz est devenu le véritable adversaire de La Mettrie. A plusieurs reprises, ce dernier insiste sur le fait qu'il y a seulement deux systèmes philosophiques, deux façons de faire de la philosophie : celle des matérialistes et celle des spiritualistes. Il a consacré sa vie à faire la défense du premier, Leibniz incarnant le deuxième. On trouve déjà la même idée dans le *Discours préliminaire*, qui précède le *Traité de l'âme*, lorsqu'il affirme que son seul projet est de prouver qu'il y a une seule vie.<sup>22</sup>

Et la thèse de La Mettrie est que, en proposant le spiritualisme, Leibniz s'est vu obligé d'accepter une dualité irréductible, inutile pour rendre compte de l'expérience. Il insiste sur ce point dans *Vénus métaphysique* :

Supposé la spiritualité de l'âme, elle ne pourra jamais sortir de la matière ; car de ce bois on ne taille pas des Mercures. Les Scholastiques, Créatiens & Leibniziens ont raison de se brouiller avec le "tradux", si l'on entend par-là la source de l'âme des semences corporelles au gré des Matérialistes, ou une Métamorphose de la matière en esprit, en dépit de l'incommunicabilité des essences.<sup>23</sup>

Le seul vrai chemin pour arriver à résoudre les problèmes du dualisme corps/esprit est donc le contraire : commencer par la matière et réduire l'esprit à la matière ou l'âme au corps. Le lieu de l'âme, c'est le cerveau.<sup>24</sup>

#### 4. L'IMAGE DU 'MIROIR'

L'image du miroir est assez rare dans l'œuvre de La Mettrie et n'est pas directement en rapport avec la pensée de Leibniz. Il s'en sert en lui attribuant deux sens opposés : d'abord, pour critiquer les philosophies dualistes, c'est-à-dire-spiritualistes, ensuite pour expliquer la façon qu'il a de comprendre le rapport de l'âme au corps. Dans le premier sens, soutenir une vision spéculaire de l'âme ne fait que dupliquer, que multiplier les êtres sans nécessité. Le préjugé qui nous empêche d'accepter la matérialité de notre être tout entier est si fort qu'on se voit obligé de proposer une double explication des phénomènes et des processus de la vie humaine, faute d'accepter son origine naturelle, c'est-à-dire purement physique et matérielle.

D'autre part, dans un sens positif, le miroir ou la condition 'spéculaire' de l'âme permet de mettre en valeur le fait que ce qu'on appelle l'âme n'est qu'un effet de la matière, un reflet de la matière et des forces qui y sont inscrites, ou plutôt que l'âme est le nom qu'on donne à une certaine forme d'activité ou

22. OP I, 9.

23. VM, 9-10.

24. *L'homme plante*, OP II, 69 : "Le cerveau, où est l'âme de tous les hommes (excepté des Leibnitiens)".

d’auto-organisation de la matière où tout est physique. En ce cas, la ‘condition spéculaire’ de l’âme ne vise pas à fixer son indépendance ou sa suffisance en tant que substance, mais, au contraire, vise à la présenter comme l’image même du corps.

C’est pourquoi il écrit dans le *Traité de l’âme* :

Si tout s’explique par ce que l’anatomie et la physiologie me découvrent dans la moelle, qu’ai-je besoin de forger un être idéal ? Si je confonds l’âme avec les organes corporels, c’est donc que tous les phénomènes m’y déterminent. Et que d’ailleurs dieu n’a donné à mon âme aucune idée d’elle-même, mais seulement assez de discernement et de bonne foi pour se reconnaître dans quelque miroir que ce soit, et ne pas rougir d’être née dans la fange.<sup>25</sup>

Cette manière tout autre de penser le miroir a de nombreuses conséquences. Tandis que, pour Leibniz, les esprits sont irréductibles à la matière, et qu’ils appartiennent à un autre règne, leur capacité spéculative en étant le reflet, pour La Mettrie, au contraire, l’esprit est une sorte de ‘réserve’ que la matière a elle-même constituée et qu’elle développe pour faire face aux besoins et aux difficultés – si bien que, dans *l’Homme machine*, La Mettrie peut réduire l’esprit à une simple “propriété” de la matière : “Je crois la pensée si peu incompatible avec la matière organisée, qu’elle semble en être une propriété, telle que l’électricité, la faculté motrice, l’impénétrabilité, l’étendue, etc.”<sup>26</sup>

Cette thèse découle directement de sa doctrine de la causalité naturelle, comprise comme aveugle et nécessitante. “Ayant fait, sans voir, les yeux qui voient, elle a fait sans penser, une machine qui pense”.<sup>27</sup>

## 5. L’IMAGE DE LA ‘MACHINE’

Un sort différent est réservé à l’autre image dont s’est servi Leibniz – celle de la machine. Comme on le sait bien, La Mettrie a fait de cette image une sorte d’icône de sa philosophie. *L’homme machine*, *Les animaux plus que machines*, *L’homme plus que machine*. Il va jusqu’à se présenter lui-même comme *Mr. Machine*.

L’origine de cette image dans son œuvre est en rapport avec la fameuse thèse de Descartes selon laquelle les animaux non doués de raison sont de simples machines. Au lieu de soutenir que les animaux sont quelque chose de plus que des machines, La Mettrie insiste sur le fait que toute forme de vie – y compris la vie spirituelle – n’est que l’effet mécanique de l’auto-organisation hasardeuse de la matière. Pour ce faire, il suffit de reconnaître le fondement exclusivement physique de la sensibilité et de la pensée. De toute façon, La Mettrie ne définit pas la notion de machine en tant que telle. Ce qui compte, c’est d’annuler la singularité de l’homme dans le cadre de la nature.

L’image de la machine vise à rendre plausible le fait que l’âme ou l’esprit ne soit qu’une sorte d’organisation matérielle plus complexe. Ainsi la raison n’est qu’un mécanisme d’adaptation que la matière a développé de façon aveugle. L’esprit est la machine

25. OP I, 121-122.

26. HM, OP III, 189.

27. *Système d’Epicure*, §27, OP II, 15.

qui a développé une autre machine, faute de trouver une autre façon de faire face aux nécessités : les lois du mouvement “ont fabriqué le viscère de la pensée. La nature a fait, dans la machine de l’homme, une autre machine qui s’est trouvée propre à retenir les idées et à en faire de nouvelles”.<sup>28</sup>

La Mettrie prend l’image de la machine en des sens très différents de ceux auxquels pensait Leibniz. Pour l’auteur de *l’Homme machine*, cela permet de faire comprendre la réduction de toute forme de vie aux rapports de la causalité matérielle et efficiente de la physique. La vie n’est pas une notion première qui pourrait avoir son siège dans une monade comprise comme ‘miroir vivant’ ; la vie est le simple effet de l’auto-complexification de la matière, elle n’est pas à vrai dire une nouvelle façon d’être mais plutôt une forme d’auto-organisation de la matière qui vise à faire face aux difficultés et aux besoins de cette complexification même. La vie ne se trouve pas dans la monade, dans les atomes, mais son seul siège est dans la machine elle-même.

Tandis que Leibniz parle des ‘machines de la nature’ pour insister sur l’unité et la substantialité des êtres vivants, La Mettrie s’en sert pour soutenir leur dimension intégralement corporelle :

Posez le moindre principe du mouvement, les corps animés auront tout ce qu’il faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir, et se conduire en un mot dans le physique et dans le moral qui en dépend.<sup>29</sup>

Un dernier aspect illustre cette différence dans l’usage de l’image de la ‘machine’. Comme Leibniz, La Mettrie compare l’art de la nature et l’art de l’homme, les machines naturelles et les machines artificielles. Mais la comparaison l’amène à des résultats différents. Chez Leibniz, la comparaison conduit à comparer les intelligences qui sont au principe de ces machines, c’est-à-dire l’intelligence infinie et créatrice de la divinité et l’intelligence finie et plutôt transformatrice de l’homme. Pour La Mettrie, au contraire, les machines de la nature ne sont l’œuvre d’aucune intelligence ; on ne peut pas les définir par leur fonction, ni par une causalité finale. Ce que nous appelons ‘machines de la nature’ n’est que le résultat ‘aveugle’ d’une nature sur le modèle épicurien ; elle produit ses plus belles œuvres sans le vouloir et sans y songer, par essai et erreur. Tout se réduit au rapport complexité-nécessité.

L’image de la machine sert en dernière analyse à faire comprendre qu’il ne faut penser qu’en ‘simple physicien’. Si on s’écarte de cette façon de penser, on n’a affaire qu’à de pures imaginations, et on pourrait appliquer à celui qui s’y risquerait ce qu’il a écrit de la médecine et de la philosophie de son temps :

Comme la médecine n’est plus souvent qu’une science de remèdes dont les noms sont admirables, la philosophie n’est de même qu’une science de belles paroles : c’est un double bonheur, quand les uns guérissent, et quand les autres signifient quelque chose.<sup>30</sup>

28. *Système d’Epicure*, §27, OP II, 14.

29. HM, OP III, 169.

30. SE, §XLII, 24.

**ABRÉVIATIONS**

APM = J. O. de La Mettrie, *Les animaux plus que machines*.

AS = J. O. de La Mettrie, *Abrégé des systèmes*.

HM = J. O. de La Mettrie, *L'homme machine*.

HNA = J. O. de La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, traduite de l'anglais de M. Charp, par feu Mr. H\*\* de l'Académie des Sciences, La Haye, J. Neaulme Libraire, 1745.

OP = J. O. de La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, nouvelle édition, Berlin, Ch. Tutot, 1796.

VM = J. O. de La Mettrie, *Venus métaphysique ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, Berlin, J. C. Voss Libraire, 1752.

**RÉFÉRENCES**

Lemée, P. (ed.), 1934. *Une Œuvre inédite d'Offray de La Mettrie. Le petit homme à longue queue* (1751), Paris, J.-B. Baillière et Fils.

---

Marta Mendonça  
Universidade Nova de Lisboa  
mmendonca@fcsh.unl.pt  
ORCID: 0000-0003-3769-4264



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

CLAIRE FAUVERGUE

## La réception des *Principes de la nature et de la grâce* dans l'*Encyclopédie méthodique*

### L'article "Système des monades"

**ABSTRACT:** This study will approach the *Principles of Nature and Grace* moving from the analysis of the article MONADES (SYSTÈME DES) in the *Encyclopédie méthodique*, while placing this article in the context of the reception of Leibniz's philosophy in France. We will see in particular how the insertion of the *Principles of Nature and Grace* in the entry on the SYSTEM OF THE MONADS is accompanied by an unprecedented contextualization of the Leibnizian pamphlet and how the article MONADES (SYSTÈME DES) offers an example of a new understanding of the history of philosophy. So Naigeon invites us even today to re-read the *Principles of Nature and Grace*.

**RÉSUMÉ :** La présente étude abordera les *Principes de la nature et de la grâce* à partir de l'analyse de l'article MONADES (SYSTÈME DES) de l'*Encyclopédie méthodique*, tout en replaçant cet article dans le contexte de la réception de la philosophie de Leibniz en France. Nous verrons notamment comment l'insertion des *Principes de la nature et de la grâce* dans l'*Encyclopédie méthodique* s'accompagne d'une mise en contexte inédite de l'opuscule leibnizien et comment l'article MONADES (SYSTÈME DES) offre l'exemple d'une nouvelle appréhension de l'histoire de la philosophie. Ainsi Naigeon nous invite-t-il aujourd'hui encore à relire les *Principes de la nature et de la grâce*.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; System of the Monads; Encyclopédie méthodique; Jacques-André Naigeon

### INTRODUCTION

Dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique*, paru en trois volumes entre 1791 et 1793, Naigeon complète, en rédigeant de nouveaux articles, le corpus des articles d'histoire de la philosophie dont Diderot était l'auteur dans l'*Encyclopédie*. Ainsi en est-il de plusieurs articles annoncés par les éditeurs de l'*Encyclopédie* et qui étaient restés sans auteur. Tel est le cas, notamment, de l'article MONADES. En effet, aucun article de la première *Encyclopédie* ne correspond au renvoi "MONADES"<sup>1</sup> inséré par Diderot à la fin de l'article LEIBNITZIANISME ou PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ. Il

1. Diderot, article LEIBNITZIANISME ou PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ, *Encyclopédie*, IX, 379 : "Voilà l'analyse succincte de la philosophie de Leibnitz : nous traiterons plus au long quelques-uns de ses points principaux, aux différents articles de ce Dictionnaire. Voyez OPTIMISME, RAISON SUFFISANTE, MONADES, INDISCERNABLE, HARMONIE PRÉÉTABLIE, etc."



faut attendre la parution du dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique* pour lire un article encyclopédique sur les monades. Il s'agit de l'article MONADES (SYSTÈME DES) (*Histoire de la Philosophie moderne*).<sup>2</sup>

En choisissant comme titre de cet article la désignation 'Système des monades', Naigeon restitue tout un pan de la réception de la philosophie leibnizienne. C'est ainsi qu'il réédite les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* en se référant à la seconde édition du *Recueil Des Maizeaux*.<sup>3</sup>

La présente étude abordera les *Principes de la nature et de la grâce*<sup>4</sup> à partir de l'analyse de l'article MONADES (SYSTÈME DES) de l'*Encyclopédie méthodique*, tout en replaçant cet article dans le contexte de la réception de la philosophie de Leibniz en France. Nous verrons notamment comment l'insertion des *Principes de la nature et de la grâce* dans l'*Encyclopédie méthodique* s'accompagne d'une mise en contexte inédite de l'opuscule leibnizien et comment l'article MONADES (SYSTÈME DES) offre l'exemple d'une nouvelle appréhension de l'histoire de la philosophie. Ainsi Naigeon nous invite-t-il aujourd'hui encore à relire les *Principes de la nature et de la grâce*.

\*\*\*

Alors que Diderot présentait dans l'*Encyclopédie* un choix d'opuscules appartenant au corpus leibnizien en traduisant ceux-ci en français d'après l'édition latine de J. Brucker,<sup>5</sup> auteur de l'*Historia critica philosophiae*, choix d'opuscules dans lequel figurait la *Monadologie*, Naigeon insère les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique* en se référant pour sa part à l'édition de Des Maizeaux. Par ce choix éditorial, Naigeon présente des textes qui auraient pu servir de sources aux éditeurs de l'*Encyclopédie*, mais auxquels, à notre connaissance, ces derniers ne se sont pas référés. Il renouvelle les matériaux ayant servi à Diderot dans l'*Encyclopédie* en se référant à une source textuelle à laquelle, aussi étonnant que cela puisse paraître, ce dernier ne s'était pas rapporté. L'article MONADES (SYSTÈME DES) s'inscrit par conséquent dans le prolongement de l'*Encyclopédie* tout s'en démarquant.

Naigeon présente les PNG dans leur intégralité. En effet, les 18 articles des PNG figurent dans l'article MONADES (SYSTÈME DES). Pourtant, Naigeon ne donne aucune précision concernant le titre de l'écrit leibnizien, bien qu'il cite explicitement l'édition à laquelle il se réfère. Il le présente dans les termes suivants en se rapportant, comme Des

2. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, Article MONADES (SYSTÈME DES), *Philosophie ancienne et moderne*, III ; désormais abrégé "Article MONADES". Voir Fauvergue 2019.

3. Des Maizeaux 1740 : II, 485-504 ; désormais abrégé *Recueil Des Maizeaux*.

4. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (désormais abrégés PNG), parus dans *L'Europe savante*, nov. 1718, VI, 101-123.

5. Brucker 1742-1744. Diderot traduit d'après J. Brucker, qui en présente une version latine, les opuscules suivants : les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, les *Principes de la philosophie*, ou *Monadologie*, la *Causa Dei*, la *Correspondance Leibniz-Clarke*, enfin la Préface du *Codex juris gentium diplomaticus*. Dans l'article LEIBNITZIANISME Diderot présente sa traduction de la *Monadologie* sous le titre suivant : "Métaphysique de Leibnitz, ou ce qu'il a pensé des éléments des choses" (374).

Maizeaux, à la correspondance avec Rémond : “Leibnitz composa l’écrit suivant pour le prince Eugène de Savoie, qui lui avait demandé un précis de sa philosophie. Il se flattait que ce précis contribuerait à mieux faire entendre ses méditations”.<sup>6</sup> Cette introduction reprend l’*Avertissement* de l’édition de 1740 du *Recueil Des Maizeaux*.<sup>7</sup> Le passage de la lettre de Leibniz à Rémond auquel se réfère expressément Des Maizeaux est le suivant : “Je me sers maintenant de l’occasion de M. Sulli (...) pour vous envoyer un petit discours que j’ai fait ici pour Mgr. le Prince Eugène sur ma philosophie”.<sup>8</sup> Ce passage était déjà cité par Des Maizeaux dans la Préface de l’édition de 1720, ce dernier formulant alors l’hypothèse que Leibniz annonçait ainsi à son correspondant l’envoi d’un recueil de pièces traitant du *Système de l’Harmonie préétablie*.<sup>9</sup> Ce n’est que dans l’édition de 1740 que la relation est enfin établie avec exactitude par Des Maizeaux entre la correspondance Leibniz-Rémond et les PNG. Si l’écrit est désormais authentifié, la présentation qu’en donne le *Recueil Des Maizeaux* reste strictement la même dans l’édition de 1740 : les PNG sont toujours présentés d’après la mention qui en est faite par Leibniz dans sa correspondance avec Rémond. Ainsi s’expliquerait que les PNG soient à nouveau mis en rapport avec la correspondance Leibniz-Rémond dans l’article MONADES (SYSTÈME DES) du dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne*. Cependant, Naigeon ne se contente pas de faire référence au *Recueil Des Maizeaux*, il va exploiter à des fins critiques l’hypothèse de lecture qui s’y trouve proposée en insérant à plusieurs reprises des extraits de la correspondance de Leibniz à Rémond entre les paragraphes des PNG.

Par ailleurs, en se référant à la seconde édition du *Recueil Des Maizeaux*, Naigeon met définitivement fin à la possibilité de confondre les PNG avec la *Monadologie*. Cette confusion se trouvait encore sous la plume d’un encyclopédiste tel que Jaucourt, auteur de l’*Histoire de la vie et des ouvrages de Leibnitz* et éditeur des *Essais de théodicée*. En effet, dans son *Abrégé de la Métaphysique de M. Leibnitz*,<sup>10</sup> Jaucourt présente un court extrait des PNG en confondant ceux-ci avec la *Monadologie*. Selon lui, la *Monadologie* serait l’intitulé donné aux traductions allemande et latine des PNG. Ainsi lit-on dans le “*Catalogue chronologique des ouvrages de Mr. Leibnitz*” : “*Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, par feu M. le Baron de Leibnitz. *Europe Savante*, Ann. 1718, p. 101”. On a traduit en Allemand cette brochure en 1720, sous le titre de *Monadologie*. Elle se trouve aussi en Latin, dans le *Supplément du Journal* de Leipzig, année 1721.<sup>11</sup> Pour autant, Jaucourt ne considère pas les PNG comme un texte original ayant

6. Naigeon, Article MONADES : 327 ; *Recueil Des Maizeaux*, II, 1740 : 144.

7. *Recueil Des Maizeaux*, I, 1740, “Avertissement de la seconde édition” : XVI.

8. Leibniz, *Lettre à Rémond*, Vienne, 26 août 1714, GP III, 624.

9. *Recueil Des Maizeaux*, I, 1720 : LXXX-LXXXI. Sur la question de la confusion des *Principes de la nature et de la grâce* avec la *Monadologie*, voir Robinet 1954 : 2 ; Boehm 1957.

10. Jaucourt 1734 : 138-140. L’abrégé ne rend compte que de la première partie des *Principes de la nature et de la grâce*, s’achevant par un résumé du paragraphe 6.

11. *Catalogue chronologique des ouvrages de Mr. Leibnitz*, dans Jaucourt 1734 : 243. On retrouve le même abrégé et la même présentation des *Principes de la nature et de la grâce* dans les éditions successives des *Essais de théodicée* par Jaucourt : Amsterdam 1734, I : 138-140 et 243 ; Amsterdam 1747, I : 160-163 et 280 ; Lausanne 1760, I : 178-181 et 310.

donné lieu à une publication à part. Il présente ceux-ci comme faisant partie des nombreux “Morceaux qui se trouvent parsemés çà et là dans plusieurs Livres différents”.<sup>12</sup>

Au-delà de la confusion entre deux textes distincts, à savoir les PNG et les *Principes de la philosophie* ou *Monadologie*, l'étude de la réception de la philosophie de Leibniz au XVIIIe siècle se trouve confrontée à la difficulté de déterminer les titres exacts des différents écrits auxquels se réfèrent les auteurs, alors que la plupart d'entre eux confondent généralement le titre des opuscules leibniziens et le nom du système qui s'y trouve énoncé. Ainsi peut-on s'interroger sur l'emploi par Naigeon de l'expression “système des monades”. En choisissant comme titre de l'article de son dictionnaire non pas le simple terme de “monades”, utilisé à titre de renvoi dans l'*Encyclopédie*, mais l'expression “système des monades”, Naigeon reformule l'intitulé du renvoi figurant la fin de l'article LEIBNITZIANISME de l'*Encyclopédie*. On remarque en effet qu'il supprime dans l'*Encyclopédie méthodique* la série de renvois insérés par Diderot en fin d'article, renvois parmi lesquels figurait le terme “monades”.<sup>13</sup> De la même façon, Naigeon supplée les imperfections de la première *Encyclopédie* par la rédaction d'un nouvel article HARMONIE PRÉÉTABLIE.<sup>14</sup>

Bien que, dans l'*Encyclopédie*, aucun article ne corresponde au renvoi “MONADES”, tout laisse supposer que les éditeurs de l'ouvrage prévoyaient un tel article. De fait, Diderot n'est pas le seul dans l'*Encyclopédie* à prévoir un renvoi en employant le terme “MONADES”. D'Alembert renvoie au “système des monades” à deux reprises dans l'*Encyclopédie*, dans l'article CORPUSCULE, puis dans l'article DIVISIBILITÉ. Dans le premier article, il renvoie à “MONADES” et à “LEIBNITZIANISME” après avoir évoqué le “système des monades de Leibnitz” dans les termes suivants :

Aussi l'idée que nous nous formons de la matière et des corps, selon quelques philosophes, est purement de notre imagination, sans qu'il y ait rien hors de nous de semblable à cette idée. Ces difficultés ont fait naître le système des monades de M. Leibnitz. Voyez MONADES et LEIBNITIANISME.<sup>15</sup>

Enfin, dans le second article, d'Alembert souligne à nouveau la même difficulté et écrit :

Dire qu'un corps est composé d'autres corps, c'est ne rien dire. Car on demandera de nouveau de quoi ces corps sont composés. Les éléments de la matière doivent donc être autre chose que de la matière. C'est ce qui avait fait imaginer à M. Leibnitz son système des monades.<sup>16</sup>

12. *Catalogue chronologique des ouvrages de Mr. Leibnitz*, dans Jaucourt 1734 : 211.

13. Diderot, article LEIBNITIANISME : 379 ; Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, article LEIBNITIANISME ou PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ (*Histoire de la philosophie moderne*), *Philosophie ancienne et moderne* : III, 109-127.

14. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, article HARMONIE PRÉÉTABLIE (*Histoire de la philosophie moderne*), *Philosophie ancienne et moderne* : II, 659-661. La première partie de l'article se réfère aux éclaircissements du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* et, plus précisément, à *l'Extrait d'une Lettre de M. D. L sur son hypothèse de philosophie...* ; *Recueil Des Maizeaux*, II, 1740, “Troisième éclaircissement sur le système de la communication des substances, etc.” : 400-403.

15. D'Alembert, article CORPUSCULE (*Physique*), *Encyclopédie* : IV, 270.

16. D'Alembert, article DIVISIBILITÉ (*Géométrie et Physique*), *Encyclopédie* : IV, 1076.

On retiendra que d'Alembert ne s'en tient pas à la critique des "monades"<sup>17</sup> que l'on peut lire sous sa plume dans le *Discours préliminaire*. Il fait référence au "système des monades" dans les articles qu'il rédige pour l'*Encyclopédie* en s'interrogeant sur les difficultés qui ont pu amener Leibniz à élaborer un tel système, adoptant en ceci l'ordre généalogique des idées qu'il préconise lui-même de suivre.

Diderot mentionne pour sa part le "système des monades" dans plusieurs articles de l'*Encyclopédie* consacrés à l'histoire de la philosophie. Dans l'article LEIBNITZIANISME notamment, il met en lumière l'analogie existant, selon lui, entre l'idée que l'essence de la matière réside dans une force particulière semblable à une mémoire momentanée (*mens momentanea*), idée énoncée par Leibniz dans sa *Théorie du mouvement abstrait*,<sup>18</sup> et d'autres hypothèses, parmi lesquelles figurent le "système des monades".<sup>19</sup> Loin de critiquer le système ainsi désigné, Diderot marque une communauté de pensée entre Leibniz et lui-même. Plus précisément, il met en évidence une analogie entre la définition de la matière qu'il découvre chez Leibniz, le système des monades dont Leibniz est l'auteur et ses propres conjectures matérialistes. Le renvoi "MONADES" ainsi inséré par les éditeurs de l'*Encyclopédie* dans plusieurs articles restant à l'état d'intention, il n'est pas surprenant que Nageon s'emploie à suppléer à ce défaut dans l'*Encyclopédie méthodique* et qu'il rédige un article inédit consacré au 'système des monades'.

On remarquera par ailleurs que l'expression 'système des monades' figure dans le *Recueil Des Maizeaux* qui représente la principale source de Nageon pour la rédaction des articles sur la philosophie de Leibniz. Des Maizeaux l'emploie dans une note de la lettre à Rémond de juillet 1714, note dans laquelle il présente un extrait de la correspondance avec Sophie qu'il insère probablement à cet endroit afin de suppléer à l'Éclaircissement sur les Monades annoncé par Leibniz à son correspondant. L'extrait de la lettre à Sophie datée du 30 nov. 1701 s'y trouve introduit dans les termes suivants : "Voici l'extrait d'une lettre de Mr. Leibniz à S. A. R. Madame la Princesse Sophie, qui tend à éclaircir le Système des *Monades* ou des *Unités*". Vient ensuite la citation de l'extrait :

Vous avez toutes les raisons du monde de dire que l'*Un* n'est pas Plusieurs ; et c'est pour cela aussi que l'assemblage des Êtres, n'est pas un Être. Cependant, là où il y a plusieurs, ou la multitude, il faut qu'il y ait aussi des Unités ; car la multitude, ou le nombre, est composé d'unités.<sup>20</sup>

17. D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs, Encyclopédie* : I, XXVIII : "Ses Monades prouvent tout au plus qu'il a vu mieux que personne qu'on ne peut se former une idée nette de la matière, mais elles ne paraissent pas faites pour la donner".

18. Leibniz, *Theoria Motus Abstracti*, 1671, "Fundamenta praedemonstrabilia", (17), GP IV, 230.

19. Diderot, article LEIBNITZIANISME, 371 : "Le voilà [Leibniz] tout voisin de l'entéléchie d'Aristote, de son système des monades, de la sensibilité, propriété générale de la matière, et de beaucoup d'autres idées qui nous occupent à présent".

20. *Recueil Des Maizeaux*, II : 148-149 ; *Leibniz à Rémond*, Vienne, juillet 1714, GP III, 618-621 ; Leibniz, *Lettre à Sophie*, Berlin, 30 nov. 1701, GP VII, 557-558 : "V. A. E. a toutes les raisons du monde de dire que l'un n'est pas plusieurs, et c'est pour cela aussi que l'assemblage de plusieurs Êtres n'est pas un Être".

De fait, l'expression 'système des monades' est employée par Leibniz, avant d'être reprise par ses lecteurs, puis par les encyclopédistes. Leibniz l'emploie, par exemple, dans une lettre à Joachim Bouvet datée de juillet 1704, et écrit :

J'espère de démontrer ainsi mon système des monades, ou des substances simples qui constituent tout, et sans dépendre les unes des autres s'accordent en vertu de l'harmonie que l'auteur commun a préétablie dans leur natures [*sic*].<sup>21</sup>

Leibniz précise qu'il en a parlé dans le *Journal des savants*, renvoyant probablement au *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Si l'on considère que Leibniz établit lui-même dans ce passage une relation étroite entre le "système des monades", qu'il se propose de démontrer, et l'hypothèse de l'harmonie préétablie, il faut convenir que Des Maizeaux n'avait pas tout à fait tort de renvoyer au "Système de l'Harmonie préétablie"<sup>22</sup> lorsqu'il évoquait, dans l'édition de 1720 de son *Recueil*, l'Éclaircissement sur les Monades, annoncé par Leibniz à Rémond.

Enfin, la fortune qu'a connue l'expression 'système des monades' au cours de la première période de réception de la philosophie de Leibniz – nous pensons plus particulièrement à la période antérieure à l'édition de la première *Encyclopédie* – peut également justifier l'insertion d'un nouvel article d'histoire de la philosophie intitulé MONADES (SYSTÈME DES) dans l'*Encyclopédie méthodique*. En effet, en 1747, l'Académie de Berlin proposait au concours une question sur la "Doctrine des monades et des êtres simples". Or dès le premier paragraphe de sa dissertation, Justi parle non pas de "doctrine" mais de "Système des Monades et des êtres simples".<sup>23</sup> Cette dissertation ne fait pas exception, l'emploi de l'expression 'système des monades' est général. On la trouve non seulement dans les dissertations présentées au concours de l'Académie de Berlin,<sup>24</sup> mais aussi chez Condillac,<sup>25</sup> Euler,<sup>26</sup> Maupertuis<sup>27</sup> ou encore chez Voltaire, comme par exemple dans le passage suivant de sa *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand* :

Nous savons, que la matière est composée d'êtres, qui ne sont pas matière, et que dans la patte d'un ciron il y a une infinité de substances sans étendue, dont chacune a des idées confuses, qui composent un miroir concentré de tout l'univers ; et cela s'appelle le système des monades.<sup>28</sup>

Ainsi, pour qui considère l'histoire de la réception de la philosophie leibnizienne en France, il semble assez surprenant que le renvoi "MONADES" à la fin de l'article LEIBNITZIANISME soit resté dans l'*Encyclopédie* à l'état de pure virtualité, et que Nageon soit le premier à faire la relation entre l'expression "système des monades" et le texte des PNG publié par Des Maizeaux en 1740. La contribution de Nageon à l'histoire

21. *Leibniz à Joachim Bouvet*, Hanovre, 28 juillet, 1704 ; Widmaier 2006 : 456.

22. *Recueil Des Maizeaux*, I : LXXX-LXXXI.

23. Justi 1748 : LVII.

24. Formey 1747 : 178.

25. Condillac 1748 ; 1749 : VIII, I, I, "Exposition du système des monades".

26. Euler 1768-1772.

27. Maupertuis 1768 : 262.

28. Voltaire (1745) 1991 : 760-761.

de la philosophie n'en prend que plus de relief. En rédigeant un nouvel article sur la philosophie de Leibniz dans l'*Encyclopédie méthodique*, ce dernier ne se contente pas d'ajouter un nouvel opuscule au corpus des écrits leibniziens présentés par Diderot sous forme de traduction dans l'article LEIBNITZIANISME. La rédaction de l'article MONADES (SYSTÈME DES) lui fournit l'occasion d'appliquer au texte leibnizien la méthode recommandée par Diderot à l'attention des auteurs des articles de la première *Encyclopédie*. Diderot s'exprimait ainsi :

Il faut savoir dépecer artistiquement un ouvrage, en ménager les distributions, en présenter le plan, en faire une analyse qui forme le corps d'un article, dont les renvois indiqueront le reste de l'objet.<sup>29</sup>

Naigeon reprend à son compte les principes ainsi énoncés et, dans la note finale de l'article MONADES (SYSTÈME DES), écrit à propos de Leibniz qu'il y a "dans ce qu'il a publié sur la métaphysique des vues profondes, des idées très philosophiques, dont on peut même déduire les conséquences les plus fortes et très contraires aux préjugés les plus généralement reçus". Si Naigeon parvient à une telle intelligence de la philosophie de Leibniz, c'est qu'il applique au texte leibnizien les principes de lecture énoncés par Diderot dans l'*Encyclopédie*. Toujours dans la note finale de l'article MONADES (SYSTÈME DES), Naigeon déclare que les idées se trouvant dans les différents écrits dont Leibniz est l'auteur y sont "très enveloppées : elles y sont à peu près, comme la statue est dans le bloc de marbre du sculpteur ; il faut avoir l'art de les en tirer".<sup>30</sup> Enfin, en multipliant les références au corpus leibnizien à l'intérieur de l'article, Naigeon place Leibniz en position d'interprète de son propre système. Il s'en explique dans les termes suivants :

Nous laisserons donc encore ici Leibnitz rendre, pour ainsi dire, témoignage de lui-même. Il serait difficile de choisir un plus habile et plus fidèle interprète de ses sentiments ; c'est même le seul moyen d'éviter le reproche qu'on pourrait nous faire, d'avoir mal pris sa pensée.<sup>31</sup>

Ainsi, Naigeon renouvelle non seulement la matière des articles d'histoire de la philosophie mais aussi le processus de leur composition.

Rappelons que l'*Encyclopédie méthodique*, à la différence de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, adopte une division des connaissances par ordre de matières et que les renvois internes à l'ouvrage doivent en principe être remplacés par le vocabulaire. Le lecteur devra, à terme, consulter le "Vocabulaire encyclopédique"<sup>32</sup> conçu par Panckoucke comme une table pour l'ensemble de l'ouvrage. Toutefois, le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* se distingue par la présence de nombreux renvois. Leur insertion est le fait de Naigeon, de même que les additions et les notes éditoriales. Ainsi ces renvois peuvent guider notre lecture des articles d'histoire de la philosophie, notamment lorsqu'il s'agit d'articles entièrement

29. Diderot, article ENCYCLOPÉDIE (*Philosophie*), *Encyclopédie* : V, 645.

30. Article MONADES : 332.

31. *Ibid.* : 326.

32. Panckoucke 1789 ; éd. Groult 2013 : 263-264. Sur le "Vocabulaire encyclopédique", voir Doig 1992 : 64-65.

rédigés par Naigeon, comme c'est le cas pour l'article MONADES (SYSTÈME DES).

Le travail éditorial effectué par Naigeon pour le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique* se présente sous cet aspect comme une lecture critique de l'histoire de la philosophie composée par Diderot pour l'*Encyclopédie*. Naigeon critique par exemple le fait que les extraits insérés par Diderot dans les articles d'histoire de la philosophie de l'*Encyclopédie* "ne sont souvent que la traduction de ceux de Brucker".<sup>33</sup> Naigeon marque ainsi tout ce qui le sépare de Diderot en matière de méthodologie. C'est désormais par l'édition critique de textes qu'il contribue dans l'*Encyclopédie méthodique* au développement de l'histoire de la philosophie.

\*\*\*

Nous présenterons ci-dessous une brève analyse de l'article MONADES (SYSTÈME DES). La composition générale de l'article est la suivante. Après une courte introduction, Naigeon insère le texte des PNG d'après l'édition du *Recueil Des Maizeaux* de 1740 et introduit à plusieurs reprises, entre les paragraphes de l'opuscule leibnizien, des extraits tirés de plusieurs passages de la correspondance de Leibniz, elle-même publiée dans le *Recueil*. L'article s'achève par une note de l'éditeur, où l'on voit celui-ci reformuler les commentaires figurant dans l'Avertissement du *Recueil Des Maizeaux*.

Dans l'introduction précédant l'insertion des PNG, Naigeon présente la "théorie (...) des *monades* ou substances simples" comme une des bases principales de la métaphysique et de la physique leibniziennes. À la référence au *Recueil Des Maizeaux* vient s'ajouter une courte reprise du *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* concernant le principe de "la raison suffisante".<sup>34</sup> Naigeon se rapporte également à la correspondance de Leibniz avec Rémond et cite presque littéralement le passage suivant de la lettre à du 10 janvier 1714 :

Les Monades ou substances simples, sont les seules véritables substances et (...) les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon, et même les Académiciens postérieurs, et encore les Sceptiques, ont entrevu quelque chose.<sup>35</sup>

Malgré les assertions de Leibniz concernant les rapports que son système entretient avec la philosophie ancienne ou les remarques de commentateurs tels que Jaucourt<sup>36</sup> et

33. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, "Lettre de l'auteur à M. Panckoucke, contenant des vues générales sur la manière de traiter l'Histoire critique de la Philosophie", 16 février 1788 ; Panckoucke 1789 : 16 ; éd. Groult 2013 : 181.

34. Article MONADES, 327 : "Leibnitz n'oublie point d'employer dans cet abrégé de sa doctrine, ainsi que dans sa théodicée, son principe favori de *la raison suffisante* : principe très beau et très vrai en lui-même", mais qui, selon la remarque judicieuse de d'Alembert, "ne paraît pas devoir être fort utile à des êtres si peu éclairés que nous le sommes sur les raisons premières de toutes choses" ; d'Alembert, *Discours préliminaire* : XXVIII.

35. *Leibniz à Rémond*, 10 janvier 1714, GP III, 606 ; *Recueil Des Maizeaux*, 1740, II : 134-135 ; Article MONADES : 327.

36. Jaucourt 1734, 136 : "On reconnaît dans les Ouvrages de M. Leibnitz, bien des vues et des idées de Platon ; témoin ses Monades, et son Système de l'Harmonie Préétablie".

Diderot,<sup>37</sup> mettant en parallèle la philosophie de Leibniz et celle de Platon, Naigeon défend l'idée qu'un "simple aperçu des anciens" a probablement suffi à mettre Leibniz "sur la voie" de son système. Ainsi, le système des monades serait tout simplement le fruit de ses méditations. Naigeon affirme ici la méthode qui est la sienne en matière d'histoire de la philosophie. Considérant que le "système des monades" est absolument nouveau et qu'il tient uniquement au génie et à l'invention de son auteur, Naigeon s'intéresse moins aux origines de ce système qu'à sa genèse, c'est-à-dire à la façon dont Leibniz "a procédé dans ses recherches".<sup>38</sup>

La composition de l'article ainsi que les additions effectuées par Naigeon dans le texte des PNG obéissent certainement à ce principe de lecture. L'analyse de ces additions fait apparaître que l'insertion d'extraits de la correspondance de Leibniz est plus importante dans la première partie des PNG. Précisons que les insertions dans le corps du texte des PNG ne sont pas signalées comme telles : rien ne permet au lecteur de les distinguer du texte original. La première insertion est introduite à la fin du second paragraphe des PNG et consiste dans l'extrait de la lettre de Leibniz à Sophie datée du 30 nov. 1701. Il s'agit du passage cité en note, comme nous l'avons vu, par Des Maizeaux afin de fournir au lecteur un éclaircissement sur le "système des monades".<sup>39</sup> Cet extrait se limite à trois paragraphes de la lettre de Leibniz à Sophie. Il s'agit du passage dans lequel Leibniz explique, à la demande de sa correspondante, ce qu'il entend en affirmant qu'"il n'y a qu'unités et multitudes dans la nature"<sup>40</sup> et illustre cet énoncé en comparant les images corporelles à des cercles dans l'eau.

La seconde insertion effectuée par Naigeon dans le texte des PNG est introduite à l'intérieur même du paragraphe 6. Il s'agit d'un extrait de la lettre de Leibniz à Rémond du 11 février 1715. L'insertion reprend intégralement le premier paragraphe de la lettre à Rémond où Leibniz oppose la loi de la continuité et le principe d'uniformité de la nature à l'hypothèse de la métempsycose. Leibniz écrit : "Quant à la Métempsycose, je crois que l'ordre ne l'admet point ; il veut que tout soit explicable distinctement, et que rien ne se

37. Diderot, article LEIBNITZIANISME, 379 : "Ce qu'il [Leibniz] a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l'âme, comportait l'éloquence la plus sublime. Si ces idées avaient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Leipsig ne le céderait en rien au philosophe d'Athènes". Voir également, Diderot, article JORDANUS BRUNUS, PHILOSOPHIE DE (*Histoire de la Philosophie*), *Encyclopédie*, VIII, 882 : "Si l'on réfléchit attentivement sur ces propositions, on y trouvera le germe de la raison suffisante, du système des monades, de l'optimisme, de l'harmonie préétablie, en un mot, de toute la philosophie leibnitienne".

38. Article MONADES : 327.

39. *Recueil Des Maizeaux* : II, 148-149 ; *Leibniz à Rémond*, Vienne, juillet 1714, GP III, 618-621 ; Leibniz, *Lettre à Sophie*, Berlin, 30 nov. 1701, GP VII, 557-558 : "V. A. E. a toutes les raisons du monde de dire que l'un n'est pas plusieurs, et c'est pour cela aussi que l'assemblage de plusieurs Êtres n'est pas un Être. Cependant, là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu'il y ait aussi des unités, car la multitude ou le nombre est composé d'unités".

40. *Lettre à Sophie*, Berlin, 19 nov. 1701, GP VII, 557 : "Or ce qui n'a point de parties ni d'étendue, n'a point de figure aussi, mais il peut avoir de la pensée et de la force ou de l'effort dont on sait aussi que la source ne saurait venir de l'étendue ni des figures, et par conséquent il faut chercher cette source dans les unités puisqu'il n'y a qu'unités et multitudes dans la nature".

fasse par saut”.<sup>41</sup> Naigeon insère cet extrait juste avant les deux dernières phrases du paragraphe 6, à savoir : “Il n’y a donc point de Métempsychose, mais il y a Métamorphose. Les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties”.<sup>42</sup> Enfin, le paragraphe 6 fera l’objet d’une dernière addition avec l’insertion d’un renvoi à un nouvel article rédigé par Naigeon pour le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* et traitant de la philosophie de Leibniz, l’article INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX.

Enfin, on trouve une dernière insertion dans la suite du texte des PNG présenté dans l’article MONADES (SYSTÈME DES). Toujours d’après Des Maizeaux, Naigeon insère au milieu du paragraphe 13 un extrait de la *Correspondance Leibniz-Clarke*. Il s’agit du paragraphe 91 de la réponse de Leibniz à la quatrième réplique de Clarke où il explique que l’harmonie entre toutes les substances simples s’explique par le fait qu’elles “représentent toujours le même univers”. Il s’agit très précisément du passage suivant : “Comme la nature de chaque substance simple, Âme ou véritable Monade, est telle que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l’Harmonie toute trouvée”.<sup>43</sup> Cet énoncé, ainsi inséré dans le texte des PNG, apporte un éclaircissement sur la relation existant pour Leibniz entre le système des monades et l’hypothèse de l’harmonie préétablie.

Après l’addition de cet extrait, le paragraphe 13 des PNG se poursuit par l’énoncé suivant : “Chaque Âme connaît l’infini, connaît tout, mais confusément”.<sup>44</sup> Le principe de composition de l’article est, nous semble-t-il, cohérent avec le projet annoncé par Naigeon en introduction de l’article MONADES (SYSTÈME DES). Ce dernier se proposait en effet d’éclaircir la théorie des monades ou substances simples en tenant compte du fait que Leibniz lui-même considérait celle-ci comme “une des bases de sa métaphysique et de sa physique”.<sup>45</sup> Or le passage choisi par Naigeon dans la Correspondance de Leibniz avec Clarke illustre bien l’idée qu’un des principes de la métaphysique leibnizienne trouve son origine dans la théorie des monades : Leibniz y montre comment la nature représentative des substances simples est la cause de l’harmonie.<sup>46</sup>

Outre les additions que nous venons de relever, l’article MONADES (SYSTÈME DES)

41. *Leibniz à Rémond*, Hanovre, 11 février 1715, GP III, 635 ; *Recueil Des Maizeaux*, 1740 : II, 163-164 : “Quant à la *Métempsychose*, je crois que l’ordre ne l’admet point (...) On peut toujours dire d’un Animal, *c’est tout comme ici*, la différence n’est que du plus au moins” ; Article MONADES, 329-330 : “L’ordre n’admet point la *métempsychose* (...) On peut toujours dire d’un animal, *c’est tout comme ici*, la différence n’est que du plus au moins”.

42. PNG, GP VI, 601 ; Article MONADES : 330.

43. *Correspondance Leibniz-Clarke*, GP VII, 412 ; *Recueil Des Maizeaux*, “Cinquième écrit de Mr Leibnitz”, 1740 : I, 135-136, et “Appendice”, 1740 : I, 217-218.

44. Leibniz, PNG, GP VI, 604 ; Article MONADES : 331.

45. *Ibid.* : 325.

46. On comparera avec la *Monadologie*, paragraphe 56, où la nature expressive de la monade, définie comme “miroir vivant perpétuel de l’univers”, est présentée par Leibniz comme le résultat de la “Liaison” ou de l’“accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres”, GP VI, 616. Voir également la lecture diderotienne de ce paragraphe, article LEIBNITZIANISME, 375 : “Par cette correspondance d’une chose créée à une autre, et de chacune à toutes, on conçoit qu’il y a dans chaque substance simple des rapports d’après lesquels, avec une intelligence proportionnée au tout, une monade étant donnée, l’univers entier le serait. Une monade est donc une espèce de miroir représentatif de tous les êtres et de tous

contient un certain nombre de renvois dont l'insertion mériterait d'être commentée. Parmi ceux-ci se distinguent un renvoi à l'article INSTINCT DES ANIMAUX,<sup>47</sup> inséré dans le paragraphe 5 des PNG, et, enfin, le renvoi que nous avons signalé ci-dessus à l'article INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX.<sup>48</sup> Il s'agit du renvoi inséré par Naigeon à la fin du paragraphe 6 des PNG.

L'article INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX auquel Naigeon renvoie le lecteur est un article inédit dont il est l'auteur et dans lequel il traite à nouveau de la philosophie de Leibniz. Il le rédige d'après le *Recueil Des Maizeaux* en suivant à peu près le même processus rédactionnel que pour l'article MONADES (SYSTÈME DES), à ceci près qu'il s'agit d'un article traitant aussi de philosophie ancienne. Le titre de ce nouvel article est probablement tiré de l'Avant-propos du *Recueil Des Maizeaux* où le système philosophique de Leibniz est présenté comme le "système des unités réelles et absolument destituées de parties, de l'inextinction des animaux, de l'harmonie préétablie etc".<sup>49</sup> Nous sommes donc en présence d'une nouvelle pièce à rajouter au corpus que l'*Encyclopédie méthodique* consacre à la philosophie de Leibniz. Naigeon y présente la première partie du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*,<sup>50</sup> c'est-à-dire la partie traitant de la conservation de l'animal, en mettant celle-ci en dialogue avec des textes issus de la correspondance de Leibniz publiés dans le *Recueil Des Maizeaux*, notamment avec la "Lettre de Mr. Leibniz à Des Maizeaux contenant quelques éclaircissements sur l'explication d'un passage d'Hippocrate".<sup>51</sup>

Nous n'entrerons pas dans l'analyse détaillée de ce dernier article et nous contenterons de souligner le fait que Naigeon établit ici une relation entre deux opuscules majeurs du corpus leibnizien, à savoir les PNG et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Le rapport entre les articles MONADES (SYSTÈME DES) et INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX est d'autant plus remarquable dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* que le second ne contient qu'un seul renvoi et qu'il s'agit justement d'un renvoi au premier, c'est-à-dire à l'"article MONADES".<sup>52</sup> L'éditeur invite ainsi le lecteur à se reporter à l'article MONADES

---

les phénomènes. *Cette idée que les petits esprits prendront pour une vision, est celle d'un homme de génie : pour le sentir, il n'y a qu'à la rapprocher de son principe d'enchaînement et de son principe de dissimilitude*".

47. Article MONADES : 329 ; Leroy, *Encyclopédie méthodique*, article INSTINCT DES ANIMAUX (*Histoire de la philosophie*), *Philosophie ancienne et moderne* : II, 5-47.

48. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, article INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX (*Histoire de la philosophie ancienne et moderne*), *Philosophie ancienne et moderne* : III, 1-5.

49. *Recueil Des Maizeaux*, 1740 : I, 6.

50. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *Journal des savants*, Paris, Amsterdam, 27 Juin 1695 et lundi 4 Juillet 1695, seconde édition, Amsterdam, 1709 : 444-454 et 455-462 ; *Recueil Des Maizeaux*, 1740 : II, 367-387.

51. *Lettre de Mr. Leibniz à Des Maizeaux contenant quelques éclaircissements sur l'explication d'un passage d'Hippocrate*, 8 juillet 1711, *Recueil Des Maizeaux*, 1740 : II, 478-484.

52. Naigeon, article INEXTINCTION OU INDESTRUCTIBILITÉ DES ANIMAUX : 5.

(SYSTÈME DES) afin de juger combien le système philosophique de Leibniz est effectivement nouveau.

### CONCLUSION

Si l'article MONADES (SYSTÈME DES) occupe une position centrale dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne*, c'est qu'il contient des éléments permettant de juger de la façon dont Leibniz a procédé dans ses recherches et, surtout, de l'originalité du "système des monades". Concernant ce dernier aspect, le jeu des renvois ainsi que les diverses additions introduites par Nageon nous amènent à supposer que, pour ce dernier, la principale nouveauté du "système des monades" réside dans la formulation de la thèse de la conservation de l'animal.

Quant à l'édition proprement dite des PNG dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique*, elle restitue le texte publié par Des Maizeaux en le rapportant à des écrits dont Leibniz est l'auteur, offrant ainsi les éclaircissements utiles à la compréhension des principes de la métaphysique et de la physique leibniziennes. Nageon parvient en outre à articuler l'édition d'un grand texte philosophique et l'exposé d'un système : l'article MONADES (SYSTÈME DES) donne un éclaircissement sans précédent sur la relation entre l'expression "système des monades" et les PNG. Enfin, l'article offre au lecteur la possibilité d'apprécier par lui-même la nouveauté d'un système ainsi que l'invention de son auteur, en l'occurrence Leibniz. De ce point de vue, le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique* a certainement contribué à approfondir la connaissance de la philosophie de Leibniz à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

### ABRÉVIATIONS

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

*Encyclopédie* = *Édition Numérique Collaborative et CRitique (ENCCR) de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) (<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>).

### RÉFÉRENCES

- Boehm, R. 1957. "Notes sur l'histoire des *Principes de la Nature et de la Grâce* et de la *Monadologie* de Leibniz", *Revue philosophique de Louvain*, 55/46, pp. 237-251.
- Brucker, J. 1742-1744. *Historia critica philosophiae*, 5 tomes, Leipzig, Bernhard Christoph Breitkopf.
- Condillac, Bonnot E. de, 1748. *Les monades. Dissertation*, dans J. H. G. Justi et al., *Abhandlung welchen von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften auf das Lehr-Gebäude von den Monaden*, Berlin, Haude & Spener, pp. 257-362; éd. par L. L. Bongie, *Les monades* (Studies on Voltaire and the XVIII Century, 187), Oxford, Voltaire Foundation, 1980.
- Condillac, Bonnot E. de, 1749. *Traité des systèmes*, Paris, Fayard.
- Des Maizeaux, P., 1720, 1740. *Recueil de diverses pièces, sur la Philosophie, la Religion naturelle, l'Histoire, les Mathématiques etc. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, et d'autres Auteurs célèbres*, 2 vol., Amsterdam, Duvillard et Changuion (Lausanne 1759).
- Doig, K.-H. 1992. "L'Encyclopédie méthodique et l'organisation des connaissances", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 12, pp. 59-69.

- D'Alembert, J. B. 1751-1772. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris.
- Euler, L. 1768-1772. *Lettres de M. Euler à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique*, Saint-Petersbourg, Académie impériale des sciences.
- Fauvergue, C. 2019. "Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne", in *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordre de matières et transversalité*, éd. par M. Groult et L. Delia, Paris, Classiques Garnier, pp. 351-366.
- Formey, J.-H.-S. 1747. *Recherches sur les éléments de la matière*, Berlin, s.n.
- Groult, M. (éd.) 2013. Charles-Joseph Panckoucke, *Prospectus et mémoires de l'Encyclopédie méthodique, vol. II, 1789-1792*, Paris, Classiques Garnier.
- Groult, M., et Delia, L. (éd.) 2019. *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordre de matières et transversalité*, Paris, Classiques Garnier.
- Jaucourt, L. (Pseudonyme : Louis de Neufville) 1734. *Histoire de la vie et des ouvrages de Leibnitz*, Amsterdam.
- Justi, J.-H.-G. 1748. *Dissertation sur les monades*, Berlin, A. Haude, J. C. Spener.
- Leroy, C.-G. 1782. INSTINCT DES ANIMAUX, dans l'*Encyclopédie méthodique (Histoire de la philosophie), Philosophie ancienne et moderne*, Paris, t. II, pp. 5-47.
- Maupertuis, Moreau P.-L. de, 1768. *La Vénus physique*, réed. Lyon (Paris 1745).
- Naigeon, J.-A. 1793. SYSTÈME DES MONADES, dans l'*Encyclopédie méthodique, Philosophie ancienne et moderne*, Paris, t. III, pp. 326-333.
- Panckoucke, Ch.-J. 1789. *Encyclopédie méthodique, "Vocabulaire encyclopédique", Second Prospectus, Mathématiques*, t. III, Paris.
- Robinet, A. (ed.) 1954. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris, Puf.
- Voltaire, 1991. *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand*, 1745 (The Complete Works of Voltaire, 15), Oxford, Voltaire Foundation.
- Widmaier, R. (ed.) 2006. G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, Berlin, Meiner.



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARIANGELA PRIAROLO

## Un romantique avant la lettre ?

Leibniz et le concept de bonheur dans les *Principes de la nature et de la grâce*, §18

“The desire of Man being Infinite, the possession is Infinite & himself Infinite”

William Blake, *There is no Natural Religion* (1788)

“There is no prayer like desire”

Tom Waits, *Black Market Baby* (1999)

**ABSTRACT:** In the following pages I wish to show, first that the definition of happiness in §18 of the *Principles* is very original compared to tradition; second, that Leibniz’s rejection of a conception of happiness that we might define as *ataraxic* is closely linked to Leibniz’s metamorphosis of Locke’s notion of uneasiness. In the first part, I will focus on the beginning of §18, and more particularly on the standard notion of beatific vision, by choosing the Thomist conception as paradigmatic. In the second part, I will show that the pivot of this metamorphosis is Leibniz’s dynamic conception of being. It allows him to redraw the relationship between finite and infinite, crossing the barrier between the two, and thus opening the doors to Romanticism.

**RÉSUMÉ :** Dans les pages qui suivent je souhaite montrer en premier lieu que la définition du bonheur dans le §18 des *Principes* est très originale par rapport à la tradition ; en deuxième lieu que le refus leibnizien d’une conception de bonheur que nous pourrions définir *ataraxique* est étroitement lié à la métamorphose que Leibniz opère de la notion d’inquiétude de Locke. Dans la première partie, je m’arrêterai sur le début du §18, et plus particulièrement sur la notion *standard* de la vision béatifique, en choisissant comme figure paradigmatique la conception thomiste. Dans la deuxième partie, je montrerai que le pivot de cette métamorphose est la conception dynamique de l’être propre à Leibniz. Elle lui permet de redessiner les rapports entre fini et infini, en franchissant la barrière entre les deux, et d’ouvrir ainsi les portes au Romantisme.

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Happiness; Finite and Infinite; Romanticism

### INTRODUCTION

Les *Principes de la nature et la grâce* (PNG) peuvent être regardés comme une vraie *summa* de la pensée de Leibniz, car ils contiennent tous les thèmes et toutes les questions qui ont traversé la réflexion leibnizienne de sa jeunesse à sa maturité : la conception de la substance et des corps, la définition de la perception, celle de la connaissance, de la vérité, de l’univers et de ses lois, ainsi que la connexion entre métaphysique, éthique et politique. Les *Principes* décrivent non seulement la nature des choses, mais aussi les



rapports qu'elles ont les unes avec les autres et avec Dieu, la structure du monde et la finalité de la création. Comme dans les *summae* traditionnelles, dans les *Principes* Leibniz prend comme point de départ les êtres finis pour arriver jusqu'à Dieu "qui est la source de tout bien".<sup>1</sup> Quiconque aime Dieu en cette vie, nous dit Leibniz, et donc reconnaît "qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible";<sup>2</sup> pourra ainsi atteindre la félicité future, un "suprême bonheur" qui est l'effet nécessaire du "divin gouvernement".<sup>3</sup> Mais là où nous attendrions une description de la félicité comme la satisfaction de nos désirs et de nos espérances, le repos auquel nous aspirons toute notre vie, Leibniz nous surprend et conclut les *Principes* avec les mots suivants :

Il est vrai que la suprême félicité (de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.<sup>4</sup>

Dans les pages qui suivent je souhaite montrer en premier lieu que la définition du bonheur que Leibniz donne dans l'article dix-huit des *Principes* est très originale par rapport à la tradition ; en deuxième lieu que le refus leibnizien d'une conception de bonheur que nous pourrions définir *ataraxique* est étroitement lié à la métamorphose que Leibniz opère de la notion d'inquiétude élaborée par Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Pour ce faire, je diviserai mes considérations en deux parties : dans la première je m'arrêterai sur le début du passage cité, et plus particulièrement sur la notion, pour ainsi dire, *standard* de la vision béatifique, en choisissant comme figure paradigmatique la conception thomiste. J'indiquerai aussi les similitudes et surtout les différences entre Thomas et Leibniz par rapport à la vision de Dieu. Dans la deuxième partie, je montrerai que le pivot de cette métamorphose est la conception dynamique de l'être propre à Leibniz. C'est cette conception qui lui permet de redessiner les rapports entre fini et infini, en franchissant la barrière entre les deux encore très présente dans l'Âge classique, et d'ouvrir ainsi les portes au Romantisme.

## 1. DE LA TRADITION A L'INNOVATION. LA VISION BÉATIFIQUE

Comme Christian Trottman l'a relevé dans l'importante étude qu'il a consacrée à ce sujet, la vision béatifique peut être considérée *la* thèse essentielle du christianisme, la réponse que le christianisme a donnée à la peur de la mort.<sup>5</sup> Même si, au cours de l'histoire, les théologiens et les philosophes chrétiens ont proposé des interprétations

1. PNG, §18, GP VI, 606. Voir aussi *La félicité*, Grua, II, 583 qui date ce fragment 1694-1698, et, maintenant, *La vertu, la sagesse et félicité* (1690-1703), in A VI, 5, 1302 (Vorausedition).

2. PNG, §18, GP VI, 606.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. "La mort constitue pour tout homme, et spécialement pour le philosophe, une préoccupation essentielle. Chaque culture, chaque tradition religieuse a tenté de lui apporter une

différentes des chemins qui portent le *viator* à voir Dieu face à face, ainsi que de la modalité de cette vision, ils étaient presque tous d'accord pour dire que l'accès à Dieu est l'objet de la béatitude. Cette idée est très évidente chez Thomas d'Aquin, qui, même en raison de son aristotélisme, et plus précisément de la téléologie héritée d'Aristote, pose une fin dernière à l'agir humain.<sup>6</sup> Selon Thomas cette fin doit être *unique* par rapport aux désirs humains,<sup>7</sup> égale pour tous les hommes,<sup>8</sup> et donc être "un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime".<sup>9</sup>

Comme l'objet de la volonté humaine est le bien universel, explique Thomas, seulement le bien universel peut l'apaiser. Mais ce bien universel n'est autre que Dieu, donc, conclut Thomas, "Dieu seul peut combler la volonté de l'homme".<sup>10</sup> La fin dernière de l'homme, ce qui lui donnera la béatitude, consiste alors pour Thomas dans la saisie de Dieu, et puisque atteindre son but signifie accomplir son essence et donc réaliser son acte propre, la béatitude sera une opération qui exprime "la perfection et l'acte de l'agent",<sup>11</sup> un acte que ne peut qu'être intellectuel.<sup>12</sup> Cette opération n'est rien d'autre que la connaissance de Dieu, ou plus précisément la vision de l'essence divine, la seule expérience qui peut combler nos désirs et nous rendre heureux :

L'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et de là naît chez les hommes l'étonnement, ou l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas atteindre à la cause suprême des choses, en elle le désir de la nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.<sup>13</sup>

Puisque chaque homme, comme Aristote soutenait, désire naturellement de connaître, et que connaître quelque chose signifie connaître sa cause, puisque, de plus, un désir naturel – bien sûr s'il est *vraiment* un désir naturel – ne peut pas être frustré mais doit être satisfait, alors il est nécessaire que l'homme qui l'a mérité voie Dieu face à face.<sup>14</sup> La connaissance de l'essence de Dieu – qui peut avoir lieu seulement par une vision *directe*,

---

réponse. Celle du christianisme n'est autre que la promesse de la vision béatifique : la contemplation face à face de l'essence même de Dieu", Trottmann 1995 : 3.

6. Voir Thomas d'Aquin 1984, Ia-IIae, q. 1, art. 4, sed contra : "Aristote écrit : '*Ceux qui admettent l'infini détruisent la nature du bien*'. Or c'est le bien qui a le caractère de fin : il est donc contraire à la notion même de fin, d'après Aristote, de procéder à l'infini, et ainsi il est nécessaire de concevoir une seule fin suprême".

7. Voir *ibid.*, art. 5.

8. *Ibid.*, art. 7.

9. *Ibid.*, q. 2, art. 8, resp.

10. *Ibidem*.

11. *Ibid.*, q. 3, art. 2, ad tertium.

12. Voir *ibid.*, art. 4, resp. mais aussi Ia, q. 12, art. 1, resp. : "La béatitude dernière de l'homme [doit] consister dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle".

13. Thomas d'Aquin 1984, Ia, q. 12, art. 1, resp. Voir aussi *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 3, art. 8, resp.

14. En 1241 l'évêque de Paris avait condamné la proposition contraire, à savoir "quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur" (*Chartularium universitatis parisiensis*,

car il est impossible que Dieu soit vu par une image<sup>15</sup> – permettra ainsi de connaître toutes les choses, l'essence de Dieu renfermant le modèle du monde créé. Il faut noter que comme l'essence de Dieu est infinie, mais que l'intellect de l'homme est fini, la vision de Dieu ne peut jamais être exhaustive. Si comprendre exprime "l'inclusion d'un objet dans le sujet qui comprend", alors, explique Thomas,

Dieu n'est compris d'aucune manière ni par l'intellect, ni par aucun autre pouvoir ; car, infini, il ne peut être inclu dans rien de fini, et rien de fini ne peut le saisir d'une prise infinie comme lui-même.<sup>16</sup>

Comme la quantité, pour ainsi dire, de connaissance qu'on peut avoir de l'essence de Dieu dépend de nos capacités intellectuelles, mais encore plus de la quantité de *lumen gloriae* que Dieu nous donnera, et puisque les unes et l'autre, étant créées, sont nécessairement finies,<sup>17</sup> la vision de l'essence de Dieu non seulement est limitée pour tous les hommes, mais elle change aussi entre différentes personnes. Quoique petite et limitée, la vision de Dieu est quand même "une grande béatitude" :

Comprendre Dieu est impossible à un intellect créé quel qu'il soit ; mais que notre esprit l'atteigne d'une façon telle quelle [attingere vero mente Deum qualitercumque], c'est déjà une grande béatitude [magna beatitudo].<sup>18</sup>

En résumant : selon Thomas, Dieu et seulement Dieu représente la source de la félicité, puisque Dieu et seulement Dieu peut être le but final de notre action et donc satisfaire tous nos désirs. Même si Thomas pense, comme Leibniz, que la vision de Dieu ne peut jamais être complète, cette incomplétude n'implique pourtant pas une diminution de félicité, car la simple saisie de Dieu suffit pour avoir "une grande béatitude". Cela parce que, dans la perspective thomiste, l'infini est tellement incomparable au fini qu'une bribe d'infini est suffisant à apaiser les désirs des êtres finis.<sup>19</sup>

Or, dans le dernier article des *Principes* nous trouvons quelque chose de semblable à la position de Thomas, mais aussi quelque chose de très différent : tout comme Thomas, Leibniz 1) pose une relation étroite entre la félicité dernière, "la suprême félicité", et la vision de Dieu, et 2) déclare que la connaissance de Dieu n'est jamais complète à cause de l'infinité divine. Par rapport au premier point, pas de surprise : comme on l'a noté plus haut, l'identification entre béatitude et vision de Dieu est en effet un point central du christianisme, et Leibniz ne fait pas exception. Comme on lit, par exemple, dans l'*Examen religionis christianae* connu aussi comme *Système théologique* et écrit par Leibniz probablement en 1686,

---

cité par Scribano 2006 : 62. Sur la question de la béatitude chez Thomas voir aussi : 62-67). Sur la vision béatifique chez Thomas voir encore Hoye 1975.

15. Voir Thomas d'Aquin 1984, Ia, q. 12, art. 2. Sur ce sujet voir Scribano 2002.

16. *Ibid.*, art. 7, ad primum.

17. "Comme donc la lumière de gloire, chose créée, reçue dans un intellect créé quel qu'il soit, n'y peut jamais être infinie, il est impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment". *Ibid.*, resp.

18. *Ibidem*.

19. Sur la question du rapport entre fini et infini chez Thomas voir Côté 2002 : 115-125.

Je sais que quelques hétérodoxes révoquent en doute la vision béatifique de Dieu, mais ils n'en apportent aucune raison ; car dans cet état, Dieu est la lumière de l'âme et l'unique objet extérieur, immédiat de notre intelligence. À présent nous voyons tout comme dans un miroir, comme si le rayon de notre intelligence étoit réfléchi ou réfracté par les qualités corporelles, de la confusion de nos pensées. Mais alors quand notre connoissance sera distincte, nous boirons à la vraie source et nous verrons Dieu face à face ; car Dieu étant la dernière raison des choses, nous le verrons par la cause des causes lorsque notre connoissance sera *a priori*, c'est-à-dire que nos démonstrations n'auront plus besoin d'hypothèses ni d'expériences, et que nous pourrons rendre raison même des vérités primitives.<sup>20</sup>

Mais il n'y a pas de surprise même par rapport au deuxième point, car l'opposition entre fini et infini est présente en Leibniz aussi, qui toutefois, à la différence de Thomas, semble la voir comme un rapport *quantitatif* plutôt que *qualitatif*. Prenons-le célèbre paragraphe 61 des *Essais de théodicée*, dans le *Discours sur la conformité entre la foi et la raison* :

Cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption ; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt le fini de l'infini.<sup>21</sup>

Ce qui est surprenant, comme on l'a déjà signalé, est le fait que l'incomplétude de notre connaissance de Dieu n'est pas considérée par Leibniz négativement. Mais la raison n'est pas, comme chez Thomas, que la vision de Dieu, pour limitée qu'elle soit, nous donne le bonheur. La raison est plutôt que Leibniz voit l'incomplétude comme une sollicitation à progresser. Chez Leibniz la vision de Dieu ne satisfait donc pas nos désirs, non pas évidemment parce que Dieu n'est pas suffisant à les combler, mais plutôt parce que la satisfaction de nos désirs n'est pas *souhaitable*. Nous voyons ainsi le repos et le calme mental propre à la conception thomiste du bonheur – mais déjà aristotélicienne, stoïcienne et en général *intuitive* – devenir en Leibniz synonyme de *stupidité*. La question devient alors celle de savoir quelles sont les raisons qui induisent Leibniz à refuser cette conception de bonheur en faveur d'une idée de bonheur insolite. C'est ce que nous allons éclaircir dans la seconde partie.

## 2. FÉLICITÉ, ACTIVITÉ ET INQUIÉTUDE

Pour comprendre les raisons de la conception du bonheur proposée dans les *Principes* par Leibniz, il faut d'abord se demander quelle est en général la conception de la félicité leibnizienne. Un lieu intéressant à interroger est un texte des années quatre-vingt-dix déjà publié par Grua et maintenant lisible aussi dans l'édition *on-line* du nouveau tome de l'édition de l'Académie. Leibniz y définit la félicité comme "un estat durable de joye" :

La félicité est un estat durable de joye. (...) La joye est le plaisir total qui resulte de tout ce que l'âme sent à la fois. (...) Le plaisir est le sentiment de quelque perfection.

20. A VI, 4, 2452, trad. Emery 1819 : 341 et 342.

21. GP VI, 84.

Et cette perfection qui cause du plaisir se peut trouver non seulement en nous, mais encor ailleurs. Car lors que nous nous en appercevons cette connoissance même excite quelque perfection en nous, parce que la representation de la perfection en est une aussi. (...) Il y a deux sortes de connoissances, celle des faits, qui s'appelle perception, et celle des raisons qu'on appelle intelligence. La perception est des choses singulieres, l'intelligence a pour objet les universels ou les verités éternelles. Et c'est pour cela, que la connoissance des raisons nous perfectionne pour tousjours, et nous fait tout rapporter à la dernière raison des choses, c'est à dire à Dieu, qui est la source de la félicité. (...) Ainsi le plaisir de connoistre les raisons, est bien plus estimable que celui d'apprendre des faits.<sup>22</sup>

On voit que Leibniz pose ici un lien très étroit entre félicité et plaisir, en avançant donc une conception *hédoniste* de la félicité, qui semble étrangère à la position thomiste.<sup>23</sup> Cependant, il faut remarquer que le plaisir propre à la suprême félicité dépend pour Leibniz d'une expérience intellectuelle, car c'est la connaissance qui nous permet d'arriver au plus grand niveau de perfection, et par conséquent de plaisir : en ce sens le plaisir dont on jouira quand on verra Dieu est un plaisir qui dépend du fait qu'on pourra, comme chez Thomas, *connaître* "la dernière raison des choses". Le plaisir que nous ressentirons en regardant le visage de Dieu est le plus grand plaisir qu'on puisse désirer, non seulement parce que, en Dieu, on connaîtra les fondements des universels et des vérités éternelles, en obtenant une connaissance que "nous perfectionne", mais aussi parce que nous aurons accès aux perfections divines et nous pourrions ainsi nous perfectionner par le moyen de la représentation des perfections divines. Comme on lit dans le premier article du *Discours de métaphysique*, on ne peut pas parler de perfections au sujet des

formes ou natures qui ne sont pas susceptibles du dernier degré (...), comme par exemple, la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres) aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science, et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes.<sup>24</sup>

Les perfections de Dieu sont ainsi des qualités *actuellement* infinies et donc absolues, des *maxima*, limites supérieures que, comme le *maximum* du calcul leibnizien, une intelligence finie ne peut jamais rejoindre.<sup>25</sup> C'est pour cette raison que le plaisir que l'homme peut éprouver est potentiellement infini : l'*activité* requise pour parcourir les perfections divines est en effet inépuisable. Pourtant, la vraie différence entre Leibniz et la tradition sur ce point est que chez Leibniz l'activité des hommes, substances indi-

22. Grua, II, 581-583, A VI, 5, Vorausedition, n. 1302.

23. Sur cette définition de félicité, voir les réflexions de Rutheford 2003 en part. p. 71 et suivants. Il est vraisemblable que Leibniz a mis l'accent sur le plaisir pour contester aussi les conceptions quietistes très diffusées, et contestées, à l'époque. Voir sur cette question Roinila 2013.

24. A VI, 4, 1531.

25. Sur cette question voir par exemple *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae* (1685-1686 ?), in A VI, 4, 1514-1524.

viduelles et finies, *peut quand même être infinie*. Plus spécifiquement, non seulement les substances individuelles peuvent connaître l'infini, comme Descartes ou Malebranche l'avaient déjà déclaré, mais elles sont, pour ainsi dire, *constituées* d'infini, autant dans leur nature, que dans leur activité.

En effet, en regard de la nature de la substance, Leibniz souligne à plusieurs reprises que "l'individualité enveloppe l'infini",<sup>26</sup> car dans la notion complète de chaque substance individuelle est renfermée une infinité des prédicats, qui expriment et fondent les relations entre la substance, Dieu et l'univers.<sup>27</sup> Puisque "tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement en sa nature ou notion",<sup>28</sup> la vie de la substance consistera dans le développement, ou pour utiliser le mot cher à Deleuze, le *déploiement* de tous les attributs qui correspondent aux prédicats de la substance,<sup>29</sup> une activité qui est donc intrinsèquement infinie, puisque infinis sont les prédicats qui constituent la substance.

Pour ce qui concerne le rapport entre activité et substance, il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler que pour Leibniz tel est le caractère essentiel de la substance, et que la conception pour ainsi dire *dynamique* de la substance est déjà en place dans les œuvres de jeunesse. On la trouve par exemple dans *De transubstantiatione* de 1668, où Leibniz écrit : "La substance est un être qui subsiste par soi-même. Un être qui subsiste par soi-même a le principe d'action en soi".<sup>30</sup>

Cette définition sera centrale dans la constitution de la pensée de Leibniz par rapports aux philosophes et aux théories qu'il critique ou refuse – la physique cartésienne, d'abord, mais aussi la métaphysique de Spinoza. *Actiones sunt suppositorum*, répètera souvent Leibniz, puisque, comme on lit aussi dans le premier article des *Principes*, "la substance est un être capable d'action".<sup>31</sup>

Or, comme on peut noter en lisant les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, pour Leibniz l'activité de la substance, qui est pour la plus grande part inconsciente, se manifeste au niveau subjectif comme *inquiétude*, un concept qui est très important dans la réflexion de Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Le terme que Leibniz utilise est d'origine malebranchienne, provenant de la traduction donnée par Pierre

26. NE III, 3, A VI, 6, 289.

27. Voir NE, le lieu cité dans la note précédente et *Discours de métaphysique*, §9 : "toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir", A VI, 4, 1542. C'est justement l'infinité des prédicats relatifs aux vérités de fait ce qui fonde leur contingence. Voir par exemple *De naturae veritatis...* cité dessus et *De contingentia* (1689 ?), in A VI, 4, 1649-1652.

28. *Discours de métaphysique*, §13, A VI, 4, 1546.

29. Voir Deleuze 1988. Le terme est utilisé par Leibniz dans les *Principes de la nature et de la grâce* aussi, §13 : "On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps". GP VI, 604.

30. "1) Substantia est ens per se subsistens. 2) Ens per se subsistens est, quod habet principium actionis in se", *De transubstantiatione* (1668 ?), A VI, 1, 508, traduction de l'auteur.

31. GP VI, 598. Sur l'importance de la notion d'activité pour définir la substance, voir Di Bella 2005 : sect. 3, ch. 2, "Subject and Action".

Coste du mot anglais *uneasiness* utilisé par Locke. Mais comme Coste le notait déjà, le terme français inquiétude “n’exprime pas précisément la même idée”.<sup>32</sup> En effet, comme Jean Deprun a souligné dans son livre classique,<sup>33</sup> tandis que chez Malebranche l’inquiétude représente la condition *métaphysique* de l’âme, dont la volonté est poussée vers Dieu par un mouvement incessant que seulement l’union avec Dieu pourra arrêter, à partir de Locke et au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle, “l’inquiétude est ramenée du ciel sur la terre et réacclimatée dans l’ici-bas”.<sup>34</sup> Locke semble donc *naturaliser* l’inquiétude malebranchienne, en la lisant surtout *négativement* comme un état psychophysique de malaise, une condition douloureuse causée par le manque de quelque chose qu’on désire, mais qui possède quand-même un effet *positif*, car elle pousse à l’action :

Ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant que l’inquiétude [*uneasiness*] est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l’industrie et l’activité des hommes.<sup>35</sup>

On ne peut ici examiner la question du rapport entre les concepts d’inquiétude chez Malebranche, Locke et Leibniz, mais il faut au moins remarquer que Leibniz, suivant aussi certaines suggestions de Malebranche,<sup>36</sup> valorisera principalement l’aspect *positif* de l’inquiétude au sein de la réflexion lockéenne. Ainsi l’inquiétude n’est pas chez Leibniz une conséquence de la douleur, mais une condition générale de notre existence, due au fait que l’individu est toujours traversé par des perceptions confuses et inconscientes, des “déterminations insensibles” :<sup>37</sup>

On appelle *Unruhe* en Allemand, c’est à dire *inquiétude*, le balancier d’un horloge : on peut dire, qu’il en est de même de nostre corps qui ne sauroit jamais estre parfaitement à son aise : parce que quand il le seroit, une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les vases et dans les visceres, changera d’abord la balance, et le fera faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur estat qu’il se peut ; ce qui produit un combat perpetuel qui fait pour ainsi dire l’inquietude de nostre Horloge.<sup>38</sup>

L’inquiétude est alors l’expression de ces “petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent tousjours en haleine”<sup>39</sup> et qui nous poussent à agir d’une façon ou l’autre : “Ces

32. Locke 1700 : II, 20, 6, note, p. 267. Sur les enjeux gnoséologiques de la traduction de Coste, voir Poggi 2012.

33. Deprun 1979.

34. *Ibid.* : 11. La thèse de Deprun a été questionnée par Marc Parmentier, qui pense au contraire qu’en Malebranche est présente aussi une conception “anthropologique” de l’inquiétude. Voir Parmentier 2011.

35. Locke 1700 : II, 20, 6, p. 268.

36. Voir par exemple ce que Malebranche écrit dans la *Recherche de la vérité* : “Il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu’on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement”, Malebranche, 1962-1964 : II, 31.

37. NE II, 20, 6, A VI, 6, 166.

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem.*

impulsions sont comme autant de petit ressorts qui tachent de se debander, et qui font agir notre machine”.<sup>40</sup>

Par conséquent, pour Leibniz nos actions ne sont pas toujours, comme pour Locke, l’effet d’un désir conscient ou d’une fuite de la douleur, qui est aussi un malaise conscient, mais le résultat d’une lutte entre impulsions différentes et pour la plupart *inconscientes*, dont on ne s’aperçoit donc presque pas. L’inquiétude est alors la manifestation psychologique d’une dimension ontologique de frémissante activité, constituée de “ces petites impulsions” qui nous font nous “délivrer continuellement des petits empêchemens, a quoy notre nature travaille sans qu’on y pense”.<sup>41</sup>

C’est en quoy consiste véritablement cette *inquiétude* qu’on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissions les plus tranquilles, *car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement* qui ne vient que de ce que la nature travaille tousjours à se mettre mieux à son aise.<sup>42</sup>

Si l’inquiétude ne dépend pas de la douleur, comme le voulait Locke, mais de cette activité pérenne qui caractérise la substance individuelle, elle sera aussi présente même dans la félicité :

Bien loin qu’on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l’inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession qui les rendroit insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d’être accompagné d’un désir, ou du moins d’une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d’expliquer.<sup>43</sup>

Suite de l’activité de la substance, l’inquiétude ne peut donc jamais disparaître, car sa cessation, toute *rêvée* qu’elle l’a été par la tradition, impliquerait au contraire pour Leibniz la cessation même de la vie de la substance et donc de tous les êtres réels.

## CONCLUSIONS

Au début de ces pages, aussi que dans le titre, j’ai avancé l’hypothèse que le concept du bonheur à la fin des *Principes de la nature et de la grâce* nous permettrait de parler d’un Leibniz précurseur du romantisme, une affirmation très prenante qui exigerait un travail à part. Néanmoins je voudrais en ébaucher ici les points à mon avis le plus importants.

Il faut signaler d’abord un évènement historique qui aura une grande influence sur la réception leibnizienne au sein du Romantisme allemand, à savoir la publication en 1765 par Raspe des *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Avant cette date, le Leibniz connu par tout le monde était le Leibniz-Candide de la *Théodicée*, ou à la limite le Leibniz de Wolff. Les *Nouveaux essais révèlent par contre le Leibniz des petites perceptions et du Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, résumé

40. *Ibidem*.

41. NE II, 21, 36, A VI, 6, 188.

42. *Ibid.*, je souligne.

43. NE II, 21, 36, A VI, 6, 189.

au début du livre. Le Leibniz anticartésien, fondateur de la dynamique et d'une vision *énergétique* de la nature. Précisément le Leibniz des *Principes de la nature et de la grâce*.<sup>44</sup>

C'est le Leibniz dont Herder s'inspire dans son œuvre *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* de 1778 et qui est défini par Fichte à la fin de la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* le seul philosophe qui avait raison.<sup>45</sup> Comme Marco Ivaldo, entre autres, l'a montré, on peut retrouver chez Fichte plusieurs références à la pensée de Leibniz.<sup>46</sup> Pour notre sujet il apparaît très important de souligner la définition du *moi* en termes d'effort, *Streben*, présenté par Fichte dans l'article 5 du *Fondement de la doctrine de la science* : "Le moi est infini, mais seulement dans son effort : il tend à être infini. Mais la finitude est déjà contenue dans le concept de l'effort, car il n'y a pas d'effort sans résistance".<sup>47</sup>

Comme les monades de Leibniz, le *moi* de Fichte est principalement *action*, sujet qui tend, qui aspire à l'infini et qui a besoin de limites à franchir pour continuer à exercer son action. Cette idée, énoncée aussi par le romantique par excellence, le Faust de Goethe ("Au commencement était l'action"), revient dans les mêmes années sous la plume d'un autre protagoniste du Romantisme, Friedrich Schlegel, qui dans le *Cours sur la philosophie transcendantale* donné à Iéna en 1800-1801 voit dans le désir de l'infini, la plus importante propriété de l'homme : "C'est un désir, le désir de l'infini. Il n'y a rien de plus élevé en l'homme (...) Le désir de l'infini doit toujours être désir. Il ne peut passer dans la forme de l'intuition".<sup>48</sup>

Mais passer dans la forme de l'intuition, à savoir devenir complètement connu, impliquerait pour Schlegel la cessation de l'aspiration à l'infini et donc de l'aspect plus fécond de la vie de l'homme, une idée très proche de celle évoquée par Leibniz à la fin des *Principes*.

La nostalgie de l'infini et de l'absolu, que Deprun voyait comme l'élément central de l'inquiétude chrétienne,<sup>49</sup> devient donc dans le Romantisme la composante essentielle des êtres humains. En ce sens, en faisant de l'inquiétude l'expression psychologique de l'infini présente dans la substance, mais en gardant au même temps la transcendance de l'infini, Leibniz peut être vu comme le trait d'union entre l'Âge classique et l'époque romantique.

Dans l'histoire du décalage de signification du concept d'inquiétude dans le Romantisme, Leibniz semble donc avoir joué un rôle beaucoup plus important que celui que Deprun même lui a reconnu, un rôle qu'il serait intéressant d'explorer pour éclaircir aussi les dettes que la philosophie romantique (surtout allemande) a envers l'auteur des *Principes*. Une recherche exigeante, bien sûr, mais qui, en gardant notre esprit actif,

44. Sur ce sujet voir Tonelli 1987, en particulier les paragraphes 4 et 5, Ayrault 1961 : I, 231 ss., et Wilson 1995.

45. Voir Lauth 1996 et Ivaldo 2000.

46. Une influence de Leibniz sur Fichte était déjà envisagée par Gueroult 1930 : II, 3-153.

47. Fichte 1980 : 139.

48. In Thouard 2002 : 173.

49. Deprun 1979 : 214.

nous aidera, si Leibniz a raison, à ne pas devenir tout à fait stupides.

#### ABBREVIATIONS

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

#### RÉFÉRENCES

- Ayrault, R. 1961. *La genèse du romantisme allemand*, 4 vol., Paris, Aubier.
- Brykman, G. 2011. "Le désir comme inquiétude chez Locke et Leibniz", in *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, éd. par M. de Gaudemar et P. Harou, Hildesheim, Olms.
- Côté, A. 2002. *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin.
- Deleuze, G. 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de minuit.
- Deprun, J. 1979. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin.
- Di Bella, S. 2005. *The Science of Individual. Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Berlin, Springer.
- Emery, J. 1819. *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, ouvrage latin inédit et traduit en français, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin.
- Fichte, G. 1980. *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin.
- Gueroult, M. 1930. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science de Fichte*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres.
- Hoye, W. J. 1975. *Actualitas Omnium Actuum: Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain.
- Ivaldo, M. 2000. *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini.
- Lauth, R. 1996. "Leibniz im Verständnis Fichtes", *Kant Studien*, 87/4, pp. 396-422.
- Locke, J. 1700. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. par P. Coste, Amsterdam, H. Schelte.
- Malebranche, N. 1962-1964. *De la recherche de la vérité*, éd. par G. Rodis-Lewis, in N. Malebranche, *Œuvres complètes*, sous la direction de A. Robinet, Paris, CNRS-Vrin, 1958-1967.
- Naert, E. 1971. "Uneasiness and inquietude", *Les Études Philosophiques*, 1, pp. 67-76.
- Parmentier, M. 2011. "L'inquiétude dans *De la recherche de la vérité*", *Les Études Philosophiques*, 96/1, pp. 85-103.
- Poggi, D. 2012. *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell' "Essay" lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, Olschki.
- Roinila, M. 2013. "Leibniz and the amour pur Controversy", *Journal of Early Modern Studies*, 2/2, pp. 35-55.
- Rutherford, D. 2003. "Patience sans Espérance. Leibniz Critique of Stoicism", in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Miller et B. Inwood, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scribano, E. 2002. *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil.
- Scribano, E. 2006. *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.
- Thomas d'Aquin, 1984. *Summa theologiae*, texte de l'édition Léonine, Edizioni studio domenicano, Bologna, trad. en français dans: <http://docteurangelique.free.fr>
- Thouard, D. (éd.) 2002. *Symphilosophie, Friedrich Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin.
- Tonelli, G. 1987. "La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla pubblicazione dei *Nouveaux Essais* (1765)", in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Napoli, Prismi.
- Trottmann, C. 1995. *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École française de Rome.
- Wilson, C. 1995. "The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. by N. Jolley, Cambridge, Cambridge University Press.



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LUCA SIMEONI

## Per un lessico dell'astronomia classica (1)

**I nomi dell'astronomia fra V-IV secolo a.C.: μετεωρολογία, ἀστρολογία, ἀστρονομία**

**ABSTRACT:** This is the first of a series of notes on the technical lexicon of Greek astronomy. Between the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries BC, in Greece, the study of the sky becomes an autonomous discipline, whose concepts and practices favour the formation of a specific vocabulary. The study of this technical lexicon – both the Greek terminology and its Latin reception – offers a privileged point of view on the development of astronomy. The present note is devoted to the names with which the Greeks designate the study of sky.

**KEYWORDS:** Lexicon of Astronomy; Meteorology; Astrology; Astronomy

1. È fra il V e il IV secolo a.C. che in Grecia lo studio del cielo assume la fisionomia di una disciplina autonoma nei contenuti e nei metodi rispetto al sapere globale dei poemi omerici e alla speculazione indifferenziata dei primi *physiologi*. Elaborazione concettuale e pratica osservativa ne definiscono i contenuti e i metodi; esse condizionano inoltre la formazione di un linguaggio adeguato ad esprimerle e al tempo stesso ne sono in qualche modo condizionate.

Proprio lo studio di questo lessico tecnico può offrire un punto di vista privilegiato da cui guardare per ricostruire lo sviluppo dell'astronomia. E per comprendere al meglio la terminologia greca, è poi utile seguirne la ricezione nella lingua latina, dal momento che i Romani si servono di calchi e trasposizioni ma non introducono innovazioni concettuali tali da determinare mutamenti di significato. Quello che così si prospetta è dunque un campo di indagine assai vasto: la nota che qui presento – la prima di una serie – vuole essere una sorta di sondaggio preliminare in questa direzione attraverso l'esame dei nomi con cui i Greci designano lo studio del cielo.

2.1 Il termine ἀστρονομία, da cui il nostro 'astronomia', è attestato proprio a partire dalla seconda metà del V secolo. In precedenza per indicare lo studio del cielo si adoperano μετεωρολογία e ἀστρολογία.

Derivato da λόγος, il suffisso -λογία ne racchiude il duplice valore di parola e pensiero e richiama l'idea di un'attività di ricerca e di riflessione. Μετεωρολογία è dunque il



discorso fatto da chi è esperto, l'indagine che ha per oggetto τὰ μετέωρα. Quest'ultimo riprende dal verbo αἶρω il significato di 'alzare', 'sollevare' e indica in maniera generale le cose che sono in alto: i fenomeni atmosferici, dunque, e insieme i fenomeni celesti. Aristofane lo ricollega invece in maniera più diretta a ἀήρ, 'aria'.<sup>1</sup> Si tratta di un campo di studio assai articolato, che varia a seconda dei μετεωρόλογοι. Il nucleo fondamentale è costituito dalla relazione fra tempo atmosferico e configurazioni celesti, per trarne indicazioni utili ai contadini e ai marinai, come già fa Esiodo nelle *Opere e giorni*. Ma si indaga pure su tutti quei fenomeni che i *theologoi* riconducevano a forze divine o a divinità antropomorfe, come i tuoni, i fulmini, i terremoti, i venti, i corpi celesti e così via.

2.2 Di Talete si dice che abbia scritto in versi περὶ τῶν μετεώρων, come pure Ione di Chio; Anassimene è fra gli antichi μετεωρόλογοι, di cui Aristotele riferisce l'opinione sull'orbita del sole; Diogene di Apollonia rivendica di aver composto un trattato intitolato Μετεωρολογία; per Filolao la sapienza avrebbe come oggetto l'ordine che regola τὰ μετέωρα.<sup>2</sup> Oltre costoro, le fonti attribuiscono un po' a tutti i naturalisti speculazioni su argomenti di questo genere.

2.3 In alcuni contesti μετεωρολογία e i termini imparentati sono adoperati con una sfumatura ironica se non addirittura con una connotazione apertamente negativa. Ironico è il caso delle *Nuvole* di Aristofane, che fin dal titolo si presentano come una parodia di questo sapere: ben nota è la raffigurazione di Socrate sospeso a mezz'aria in una cesta, intento a studiare τὰ μετέωρα e apostrofato come μετεωροσοφιστής.<sup>3</sup>

2.4 Fra i sofisti che scrutano il cielo delle *Nuvole* è menzionato con particolare rilievo Prodicò; Platone, nel *Protagora*, descrive invece Ippia intento a rispondere a domande περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων.<sup>4</sup> Non è facile dire quali fossero le loro effettive conoscenze in questo campo, ma è probabile che non dovessero essere paragonabili a quelle degli specialisti. D'altra parte, nell'*Encomio di Elena*, Gorgia fa riferimento proprio ai ragionamenti dei μετεωρόλογοι, non per i risultati delle loro indagini, ma come esempio della forza di persuasione che viene esercitata dalla retorica.<sup>5</sup>

2.5 Nell'*Apologia di Socrate*, Platone indica fra le accuse più antiche rivolte al suo maestro e che lo porteranno a giudizio, proprio quella di speculare su τὰ μετέωρα.<sup>6</sup>

Una testimonianza di Plutarco riconduce la condanna di Socrate a una serie di processi per empietà intentati contro i fisici, chiamati μετεωρόλεσχαι, in cui furono coinvolti anche Protagora e Anassagora.<sup>7</sup> Μετεωρόλεσχαι riprende il significato ne-

1. *Nub.* 264: Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον.

2. Cfr. rispettivamente Suid. *s.v.* *Thales* = 11 A 2 DK; Suid. *s.v.* *Ion Chius* = 36 A 3 DK; Aristot. *Meteor.* 354a28 = 13 A 14 DK; Ione di Chio; Simplicio. *In Phys.* 151, 26 = 64 A 4; Aët. II 7, 7 = 44 A 16.

3. *Nub.* 360; al v. 333, Aristofane impiega μετεωροφένακες, 'ciarlatani nel cielo', per indicare chi si dedica a questo genere di studi.

4. Aristoph. *Nub.* 361; Plat. *Prot.* 315c.

5. Cfr. 82 B 11, 13.

6. Cfr. *Apol.* 18c; poco più oltre, in 19c, Platone sottolinea che già nelle *Nuvole* si trovava qualche cosa di simile alle accuse mosse da Meleto.

7. Plutarch. *Nic.* 23 = 59 A 18 DK.

gativo di λέσχη, 'ciancia', 'chiacchiera' e si può rendere con 'ciarlatani del cielo'; il suo impiego qui è da mettere in relazione con un passo del *Cratilo*, in cui Platone si serve dell'endiadi μετεωρόλογοι καὶ ἀδολέσχει per indicare in modo ironico coloro che hanno dato i nomi agli dèi (cfr. 401b).

2.6 Il *Corpus hippocraticum* ci mostra bene come l'impiego del termine μετεωρολογία racchiuda anche un giudizio sul suo valore. In *De aëre, aquis et locis*, lo troviamo accanto ad ἀστρονομία, in un contesto che suggerisce la contrapposizione fra una conoscenza futile e la vera scienza. L'autore sottolinea quanto sia importante per il medico conoscere i mutamenti delle stagioni come pure il sorgere e il tramontare degli astri, così da poter prevedere la natura dell'annata e difendere in maniera adeguata la salute: queste potrebbero sembrare semplici questioni di meteorologia, ma in realtà è grandissimo il contributo dell'astronomia alla medicina.<sup>8</sup>

È chiaro qui il riferimento a una concezione della meteorologia che potremmo definire scientifica, diversamente da quella meteorologia che si serve di postulati e che appartiene all'ambito della *physiologia* ionica e italica, contro la quale prende posizione l'autore di *De vetere medicina*.<sup>9</sup> Nel *De carnibus*, l'autore dichiara *tout court* cosa superflua parlare di τὰ μετέωρα.<sup>10</sup>

2.7 Con Aristotele, μετεωρολογία perde ogni connotazione di carattere astronomico. La suddivisione dell'universo in due sfere (l'una perfetta e immutabile, l'altra soggetta al divenire) ne restringe il campo a quei fenomeni che sono sì 'in alto', ma che rimangono comunque entro i confini del mondo sublunare. Nella pagina iniziale dei *Meteorologica*, egli così ne delimita il campo:

ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέραν μὲντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων, περὶ τὸν γειτνιῶντα μάλιστα τόπον τῆ φορᾶ τῆ τῶν ἄστρον.

Essa include tutto ciò che avviene per natura, non però con la regolarità dell'elemento primo dei corpi, nel luogo più vicino al moto degli astri.<sup>11</sup>

3.1 Come meteorologia, anche ἀστρολογία appartiene all'ambito della più antica περὶ φύσεως ἱστορία. Dalla radice \*ster-, comune a più lingue indoeuropee, il greco forma sia ἀστήρ che ἄστρον. Il primo è impiegato in riferimento a una stella isolata o a un singolo corpo celeste splendente (come il latino *stella*); il secondo è usato soprattutto al plurale τὰ ἄστρα in senso collettivo per indicare le costellazioni e gli astri (il latino *sidus, sidera*). Ἀστρολογία è dunque l'indagine critica intorno agli astri. Nel senso originario più antico, essa ha per oggetto la natura degli astri, il loro moto e il loro aspetto, senza però alcun riferimento alla loro influenza sulle vicende umane. Il termine va

8. *Aër.* 2: Εἰ δὲ δοκέει τις ταῦτα μετεωρολόγα εἶναι, εἰ μετασταίη τῆς γνώμης, μάθοι ἂν ὅτι οὐκ ἐλάχιστον μέρος ξυμβάλλεται ἀστρονομίῃ ἐς ἡτρικὴν, ἀλλὰ πάνυ πλεῖστον.

9. Cfr. *Vet. Med.* 1: qui τὰ μετέωρα, insieme a τὰ ὑπὸ γῆν, sono collocate nell'ambito delle cose inespugnabili e inesplicabili.

10. *Carn.* I, 2.

11. *Meteor.* 338a26-b3; Aristotele continua con alcuni esempi dei fenomeni studiati: la via lattea, le comete, le stelle ardenti e cadenti, i processi dell'aria e dell'acqua, i terremoti...

dunque reso con il nostro ‘astronomia’: solo più tardi assume il significato di ‘astrologia’. Esempio al proposito è l’impiego del termine ἀστρολόγος<sup>12</sup> con cui Eraclito si riferisce a Omero.

3.2 In *Iliade* XVIII 251, Polidamante è menzionato come compagno di Ettore: i due erano nati nella stessa notte e l’uno superava tutti nel parlare, l’altro nell’usare la lancia. Secondo uno scolio,

(Ἐκτορι δ’ ἦεν ἑταῖρος, [Πουλυδάμας], ἡῖ δ’ ἐν νυκτὶ γέγοντο) Ἡ. ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καὶ ἐν οἷς φησὶ ‘μοῖραν δ’ οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν’.

(Polidamante era amico di Ettore ed erano nati nella stessa notte) Per questo motivo Eraclito chiama Omero ‘astrologo’ e per quei versi nei quali afferma “la Moira, ti dico, nessun uomo può sfuggirle”.<sup>13</sup>

La diversa abilità che contraddistingue Ettore e Polidamante è spiegata dallo scoliasta con la circostanza che i due sono nati sì nella stessa notte ma in ore differenti, secondo uno dei capisaldi della dottrina astrologica; anche il riferimento alla Moira ineludibile farebbe riferimento alla necessità delle determinazioni astrali. In effetti, la datazione dell’astrologia in Grecia è una questione assai dibattuta. Gli studiosi oscillano tra IV e II secolo a.C.: risalire all’indietro fino all’epoca di Omero non sembra davvero cosa plausibile. Dunque, i versi in questione vanno intesi senza fare ricorso a teorie astrologiche, mentre il termine ἀστρολόγος riferito ad Omero significa che ‘costui si occupa di’, ‘parla di astronomia’.<sup>14</sup>

3.3 In Omero come in Esiodo si trovano diverse indicazioni di carattere astronomico: esse ci restituiscono un quadro preciso delle conoscenze dell’epoca, tuttavia nel complesso rimangono separate l’una dall’altra, prive di una vera relazione unitaria. L’indagine razionale, lo studio del cielo è legato piuttosto alla figura di Talete, che di nuovo Eraclito presenta come πρῶτος ἀστρολήσαι, il primo ad aver studiato gli astri.<sup>15</sup> A lui la tradizione attribuisce la previsione di eclissi solari, lo studio degli equinozi e dei solstizi, la scoperta dell’Orsa Minore, la misurazione del sole e della luna.<sup>16</sup> Sarebbe stato inoltre il primo ad aver composto una *Ναυτικὴ ἀστρολογία*, trattazione in versi sulla navigazione in base all’osservazio-

12. ἀστρολόγος, ἀστρονόμος e i loro derivati latini saranno trattati compiutamente in una delle note successive.

13. Schol. Hom AT ad Il. XVIII 251 = 22 B 105 DK. Il verso sulla Moira è Il. VI 488.

14. Va ricordato qui anche Il. XXII 25-32, in cui Achille in armi è paragonato a Sirio, l’astro più luminoso che sorge in autunno ed è detto anche ‘funesto’ in quanto porta il presagio di febbri violente. Anche qui è stata vista un’allusione ad una reale influenza negativa che la stella eserciterebbe sull’uomo, secondo i principi dell’astrologia: più semplicemente sono uniti insieme il dato astronomico della sua piena visibilità in una determinata stagione e l’esperienza delle malattie che colpiscono l’uomo in quello stesso periodo.

15. Diog. Laert. I 23 = 22 b 38 DK.

16. Diog. Laert. I 23-24 = 11 A 1 DK.

ne delle stelle, che invece secondo alcuni sarebbe stata scritta da Foco di Samo.<sup>17</sup>

Una Ἀστρολογία è poi attribuita anche a Cleostrato di Tenedo, Ἰάραχος ἀστρολόγος vissuto fra VI e V sec., al quale si riconosce il merito di aver osservato lo zodiaco, di aver dato nome all'Ariete, al Sagittario e ai Capretti e di essere stato il primo ad armonizzare il corso del sole con quello della luna secondo un ciclo di otto anni.<sup>18</sup>

3.4 Aristotele designa l'astronomia con il termine ἀστρολογία. In *Metaph.* Λ 8, ne indica come oggetto lo studio del moto degli astri e la definisce come quella delle scienze matematiche che più è affine alla filosofia.<sup>19</sup> In *Phys.* B 2, l'ἀστρολογία è definita come una delle discipline matematiche più vicine allo studio della natura.<sup>20</sup> Negli *Analitici Primi* è invece l'espressione ἀστρολογικὴ ἐπιστήμη a indicare la scienza astronomica: ad essa fornisce i principi la ἀστρολογικὴ ἐμπειρία, che a partire dai fenomeni scopre le dimostrazioni astronomiche.<sup>21</sup>

3.5 L'uso in latino del termine *astrologia* ne conferma il significato fondamentale di astronomia derivato dall'originale greco. Secondo Cicerone, parti dell'*astrologia* sono *conuersio, ortus, obitus motusque siderum*. Egli definisce Eudosso, il grande astronomo del IV sec., *in astrologia princeps* (*De div.* II 87); giudica invece Arato *homo ignarus astrologiae* (*De orat.* I 69), che ha saputo celebrare con versi pregevoli, ma *non astrologiae scientia*, la sfera stellata descritta dall'altro (*Resp.* I 22).

Varrone ritiene che la distinzione tra pastorizia e agricoltura si ritrovi anche in cielo, nella posizione delle costellazioni dei Capretti e del Toro: *quas (sc. Capras) etiam astrologia in caelum recepit, non longe ab Tauro* (*De re rust.* I 2, 17).

Nel *De architectura*, a proposito della formazione dell'architetto, Vitruvio sostiene che è opportuno che l'architetto *astrologiam caelique rationes cognitias habeat* (I 1, 3); poco più oltre specifica che *ex astrologia autem cognoscitur oriens occidens meridies septentrio, etiam caeli ratio, aequinoctioum solstitium astrorum cursus* (I 1, 10).

Columella chiama Ipparco *astrologiae professor* (I 1, 4). Plinio ritiene che *inuenit astrologiam Atlas* (*Nat. hist.* VII 203) e, esempio ancora più interessante, traduce con *Astrologia* il titolo Ἀστρονομία di un poema attribuito a Esiodo (*ivi*, XVIII 213).

4.1 L'impiego del termine introduce uno sguardo diverso nello studio del cielo, passando dal punto di vista del λόγος a quello del νόμος. Nelle *Etymologiae*, Isidoro di Siviglia traduce il greco alla lettera: *astronomia est astrorum lex*.<sup>22</sup> Il riferimento alla nozione di legge può tuttavia essere fuorviante e deve essere bene inteso. Esso fa pensare alla formula che esprime attraverso il linguaggio matematico l'organizzazione e la compren-

17. Diog. Laert. I 23 = 11 A 1 DK., cfr. anche B 2 DK.

18. Cfr. fr. 6 B 1-4 DK.

19. 1073b3-5: τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.

20. 194a6-7: δηλοῖ δὲ καὶ τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, οἷον ὀπτική καὶ ἁρμονική καὶ ἀστρολογία.

21. 46a19-21: λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (ληφθέντων γὰρ ἰκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις).

22. III, 24.

sione scientifica di quanto si osserva. Νόμος ha in greco il senso di legge in relazione a ciò che regola i rapporti tra gli uomini e ne guida le scelte etiche, ma non è impiegato anche per esprimere la costanza dei fenomeni naturali o la loro connessione causale.

4.2 Νόμος e le parole ad esso collegate derivano dalla radice νεμ- e di questa radice riflettono la complessità di significati. Il verbo νέμω indica l'azione o il processo dell'assegnare, distribuire, ripartire secondo l'uso o la convenienza, compiere un'attribuzione regolare. Suo oggetto possono essere le carni e le vivande, la ricchezza, la prosperità... Di tutte le possibili applicazioni, la più significativa riguarda lo spartire, il dividere una zona, un territorio: la divisione del mondo fra gli dèi, nel linguaggio del mito; la ripartizione dei campi assegnati per il pascolo, nel linguaggio sociale e politico.

4.3 Suida coglie bene il legame originario di ἄστρονομία con νέμω, quando spiega che essa è ἡ τῶν ἄστρον διανομή, la 'distribuzione' degli astri. Grazie a questa la grande moltitudine altrimenti indistinta di corpi celesti viene a costituirsi in uno spazio ben delineato e comprensibile.

Questa distribuzione di luoghi e limiti avviene tramite l'individuazione e la denominazione di stelle e costellazioni. È significativo in questa prospettiva che la tradizione si riferisca proprio con il titolo Ἀστρονομία a un poema andato perduto di Esiodo, che doveva contenere indicazioni sulle levate e i tramonti degli astri ma anche miti che riguardavano le origini delle figure astrali, aiutando così a identificarle nel cielo notturno.<sup>23</sup>

L'esempio più compiuto di διανομή lo troviamo però nei Φαινόμενα di Eudosso, trattato reso ancora più famoso dalla trasposizione in versi composta da Arato. Anche quest'opera è perduta, ma se ne può ricostruire con una certa sicurezza il contenuto: era descritta la volta celeste, con le stelle e le costellazioni e si individuavano alcuni cerchi di riferimento secondo il modello geometrico della sfera (equatore, eclittica, tropici, coluro solstiziale ed equinoziale).

4.4 Come costume, uso, legge, la nozione di νόμος è legata a quella di uno spazio politico e sociale. Esiste poi un μουσικός νόμος come anche un γραμματικός νόμος e un γεωμετρικός νόμος (cfr. Phil. Prob. 49) nel senso di norma, regola che sta a fondamento e guida di una disciplina, conoscenza che si deve apprendere in un'arte per poterla svolgere in maniera corretta. Così il termine οἰκονομία sta a indicare l'insieme delle regole per l'amministrazione della casa, della famiglia, della città, come γαστρονομία è l'insieme delle regole che deve seguire il perfetto cuoco. Da questo punto di vista, ἄστρονομία designa allora il complesso delle conoscenze pratiche e teoriche di cui è necessario essere in possesso per determinare un ciclo luni-solare, conoscere gli astri e le loro fasi, istituire correlazioni con i cicli stagionali e atmosferici... Proprio Ἀστρονομία è il titolo di un'opera di Democrito: conosciuta anche come Μέγας ἐνιαυτός, *Il grande anno*, doveva sviluppare quel ciclo luni-solare di 82 anni e 28 mesi di cui ci ha lasciato notizia Censorino; doveva inoltre contenere un calendario in cui venivano poste in correlazione indicazioni astronomiche e previsioni atmosferiche.<sup>24</sup>

4.5 Trasillo colloca l'Ἀστρονομία di Democrito tra i libri matematici, distin-

23. Cfr. fr. 4 B 1-8 DK.

24. Cfr. 68 B 11r; Censorin. *De d. nat.* 18, 8 = 68 B 12 DK.

guendoli da quelli fisici, in cui rientrano i trattati di cosmologia e di cosmografia, e da quelli privi di classificazione, tra cui menziona le ΑΙΤΙΑΙ ΟΥΡΑΝΙΑΙ.<sup>25</sup>

Questa classificazione riflette bene come, proprio tra V e IV secolo, l'astronomia muti di prospettiva rispetto alla speculazione sulla natura degli astri e sulle cause dei fenomeni celesti e venga a collocarsi, per questioni e metodi, fra τὰ μαθήματα. Derivato da μανθάνω, il termine è introdotto da Archita per indicare le discipline che più di altre sono degne di insegnamento, di studio, di conoscenza, ossia le matematiche: l'astronomia, per l'appunto, la geometria, l'aritmetica e la musica. Esse risultano legate tra di loro da un vincolo di parentela come sorelle, come sorelle sono le due forme originarie dell'essere delle quali si occupano.<sup>26</sup> Le parole di Archita vanno lette in relazione a un passo di Giamblico, nel quale si spiega che queste forme sono il numero e la grandezza e che l'astronomia tratta della grandezza in movimento, quello più perfetto, ordinato e uniforme.<sup>27</sup>

È da notare che Giamblico chiama l'astronomia σφαιρική; Archita invece non la indica con un nome specifico, ma attraverso il suo oggetto: la velocità degli astri, il loro sorgere e tramontare.

4.6 Il riferimento alla velocità degli astri e al loro movimento ordinato e uniforme orienta in maniera determinante lo studio del cielo e la sua definizione. Nel *Gorgia*, Platone definisce l'ἀστρονομία come la τέχνη che indaga il movimento degli astri, del Sole e della Luna in relazione alle velocità reciproche.<sup>28</sup> Nella *Repubblica*, Socrate spiega a Glaucone che l'astronomia deve essere capace di andare oltre l'ambito del visibile per studiare i movimenti che compiono la vera velocità e la vera lentezza, secondo il vero numero e secondo tutte le vere figure.<sup>29</sup> Quest'astronomia si presenta come una cinematica: è lo studio dei solidi soggetti a movimento di rivoluzione o, da un punto di vista ancor più generale, è lo studio del movimento di oggetti dotati di profondità.<sup>30</sup>

È comunque da tenere presente che Platone impiega il termine ἀστρονομία anche in riferimento alle indagini di tipo astrometeorologico: così è ad esempio nel *Simpotio*, dove Eurissimaco, che riflette la posizione della medicina italica legata alla ionica, definisce l'ἀστρονομία come lo studio degli effetti delle due forme di Eros, la moderata e la sfrenata, relativamente al movimento degli astri e delle stagioni dell'anno.<sup>31</sup>

Περὶ ταχῶν (*Sulle velocità*) è il titolo di un trattato altamente tecnico in cui Eudosso

25. Diog. Laert. IX 46-48 = 68 A 33 DK.

26. Porphy. *In Ptolem. harm.* P. 56 = 47 B 1 DK.

27. Cfr. *In Nicom.* 7, 25-9, 1 Pist.

28. 541c: “Οἱ δὲ λόγοι οἱ τῆς ἀστρονομίας” εἰ φαίη, “περὶ τί εἰσιν, ὃ Σώκρατες” εἴποιμ' ἂν ὅτι περὶ τὴν τῶν ἀστρῶν φορὰν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης, πῶς πρὸς ἄλληλα τάχους ἔχει.

29. Cfr. 529c-d, brano in cui tutto il linguaggio esprime la contrapposizione fra l'astronomia empirica e la vera astronomia: ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα ἐπεὶ περ ἐν ὁρατῷ πεποικίλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἅς τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὐσα βραδυτῆς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φορὰς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόητα φέρει.

30. Cfr. rispettivamente 528a: ἐν περιφορᾷ ὄν στερεόν; 528d: ἀστρονομίαν ἔλεγον, φορὰν οὐσαν βάθους.

31. 188b: ἐρωτικῶν, ὧν [*sc.* τῶν τοιούτων ἐρωτικῶν] ἐπιστήμη περὶ ἀστρῶν τε φορὰς καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας ἀστρονομία καλεῖται.

affronta il problema dei moti irregolari degli astri erranti, i pianeti. Anche questo scritto è perduto, ma grazie ad Aristotele e Simplicio le linee generali della sua soluzione sono comunque chiare. Per ciascun pianeta è posto un sistema di sfere omocentriche: ognuna ruota a velocità uniforme su un proprio asse, diverso da quello delle altre; tutte sono però collegate l'un l'altra. La variazione dei moti planetari dipende così dalla combinazione delle velocità di rotazione delle singole sfere e dalla differenza della loro inclinazione.

4.7 Come la *μετεωρολογία*, anche l'*ἀστρονομία* doveva apparire ai più una disciplina incomprensibile e quantomeno futile, se non anche ingannevole. Così Aristofane nelle *Nuvole* rappresenta dei discepoli di Socrate chini a terra ed esclama che il loro sedere rivolto verso l'alto studia l'astronomia per conto suo (cfr. vv. 193-194). E subito dopo, a proposito di uno degli strani strumenti che Strepsiade osserva nel Pensatoio, dice che serve all'*ἀστρονομία* (cfr. vv. 200-201).

Significativa è la contrapposizione tra *ἀστρολογία* e *ἀστρονομία* che Senofonte attribuisce a Socrate nei *Memorabilia*:

ἐκέλευε δὲ καὶ ἀστρολογίας ἐμπείρους γίγνεσθαι, καὶ ταύτης μέντοι μέχρι τοῦ νυκτός τε ὥραν καὶ μηνὸς καὶ ἐνιαυτοῦ δύνασθαι γινώσκειν [...] τὸ δὲ μέχρι τούτου ἀστρονομίαν μανθάνειν, μέχρι τοῦ καὶ τὰ μὴ ἐν τῇ αὐτῇ περιφορᾷ ὄντα, καὶ τοὺς πλάνητάς τε καὶ ἀσταθμήτους ἀστέρας γνῶναι, καὶ τοὺς πλάνητάς τε καὶ ἀσταθμήτους ἀστέρας γνῶναι, καὶ τὰς ἀποστάσεις αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τὰς περιόδους καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν ζητοῦντας κατατρίβεσθαι, ἰσχυρῶς ἀπέτρεπεν.

Voleva che si diventasse pratici anche d'astronomia (*ἀστρολογία*), ma solo quel tanto che consentisse di conoscere le parti della notte, del mese e dell'anno [...] Sconsigliava invece fortemente di studiare l'astronomia (*ἀστρονομία*) fino ad avere conoscenza anche dei corpi celesti che non fanno lo stesso giro di tutti gli altri, cioè i pianeti e gli astri che hanno un corso irregolare, e sconsigliava di ricercare le loro distanze dalla Terra, le durate delle loro rivoluzioni e le loro cause.<sup>32</sup>

La differenza tra le due passa attraverso la loro utilità. L'*ἀστρολογία* guarda al cielo in relazione alle esigenze della vita quotidiana: conoscere le divisioni della notte, del mese e dell'anno, in modo da avere una guida sicura su cosa fare nelle diverse circostanze. Essa si acquisisce tramite la pratica dei cacciatori notturni e dei navigatori e a livello di pratica rimane. L'*ἀστρονομία* richiede invece una conoscenza più complessa, un *μανθάνειν* e un *γνῶναι*, un sapere che allontana però da studi più utili.

4.8 In latino *astronomia* (come pure *astronomus*<sup>33</sup>) non è attestato che in epoca tarda e in poche occasioni, forse proprio per lo scarso interesse verso l'aspetto più teoretico che caratterizza l'*ἀστρονομία*. Seneca l'annovera tra le scienze contemplative, caratterizzate da principi propri: *nulla ars contemplatiua sine decretis suis est [...] quae et in geometria et in astronomia inuenies* (*Ep.* XV 95, 10).

Calcidio usa *astronomia* come fosse una denominazione nuova per indicare lo studio di moti astrali: *si de motu stellarum oriatur aliqua cunctatio, ex ea disciplina quae astronomia dicitur demanet assertio* (I 1). Sempre riguardo allo studio dei moti planetari ricor-

32. IV, 7.

33. Vedi nota 12.

da che secondo Platone esso *ad astronomiam potius quam physiologiam pertinere* (I 124).

Secondo Isidoro di Siviglia, *astronomia est lex astrorum*, come già ricordato al precedente punto 4.1. A quest'etimologia segue la definizione: *quae cursus siderum et figuras et habitudines stellarum circa se et circum terram indagabili ratione percurrit* (*Etymol.* III 24). Più oltre, introduce un'ulteriore definizione, riprendendo le parole con cui Cicerone definisce invece l'*astrologia* (cfr. *supra*, 3.5): *astronomia caeli conuersionem, ortus, obitus motusque siderum continet* (III 27).

L'uso di *astronomus* risale a Marziano Capella e Cassiodoro.

5.1 Un passo di Simplicio permette di gettare uno sguardo d'insieme sulla relazione tra i termini ἀστρολογία e ἀστρονομία:

καὶ τὸ τῆς ἀστρολογίας ὄνομα οἱ μὲν παλαιοὶ μήπω τότε τῆς ἀποτελεσματικῆς εἰς τοὺς Ἑλληνας, ὡς ἔοικεν, ἐλθούσης ἐπὶ τῆς νῦν καλουμένης ἀστρονομίας ἔφερον, οἱ δὲ νεώτεροι διελόντες τοῦνομα τὴν μὲν τὰς κινήσεις τῶν οὐρανίων ἐπισκοποῦσαν ἀστρονομίαν καλοῦσι, τὴν δὲ περὶ τὰ ἀποτελούμενα ἐξ αὐτῶν διατρίβουσαν ἀστρολογίαν ἰδίως ἐπονομάζουσι.

Non essendo ancora giunta, a quanto sembra, l'apotelesmatica in Grecia, gli antichi diedero il nome di astrologia a ciò che oggi è chiamata astronomia; i moderni, distinguendo i nomi, hanno chiamato astronomia quella che studia i movimenti dei corpi celesti, e hanno dato propriamente il nome astrologia a quella che riguarda gli effetti di questi movimenti.<sup>34</sup>

Commentando le pagine della *Fisica* in cui è affrontata la questione della differenza tra lo studioso della natura e il matematico, Simplicio si preoccupa di chiarire l'uso del termine ἀστρολογία. Deve infatti sembrargli strano che Aristotele si riferisca all'astronomia con un vocabolo che alla sua epoca designa in maniera inequivocabile l'arte di interpretare le influenze che gli astri esercitano sulla vita umana. Simplicio trova la spiegazione nella circostanza che solo in epoca tarda lo sviluppo dell'astrologia giunge ad un livello che richiede una netta distinzione fra i due modi di studiare il cielo. In effetti non solo l'astrologia fa la sua comparsa in un periodo successivo all'astronomia (cfr. *supra*, 3.2), ma bisogna aspettare fino al I sec. d.C. per trovare trattati astrologici completi e solo in epoca più tarda giunge a una piena elaborazione teorica.

Oltre a quanto osserva Simplicio, si può anche leggere nella preferenza di Aristotele per l'impiego di ἀστρολογία la volontà di prendere le distanze anche sul piano lessicale dall'ἀστρονομία di Platone. Questi nella *Repubblica* viene a delineare l'astro-

34. *In Aristot. phys.* p. 293, 10-15 Diels. Il passo va messo in relazione con quanto osserva un altro commentatore, Olimpiodoro, *In Aristot. meteor.* p. 19, 23-27 Stuve: *πάλαι γὰρ ἡ περὶ οὐρανοῦ πραγματεία καὶ ἡ ἀστρονομία καὶ ἡ ἀστρολογία ὡς μία ἐπιστήμη ἦν, ἡ μὲν τὴν οὐσίαν τῶν ἄστρον διδάσκουσα, ἡ δὲ τὴν κίνησιν, ἡ δὲ τὰ ἀποτελέσματα. ὁ οὖν Ἀριστοτέλης τὴν ἀστρονομίαν ἀστρολογίαν ἐκάλεσεν, ὁ δὲ γε Πλάτων τὴν φυσιολογίαν ἀστρονομίαν καλεῖ ἐν τῷ Τιμαίῳ* (anticamente la teoria del cielo, l'astronomia e l'astrologia erano come una sola scienza, insegnando la prima l'essenza degli astri, la seconda il movimento, la terza le influenze. Aristotele chiama l'astronomia 'astrologia', mentre Platone nel *Timeo* chiama la fisiologia 'astronomia').

nomia come una sorta di cinematica pura, che deve lasciare andare le cose del cielo per preparare l'animo alla dialettica; Aristotele invece la colloca sì nell'ambito delle discipline matematiche, ma sottolinea pure che di queste sia la più vicina alla fisica.<sup>35</sup>

5.2 Anche quando l'astrologia prende corpo, ἀστρολογία e ἀστρονομία continuano a essere usati a lungo indifferentemente. La prima chiara distinzione fra ἀστρολογία e ἀστρονομία ricorre nel lessico di Erennio Filone, databile tra la fine del I sec. d.C. e l'inizio del successivo:

ἀστρολογία ἀστρονομίας διαφέρει. ἀστρονομία μὲν γάρ ἐστιν ἡ κατάληψις τῶν ἄστρον, ἀστρολογία δὲ ἡ τὰ ἐκ τῶν κινήσεων τῶν ἀστέρων ἀποτελέσματα δηλοῦσα ἐπιστήμη.

L'astrologia differisce dall'astronomia. Infatti l'astronomia è la comprensione degli astri tramite percezione, mentre l'astrologia è la scienza che rivela gli effetti prodotti dal loro moto.<sup>36</sup>

Ancora Sesto Empirico, nelle righe iniziali dell'*Adversus astrologos*, usa il termine ἀστρολογία in senso generale per indicare l'indagine intorno agli astri: tratterà di essa non nella sua interezza, ma relativamente a una delle sue parti. Non si occuperà dunque della parte basata sull'aritmetica e sulla geometria; neppure prenderà in esame l'ἀστρονομία, come alcuni chiamano la capacità di trarre dall'osservazione del cielo previsioni circa i fenomeni meteorologici alla maniera di Eudosso e Ipparco. Prenderà invece in esame la dottrina delle natiuità vera e propria, quella che praticano i Caldei, definendo sé stessi matematici e astrologi.<sup>37</sup>

Anche a Roma, *astrologia* è adoperato per indicare inizialmente l'astronomia e in un secondo momento pure l'astrologia, senza però una vera differenza. Solo Isidoro di Siviglia la fissa in *Etymol.* III 27, capitolo intitolato appunto *De differentia astronomiae et astrologiae*:

[1] Inter Astronomiam autem et Astrologiam aliquid differt. Nam Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. [2] Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur.<sup>38</sup>

35. Cfr. rispettivamente Plat. *Resp.* 530b; Aristot. *Phys.* 194a7-8.

36. *Ammonii qui dicitur liber de adfinium vocabulorum differentia*, ed. K. Nickau, Leipzig, Teubner, 1966, p. 157.

37. Cfr. 1-2.

38. Torno a far notare quanto già osservato al punto 4.8, cioè che Isidoro per definire l'*astronomia* impiega le stesse parole con cui Cicerone si riferiva all'*astrologia*, intesa per l'appunto come 'astronomia'.

**LESSICI**

*Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus*, Genevae, Stephanus, 1572-1573; éd. par C.-B. Hase, G. R. L. von Sinner, T. Fix, Paris, Didot, 1831-1865; repr. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954.

*Thesaurus Linguae Graecae*<sup>®</sup> Digital Library, ed. M. C. Pantelia. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

*Thesaurus Linguae Latinae*, ed. auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1900 sg.

*A Word Index to Plato*, ed. by L. Brandwood, Leeds, Maney & Son, 1976.

*Index Aristotelicus*, ed. H. Bonitz, Berolini, Reimerus, 1870; repr. Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1955.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

Capelle. W. 1912. "Μετέωρος-μετεωρολογία", *Philologus*, 71, pp. 414-448.

Chantraine, P. 1983-1984. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

Laroche, E. 1946. "Les noms grecs de l'astronomie", *Revue de Philologie*, 20, pp. 118-123.

---

Luca Simeoni  
ILIESI-CNR, Roma  
luca.simeoni@cnr.it



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

STEFANO ISOLA

## Musica, scienza e seconda natura

**ABSTRACT:** This paper aims to develop some epistemological reflections about music theory as a peculiar item in the history of ideas, straddling artistic practice, philosophy and mathematics. This is discussed starting from the analysis of a short Hellenistic treatise known as *Sectio Canonis* and then examining the revitalization of some of its implications in the Early Modern age, through the work of Zarlino and Vincenzo Galilei, in substantial agreement with some reflections contained in Leopardi's *Zibaldone*. Intertwining a basic phenomenology that emerges from scientific experiments, and a historically determined one produced by cultural habits, a 'second nature' emerges which properly constitutes the object of harmonic science. Finally, the relation of harmonic science and modern science is briefly discussed.

**KEYWORDS:** History of Musical Theory; Modern Science; Mathematization; Harmonic Science; Second Nature

Come ha scritto il filologo tedesco Walter Burkert in un testo dedicato alle antiche scuole pitagoriche: “È un sorprendente paradosso che la musica, l'espressione più spontanea dell'attività psichica, al tempo stesso ammetta, e finanche stimoli, la più rigorosa analisi matematica”.<sup>1</sup> Burkert scriveva queste cose riferendosi ad un contesto storico e culturale a noi molto lontano, nel quale tuttavia quel paradosso ha potuto trovare una parziale soluzione. Infatti, uno degli esiti più maturi della speculazione pitagorica, come quella di Filolao ma soprattutto di Archita, fu la nascita, nella prima età ellenistica, di una vera e propria *scienza armonica*, ovvero una disciplina che insieme ad altre *scienze esatte* – come la geometria, l'aritmetica e l'astronomia, insieme alle quali avrebbe in seguito formato il *quadrivio* delle sette arti liberali, ma anche l'ottica, la meccanica e l'idrostatica, ovvero discipline che oggi consideriamo parti della *fisica* – faceva parte dell'antica *matematica* (intesa come τὰ μαθηματικά: tutto ciò che viene studiato) e dunque di un corpus di discipline accomunate non dall'oggetto di studio ma dal metodo adottato. Senza avventurarsi in definizioni dettagliate di tale metodo, si può dire che le caratteristiche salienti di una teoria scientifica (nel senso della scienza esatta) sono essenzialmente tre: il rapporto con la fenomenologia che l'ha fatta nascere (i *fenomeni da*

1. Burkert 1972: 369.



*salvare*), la sua struttura logica interna (basata su ipotesi e metodo dimostrativo), i limiti di applicabilità (le teorie scientifiche sono modelli di porzioni limitate di realtà).

Venendo alla musica, l'importanza dell'esperienza musicale e dell'elaborazione teorica su di essa nella cultura greca ellenistica è abbastanza nota, anche se siamo ben lontani dall'averne un quadro soddisfacente. Tra l'altro, proprio a un tentativo d'indagine sistematica di questo tema è stato dedicato alcuni anni fa un convegno,<sup>2</sup> il cui titolo, *La Musa dimenticata*, mi sembra consonante con quella *Rivoluzione dimenticata* in cui Lucio Russo ha ricostruito aspetti essenziali della scienza di quello stesso periodo, non solo in alcuni suoi contenuti ma anche dal punto di vista metodologico. Per la ricostruzione della scienza armonica siamo forse ancor meno fortunati che con altre discipline, e i testi rimasti sono davvero poca cosa. Un abbozzo di teoria sistematica è contenuto nella *Sectio Canonis*, un breve trattato, quasi certamente parte di un trattato più ampio, generalmente attribuito ad Euclide.<sup>3</sup> Vediamo di cosa si tratta.

Innanzitutto la fenomenologia che dà origine a questa teoria: i fenomeni qui *non sono* le apparenze udibili nelle melodie, una dimensione questa accessibile innanzitutto all'orecchio e a una varietà di altre facoltà, tra cui la memoria. Sono piuttosto alcuni dati accessibili con l'intermediazione di un particolare strumento (di cui dirò tra poco) e che riguardano soltanto l'aspetto *intervallare* dei suoni musicali. Per chiarire: il suono musicale, vocale o strumentale, differisce dal suono prodotto ad esempio nel parlato per il fatto che procede per salti, fermandosi su note diverse per tempi più o meno lunghi, e rivelando in tal modo le *altezze* relative dei suoni, ovvero il loro grado di acutezza o di gravità. Tra l'altro, proprio da tali altezze, e non da altre caratteristiche (come volume, durata, timbro), dipende in prima approssimazione il fatto che due o più suoni siano accettati dall'orecchio come *consonanti*, cioè tali da produrre una percezione di fusione o mescolanza. Ora, un passo concettuale importante, che secondo alcune fonti è stato compiuto dallo stesso Archita,<sup>4</sup> è stato il riconoscimento della dipendenza dell'altezza dei suoni udibili dalla rapidità dei movimenti (vibrazioni) che li producono. Una relazione quantitativa si ottiene poi specificando la fonte sonora: se ad esempio pensiamo al suono prodotto pizzicando una corda tesa, l'esperienza mostra che la velocità di vibrazione e la lunghezza della corda stanno in ragione inversa l'una all'altra, e questa relazione garantisce che, una volta fissati gli altri parametri (spessore, tensione, etc.), i calcoli eseguiti sulle lunghezze delle corde sono equivalenti a quelli eseguiti sulle altezze dei suoni prodotti. Ciò consente

2. Martinelli 2009. Per recenti trattazioni sinottiche ed antologie dell'antica teoria musicale greca cfr. Barker 1984-1989; Zanoncelli 1990; Mathiesen 1999.

3. L'attribuzione ad Euclide è affermata nei principali mss. ma è stata tuttavia messa in discussione oltre un secolo fa da Tannery sulla base di un presunto paralogismo nella Proposizione 11, da cui discendono le Proposizioni successive, cfr. Zanoncelli 1990: 35, 68; Brancacci 2018. Qui osserviamo soltanto che la validità di questa critica si basa a sua volta sull'assunzione che l'introduzione pervenutaci rappresenti una formulazione esaustiva dell'insieme dei postulati soggiacenti lo schema deduttivo dell'opera. Ho proposto una nuova discussione e interpretazione del ruolo della *Sectio Canonis* in Isola 2021.

4. Ma che si trova compiutamente attestato nel *De Audibilibus* pseudo-aristotelico.

di stabilire una corrispondenza tra gl'intervalli musicali e i rapporti tra lunghezze.

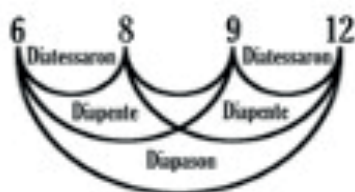
Ad esempio, se una corda vibra due volte nello stesso tempo in cui un'altra corda vibra una volta, allora quest'ultima produce un suono un'ottava più grave di quella, e le loro lunghezze stanno tra loro in rapporto *doppio* 2:1. Se invece il rapporto tra le lunghezze è *sesquialtero*, cioè 3:2, allora pizzicando le corde insieme si otterrà un intervallo denominato *quinta*. Se il rapporto tra le lunghezze è *sesquiterzo*, cioè 4:3, si otterrà invece un intervallo di *quarta*.<sup>5</sup>

Questi ultimi determinano la più semplice *divisione armonica* dell'ottava in due intervalli giudicati consonanti, e possono essere ottenuti matematicamente mediante operazioni di media aritmetica e media armonica.<sup>6</sup>

In che modo i dati fenomenologici sulle altezze dei suoni possono essere resi facilmente accessibili e fatti corrispondere agli enti della teoria, ovvero ai rapporti numerici? In modo del tutto analogo a quello con cui nelle teorie scientifiche sui fenomeni legati al senso della vista (ad es. geometria e ottica) la corrispondenza tra le affermazio-

5. L'intervallo di ottava è udibile ad esempio premendo su una tastiera di pianoforte il *do* centrale e il *do* immediatamente successivo; l'intervallo di quinta si ottiene invece con il *do* e il *sol* successivo, mentre quello di quarta con il *do* e il *fa* successivo. Nella tradizione musicale occidentale l'intervallo di ottava corrisponde quindi a quello formato dalla prima e l'ultima nota di una scala diatonica di otto note (come ad es. la scala di *do* maggiore); l'intervallo di quinta è quello formato dalla prima e dalla quinta nota; l'intervallo di quarta dalla prima e dalla quarta nota della stessa scala. Ciò è reso in modo ancora più incisivo dai nomi greci di tali intervalli: δὴ πασσῶν (ottava), δὴ πέντε (quinta) e δὴ τεσσάρων (quarta). Il motivo per cui nella musica occidentale si considera come scala di riferimento un insieme di otto note che si susseguono secondo una particolare successione d'intervalli (dei quali cinque sono toni e due semitoni), affonda le sue radici nel modo in cui i greci organizzavano i loro sistemi armonici giustapponendo *tetracordi*, cioè gruppi di quattro note in cui le due note estreme, la più acuta e la più grave, formavano un intervallo fisso, corrispondente a una quarta. La scala suddetta è ottenuta giustapponendo due tetracordi in modo disgiunto, cioè separati da un intervallo di un tono (cfr. nota seguente).

6. Si parla di media aritmetica ogni volta che vi siano tre termini che differiscono tra loro in modo che il maggiore supera il medio nella stessa misura in cui il medio supera il minore. Si parla di media armonica ogni volta che il maggiore e il minore differiscono dal medio per una stessa frazione di se stessi. Si vede facilmente che la media armonica è sempre più piccola della media aritmetica. Consideriamo ad esempio le grandezze 12 e 6, che stanno tra loro in rapporto doppio (corrispondente a un intervallo di ottava), e che dunque possiamo immaginare come rappresentanti le note estreme di una scala diatonica (cfr. nota precedente). Il loro medio aritmetico è 9, che differisce da entrambi di 3, mentre il medio armonico è 8, che differisce da ciascuno degli estremi per la loro terza parte. Osserviamo che 9 forma con il termine minore 6 il rapporto 3:2 (corrispondente a un intervallo di quinta), mentre 8 forma con 6 il rapporto 4:3 (corrispondente a un intervallo di quarta). Ne risulta un'ottava composta da due



quarte separate tra loro da un tono (corrispondente al rapporto sesquiottavo, cioè 9:8, pari alla "differenza" tra una quinta e una quarta), secondo lo schema di Filolao. Se poi collochiamo all'interno di ciascun intervallo di quarta due note "di passaggio" (in modo opportuno) ne risultano due tetracordi disgiunti che, complessivamente, formano una scala di otto note.

ni sugli enti teorici (ad es. triangoli in geometria e raggi visuali in ottica) e gli oggetti concreti erano incorporate nell'uso della riga e del compasso. Nelle teorie sui fenomeni acustico-musicali il ruolo della riga e del compasso era svolto dal *canone monocordo*, uno strumento che nella sua forma più elementare è costituito da una corda tesa tra due ponticelli fissati su una base rigida, e da un terzo ponticello intermedio che può essere spostato lungo la corda in modo da dividerla in parti ottenendo suoni di altezza variabile.<sup>7</sup>

Pensato come un apparato per eseguire esperimenti di acustica, si può immaginare fissata alla sua base una riga su cui segnare le posizioni del ponticello mobile corrispondenti alle note. Il nome dell'intero strumento passa per metonimia alla riga e dunque al segmento di retta che la rappresenta come ente teorico. Ed è appunto delle divisioni di tale segmento corrispondenti ad intervalli giudicati consonanti che si occupa la teoria esposta nella *Sectio Canonis*.<sup>8</sup>

Veniamo quindi alla sua struttura interna. L'opera inizia con un'*Introduzione* in cui viene in primo luogo stabilita la corrispondenza, di cui abbiamo detto, tra intervalli musicali e rapporti numerici, e viene quindi formulata l'ipotesi alla base del modello: gli *intervalli consonanti*, cioè quelli da utilizzare come generatori per costruire le scale musicali, sono quelli che corrispondono a rapporti *multipli*, cioè della forma  $\frac{m}{n}$ , o *superparticolari*, della forma  $\frac{m+1}{n}$ .

L'introduzione è quindi seguita da venti proposizioni concatenate logicamente l'una all'altra, le prime nove di pura "teoria dei numeri", mentre le rimanenti comprendono dati provenienti anche dalla pratica musicale e culminano appunto in una *divisione del canone*, ovvero una maniera di dividere una corda in modo da produrre tutte le note di una scala diatonica estesa su due ottave (il cosiddetto *sistema completo*, σύστημα τέλειον).

Invece di addentrarmi nel contenuto specifico delle proposizioni, vorrei qui limitarmi a qualche cenno sul significato dell'assunzione enunciata sopra riguardo alla natura degli intervalli consonanti. Molto è stato scritto su questa assunzione, riconducendola spesso alla generica propensione ad aritmetizzare tutto della tradizione pitagorica. Qui mi limito a dire che essa riproduce fedelmente uno schema deducibile logicamente sulla base dell'osservazione e della concettualizzazione del *fenomeno della risonanza*, ovvero il riconoscimento che ogni suono (ottenuto ad esempio pizzicando una corda) si accompagna ad una serie di suoni armonici secondari, che come satelliti gravitano attorno a lui a distanze costanti. A tal fine basti osservare che gli armonici successivi formano rapporti multipli con il suono fondamentale, mentre gl'intervalli successivi nella serie degli armonici corrispondono ai rapporti superparticolari

$$\frac{2}{1}, \frac{3}{2}, \frac{4}{3}, \frac{5}{4}, \frac{6}{5}, \dots$$

i quali rappresentano precisamente l'ottava, la quinta, la quarta, la terza maggiore, la terza minore, etc. ovvero gli intervalli musicali nell'ordine della loro generazione

7. Cfr. Creese 2010.

8. Oltre a Brancacci 2018, gli studi critici sulla *Sectio Canonis* includono Barker 1981; Barbera 1984; Levin 1990; Acerbi 2007.

armonica. Il riconoscimento di questo fenomeno, che si trova alla base dell'acustica moderna, potrebbe dunque essere già stato alla base di quella antica.<sup>9</sup>

Osserviamo a questo proposito che una conoscenza tutt'altro che superficiale dei fenomeni di risonanza nella cultura ellenistica è testimoniata in varie forme.<sup>10</sup> Ed è utile ricordare, in particolare, che la percezione uditiva della risonanza ha un corrispondente visivo che può renderne più diretto il controllo. Si tratta della cosiddetta *risonanza per simpatia*, cioè del fatto che la vibrazione prodotta pizzicando una corda fa sì che altre corde, di lunghezze legate a quella di base da rapporti semplici, come quelli elencati sopra, si mettano anch'esse a vibrare. Numerosi frammenti attestano questo tipo di esperimenti nell'ambito dell'antica scienza armonica, come il seguente passo:

Sin dai tempi antichi vi fu un grande studio, all'inizio da parte dei Pitagorici e poi dei matematici, per stabilire secondo quali rapporti, negli intervalli delle consonanze, da note diverse nasce una sola mescolanza anche se viene pizzicata una delle due corde, cioè quella che per natura si muove insieme, in modo consonante con l'altra.<sup>11</sup>

Veniamo infine al terzo aspetto della teoria esposta nella *Sectio Canonis*, cioè i suoi limiti di applicabilità. Come ho già accennato lo scopo principale di questa teoria non era quello di indagare aspetti compositivi o esecutivi della pratica musicale, né l'effetto di certe strutture melodiche sull'animo umano, temi di cui si occupavano filosofi e teorici musicali come Aristosseno, che adottavano modalità d'indagine più vicine alla filosofia naturale, ed assumevano come criterio principale di discriminazione il giudizio dell'orecchio. Lo scopo della teoria pitagorico-euclidea era piuttosto quello produrre schemi d'intervalli possibilmente adottabili nella pratica costruttiva e nell'accordatura degli strumenti musicali. Anche in questo caso, dunque, si può vedere un chiaro rapporto con l'esperienza musicale concretamente vissuta.

Per comprendere questo fatto dobbiamo ricordare che la scala ottenuta nelle proposizioni finali della *Sectio Canonis* viene costruita con intervalli ottenuti combinando opportunamente soltanto i primi tre rapporti superparticolari, o se si preferisce, gl'intervalli prodotti dai primi tre armonici di un suono fondamentale: cioè quelli, già discussi più sopra, di ottava, quinta e quarta, e non altri (più piccoli) ottenibili dalla serie degli armonici. Gli intervalli minori necessari alla costruzione delle sca-

9. In età moderna il fenomeno degli armonici naturali fu descritto da Marin Mersenne e da John Wallis e in seguito dal fisico-matematico francese Joseph Sauveur, a cui si deve anche il termine *acustica*. Osserviamo che noi stiamo deliberatamente usando qui il termine 'risonanza' nell'accezione allargata che ne dà la lingua francese, cioè per indicare gli armonici in genere. In italiano tale termine è invece solitamente usato per indicare le vibrazioni 'per simpatia', richiamate più avanti nel testo.

10. Ad esempio nella progettazione dei risuonatori di bronzo utilizzati nei teatri ellenistici e descritti da Vitruvio nel I libro del *De architectura*: disposti sotto la cavea, dovevano risuonare a certe frequenze e così amplificare alcuni suoni provenienti dall'orchestra (analogamente ai moderni risuonatori di Helmholtz).

11. Citato da Porfirio (*Commentario all'Armonica di Tolomeo*, 66-67) e da lui attribuito a un'opera di Panezio di Rodi intitolata *Sui rapporti e gli intervalli in geometria e in musica*. Sulle fonti testuali e i problemi storiografici associati alle sperimentazioni dei cosiddetti 'Pitagorici', cfr. Ciancaglini 1991; Comotti 1991.

le vengono costruiti come combinazioni di questi tre soltanto: ad esempio, il *tono* (come già visto nella nota 6) è ottenuto dalla differenza tra una quinta e una quarta, e corrisponde al rapporto 9:8; il doppio tono (la terza pitagorica) corrisponde al rapporto 81:64; il semitono (o *limma*) è ottenuto dalla differenza tra una quarta e un doppio tono, e corrisponde a 256:243, e così via. Perché questa particolare selezione?

In una prospettiva platonizzante tutto ciò potrebbe essere interpretato come una sorta di sottomissione della teoria a principi numerologici astratti (basati ad esempio sulla simbologia del *quaternario* pitagorico, che sintetizza la decade  $10=1+2+3+4$ ).

Un tale punto di vista era stato appunto quello sostenuto da Platone, ad esempio in alcuni passi della *Repubblica* e del *Timeo*, ed è anche quello che tornerà egemone in età imperiale, ovvero in un'epoca in cui il crollo della cultura unitaria ellenistica aveva reso di fatto impossibile comprendere gli aspetti metodologici della scienza esatta, della quale vennero ritenuti alcuni elementi di contenuto, perlopiù reinterpretati in chiave numerologica e neoplatonica e in tal modo esposti nei principali trattati di scienza armonica in lingua greca di quel tempo, come quelli di Tolomeo, Nicomaco, Aristide Quintiliano, Porfirio, e poi trasmessi al medioevo latino da autori come Macrobio, Boezio, Cassiodoro, Isidoro di Siviglia.

Tuttavia, in una prospettiva per certi versi opposta, cioè evidenziando il percorso *dal fenomeno al modello*, si può invece sostenere che la *regola di selezione* numerica adottata dalla teoria pitagorico-euclidea esposta nella *Sectio Canonis* rifletteva direttamente il fatto che l'esperienza musicale dei greci si basava perlopiù sul riconoscimento dell'intervallo di quarta (4:3) come intervallo consonante più piccolo. Tra l'altro, come già richiamato più sopra (cf. nota 5), è proprio basandosi su tale intervallo che essi costruirono le loro complesse architetture armoniche incentrate sull'uso di tetracordi, di cui la scala costruita nella *Sectio*, oggi usualmente chiamata *scala pitagorica*, è un esempio significativo.

Ciò per altro non ha impedito ai teorici di introdurre sistemi d'intonazione alternativi, che utilizzavano come generatori anche rapporti superparticolari successivi ai primi tre, come ad esempio il rapporto 5:4, che rappresenta l'intervallo che oggi chiamiamo di *terza maggiore naturale*, ed è un po' più stretto del doppio tono (*terza maggiore pitagorica*). La differenza tra 81:64 e  $5:4 = 80:64$  è data dal rapporto 81:80, detto *comma sintonico*: se una corda lunga 100 cm vibrando produce un *do*, una porzione di essa pari a 80 cm produce un *mi*, una terza maggiore più in alto. Il *mi* pitagorico corrisponderebbe invece a una porzione vibrante di 81 cm, una differenza facilmente apprezzabile da un orecchio esercitato. A questo proposito possiamo immaginare che nella *musica monodica* – come si ritiene fosse in gran parte l'antica musica greca<sup>12</sup> e come tornerà poi ad esserlo rigorosamente il canto liturgico medievale – il cantore o l'esecutore esercitato tendesse ad 'allargare' un po' le terze maggiori e a 'restringere' un po' quelle minori, così da individualizzarle meglio. Questo può aiutare a capire perché la scala pitagorica – che 'trascura' l'esistenza del quarto armonico di un suono fondamentale – sia stata tradizionalmente assunta come quella di riferimento per caratterizzare il canto spazialmente isolato.

Poi, come sappiamo, nel basso medioevo dal tronco del gregoriano inizia a ger-

12. E in qualche misura anche quella di età ellenistica, anche se certamente non tutta, basti pensare all'invenzione dell'organo idraulico ad opera di Ctesibio.

mogliare la *polifonia*, uno stile compositivo che combina insieme due o più melodie indipendenti, e che, a partire dal Trecento, ha iniziato ad essere applicata anche alla musica profana. E nel nuovo contesto vi fu la progressiva introduzione nella pratica musicale degli intervalli di terza *come consonanze sincroniche*, forma nella quale entrarono progressivamente a far parte degli accordi costitutivi del sistema tonale moderno (triadi maggiori e minori).

E non è a caso che in questo contesto rinasce un interesse vivo per la scienza armonica, che si trova ora di fronte al problema della giustificazione teorica delle ‘nuove’ consonanze emergenti nella pratica musicale. In ciò consiste ad esempio la cosiddetta *riforma zarliniana dell’armonia*, ovvero il recupero avvenuto alla metà del Cinquecento da parte del musicologo veneziano Gioseffo Zarlino di un sistema di costruzione della scala diatonica – già descritto da Tolomeo – che utilizza come intervalli generatori non solo la quarta e la quinta del sistema pitagorico, ma anche la terza maggiore naturale. Per altro Zarlino, nutrito dalla tradizione neoplatonica di cui si diceva, giustificò la sua proposta con argomenti puramente numerologici (un *senario* zarliniano al posto del *quaternario* pitagorico).<sup>13</sup> È anche noto che Zarlino fu protagonista di un’aspra polemica con un suo illustre allievo, Vincenzo Galilei, il padre di Galileo, nonché importante liutista e teorico musicale, autore di un *Dialogo della musica antica e della moderna* (1581), considerato il manifesto della Camerata de’ Bardi, un gruppo di poeti e letterati, le cui riunioni si proponevano di riportare la musica del loro tempo alla presunta purezza della musica greca, in particolare attraverso l’abolizione della polifonia a favore della monodia accompagnata (proprio in quel contesto, com’è noto, è nato il melodramma). Tralasciando i contenuti particolari della controversia, vale la pena notare come essa ebbe origine da uno scambio epistolare, iniziato già nel 1572, tra Vincenzo e l’umanista fiorentino Girolamo Mei il cui tema centrale era *quale fosse il sistema d’intonazione utilizzato nel canto a cappella loro contemporaneo*, in particolare, se la scala pitagorica o la scala di Tolomeo-Zarlino. Mei, che sosteneva di aver letto tutte le fonti disponibili sulla musica greca, riteneva si trattasse del primo, perché più legato all’assuefazione prodotta dal canto monodico, e propose a Galilei di effettuare un esperimento accordando un liuto secondo i due sistemi e confrontando i suoni ottenuti con quanto si andava cantando nei mottetti o nei madrigali contemporanei<sup>14</sup>. Non sappiamo se Galilei abbia effettivamente eseguito questo esperimento, ma nel *Dialogo* riferisce di essersi convinto che nel canto si utilizzasse una ‘mescolanza’ dei due sistemi. Per altro sappiamo che negli anni successivi (1585-1589) realizzò alcuni esperimenti di acustica che riprendevano quelli degli antichi matematici, e ai quali con tutta probabilità collaborò anche il figlio, che ne riportò e interpretò alcuni esiti nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638).

Ma quello che vorrei sottolineare è soprattutto un aspetto epistemologico: *di fronte a una fenomenologia nuova ci si chiede quale modello sia più idoneo per salvarla*. Si capisce così come la scienza armonica, un prodotto culturale dell’età ellenistica ma

13. Zarlino 1558: 25-26.

14. Mei 1960: lettera n. 3.

ripreso e sviluppato nella prima età moderna, anche se non sempre in modo metodologicamente consapevole, instaurasse un duplice rapporto con la realtà fenomenica, cercando un ‘accordo’ efficace tra una fenomenologia di base emergente dagli esperimenti di acustica e quella storicamente determinata prodotta dalle *assuefazioni* culturali di una data epoca. Dalla combinazione di queste fenomenologie emerge una sorta di *seconda natura*, la quale costituisce propriamente l’oggetto della scienza armonica.

Possiamo anche ricordare, a questo proposito, che gli esiti dell’etnomusicologia hanno contribuito notevolmente a problematizzare gli assunti ‘naturalistici’ sull’universalità degli intervalli canonici derivati dalla serie degli armonici. Le scale indonesiane, ad esempio, suonate sugli idiofoni del *gamelan*, non ne fanno praticamente uso. Gli armonici sono invece rilevanti per i cordofoni e gli aerofoni – i cui antesignani greci sono la lira e l’*aulos* – che hanno determinato le assuefazioni sulle quali è stata costruita la teoria musicale greca e, da lì, la nostra.

Tutto ciò richiama le riflessioni di un intellettuale che come pochi altri ha incarnato l’unità della cultura, riunendo in una sola persona profonde conoscenze storiche, letterarie, filologiche e, in modo nient’affatto secondario, anche scientifiche, cosa che gli conferiva un particolare acume epistemologico. Sto parlando di Giacomo Leopardi, che in numerosi passi del suo *Zibaldone* fa profonde riflessioni sulla musica e sulla peculiarità del suo ruolo nel rapporto tra ragione, esperienza e gusto.<sup>15</sup> In particolare, l’uso del concetto di *assuefazione* consente a Leopardi di distinguere tra ciò che è naturale e ciò che è frutto dell’attività e dell’invenzione umana, ma che, se non vi riflettiamo adeguatamente, ci può apparire naturale ed oggettivo. Vediamo un breve passo:

Ho detto che la nostra scienza o arte musicale fu dettata dalla matematica. Doveva dire costruita. Essa scienza non nacque dalla natura ma ebbe origine ed ha il suo fondamento in quello che alla natura somiglia e supplisce e quasi equivale, in quello ch’è *giustamente chiamato seconda natura, ma che altrettanto a torto quanto facilmente*

15. Che la musica sia un prodotto culturale legato alla storia e ai costumi dei popoli o sia invece espressione di un linguaggio universale, condiviso in certa misura anche dagli animali, è una questione dibattuta da lungo tempo e da svariati punti di vista, anche in connessione con quella dell’origine del canto e delle arti musicali in generale. Secondo Charles Darwin la musica sarebbe l’esito di un processo evolutivo che affonda le sue radici nel corteggiamento sessuale, che gli ominidi condividevano con molti animali, quali uccelli, insetti, pesci e anfibi. E proprio a tale remota origine si potrebbe collegare il potere universalmente riconosciuto della musica di generare effetti emotivi. Se quest’idea contiene suggestivi elementi di raccordo tra l’evoluzione biologica della specie umana e aspetti comuni delle sue diverse culture, purtroppo essa viene spesso utilizzata nella direzione opposta, ovvero come base sulla quale discernere presunti meccanismi universali di una presunta ‘evoluzione culturale’. Idee di questo tipo sono apparse molte volte nella storia, talora con aspetti comici. Ad esempio nel XVII secolo, quando il gesuita Athanasius Kircher nel suo *Musurgia Universalis*, forse ispirato dall’idea che in Sud America si trovasse il giardino dell’Eden, riferì convintamente che i bradipi tridattili americani cantassero nei loro richiami una scala diatonica perfetta, sia in senso ascendente che discendente (McKay 2015). In linea generale, possiamo dire che la cultura occidentale è stata durevolmente afflitta – dai teologi tardo antichi fino a certi fisici teorici moderni – da una mistica particolare, che ricerca meccanismi oggettivi e universali nelle scelte culturali che sono in larga misura frutto dell’assuefazione. Proprio tale attitudine, della quale Leopardi è stato senza dubbio tra i critici più lucidi, contribuisce ad ostacolare anche la comprensione del metodo scientifico.

*e spesso è confuso e scambiato colla natura medesima, voglio dire nell'assuefazione. Le antiche assuefazioni de' greci furono l'origine e il fondamento della scienza musicale da' greci determinata, fabbricata e a noi ne' libri e nell'uso tramandata, dalla qual greca scienza vien per comun consenso e confessione la nostra europea.*<sup>16</sup>

Questo tipo di consapevolezza epistemologica ci consente di concepire la scienza armonica come un'opera di modellizzazione – anche attraverso l'artificio matematico – di aspetti dell'esperienza musicale umana, senza che questi ultimi vengano pertanto ridotti a meri agglomerati di dati eradicati dal gusto e dalla sensibilità di una data epoca storica, senza cioè mettere in atto quello che si potrebbe chiamare un programma *fisicalista* di riduzione dei fenomeni musicali a manifestazioni più o meno perfezionate di qualche principio naturale universale.<sup>17</sup> Credo che in questa chiave interpretativa, sulla traccia di quanto brevemente discusso sopra, potrebbero essere rilette le elaborazioni musicali di scienziati antichi e moderni, da Archita ed Euclide fino a Galilei, Mersenne, Stevino, Beeckman, Huygens, Wallis, Eulero, e altri ancora, contribuendo così a gettare nuova luce sul ruolo giocato dalla musica nella storia della scienza e della cultura, e al tempo stesso a su alcuni delicati aspetti metodologici.<sup>18</sup>

Leopardi poi prosegue:

Ma siccome accade a tutte le arti ch'elle col crescere, col perfezionarsi, col maggiormente determinarsi, si dilungano a poco a poco da ciò che fu la loro origine, fondamento, subietto primitivo e ragione, o fosse la natura o l'assuefazione o altro, e talvolta giungono fino a perderlo affatto di vista, ed essere fondamento e ragione a se stesse, il che è intervenuto in buona parte alla poetica, intervenne ancora all'arte musica.

Seguendo ancora questo filo, si potrebbero indagare due fenomeni culturali che appaiono in qualche misura correlati: da una parte la separazione e la ridefinizione, nei contenuti e nei metodi, dei concetti di *matematica* e di *fisica*, consumatasi all'epoca di Newton e dei suoi epigoni,<sup>19</sup> e dall'altra il progressivo allentamento, a partire dall'età dei Lumi, del legame tra musica e scienza, in cui i problemi acustici che tradizionalmente costituivano parte della scienza armonica si trovano gradualmente separati dal loro contesto musicale per essere trattati da discipline distinte nei metodi e negli obiettivi, come l'acustica (intesa come fisica del 'suono'), la fisiologia (che studia ad es. la struttura tonotopica orecchio interno), la psicoacustica, etc., e la teoria musicale inizia

16. G. Leopardi, *Zibaldone*, 3215-3216.

17. Come ad esempio un presunto 'principio della tonalità', invariabilmente interpretato in senso teleologico, cosicché le altre forme espressive prevalenti in altre epoche storiche (modi, tropi, etc.) sarebbero al più parziali e confuse "anticipazioni".

18. L'introduzione della teoria musicale nella storia della scienza non è certo cosa nuova, e solo gli ultimi decenni hanno visto il fiorire di una cospicua letteratura sul tema, cfr. Floris Cohen 1984; Gozza 1989; Coelho 1992; Bailhache 2001. Tuttavia, ciò che sembra ancora assente è un lavoro di ricostruzione storica in grado di produrre una sintesi critica dei rapporti tra la vasta letteratura sull'antica scienza armonica e quella sull'acustica musicale della prima età moderna, in una prospettiva definitivamente emancipata dal 'mito di fondazione' di stampo illuminista secondo il quale la rivoluzione scientifica del Seicento avrebbe inaugurato l'età moderna segnando un taglio netto con l'oscurantismo di una generica età antica.

19. Vedi Russo 2015: cap. 15; Isola 2016.

a cambiare statuto: da scienza dell'armonia a componente ancillare nel sistema delle 'belle arti', da sistema di riferimento astratto sulla base del quale interpretare i fatti armonici a sistema di regole desunte dalla prassi compositiva dei grandi maestri del passato, e ad uso esclusivo dei compositori e dei musicisti professionisti.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Acerbi, F. 2007. *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Euclide. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, pp. 677-702.
- Bailhache, P. 2001. *Une histoire de l'acoustique musicale*, Paris, CNRS.
- Barbera, A. 1984. "Placing *Sectio Canonis* in Historical and Philosophical Contexts", *The Journal of Hellenic Studies*, 104, pp. 157-161.
- Barker, A. 1981. "Methods and Aims in the Euclidean *Sectio Canonis*", *The Journal of Hellenic Studies*, 101, pp. 1-16.
- Barker, A. 1984-1989. *Greek Musical Writings*, 1. *The Musician and Its Art*; 2. *Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brancacci, A. 2018. "La musica in età ellenistica", *Lexicon Philosophicum*. Special Issue, pp. 279-300.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard, Harvard University Press.
- Ciancaglino, C. 1991. "Le teorie acustiche dei Greci", *Rend. Acc. Lincei*, cl. Mor. s. 9, 2/1, pp. 47-77.
- Coelho, V. (ed.) 1992. *Music and Science in the Age of Galileo*, Dordrecht, Kluwer.
- Comotti, G. 1991. *Pitagora, Ippaso, Laso e il metodo sperimentale*, in *Harmonia Mundi: Musica e filosofia nell'antichità* (Biblioteca di Quaderni urbinati di cultura classica, 5), ed. by R. W. Wallace-B. MacLachlan, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 20-29.
- Creese, D. 2010. *The Monochord in Ancient Greek Harmonic Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Floris Cohen, H. 1984. *Quantifying Music. The Science of Music at the First Stage of Scientific Revolution, 1580-1650*, Dordrecht-Boston, Reidel.
- Gozza, P. (a cura di) 1989. *La musica nella rivoluzione scientifica del Seicento*, Bologna, Il Mulino.
- Isola, S. 2016. "'Mathematics' and 'Physics' in the Science of Harmonics", *Mathematics and Mechanics of Complex Systems*, 4/3-4, pp. 213-234.
- Isola, S. 2021. "L'antica acustica musicale e la *Sectio Canonis*: quello che resta di un prodotto della scienza ellenistica", *Memorie e Rendiconti Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL*, VI serie, 2/1, in stampa.
- Levin, F. 1990. "Unity in Euclid's *Sectio Canonis*", *Hermes*, 118/4, pp. 430-443.
- Martinelli, M. C. (a cura di) 2009. *La Musa dimenticata. Aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica*, Pisa, Edizioni della Normale.
- Mathiesen, Th. J. 1999. *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln-London, University of Nebraska Press.
- McKay, J. Z. 2015. "Musical Curiosities in Athanasius Kircher's Antiquarian Visions", *Music in Art*, 40/1-2, pp. 157-172.
- Mei, G. 1960. *Letters on Ancient and Modern Music*, ed. C. Palisca, Münster-Middleton (WI), American Institute of Musicology.
- Russo, L. 2015. *Stelle, atomi e velieri*, Milano, Mondadori.
- Zanoncelli, L. 1990. *La manualistica musicale greca*, Milano, Guerini Studio.
- Zarlino, G. 1558. *Le istituzioni harmoniche*, Venetia, [Pietro da Fino?].

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

HANSMICHAEL HOHENEGGER, ANTONIO LAMARRA, RICCARDO POZZO

## Ritrovati due esemplari della prima edizione della *Nova dilucidatio* di Kant (1755) che si riteneva perduta<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** While preparing the new critical edition of Kant's Latin dissertations, two copies were found of the first edition of the *Nova dilucidatio* (1755), which had been considered as entirely lost since 1944. One copy is preserved at the *Latvijas Universitātes Akadēmiskā Bibliotēka Rīga* in Riga, the other one at the *Kongelige Bibliotek* in Copenhagen. The Copenhagen copy is interleaved with handwritten notes by Johann Reinhold Grube, one of the opponents in the public discussion of Kant's dissertation which took place on 27 September 1755.

**KEYWORDS:** Kant; *Nova dilucidatio*; Critical Editions; Literary Genres; Theory of Judgment

L'edizione critica delle opere di Immanuel Kant, secondo il progetto proposto da Wilhelm Dilthey nel 1894 all'allora Reale Accademia Prussiana delle Scienze (*Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*), iniziò nel 1900 con la pubblicazione dell'epistolario. Nel 1902 vide la luce il primo volume della prima sezione, dedicata alle opere a stampa (*Druckschriften*). Dopo oltre un secolo, il progetto originario delle *Gesammelte Schriften* di Kant – suddivise nelle quattro sezioni delle opere a stampa (I), l'epistolario (II), il lascito manoscritto (III) e le trascrizioni delle lezioni (IV) – sta per giungere infine a compimento con la pubblicazione degli ultimi volumi della quarta sezione.<sup>2</sup> Sotto l'egida dell'Accademia delle Scienze di Berlino-Brandeburgo (*Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, in sigla BBAW) è iniziata da più di un decennio la *Neuedition* delle opere di Kant. Il lavoro di edizione è destinato a proseguire nei prossimi anni, non solo perché, col ritrovamento di un discreto numero di lettere e di manoscritti,<sup>3</sup> si rendono ormai necessarie integrazioni e, talora, correzioni di quanto pubblicato nel corso dei decenni, ma soprattutto

1. Una notizia riguardo a questo ritrovamento appare sulle pagine di *Kant-Studien* nel mese di marzo 2021; vedi Hohenegger, Lamarra & Pozzo 2021.

2. La quarta sezione è in via di completamento; ultimo uscito il volume AA 26.2 (IV.3/II+III) delle *Lezioni di geografia fisica*.

3. Basti pensare, per esempio, all'enorme importanza delle note che Kant stilò sulla propria copia della *Metaphysica* di Alexander Baumgarten (1750), di recente pubblicazione; v. Kant 2019.



perché la BBAW ha deciso di avviare un'edizione completamente nuova dell'intera sezione prima, le *Druckschriften*.<sup>4</sup> È in questo contesto che ci è stata affidata l'edizione critica delle tre dissertazioni accademiche consegnate da Kant alle stampe, la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), la *Monadologia physica* (1756) e la *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).<sup>5</sup>

Come dimostra proprio il caso dell'edizione critica degli scritti di Kant che, mentre giunge a compimento, richiede non solo un'approfondita revisione, ma anche un generale ripensamento, il lavoro filologico comporta un'attività collettiva di manutenzione dei testi che non può mai dirsi terminata e che invece, al susseguirsi delle generazioni e al modificarsi dei canoni ermeneutici, richiede di tornare periodicamente sui testi, sui manoscritti come sulle edizioni a stampa. Allo stesso tempo, la necessità di una ricorrente verifica dei testi ancora conservati o, nel caso di testi perduti, della storia delle loro edizioni, offre talora l'occasione di scoperte significative e di nuove prospettive di ricerca, come suggerisce il recente ritrovamento nel quale ci siamo imbattuti, quando abbiamo iniziato a lavorare sulle dissertazioni kantiane: il recupero di due copie della stampa originale della *Nova dilucidatio*, che era stata considerata irrimediabilmente perduta a partire dal 1944, in conseguenza delle vicende disastrose anche per il patrimonio librario, nell'ultima fase del secondo conflitto mondiale. Considerata perduta la tiratura originaria del 1755, le edizioni della *Nova dilucidatio* pubblicate nel secondo dopoguerra – tra le quali l'autorevole edizione diretta da Wilhelm Weischedel – dovettero fare a meno del fondamentale apporto offerto dalla collazione con l'originale.<sup>6</sup> Tale mancanza, però, sarebbe stata particolarmente imbarazzante nel caso dell'attuale *Neuedition*, caratterizzata da un orientamento estremamente rispettoso nei confronti dei testi originali. Infatti, diversamente dagli editori precedenti, generalmente inclini a normalizzare i testi secondo le teorie grammaticali e sintattiche del proprio tempo, la commissione scientifica della BBAW per la nuova edizione kantiana, coordinata da Volker Gerhardt e Marcus Willaschek, ha adottato criteri quanto mai rispettosi di ortografia, poligrafia e interpunzione dei testi, volti a restituire il canone settecentesco, se non l'uso specifico che fu proprio di Kant.<sup>7</sup> In quanto curatori della *Nova dilucidatio*, non potevamo

4. Cfr. <https://www.bbaw.de/en/research/neuedition-revision-und-abschluss-der-werke-immanuel-kants-the-collected-works-of-immanuel-kant-new-editions-revisions-and-completion> (consultata il 20/12/2020).

5. A queste si aggiungerà l'edizione della dissertazione *De igne* (17 aprile 1755), che – in quanto rimasta allo stato di manoscritto – comparirà nel volume XXIII della terza sezione dedicata al lascito manoscritto.

6. Kant 1983: I, 401-509; per le considerazioni dei curatori sull'irreperibilità della stampa originale, v. II, 1004.

7. Al tempo di Dilthey, la Kant-Kommission chiese ai curatori di normalizzare il più possibile le varianti ortografiche e sintattiche. Dato che, così argomentavano i curatori nel 1902 (per l'epistolario e il lascito manoscritto l'ortografia fu molto più rispettata), l'*usus scribendi* di Kant non è né sistematico né conseguente, si ritenne di non disturbare i lettori con ortografie, sintassi e interpunzione incoerenti e antiquate (vedi AA 1, 513). Per questa ragione gli scritti

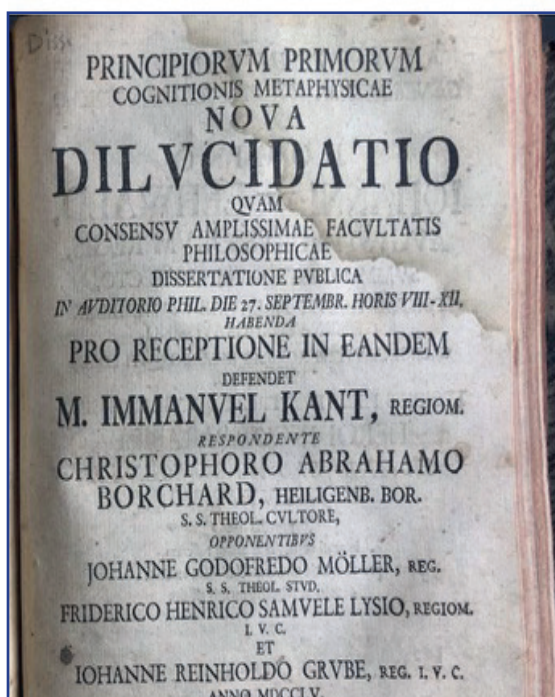


Figura 1

lo degli *opponentes* (gli studenti Johann Gottfried Möller, Friedrich Heinrich Samuel Lysius, e Johann Reinhold Grube). In un caso come questo, se non si dispone delle necessarie informazioni contestuali, non è sempre chiaro chi sia l'autore del testo, se il *praeses* ovvero il *respondens*, perché – a seconda degli usi e delle stesse finalità accademiche della dissertazione – l'autore in effetti poteva aver giocato nella discussione un ruolo non meno che l'altro. Un ulteriore elemento di confusione, nel caso in questione, poteva ancora venire dalla dedica dello scritto al generale Johann von Lehwald, che non risulta firmata da Kant ma da Borchard, il *respondens*. Senza escludere fra le chiavi di ricerca neppure i nomi dei giovani *opponentes*, abbiamo così avviato un certo numero di ricerche in diverse biblioteche e, il 24 aprile del 2020, abbiamo potuto cogliere il frutto sperato, con l'individuazione e il ritrovamento di due esemplari dell'edizione del 1755 della *Nova dilucidatio*. Il primo esemplare ci è stato trasmesso dalla Latvijas Universitātes Akadēmiskā Bibliotēka di Riga il 14 maggio 2020 (*figura 1*);<sup>8</sup> analogamente, poche settimane più tardi, il 26 giugno, abbiamo ricevuto copia del secondo dalla Kongelige Bibliotek di Copenaghen.<sup>9</sup> Si tratta di due esemplari in buono stato di conservazione

dunque esimerci dall'esperire ancora qualche tentativo di ricerca dell'edizione 1755 nelle biblioteche europee.

Nell'ipotesi che sussistessero esemplari di quell'edizione che per qualche motivo fossero rimasti ignoti agli studiosi, avevamo bisogno di una congettura capace di spiegarne l'assenza dai registri delle biblioteche, a causa di errori di catalogazione. Proprio il frontespizio della dissertazione ha offerto una pista di ricerca. Con riferimento alla discussione della *dissertation*, vi si distinguono – secondo l'uso del tempo – almeno tre ruoli: quello del *praeses* (lo stesso Kant), quello del *respondens* (il teologo Christoph Abraham Borchard) e quel-

a stampa di Kant dal 1747 fino al 1802 furono interamente riscritti, modellandoli sugli usi ortografici e sintattici degli scritti della maturità, con la conseguenza di cancellare completamente la poligrafia di Kant.

8. Dobbiamo la disponibilità di questa immagine, come di quelle seguenti, alla cortese collaborazione delle menzionate biblioteche di Riga e di Copenaghen, che sentitamente ringraziamo.

9. Restrizioni e impedimenti conseguenti alle misure sanitarie imposte dalla pandemia in corso, non solo ci hanno consentito di recarci personalmente nelle biblioteche di Riga e di Copenaghen, ma avrebbero in vario modo reso arduo di ottenere le immagini del testo attraverso le

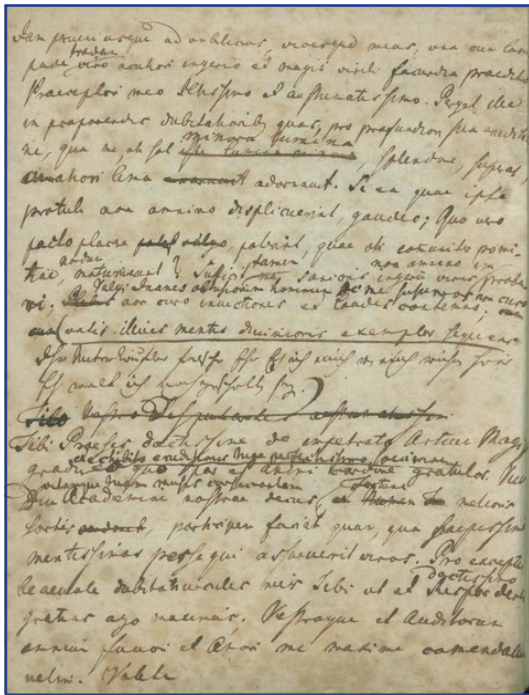


Figura 2

pagine a stampa con pagine bianche inserite nella rilegatura, che diventavano così disponibili per annotazioni e commenti. Sono relativamente frequenti, per esempio, i casi di manuali interfoliati, nei quali ad ogni pagina del testo ne segue una, bianca in origine, fittamente annotata. Lo stesso Kant, ormai diventato professore ordinario, annoterà la sua *Opponentenrede* sulla copia interfoliata della dissertazione di Johann Gottlieb Kreutzfeld (1745-1784), *De principiis fictionum generalioribus* 1777.<sup>10</sup>

Nel caso della *Nova dilucidatio*, sono in tutto undici gli interfogli che recano annotazioni manoscritte, tutte in latino e tutte riferibili alla medesima mano, alle quali spesso corrispondono sottolineature sulle pagine stampate adiacenti.<sup>11</sup> L'identificazione dell'autore di queste annotazioni nella persona di Grube è resa possibile non solo dal fatto che a lui appartenne il volume, ma in maniera esplicita da un auto-riferimento dello scrivente, che si incontra in una delle prime note manoscritte al testo kantiano. Le

che restituiscono agli studiosi l'edizione originaria della dissertazione kantiana e a noi in particolare hanno consentito di procedere all'edizione critica del testo. L'esemplare di Copenaghen possiede ulteriori motivi di interesse, in quanto offre una inaspettata prospettiva sulla discussione avvenuta attorno alla dissertazione kantiana, che ebbe luogo il 27 settembre del 1755. Si tratta infatti di una copia interfoliata che si hanno fondati motivi di ritenere sia appartenuta ad uno degli *opponentes*, l'allora studente di diritto Johann Reinhold Grube (1733-1790). L'interfoliatura di un volume era consuetudine piuttosto diffusa all'epoca, quando si intendeva annotare un libro; allo scopo, si procedeva a intercalare le

normali procedure di riproduzione. Dobbiamo perciò all'impegno personale della dott.ssa Aija Taimiņa le immagini dell'esemplare della biblioteca di Riga, da lei personalmente fotografato nel magazzino della biblioteca e allo spirito di collaborazione del dr. Martin Rosie e della dr.ssa Maja Schepelmann, validi membri dell'equipe del progetto per la *Neuedition*, le immagini dell'esemplare di Copenaghen. A ciascuno di loro rinnoviamo il nostro più sentito ringraziamento.

10. Con questa dissertazione, Kreutzfeld ottenne la promozione a professore ordinario di poetica e retorica. Curiosamente, era divisa in due parti (la prima *pro receptione*, la seconda, *pro loco*, discusse all'università di Königsberg rispettivamente il 25 e il 28 febbraio 1777). Kant intervenne nella seconda giornata di discussione.

11. Uniche eccezioni, due versi della poesia di Albrecht von Haller, *Ueber eine Hochzeit* (1731) (figura 2) e uno scarabocchio di difficile decifrazione, la cui prima sillaba contiene però 'Gott' (figura 3).

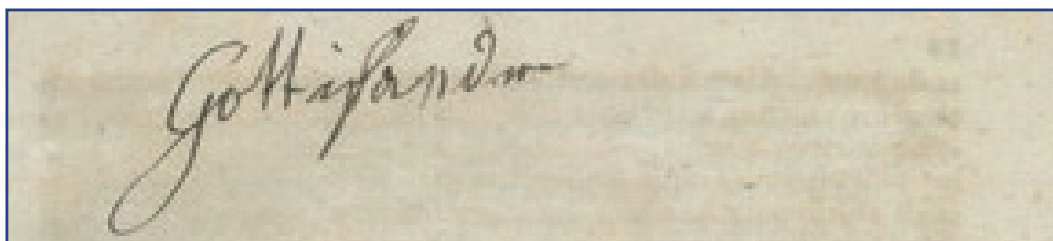


Figura 3

osservazioni di Grube seguono senza soluzione di continuità il testo della *dissertatio* dal frontespizio fino alla *propositio* IV (*sectio* II). Dopo numerosi interfolgi lasciati bianchi, al termine del testo si trova una pagina conclusiva nella quale l'autore esprime parole di rispetto e di plauso all'indirizzo di Kant, *praeses* dell'adunanza, e invoca la benevolenza del *respondens* verso i "modesti dubbi" che ha avanzato riguardo alle tesi kantiane.

Il ritrovamento di questo esemplare offre uno sguardo su ciò che accadde a Königsberg la mattina del 27 settembre 1755, nell'*auditorium philosophicum* dell'Alberlina dal punto di vista di uno studente chiamato a discutere "il primo scritto strettamente filosofico"<sup>12</sup> del Kant trentenne. Le annotazioni vergate da Grube sugli interfolgi della copia in suo possesso contengono diverse osservazioni particolari e suggerimenti volti a migliorare il testo kantiano accanto a qualche obiezione minore. Tuttavia, nel loro insieme riproducono senza dubbio con grande freschezza il discorso da lui preparato per sostenere il ruolo di *opponens* durante la discussione della dissertazione kantiana, sia pure per squarci. D'altro canto, la copertura solo parziale del testo della *dissertatio* da parte di Grube potrebbe dipendere da una divisione di compiti fra i tre giovani *opponentes*, ciascuno dei quali avrebbe discusso una diversa parte della dissertazione. Risulta infatti che il rito accademico della *disputatio* prevedesse che, di norma, tre giovani studiosi prendessero la parola al mattino per mettere alla prova le tesi proposte nella dissertazione, mentre nel pomeriggio sarebbero intervenuti uno o più docenti dell'università, i quali a loro volta avrebbero presentato le proprie osservazioni alla dissertazione. Il ruolo di questi docenti probabilmente non era codificato come quelli degli altri attori della discussione accademica e di fatto non comparivano sul frontespizio delle dissertazioni.<sup>13</sup> L'esemplare di Copenaghen è interessante anche da questo punto di vista e aiuta a ricostruire almeno parte del rito accademico della disputa. Infatti, a conclusione del suo intervento nella discussione, Grube passa la parola non ad un altro *opponens*, ma a qualcuno che definisce come il proprio "maestro" (*praeceptor*), quindi più autorevole e più dotto di lui. Alla luce di questa informazione, risulta quindi plausibile immaginare che i due nomi aggiunti a penna sul frontespizio dell'esemplare di Grube – quello di uno stretto amico di Kant e giovane docente di diritto, Johann Daniel Funck (1721-1764) e quello di Johann Bernhard Hahn, anche egli giovane docente, ma di storia e d'elo-

12. Vorländer 1993: 94.

13. Ringraziamo Werner Stark per questa e per altre informazioni sul *Disputationsritus*. Con riferimento a Königsberg, cfr. Arnoldt 1746: 181.

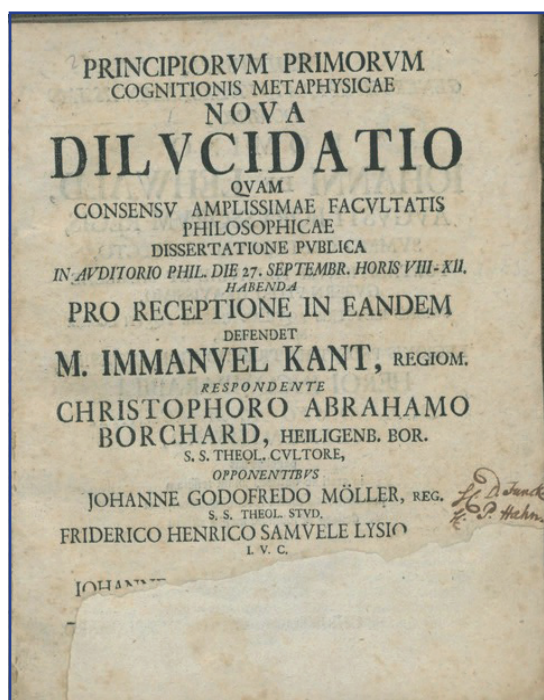


Figura 4

trattandole quasi come sinonime mina le sue stesse conclusioni. Lo *scholion* alla proposizione III e gli *additamenta* alla proposizione IX gli offrono invece il destro per contestare la tesi di una trasparenza intuitiva delle relazioni tra idee o giudizi agli occhi di Dio. Pertanto, all'affermazione kantiana secondo cui *Deum non egere ratiocinatione*, Grube obietta che, se ragionare vuol dire pensare relazioni tra idee o tra giudizi (chi non condividesse tale definizione avrebbe l'onere di fornirne un'altra: *Si definitio non placet, aliam suppeditare debuisses*), allora chiunque pensa ha bisogno di ragionare. Pertanto, sarebbe offensivo verso Dio, *maximus philosophus*, affermare che Dio sia un filosofo non razziocinante. Il tono generale delle critiche di Grube, formulate senza perifrasi, è comunque improntato al massimo rispetto e perfino a un certo accento di umiltà, come si conveniva a un giovane, che aveva appena terminato gli studi alla facoltà filosofica, nei confronti di un *magister* più anziano di lui, precisamente di nove anni. Dal testo degli interfogli traspare un'atmosfera di amichevole solidarietà che, come Grube dichiara, Kant aveva saputo favorire in quel piccolo gruppo di filosofi che si riunivano per discutere, secondo il costume accademico, la sua *Nova dilucidatio*, facendoli sentire *uti fratres* circondati da serena benevolenza.

Il ritrovamento dei due esemplari della dissertazione kantiana ha permesso di porre la nuova edizione critica su più solide basi filologiche, aprendo al contempo la strada a indagini più estese sul ruolo delle dissertazioni accademiche e sulla pratica delle dispu-

quenza (1725-1794) (figura 4) – identificano proprio gli ultimi due *opponentes* che, come nelle consuetudini, sarebbero intervenuti nel pomeriggio con proprie osservazioni, sebbene al momento non possiamo identificare a quale dei due si riferisca Grube.

Quanto al merito delle sue osservazioni al testo kantiano, l'attenzione di Grube si concentra su due temi maggiori: il rapporto tra le verità e le proposizioni e la questione se l'intelletto di Dio abbia bisogno di sviluppare ragionamenti. Con riferimento alle proposizioni I e II della *dissertatio*, il giovane *opponens* critica Kant per aver posto a fondamento delle sue tesi un'identificazione tra verità e proposizioni che ritiene fallace, perché Kant

tazioni nelle università tedesche del diciottesimo secolo.<sup>14</sup> Anche un'edizione delle note manoscritte di Grube, tradotte e corredate di note storiche e filologiche è attualmente in preparazione.

#### ABBREVIAZIONI

AA = *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin (und Nachfolgern), Berlin, Reimer, seit 1922, Berlin, De Gruyter, 1900-.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arnoldt, D. H. 1746. *Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität*, Erster Theil: Beilagen, Zeisen u. Hartung, Königsberg.
- Hohenegger, H., Lamarra, A., Pozzo, R. 2021. "Neuaufgefundene Exemplare des Erstdrucks der *Nova Dilucidatio*", *Kant-Studien*, 112/1.
- Hohenegger, H., Lamarra, A., Pollok, A., Pozzo, R., Pulte, T., Sturm, T. (Hrsg.) [2023]. *Immanuel Kant: Schriften 1747-1756*, Gesammelte Schriften Neuedition, Sekt. 1, Bd. 1, New York-Berlin, BBAW-De Gruyter. In preparazione.
- Kant, I. 1983. *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Wiesbaden-Frankfurt/a M., Insel Verlag, 1956-1964].
- Kant, I. 2019, *Neue Reflexionen: die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“*, hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Vorländer, K. 1993. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 3. Ausg., hrsg. von R. Malter, H. Klemme, Hamburg, Meiner.

---

Hansmichael Hohenegger  
hansmichael.hohenegger@cnr.it  
ILIESI-CNR, Roma  
Antonio Lamarra  
antonio.lamarra@cnr.it  
ILIESI-CNR, Roma  
Riccardo Pozzo  
riccardo.pozzo@uniroma2.it  
Università degli Studi di Roma Tor Vergata  
ORCID: 0000-0001-5535-5894

---

14. Hohenegger *et al.* [2023].



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

FRANCESCA ALESSE

## Contagio / Contaminazione

**ABSTRACT:** Scholars of Greek and Roman science – and especially of ancient medicine – have been debating for several years which notions of ‘contagion’, i.e. the transmission of a disease from an individual to another, classical antiquity may have had. It is, for many reasons, an interesting question. On the one hand the ancients, whichever ancient civilization is taken into consideration, have conceived of nature and humanity in ways very different from our current ones, but also show, through various narrative forms, feelings and perceptions that can be similar to ours. On the other hand, such comparisons allow to refine our study tools as regards differences in mentality as well as the transformation lines of culture and language.

**KEYWORDS:** Contagion; Contamination; Ancient Science; Greek Medicine; Roman Medicine

Tra gli studiosi della scienza greca e romana e specialmente della storia della medicina antica è in corso da diversi anni un dibattito e una riflessione sulla nozione che l'antichità classica può aver avuto del contagio, ove questo si intenda come trasmissione di una malattia da un individuo all'altro. La questione è interessante per più di una ragione. Da un lato, infatti, è sempre motivo di curiosità ed interesse constatare che gli antichi, quale che sia la civiltà antica presa in esame, se hanno concepito idee sulla natura e sull'uomo decisamente difformi dalle attuali, hanno anche rivelato, tramite varie forme narrative, sentimenti e percezioni molto simili ai nostri. La paura e la repulsione della malattia, e in particolare della sua rapida espansione; il senso di compassione per il malato, al quale non si può sempre fornire l'aiuto che sarebbe necessario; l'allarme per il morbo esogeno che viaggia nell'aria o nell'acqua, malgrado l'impossibilità di averne sensazione; il disorientamento sociale di fronte ad un'epidemia di vaste proporzioni: sono attitudini psicologiche molto ben documentate e non troppo lontane dalle odierne. Ma, naturalmente, il confronto tra antichi e moderni è utile ad un diverso livello, perché permette di affinare strumenti di studio tali che non solo demarcano la differenza e il progresso della mentalità, ma segnalano anche linee di sviluppo e di trasformazione della cultura, a cominciare dal linguaggio. Come ricorda Fabio Stok,<sup>1</sup> tra i moderni è materia di discussione l'opportunità di tradurre testi antichi che descrivono fenomeni epidemici usando termini generali, tali da richiamare un insieme coerente di sintomi, laddove esiste, sia in

1. Stock 2000. Cfr. anche Stock 2013.



greco sia in latino, una nomenclatura ricca in riferimento a singole patologie.<sup>2</sup> La questione è aperta, per via del fatto che i testi non offrono un quadro unitario delle conoscenze, quanto piuttosto un sistema di nozioni e teorie sviluppato a partire dalla medicina ippocratica, e al contempo una vasta letteratura descrittiva di morbi epidemici. Letteratura medica e non medica presentano elementi di significativo contrasto. Possiamo fornire, per brevità, la seguente sintesi, certamente semplificatoria rispetto ai numerosi testi, ma abbastanza indicativa dei principali atteggiamenti del mondo antico rispetto alla malattia 'contagiosa'.

L'indagine della medicina antica si assesta in antitesi alla concezione magico-religiosa relativa al corpo umano, al suo funzionamento, e al rapporto che i fenomeni che lo investono hanno con la sfera divina. Secondo tale mentalità magico-religiosa che perdura anche in età classica, la malattia, e a maggior ragione la malattia epidemica che colpisce un grande numero di persone coabitanti nel medesimo territorio, è riferibile ad una interazione tra dei e uomini che possiamo semplificare come segue: gli dei mandano le malattie ad una comunità come punizione di misfatti molto gravi (generalmente, fatti di sangue, rotture di giuramenti, etc.); gli uomini ricorrono, nei limiti del possibile, a pratiche di ripristino sia dello stato di salute che del rapporto con gli dei. La cura del malato e dei malati è quindi accompagnata da prassi rituali (la più celebre delle quali è certamente il capro espiatorio, ma la più abituale è il consulto oracolare) volti ad allontanare la nemesis divina. Con l'allontanamento fisico del soggetto contaminato, si fa carico ad esso della colpa che potrebbe ricadere sull'intera comunità. Questo arcaico ordine di idee, il cui archetipo, come spesso è stato notato, è certamente in Omero, *Iliade* I 9-100 e nella sua narrazione della 'peste' con cui Apollo colpisce gli Achei, è ampiamente attestato dalla letteratura tragica. Questa ci presenta la contaminazione, detta miasma, preferibilmente come il castigo divino comminato per delitti di sangue, in particolare di familiari (Eschilo, *Eumenidi*, 280; Sofocle, *Edipo re*, 96-97; *Antigone*, 170; Euripide, *Medea*, 1267-1270, *Ifigenia in Tauride*, 946, 1177, 1226), o di gravissime violazioni delle leggi divine Eschilo, *Supplici*, 223, 260-265; *Sette contro Tebe*, 682; Sofocle, *Antigone*, 774). La concezione è elaborata in forma escatologica in Empedocle, fr. B 115 DK. Emerge da questa letteratura un modo di intendere il miasma, sul cui etimo e significato torniamo tra breve, non come una malattia ma come una contaminazione morale, la quale sembra poter avere un'implicazione fisica, tale da trasmettersi da un individuo alla sua discendenza o alla sua città. Questa idea di trasmissione del male morale prefigura, per via di metafora, quella del vero contagio patologico, dell'avvelenamento per contiguità.<sup>3</sup>

La medicina ippocratica rappresenta un cambio drastico di orizzonte culturale. La malattia epidemica o comunque diffusa, è ricondotta al comune modello esplicativo dell'equilibrio degli 'umori' (sangue, flemma, bile gialla, bile nera) e quindi ad una causa puramente endogena del morbo. Il contagio è una contaminazione collettiva ma non un passaggio del morbo da un organismo all'altro. La diffusione di una malattia tra individui contigui, avviene, allora, per via di un mezzo (più generalmente l'aria, ta-

2. Si vedano in particolare Nutton 1983, Gourevitch 1984, Grmek 1984.

3. Parker 1983.

lora l'acqua), che permette al morbo di introdursi in un organismo. Nasce così la teoria miasmatica,<sup>4</sup> secondo la quale la malattia è prodotta da un avvelenamento dell'ambiente che spiega il concomitante stato morboso senza ricorrere ad alcuna ipotesi di contatto. In quest'ottica assume grande rilievo anche il rapporto della malattia con le specificità di un territorio ed eventuali suoi mutamenti. Un significativo testimone di questa teoria è il trattato ippocratico *Sul morbo sacro* (1, 96; 103-109), un'opera che si presenta anche come presa di distanza concettuale e metodologica dalla tradizione dell'origine divina della malattia.

Ma a lato dello sviluppo delle scuole mediche, permane una letteratura, poetica, storiografica, geografica e naturalistica, che non si limita a descrivere importanti fenomeni epidemici ma talora li accompagna con interessanti annotazioni sulla particolare velocità ed espansione dell'epidemia, sulla spiccata vulnerabilità dei medici e dei terapeuti che assistono i malati, e addirittura sulla constatazione che i malati guariti non si ammalano nuovamente, nonostante rimangano prossimi ai malati. Questa documentazione inizia con Tucidide e le sue celebri pagine sulla peste di Atene (II 47-54), e prosegue per secoli, fino all'età imperiale. Ne sono alcuni esempi addirittura Platone, Plutarco, Apollonio Rodio, tra i greci, e Livio, Plinio il Vecchio, Lucrezio e Virgilio, tra i latini. Dell'eccezionale resoconto di Tucidide<sup>5</sup> vanno segnalati: il riferimento all'impotenza dei medici anche per via della natura ignota della malattia, della quale essi sono le prime vittime, "data la loro vicinanza ai malati" (II 47, 4); l'inutilità delle consuete pratiche religiose (II 48, 1); la notazione geografica del percorso della malattia, partita dall'Etiopia e passata per l'Egitto, la Libia, la Persia e giunta infine al Pireo, da dove si propaga per tutta Atene (II 48, 1-2); l'interessante proposizione di metodo, che lascia al medico e al profano ogni elucubrazione sulle cause del morbo, riservandosi di descrivere i sintomi e tutti gli elementi di fatto, nella speranza che tale descrizione meticolosa possa risultare utile in futuro (II 49); lo scoramento a cui la malattia dà luogo (II 51, 4), nella constatazione che proprio "prestandosi soccorso gli uni con gli altri", gli Ateniesi si ammalavano sempre più numerosi (II 51, 5); infine, l'osservazione forse più significativa, perché dettata da un giudizio di tipo politico: la constatazione che l'opera di inurbamento dalle campagne alla città, con il conseguente "affollamento" di Atene ha potenziato senz'altro la mortalità (II 52, 1-3). Che la densità abitativa, per così dire, sia una concausa della mortalità, Tucidide ribadisce a II 54, 5, osservando che la malattia non toccò il Peloponneso ma solo Atene e altri "centri particolarmente popolosi" (*poluanthropotata*).<sup>6</sup>

Anche in Platone,<sup>7</sup> *Leggi*, 866b, la colpa connessa all'omicidio è spesso chiamata *miasma*, ed è stabilito che essa ricada anche su quel parente della vittima che non persegue l'assassino. La colpa del delitto è contaminante, cioè trasmissiva, ma in un senso, se così si può dire, secolarizzato rispetto alle epoche precedenti e ad altra letteratura, grazie all'estensione della responsabilità a chi non persegue il delitto: il miasma diventa correatà. Sempre nelle *Leggi*, 871a, è sancito il bando dell'omicida per non contaminare la città e precisamente 'templi, mercati e porti', dove vale la pena notare

4. Su cui si veda in particolare Jouanna 2012.

5. Su cui cfr. Kallet 2013.

6. Su ciò cfr. Atkinson 2001.

7. Cfr. Vegetti 1995.

che i primi due sono luoghi di raccolta dei cittadini e il terzo è un luogo di partenza per altre terre: anche qui abbiamo sottesa la percezione di una trasmissione ‘fisica’ della contaminazione morale, che giustifica l’isolamento del criminale. In ambito romano, Livio (IV 21, 6; V 14, 4) ripropone il modello religioso-culturale nel descrivere le epidemie del 433 e del 399 a.C., richiamando la consultazione dei libri sibillini, ma si sofferma anche sul senso di sgomento e di desolazione in cui la popolazione versava a seguito dei tanti morti, un elemento che ricorda lo sconforto di cui parla Tucidide. Lucrezio, se da un lato aderisce al modello ippocratico della propagazione aerea del morbo, insistendo sull’importanza di fattori ambientali, geografici e climatici (*De rerum natura*, VI 1090-1137), dall’altro lato, nel rievocare la peste ateniese, fa suoi gli elementi narrativi tucididei e sottolinea sia che gli Ateniesi rapidamente si trasmettevano il contagio gli uni agli altri (*ex aliis alios*, VI 1236), sia che i più generosi nel soccorrere i malati finivano per essere prostrati *contagibus atque labore* (VI 1243). Virgilio, similmente a Lucrezio, pare aderire al modello ippocratico miasmatico della *corruptio caeli* (*Eneide*, III 137), ma segnala, a proposito di una epidemia animale, la necessità di abbattere i capi malati perché non si allarghi il contagio (*Georgiche*, III 468-469). E malgrado qualche descrizione posteriore, ad esempio quella lucreziana, abbia in Tucidide una chiara fonte di ispirazione, ciò non toglie che la percezione del fenomeno epidemico in vari autori greci e latini sia orientata verso una nozione, benché primitiva, di contagio tra individui.

I testi menzionati in questa scheda possono dare un’idea sommaria di questo scenario. Le osservazioni sul sovraffollamento, al pari di quelle sulla necessità dell’allontanamento del contaminato, che avvenga per motivi religiosi, giuridici o sanitari, non trovano giustificazione nel modello ippocratico, basato sulla corruzione dell’ambiente, ma piuttosto nell’intuizione di un contagio da vicinanza. A conferma di ciò, una modesta osservazione lessicale. Come sostenuto dagli studiosi citati, in particolare da Danielle Gourevitch, la parola latina *infectio* non solo non deve essere intesa nel senso di una infezione di tipo virale (e quindi non andrebbe mai usata la parola *infection/infezione* per tradurre un testo medico antico) ma nemmeno nel senso di un termine medico. Il vocabolo attiene alla pratica della coloratura delle lane (cf. Plinio, *Storia naturale*, XI 2 e Seneca, *Questioni naturali*, III 25, 4), e l’*infector* è il tintore. La parola conosce occorrenze metaforiche in campo pedagogico e morale, ma non in ambito medico. Fabio Stok opportunamente fa notare che il *miasma*, alla base della teoria miasmatica, viene da *μαίω*, che significa letteralmente ‘macchio’ ma con il colore, quindi ‘tingo’, abitualmente con la porpora. Il termine greco conosce in letteratura (cf. *Iliade*, IV 141, 146; XVI 795; Eschilo, *Sette*, 341; *Eumenidi*, 280, etc.) varie occorrenze in relazione prevalente con il sangue, probabilmente per similarità con la porpora, il che non può non aver evocato l’idea di *contaminazione* in senso letterale. Ora, possiamo concludere che tanto l’innocua colorazione delle lane quanto il più inquietante macchiare con il sangue non avrebbero senso se non presupponessero il contatto fisico o la strettissima vicinanza. Usare immagini che presuppongono il contatto tra individuo e individuo per descrivere fenomeni morbosi va quindi nella direzione dell’intuizione del contagio interindividuale. Con ciò non si può non rimanere sorpresi di come una percezione empirica e, anzi, decisamente anti-scientifica, aliena

non solo, ovviamente, dalle nozioni della scienza moderna ma anche dalle teorie sviluppate dalle coeve scuole di medicina, possa accompagnarsi ad un realismo così spiccato ed equilibrato, in grado non solo di conservare testimonianza precisa dei sintomi della malattia e dei concomitanti fattori sociali, ma anche di delineare in alcuni casi prassi e stili di comportamento che di nuovo, oggi, ci paiono opportuni e ben accetti.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Atkinson, J. E. 2001. "Turning Crises into Drama: the Management of Epidemics in Classical Antiquity", *Acta Classica*, 44, pp. 35-52.
- Gourevitch, D. 1984. "Peut-on employer le mot 'infection' dans les traductions françaises de textes latins?", in *Textes médicaux latins antiques*, éd. par G. Sabbah, Saint-Etienne, Publications de l'Université (Centre Jean Palerne), pp. 49-52.
- Grmek, M. D. 1984. "Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique", in *Textes médicaux latins antiques*, éd. par G. Sabbah, Saint-Etienne, Publications de l'Université (Centre Jean Palerne), pp. 53-70.
- Jouanna, J. 2012. "Air, Miasma and Contagion in the Time of Hippocrates and the Survival of Miasmas in post-Hippocratic Medicine (Rufus of Ephesus, Galen and Palladius)", in Id., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, tr. by N. Allies, ed. by P. van der Eijk (Studies in Ancient Medicine, 40), Leiden-Boston, Brill, pp. 121-146.
- Kallet, L. 2013. "Thucydides, Apollo, the Plague, and the War", *The American Journal of Philology*, 134/3, pp. 355-382.
- Nutton, V. 1983. "The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance", *Medical History*, 27, pp. 1-34.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Stok, F. 2000. "Il lessico del contagio", in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina*. Atti del Seminario internazionale di studi: Messina, 29-31 ottobre 1997, a cura di P. Radici Colace e A. Zumbo, Messina, EDAS, pp. 55-89.
- Stok, F. 2013. "Peste e letteratura", in *Medicina e letteratura*. Atti del Convegno svoltosi a Salerno il 25 ottobre 2012, Salerno, Ordine dei medici e degli odontoiatri della provincia di Salerno (Salerno medica. Annali della Scuola Medica Salernitana, 6), pp. 55-75.
- Vegetti, M. 1995. *La medicina in Platone*, Vicenza, Il Cardo.

---

Francesca Alesse  
ILIESI-CNR, Roma  
francesca.alesse@cnr.it  
ORCID: 0000-0001-9861-8308



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DELFINA GIOVANNOZZI

## Consigli

**ABSTRACT:** From the late-fourteenth century the *consilia de peste* ('discourses of the plague'), a subset of the *consilia medica* typical of operative medicine, multiplied. These texts hand down standardized content, but with an attention to the new disease. In the fifteenth century, a resurgence of the epidemic causes a proliferation of vernacular *consigli*, while printers ride the popular demand for almanacs, predictions, and practical advice. The *Testamento* attributed to Bonino Mombriozio remains interesting, on the one hand, for some peculiar traits and for the deeply human tone that characterizes certain passages; on the other hand, it is a testimony to the affirmation of the vulgar tongue in Italian medical literature. It is also relevant, as we shall see, from a terminological point of view.

**KEYWORDS:** *Consilia de peste*; The Black Plague; Epidemics; Medical Treatises; Bonino Mombriozio

Sullo scorcio del 1347, 12 galeoni genovesi salpati da Costantinopoli giungono a Messina. Il carico nasconde un nemico insidioso e sconosciuto: ospiti dei topi che si contendono il grano nelle stive, milioni di pulci pestifere giungono a terra e rapidamente attecchiscono sull'uomo; le precarie condizioni igieniche faranno il resto. La peste nera, il "dragone con corpo d'aria, el quale soffia veleno contro all'huomo", secondo un'immagine che Ficino<sup>1</sup> attribuisce a Galeno, si diffonde con velocità sorprendente e flagella l'Europa nei quattro secoli successivi, fino alla tragedia che nel 1720 colpisce Marsiglia, causando la morte di quasi metà della popolazione; poco dopo, per motivi non ancora completamente chiariti, allenterà la morsa sull'Europa spostandosi verso Oriente, per estinguersi, quasi un secolo più tardi, a Costantinopoli, dove (almeno sul versante europeo) tutto era cominciato.

Dalla seconda metà del XIV secolo si moltiplicano gli scritti medici con finalità pratiche che vanno sotto il nome di *consilia de peste*. Si tratta di un sottoinsieme dei *consilia medica*,<sup>2</sup> tipici della medicina operativa (e del suo insegnamento accademico), redatti per dare una risposta 'su misura', formulata a seguito di un esame clinico effettivamente eseguito, al *casus* specifico di un paziente affetto da un particolare morbo.<sup>3</sup> I *consilia de-*

1. Ficino 1481: c. 11r (ora in Katinis 2007). L'immagine torna in Campanella 1635: 322.

2. Sull'evoluzione del genere cfr. Agrimi & Crisciani 1994, Crisciani 2004.

3. Iniziatore del genere viene considerato Taddeo Alderotti (1223-1295 ca.), autore di oltre 150 *consilia* che tramandano il risultato delle sue osservazioni su specifici casi clinici, ma la sua dif-



dicati alla peste testimoniano come il genere si rimoduli sulla spinta delle necessità del momento: il *consilium* perde in essi il carattere di risposta al singolo caso e si struttura invece in relazione alla malattia; spesso confina con il *tractatus*. Per lo più opuscoli brevi, in cui a una rapida ricognizione delle cause del morbo (rintracciate soprattutto in particolari congiunture astrali) e dei *signa* che ne precedono l'insorgere, fanno seguito consigli pratici per riconoscere la malattia e curare gli infermi, i *consilia* tentano di connettere il piano teorico della scienza medica con le pratiche preventive e terapeutiche imposte dall'emergenza. Redatti dapprima in latino,<sup>4</sup> questi testi tramandano contenuti fortemente standardizzati, anche se non manca l'attenzione ai problemi specifici della malattia o il richiamo a casi particolari che i medici dichiarano di aver curato con l'applicazione dei loro personali *remedia*.

Nella seconda metà del XV secolo, in corrispondenza di una recrudescenza dell'epidemia, si registra un proliferare di *Consigli*, spesso in volgare, mentre l'industria tipografica cavalca la richiesta del momento stampando almanacchi, avvisi, pronostici, trattati veri e propri, reimmettendo parallelamente sul mercato testi redatti nel secolo precedente.<sup>5</sup> Tra il 1472 e il 1475 a Padova, presso Lorenzo Canozio, si pubblica il *Consilium contra pestilentiam* di Gentile da Foligno; di Antonio Cermisone (morto nel 1441) esce a Napoli nel 1475-1476 il *Consiglio per preservar della peste* e nel 1478 a Roma il *Consiglio per preservar e sanare della peste*, con l'aggiunta di un *Remedio per li sani ad preservare de la pestilentia*.<sup>6</sup> Nel 1478 il medico bolognese Girolamo Manfredi pubblica in volgare un'operetta "breve e sentenziosa", il *Trattato della pestilenza*; il testo viene tradotto in latino, per rispondere alle richieste di quanti disdegnavano i "vulgares sermones qui ad indoctos pertinent", come recita la stampa bolognese degli inizi del 1480. Sempre a Bologna, nel 1478, esce il *Reggimento nel tempo della peste* di Baverio Maghinardo de Bonetti, ristampato a Brescia nel 1493, poi a Bologna e a Perugia nel 1523, questa volta con il titolo *Tractato mirabile contro de la pestilentia: contiene norme indirizzate a quanti, per ragioni professionali o di familiarità, non potevano evitare contatti con gli appestati*. Nel 1481 vede la luce a Firenze il celeberrimo *Consilio contro la pestilentia* di Marsilio Ficino, già diffuso in forma manoscritta,<sup>7</sup> ristampato ben sette volte nel Cinquecento (Firenze 1522, 1523, 1576, 1577; Siena 1522; Venezia ca. 1530, 1556). Nel 1491 Giovanni e Gregorio De Gregori stampano a Venezia la *princeps* del *Fasciculus medicinae* di Iohannes de Ketham, pubblicato in volgare nel 1494: meravigliosamente illustrato,

---

fusione è legata in particolare al nome di Gentile da Foligno (ultimo quarto del XIII sec.-1348).

4. Non mancano però precoci attestazioni di testi in volgare, tra i quali il fortunato *Consiglio contro la pestilentia* di Tommaso del Garbo (di cui è stata ipotizzata una precedente versione latina), scritto in occasione della peste del 1348 e tramandato in numerose edizioni a stampa del XVI secolo, anche all'interno di miscellanee sullo stesso argomento o in aggiunta al *Consilio* di Ficino (Firenze 1522, 1523, 1572). La ricca produzione in volgare tedesco è raccolta in Sudhoff 1910-1925.

5. Cfr. Minuzzi 2020.

6. Nel 1479-1480 Filippo de Lavagna ne pubblica a Milano le *Recepte contra la pestilentia*, riedite, sempre a Milano da Christophorus Valdarfer, tra il 1483 e il 1484.

7. Per l'elenco dei mss. superstiti, cfr. Katinis 2007: 94n.

ospita anche il *Consilium pro peste vitanda* di Pietro da Tossignano (redatto nel 1398).<sup>8</sup>

Benché il colophon non ne riporti la data esatta, sembra collocabile attorno al 1477 (o poco prima)<sup>9</sup> la stampa a Milano, per Antonio Zarotto, del *Testamento preservativo e curativo per defensione dell'umana generazione dal morbo pestilenziale* attribuito all'umanista e filologo milanese Bonino Mombrizio, di cui sarebbe l'unica opera medica.<sup>10</sup> Al di là della scarsa originalità del testo, che si confronta puntualmente con la tradizione citando Ippocrate, Galeno, i maggiori medici arabi, fino a Guglielmo di Piacenza, Guido di Montpellier, Pietro da Tossignano e Pietro d'Abano,<sup>11</sup> il *Testamento* rimane interessante per alcuni rilievi personali e per il tono profondamente umano che caratterizza, per esempio, i passaggi dedicati alla descrizione del medico 'ideale' o alle ricette alternative proposte per i più poveri;<sup>12</sup> è anche una preziosa testimonianza dell'affermarsi del volgare nella produzione medico letteraria italiana che, dopo l'avvio in sordina delle edizioni a stampa quattrocentesche, si prepara al trionfo del secolo successivo. È inoltre interessante, come vedremo, dal punto di vista terminologico.

Mombrizio esordisce con le ragioni che lo hanno mosso e che ricalcano analoghi trattati: in primo luogo la "compassione" e la necessità "di provvedere al bisogno et scampo del humana generatione per lo pericolo del morbo pestilenziale".<sup>13</sup> Scrive in modo semplice e chiaro, perché ogni persona "litterata e non, lo possa chiaramente intendere et usare", e ha cura di anticipare nel dettaglio i contenuti dell'operetta, dichiarandone la struttura bipartita – una prima sezione dedicata alla definizione del morbo e una seconda riservata al *regimen* preventivo e alla cura dei malati – e l'articolazione in quattro capitoli: il primo dedicato alle ragioni che scatenano il morbo e alle diverse tipologie; il secondo relativo allo stile di vita da osservare per mantenersi in salute, il terzo alle questioni mosse dai *disputantes*, archiviate come beghe di *litterati*, il quarto riservato alla cura degli infermi.

La peste viene definita, con la tradizione, come "una mutazione facta nell'aere", che ne corrompe la natura e pregiudica la salubrità; le cause che "corrompono e occido-

8. Cfr. Pesenti 2001.

9. Un'annotazione sull'esemplare della Biblioteca Braidense (segn. a n-xi-15) ne registra la vendita "a Johanino de Benalys d.no Marcello" in data 29 agosto 1477 (Di Giovanni 1963: 9). Il volumetto contiene poche pagine introduttive e una trascrizione (spesso scorretta) del *Testamento*.

10. Il testo è registrato con il numero 9487 in Guarnaschelli *et al.* 1943-1981. Per un profilo dell'autore cfr. S. Spanò Martinelli 2007 e 2011. Senza entrare nella questione dell'autorialità, va comunque rilevato che il resto della produzione letteraria di Mombrizio non mostra un interesse specifico per la medicina, né risulta che egli abbia praticato la professione, mentre in un passo del testo l'autore si include tra i medici e sostiene di aver utilizzato "miliara de volte" la polvere imperiale.

11. Un accenno alla *differentia* 93 del *Conciliator* si legge a proposito della dottrina dell'anno del mondo ("la quale adduce cative constitutione et disponimento di tempi mutati in le essentie e nature"), come una delle cause universali delle pestilenze.

12. Va rilevato che l'intento di aiutare i più poveri è anch'esso un topos, che ricorre nei testi di Giovanni Calori, Ficino, Orazio Augenio, solo per citarne alcuni.

13. Anche Ficino (1481: c. 1r) presenta il suo *Consilio* come "atto di carità inverso la patria" durante l'infuriare della peste del 1478 su Firenze.

no l'aere" sono in primo luogo le congiunzioni astrali negative e le eclissi di Sole e Luna, che fanno marcire l'acqua e causano putrefazione; poi i cadaveri in decomposizione, gli alberi "de mala complexionem" (noce, sambuco e fico, tra gli altri) e gli animali "velenosi" (draghi, serpenti e tigri). Tra le ragioni "particolari" del diffondersi del morbo vengono indicate la disposizione del paziente,<sup>14</sup> quindi la "forteza de l'agente"; la "pica-deza",<sup>15</sup> ovvero la contiguità con il malato che si realizza per contatto e attraverso l'aere corrotto dai "fiati" dell'infermo; la "dimoranza", ovvero il soggiornare in zone infette.

Si passa quindi alle pratiche che preservano dalla malattia e che coincidono, in sostanza, con la tradizione tardo-galenica delle *sex res non naturales*: respirare un'aria salubre e temperata, mangiare e bere con moderazione, rispettare un giusto equilibrio nel ritmo di lavoro e riposo, sonno e veglia. Fondamentali sono poi gli affetti dell'animo, alcuni dei quali (ira, tristezza, paura ecc.) fiaccano il corpo, altri contribuiscono a fortificarlo; importante è "stare con alegrezza et consolatione, con canti e cansoni e solazo e lezere historie, fabule et novelle de consolatione e de letitia",<sup>16</sup> nonché la preghiera e la contemplazione. Tra le letture raccomandate figurano il *Decameron*, l'*Iliade*, le storie romane, compendi della Bibbia, ma anche l'*Ars amandi* e le *Epistole* di Ovidio.

Dove la malattia non si è ancora diffusa, va comunque "schifata la conversatione de la gente"; è importante che "i rectori de i luochi sani" facciano divieto di entrarvi a chi arrivi da zone già infette, poiché "uno può toxegare assai altri"; ove possibile, si raccomanda (secondo il diffuso precetto "cito, longe fugeas et tarde redeas") di fuggire verso luoghi remoti e salubri. Gli ambienti chiusi vanno depurati con fumigazioni, i muri lavati con aceto, acqua rosata o altre sostanze aromatiche, che possono essere anche racchiuse in un panno o una spugna e portate con frequenza al naso; per i più poveri si consiglia un mazzetto di erbe aromatiche e si raccomanda di lavarsi e sfregare il corpo con aceto. Ricette e pillole – dalla teriaca al bollo armeno, dall'urina dei "mamoleti", allo sciroppo benedetto, fino alla "polvere imperiale", usata dagli imperatori pagani contro pestilenza, intossicamenti e avvelenamenti –, sono raccomandate in questa fase preventiva.

Il capitolo quarto è dedicato alla cura di chi ha contratto il morbo, ricordando come "l'aere attosegato" non dà vita e va quanto più possibile ripulito dai "fiati" dell'ammalato. In questa fase, in cui molti dei rimedi già suggeriti restano validi, è necessario affidarsi alle cure del chirurgo o almeno di un "barberio" di esperienza, che sappia intervenire con la flebotomia nelle aree ove è presente la *patracha*, "la quale in la

14. Già in apertura del trattato si dice che "niuna dele casone è apta ad nocere senza aptitudine del patiente", e si aggiunge che "li corpi apti a tal passione sono corpi che usano molto lo coyto e molti bagni e che vivono disordinatamente e anche i corpi pieni de cativi humori".

15. "cioè quando l'aere toccha nuy e nuy l'aere, el quale ci circonda. E quando l'uno toccha l'altro". Di Giovanni 1963: 9, considera il termine sinonimo di "contatto" e lo fa derivare dal latino *pica* (pece), "e quindi potrebbe essere tradotto con "appiccicabilità" o "appiccicosità"". Il termine non è registrato in Motolese 2004.

16. Già a partire dal *Consiglio* trecentesco di Tommaso del Garbo, il ruolo fondamentale della letizia si era affermato come topos nella letteratura sulla peste, complice anche il *Decameron* di Boccaccio.

nostra Romagna se dixit la gangola”,<sup>17</sup> e liberare il corpo dalle superfluità degli umori; si raccomanda la chirurgia, “scientia longa e profunda”, per l’asportazione dell’apostema.

Le ultime indicazioni riguardano la scelta del medico, che deve essere istruito tanto nella teoria quanto nella pratica della medicina, competente nella fisica, nella filosofia, e nell’astrologia.<sup>18</sup> È poi necessario – conclude l’autore – guardarsi dal medico privo di carità verso il prossimo, che si mostra interessato solo al denaro, ricercando invece quello di “conscientia (...) e di scientia perfecta (...). Imperzò sel non ha queste conditione tu potrai perire”.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agrimi J., Crisciani, C. 1994. *Les “Consilia” médicaux*, Turnhout, Brepols.
- Crisciani, C. 2004. “Consilia, responsi, consulti. I pareri del medico tra insegnamento e professione”, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande et al., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 259-279.
- Campanella, T. 1635. *Medicinalium libri*, Lugduni, I. Pillehotte.
- Di Giovanni, A. 1963. *Una ignota opera sulla peste del medico umanista Bonino Mombrizio (secolo XV)*, Genova, Scuola Grafica don Bosco.
- Ficino, M. 1481. *Consilio contro la pestilenza*, Florentie, I. de Ripolis.
- Guarnaschelli, T.M., Valenziani, E. et al. (a cura di). 1943-1981. *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d’Italia*, 6 vols., Roma, Libreria dello Stato.
- Katinis, T. 2007. *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Minuzzi, S. 2020. “La stampa medico-scientifica nell’Europa del XV secolo con cenni sulla fruizione dei libri di materia medica e ricettari”, in *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, ed. by C. Dondi, Venezia, Edizioni Cà Foscari, pp. 199-251.
- Motolese, M. 2004. *Lo male rotundo. Il lessico della fisiologia e della patologia nei trattati di peste fra Quattro e Cinquecento*, Roma, Aracne.
- Presenti, T. 2001. *Il “Fasciculus medicinae” ovvero le metamorfosi del libro umanistico*, Treviso, Antilia.
- Sudhoff, K. 1910-1925. “Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des ‚schwarzen Todes‘ 1348”, *Archiv für Geschichte der Medizin*, in molteplici sezioni.
- Spanò Martinelli, S. 2007. “Un umanista agiografo nella Milano sforzesca: Bonino Mombrizio”, in *Dai cantieri della storia: liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di G. P. Brizzi e G. Olmi, Bologna, CLUEB, pp. 311-316.
- Spanò Martinelli, S. 2011. “Mombrizio, Bonino”, in DBI, vol. 75, s.v.

Delfina Giovannozzi  
 ILIESI-CNR, Roma  
 delfina.giovannozzi@cnr.it  
 ORCID: 0000-0002-2047-2684

17. Il termine, non registrato nel lessico di Motolese, indica un promontorio di pietra (Di Giovanni 1963: 9); qui è usato come sinonimo di bubbone. Il riferimento alla Romagna confermerebbe l’autorialità di Mombrizio, “ultimo rappresentante di una nobile famiglia di origine romagnola” (Spanò Martinelli 2011).

18. Un medico poco competente, del resto, è pericoloso per la salute del malato ma anche per se stesso: “Et io me ricordo per un’altra moria qui a Bologna morire (...) una bona brigata de li nostri doctori valenti (...) e tutti zoveni che volseno praticare per guadagnare”. L’accenno a Bologna, dopo quello alla Romagna, conferma il legame dell’autore con queste terre, evidente anche in alcune coloriture linguistiche del testo.



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GUIDO GIGLIONI

## Contagio e immaginazione

**ABSTRACT:** When we examine the Latin origin of the word ‘contagion’ as referred to the transmission of diseases, we discover that the primary referent of the term is the most corporeal thing one could imagine: the physical act of touching, contact, and therefore also the sense of touch. Being thus suspended between physical contact and immaterial influence, the term ‘contagion’ entails a disturbing tangle of meanings in which body, emotion and imagination are intertwined. This idea of contagion was studied in all its possible facets by the Flemish physician Jan Baptista van Helmont (1579-1644) – indeed, it could be said that the phenomenon of contagion is the basis of his medical-philosophical speculations.

**KEYWORDS:** Contagion; Body; Imagination; Jan Baptista van Helmont; Disease

Quando ci si sofferma ad esaminare l’origine latina della parola ‘contagio’ (*contagio*, *contagium*, *contamen*) riferita alla trasmissione di malattie, si scopre che il referente primario del termine è quanto di più corporeo si possa immaginare: è l’atto fisico del toccare, il contatto, e quindi il tatto. Eppure, le azioni del toccare e del contatto, come ci confermano le rispettive voci nei dizionari latini, hanno anche un’immediata relazione con l’idea di influenza, influenza che può essere di natura corporea – mediata quindi da atomi, corpuscoli e altri agenti intermedi di tipo fisico – ma anche incorporea. Valgano per tutti gli esempi delle facoltà mentali e del contatto diretto con Dio, apice dell’unione mistica. Una persona ‘tócca’ è toccata nel cervello, mentre nel caso della mente che tocca il nume divino, questo contagio è ‘virtuale’, per usare il termine di Tommaso d’Aquino nella *Summa theologiae*, dove la *virtus* in *virtualis* va intesa nel senso di forza:

duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtuale contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere.<sup>1</sup>

1. ST I, q. 105, 2 ad 1.



Così, sospeso tra contatto fisico e influenza immateriale, il termine contagio racchiude un viluppo inquietante di significati in cui si intrecciano corpo, emozione e immaginazione. Questa idea di contagio è stata studiata in ogni sua possibile sfaccettatura dal medico fiammingo Jan Baptista van Helmont (1579-1644). Si potrebbe anzi dire che il fenomeno del contagio è alla base della sua speculazione medico-filosofica in senso generale. Se infatti è vero che le malattie specifiche da contagio (tra cui la peste e la sifilide) rientrano in una precisa sezione all'interno del sistema nosologico che van Helmont ha delineato nella sua opera principale, l'*Ortus medicinae* (*La nascita della medicina*, pubblicata postuma nel 1648), è anche vero però che l'immaginazione in quanto forza (*vis* o *virtus*) è secondo van Helmont all'origine di ogni processo morboso – anzi, a parlar propriamente, è all'origine di ogni processo vitale.<sup>2</sup>

E qui è dove le cose si complicano enormemente, perché i confini tra il fisico e il mentale – confini che sono problematici in ogni contesto culturale, intellettuale e disciplinare, ma lo sono in modo particolare nell'ambito della medicina – devono essere esaminati e maneggiati con estrema attenzione, pena la caduta nel pensiero frivolo, soprattutto quando i confini tra il fisico e il mentale vengono dissolti attraverso l'agile strumento della metafora. Susan Sontag – a mio avviso, in modo molto pertinente e convincente – ci disse di resistere la tentazione di metaforizzare quando si discute di malattia, nonostante di metafore sia intessuto ogni discorso umano.<sup>3</sup> L'opera di van Helmont ci esorta a pensare al nesso tra corpo, emozione e immaginazione evitando le insidie delle metafore e degli enti di ragione. Questo, secondo lui, era il pericolo rappresentato all'epoca dalla medicina galenica e scolastica: parlare di una malattia come di un disequilibrio umorale era infatti un modo elegante per trasferire l'orrore dei corpi malati nel regno delle metafore matematiche. Per van Helmont, la malattia è una realtà brutale e spaventosa – questa è l'eredità paracelsiana – e la vera tragedia è che l'immaginazione, lungi dall'essere la facoltà dei sogni a occhi aperti o dei voli pindarici della ragione ogni volta che questa si sforza di unire i sensi all'intelletto, è una forza reale della natura, presente ad ogni livello e struttura della materia. Le malattie sono delle realtà terribili e spaventose per van Helmont proprio perché la natura è sempre nell'atto di immaginare, in ogni momento e ad ogni livello del suo essere. Se il medico non deve metaforizzare quando indaga i processi patogeni e soprattutto cerca di provvedere alla loro cura è perché la metafora – la produttività materiale dell'immaginazione – è all'origine del male che affligge la natura, decaduta dopo il peccato originale. La natura è infatti condannata a immaginare dal momento che è costantemente sollecitata a reagire ad ogni sorta di stimolo percettivo e a mutare di conseguenza incessantemente.

Una sintesi poderosa dei temi caratteristici del pensiero medico helmontiano si trova nell'opera intitolata *Tumulus pestis*, il cui frontespizio invita il lettore a pensare al

2. Van Helmont 1707: 530, 580-581. All'interno di quella che van Helmont chiama *phalanx morborum*, le epidemie da contagio rientrano nella categoria *recepta inspirata*, ovvero tra le malattie che un organismo riceve dall'esterno attraverso il medium dell'aria.

3. Sontag 1978.

libro come alla tomba in cui giace sepolta la peste, finalmente debellata da rimedi efficaci e dall'applicazione di un metodo corretto. Il testo di circa 180 pagine, pubblicato a Colonia nel 1644 per i tipi di Jost (Jodocus) Kalckhoven, è una sorta di lugubre sinfonia sul tema della peste. La struttura è straordinariamente composita. Oltre alle tradizionali sezioni diagnostiche, terapeutiche e profilattiche, il libro contiene infatti delle parti che non ci aspetteremmo in un trattato medico, come il resoconto di un'elaborata visione onirica, storie narrate sul modello del romanzo epistolare pseudo-ippocratico, una rapida rassegna delle opinioni degli antichi e un'articolata teoria dell'immaginazione. Peter Coens, canonico della cattedrale di Antwerp incaricato di esaminare ed eventualmente censurare il testo, dichiara alla fine del volume che “la peste è stata descritta e trattata con precisione, rivelando al pubblico un gran numero di segreti della natura, dal celeberrimo ed espertissimo Jan Baptista van Helmont, e l'opera è degna di essere divulgata attraverso la stampa”.<sup>4</sup> Si tratta di un *nihil obstat* importante perché appena sette anni prima van Helmont era ancora agli arresti domiciliari per aver pubblicato il *De magnetica vulnerum curatione* (1621), trattato in cui si sosteneva l'effettiva realtà di azioni a distanza in natura, compresa l'azione “magnetica” del contagio. Le idee mediche, filosofiche e teologiche discusse nel *Tumulus pestis* sono fondamentalmente le stesse di quelle difese nel trattato sulla cura magnetica delle ferite. La differenza è che nel 1644, le gerarchie ecclesiastiche cattoliche erano diventate meno ostili nei confronti di van Helmont. Nel 1646, due anni dopo la morte, sarebbe stato ufficialmente riabilitato dall'arcivescovo di Malines.

Come accennato, la teoria helmontiana del contagio pestilenziale riprende il modello esplicativo già esposto nel *De magnetica vulnerum curatione*. Le azioni a distanza di attrazione e repulsione presuppongono da parte di ogni ente naturale la capacità di percepire ed essere affetto in vari modi da altri enti naturali, reagendo di conseguenza. Questa forza è l'immaginazione. Van Helmont appartiene a quel genere di teorici della malattia per il quali la malattia è un prodotto della vita. Un corpo si ammala quando lotta per la propria sopravvivenza. L'essere della malattia (*ens morbosum*) risiede nel principio vitale, che van Helmont, in linea con i principi della medicina paracelsiana, chiama *archo*. La grande catena dell'essere helmontiana è costituita da gradi diversi di immaginazione. I livelli più potenti sono quelli chiamati “archeali”, ovvero quelli che appartengono ai principi originari dell'essere. L'immaginazione intesa come una facoltà rappresentativa della mente umana, per quanto potente, è in realtà un effetto secondario e molto illanguidito di questa originaria carica energetica. Soprattutto, l'immaginazione umana ha la caratteristica di essere inaffidabile, poiché, oltre ad essere facile preda delle emozioni, tende a proiettare sulla natura indebite associazioni di idee elaborate da una coscienza – l'*anima sensitiva* – anch'essa sfigurata dal peccato originale.

---

4. Van Helmont 1644: c. M3r.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

Sontag, S. 1978. *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux.

Van Helmont, J. B. 1644. *Tumulus pestis*, Köln, Jost Kalckhoven.

Van Helmont, J. B. 1655. *Tumulus pestis*, in Id., *Opuscula medica inaudita*, Lugduni, Sumptibus Ioan. Baptist. Devenet, pp. 141-192. <https://www.iliesi.cnr.it/pandemia/testi/Tumulus%20pestis-1655.pdf>

Van Helmont, J. B. 1707. *Opera omnia, novissima hac editione ab innumeris mendis repurgata, et indice instructa, una cum introductione atque clavi Michaelis Bernhardi Valentini*, Frankfurt 1707, Hieronymus Christian Paulli.

---

Guido Giglioni  
Università degli Studi di Macerata  
[guido.giglioni64@gmail.com](mailto:guido.giglioni64@gmail.com)

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARIO PAOLUCCI

## Crisi

**ABSTRACT:** Crises, in common parlance, are superimposed on disasters. But unlike these, a crisis brings with it its overcoming, for a 'crisis' is a passage in time, and the culmination of a process. This is why models of crises are difficult to realize. In fact, a crisis is such when it challenges our descriptive knowledge and creates a new balance: maybe this requires to enter the domain of complexity – the field of non-linear models. Crisis models indeed exist as regards the endogenous generation of the crises themselves; but in these models we are forced to look for the future equilibrium within the same system that generated the crisis. The problem of finding models capable of representing crises as generators of new solutions remains open.

**KEYWORDS:** Crisis; Disaster; Prevision; Modeling; Non-linear Models

Non so quale sia la prima immagine che il lettore associa alla parola crisi. La mia immagine è quella di un gruppo di persone che si raccoglie intorno ad un tavolo, appunto tavolo di crisi, per affrontare un evento almeno in parte imprevisto. Ed infatti l'origine greca della parola porta proprio il significato di decisione, scelta, giudizio. In uso in medicina, economia, scienze sociali, la crisi possiede un connotato ostile e dannoso. C'è una crisi quando qualcosa che fluiva si interrompe, qualcosa che funzionava si rompe.

La crisi dunque, nel linguaggio comune, si sovrappone al disastro: un evento geologico, un evento meteorologico, un naufragio. Al contrario del disastro, però, la crisi porta in sé il suo superamento, seppure sia, insieme al disastro, un momento pericoloso. Ma pericoloso nei confronti di cosa? Per costruire una crisi c'è bisogno di un passaggio, di un prima, un durante, ed un dopo; la crisi è un passaggio temporale, il culmine di un processo. In economia, le crisi sono episodiche e legate all'idea di cicli economici. La crisi mischia le carte, e nella ricostruzione genera equilibri nuovi ed inattesi. Si pensi ad esempio al sorprendente effetto di riduzione delle disuguaglianze della seconda guerra mondiale.<sup>1</sup>

È un momento di svolta, come in medicina: dove sta a significare una modificazione improvvisa, e questo sia in senso peggiorativo che nel senso di una risoluzione della malattia (crisi risolutiva). Il contatto con la malattia è evidente anche nella classica citazione di Gramsci che, parlando della crisi di autorità, non a caso usa

1. Una caduta dell'indice di Gini dai massimi 0,648 (1933) a 0,421 (Plotnick *et al.* 1998).



l'aggettivo *morboso*: “La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati”.<sup>2</sup>

Dunque, in contrapposizione alla connotazione negativa che evoca a primo orecchio, a la parola crisi implica anche un cambiamento che può aprire la strada a nuovi stati, nuove soluzioni, da cui l'adagio che racconta come l'ideogramma cinese (o giapponese?) che rappresenta la parola 'crisi' sia lo stesso (in tutto o in parte) che si usa per la parola 'opportunità'. Perla di saggezza orientale dall'evidente potere memetico e, come è facile intuire, completamente infondata.<sup>3</sup>

Rimane però vero che una crisi si presenta non solo come collasso, ma anche come occasione di ricostruzione. Tra i possibili esempi, uno dalla natura ambigua come quello che narra l'adozione del sistema operativo Linux da parte del gigante Amazon, che fu generata dalla crisi economica 2008-2009. L'impossibilità di sostenere i costi di sistemi operativi commerciali, e il conseguente slittamento verso sistemi liberi, ha non solo permesso ad Amazon di sopravvivere ma, nel corso degli anni successivi, ne ha fatto un oligopolista del calcolo.<sup>4</sup>

Dunque, la crisi è uno stato perturbato intermedio; un momento di transizione tra sistemi meta-stabili. In questo senso il momento della crisi costituisce la transizione tra un vecchio sistema ed uno nuovo, e sempre in questo senso la crisi è strumentale per qualsiasi innovazione che non possa avvenire per piccoli cambiamenti, contrapposta all'evoluzione lineare di un sistema che avviene progressivamente.

Veniamo ora ai modelli della crisi. In generale, un modello di un fenomeno è un oggetto concettuale<sup>5</sup> diverso dal fenomeno stesso, con il quale ha un legame analogico. L'analogia ci porta a pensare che caratteristiche o comportamenti del modello si possano riferire a caratteristiche del fenomeno stesso. Simulare il futuro a breve a medio e il formarsi delle aspettative riguardo agli stati futuri del mondo è un'attività naturale per gli esseri umani, legata al concetto di anticipazione nelle scienze cognitive;<sup>6</sup> la creazione di modelli è uno degli elementi che definiscono le scienze, e, secondo un approccio recente, anche le discipline umanistiche, dove i modelli portano nomi diversi come 'analisi' o 'interpretazione' (Marras & Lamarra 2019). È dunque naturale che, in aggiunta alle simulazioni istintive che si fanno per esempio del lancio di un sasso, ci si interroghi su cosa potrebbe accadere se una politica sociale contro il crimine fosse meglio spesa in supporto alle famiglie, oppure nella repressione dei facilitatori.

Una gran parte dei modelli esistenti al momento si classificano come modelli lineari. In un modello lineare, la risposta agli stimoli è proporzionale all'intensità del segnale; l'obiettivo del modello è di descrivere anzitutto la direzione di questa risposta,

---

2. Gramsci 1977: I 311.

3. In giapponese, per esempio: 機会 opportunity, 危機 crisis. C'è una similarità nella pronuncia, ma questo vale per innumerevoli altre parole.

4. Patrizio 2021.

5. In qualche caso anche fisico, ad esempio un plastico in architettura.

6. Pezzulo *et al.* 2007.

e successivamente di quantificarne l'intensità. Per loro natura però modelli siffatti raramente generano novità o sorprese.

Dunque, mentre modelli di un disastro sono realizzabili anche solo per superamento lineare di una soglia, modelli della crisi propriamente detta sono difficili da realizzare. Infatti una crisi è propriamente detta quando sfida le nostre conoscenze descrittive e può creare un nuovo equilibrio; nel caso di sistemi sociali, ad esempio, nuove norme, una nuova normalità. Un modello potrebbe essere sufficiente a descrivere una realtà prima della crisi ma non contenere gli elementi essenziali che servono a descriverlo a crisi finita, a cambiamento consolidato.

Se si esce dai modelli lineari, si entra nel campo della complessità come disciplina dei modelli non lineari. Un primo esempio può essere il modello degli incendi in una foresta stilizzata,<sup>7</sup> dove le fiamme si estendono ai primi vicini e consumano tutto ciò che è così connesso. Si tratta di uno dei modelli più semplici che esibiscono collassi improvvisi; inaspettatamente, la ricrescita della foresta e l'effetto degli incendi contribuiscono a formare una situazione di pericolosa instabilità dove piccoli incendi si alternano con disastri devastanti (*figura 1*). È questa la strada per la modellazione delle crisi anche in ambito sociale?

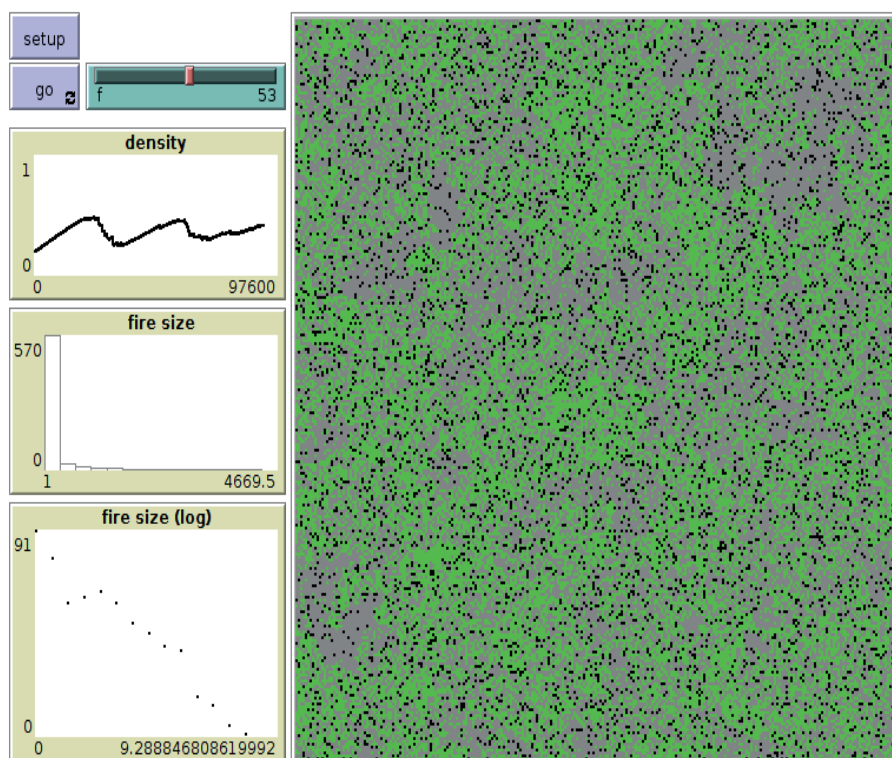


Figura 1. Un modello di incendi che esibisce cicli di densità e una distribuzione del tipo legge di potenza per le dimensioni degli incendi.

7. Bak *et al.* 1990.

Tra le scienze delle complessità, la simulazione sociale si propone di costruire modelli dei fenomeni sociali che siano computabili da una macchina; in particolare, la simulazione sociale basata su agenti<sup>8</sup> applica descrizioni di processo su agenti individuali e sulle loro proprietà per calcolare risultati emergenti, talvolta con il supporto, nel disegno e nella calibrazione, di risultati di esperimenti con soggetti umani. Tali modelli sono situati su un *continuum* di ricchezza descrittiva che va dal minimo essenziale per riconoscere un fenomeno (*toy models*) fino alla definizione puntuale delle attività individuali in minuto dettaglio. Ad esempio, sono stati realizzati modelli ad agenti delle scelte individuali relative al reclutamento nelle organizzazioni criminali che includono dettagli su diverse reti sociali, e permettono di studiare l'effetto di specifiche politiche di intervento, confrontando ad esempio investimenti sul sostegno alle famiglie con investimenti mirati alla repressione.<sup>9</sup> Anche in un caso così dettagliato, però, non si può davvero parlare di modelli di crisi, ma più plausibilmente di modelli dettagliati che reagiscono in modo lineare, seppure differenziato, ai vari stimoli.

Un esempio che potremmo portare avanti è quello di un semplice modello di economia: il modello BAM,<sup>10</sup> che nella versione più semplice contiene agenti lavoratori/produttori che, secondo la teoria dell'equilibrio economico generale, dovrebbero facilmente accedere ad un equilibrio di piena occupazione e piena soddisfazione.

Ma che accade quando, invece di assumere aprioristicamente che l'equilibrio venga raggiunto, se ne specificano invece i meccanismi? Se si introducono, più plausibilmente, elementi come informazione incompleta e scelte imperfette? Tali inceppi nel meccanismo di allocazione causano una diminuzione di produzione e consumo, e fin qui tutto prevedibile. Ma che tipo di riduzione?

Esattamente come nella simulazione degli incendi, l'accumularsi di inefficienze inceppa una serie di meccanismi legati tra di loro, portando poi improvvisamente, e in modo imprevedibile, ad una crisi di grande portata. Consumo, impiego e fungibilità finanziaria delle ditte lentamente accumulano piccole mancanze che poi esplodono all'improvviso, generando effetti a cascata che segnano l'avvento di una crisi. Il sistema poi ritrova poi un nuovo regime metastabile dopo il fallimento e la sostituzione delle aziende, ma è destinato a ripetere le crisi ad intervalli irregolari e imprevedibili.

Dunque modelli di crisi, anche dettagliati e legati a specifici fenomeni economici e sociali, esistono per quanto riguarda la generazione endogena delle crisi stesse; ma sono costretti a cercare l'equilibrio futuro all'interno dello stesso sistema che le ha generate. Rimane aperto il problema di trovare modelli in grado di rappresentare le crisi come generatrici di nuove soluzioni.

---

8. Epstein 1999; Squazzoni 2012; Conte & Paolucci 2014.

9. Bonelli & Paolucci 2017; Campedelli *et al.* 2020.

10. Delli Gatti *et al.* 2011; Gaffeo *et al.* 2015.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bak, P., Chen, K. and Tang, C. 1990. "A Forest-Fire Model and Some Thoughts on Turbulence", *Physics Letters A*, 147/5-6, pp. 297–300. doi:10.1016/0375-9601(90)90451-s
- Bonelli, G. and Paolucci, M. 2017. "Dal caffè alle smart-cities: così Blockchain cambierà tutto", *AGI-Agenzia Giornalistica Italia*. <https://tinyurl.com/agi-istc-blockchain> (consultato il 21 gennaio 2021)
- Campedelli, G. M., Calderoni, F., Paolucci, M., Comunale, T., Vilone, D., Cecconi, F. and Andrighetto, G. 2020. "A Policy-Oriented Agent-Based Model of Recruitment into Organized Crime", *ArXiv:2001.03494 [Nlin]*. <http://arxiv.org/abs/2001.03494>
- Conte, R. and Paolucci, M. 2014. "On Agent-Based Modeling and Computational Social Science", *Frontiers in Psychology*, 5, Art. 688. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00668>
- Delli Gatti, D. et al. 2011. *Macroeconomics from the Bottom-Up*, Milano, Springer.
- Epstein J. M. 1999. "Agent-based Computational Models and Generative Social Science", *Complexity*, 4, pp. 41-60.
- Gaffeo, E., Gallegati, M. and Gostoli, U. 2015. "An Agent-Based 'Proof of Principle' for Walrasian Macroeconomic Theory", *Computational & Mathematical Organization Theory*, 21/2, pp. 150-183. <https://doi.org/10.1007/s10588-014-9180-7>
- Gelman, A. 2008. "Methodology as Ideology: Some Comments on Robert Axelrod's The Evolution of Cooperation", *QA Rivista dell'associazione Rossi-Doria*, 2, pp. 167-176.
- Gramsci, A. 1977. *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi. [https://it.wikisource.org/wiki/Quaderni\\_del\\_carcere](https://it.wikisource.org/wiki/Quaderni_del_carcere) (consultato il 21 gennaio 2021)
- Marras, C. and Lamarra, A. 2019. "Le scienze dimenticate: Un dialogo con Rens Bod", *Lexicon Philosophicum*, 7. <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/659>
- Patrizio, A. 2021. "How a Linux migration led to the creation of Amazon Web Services", *Network World*. <https://www.networkworld.com/article/3604370/how-a-linux-migration-led-to-the-creation-of-amazon-web-services.html> (consultato il 21 gennaio 2021)
- Pezzulo, G., Hoffmann, J., and Falcone, R. 2007. "Anticipation and Anticipatory Behavior", *Cognitive Processing*, 8/2, pp. 67-70. <https://doi.org/10.1007/s10339-007-0173-z>
- Plotnick, R. D., Smolensky, E., Evenhouse, E., Reilly, S. et al. 1998. *The Twentieth Century Record of Inequality and Poverty in the United States* [Working Paper]. University of Wisconsin-Madison, Institute for Research on Poverty.
- Squazzoni, F. 2012. *Agent-Based Computational Sociology*, Hoboken, NJ Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119954200>

---

Mario Paolucci  
IRPPS-CNR, Roma  
mario.paolucci@cnr.it  
ORCID: 0000-0002-8276-1086



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GILBERTO CORBELLINI

## *Overconfidence*

**ABSTRACT:** Overconfidence occurs when persons overestimate their abilities in general or with respect to a specific task/context. This bias causes systematic errors, yet it is found in 70% of tested individuals, suggesting that this trait gives an adaptive advantage in competitions between individuals for finite resources. In the first months of the pandemic, overconfidence was the rule among experts and played a role in important cases of erroneous predictions. How to distinguish, in the experts, a justified trust from an outsized one?

**KEYWORDS:** Overconfidence; Overprecision; Overestimation; Pandemics; Expert Knowledge

Daniel Kahneman, premio Nobel per l'economia, che insieme ad Amos Tversky fondò gli studi cognitivi sulle fallacie decisionali, ha più volte detto che se potesse scegliere quale bias cancellare dalla mente umana, non avrebbe dubbi, eliminerebbe l'*overconfidence*.<sup>1</sup> L'eccessiva sicurezza o fiducia in sé stessi, che è una componente della 'resunzione', in inglese *overconfidence*, si ha quando una persona sovrastima la propria o le proprie capacità in generale o rispetto a un compito/contexto specifico. Si può scomporre in *overestimation* (ritenersi meglio o più performanti di come si è), *overplacement* (considerarsi migliori degli altri anche se non è vero) o *overprecision* (giudicare i propri ragionamenti accurati e certi). Come si distribuiscono queste inclinazioni nelle diverse culture. Non ci sono dati uniformi, ma nelle culture collettiviste, dove le persone si riferiscono a un gruppo, prevarrebbe l'*overprecision*, mentre in quelle individualiste l'*overestimation* e l'*overplacement*.<sup>2</sup>

L'*overconfidence* era conosciuto prima delle scienze cognitive. Tommaso d'Aquino definiva, nella *Summa contra gentiles*, la presunzione, "madre dell'errore" (I, 5, 4). Michel de Montaigne, un attento osservatore delle inclinazioni umane, scriveva nel 1575 che siamo disposti a cedere agli altri molti vantaggi, "ma un vantaggio in giudizio non lo concediamo a nessuno". Quasi trecento anni dopo John Stuart Mill pensava, ragionando dei limiti umani, che "sebbene tutti sappiano di essere fallibili, pochi ammettono la supposizione che qualsiasi opinione, di cui si sentono molto certi, possa essere uno degli esempi dell'errore verso cui si riconoscono inclini" (1859). La letteratura storico-militare elenca un numero significativo di casi nei

1. Shariatmadari & Kanhegan 2015.

2. Muthukrishnaet *et al.* 2018; Moore *et al.* 2018.



quali l'eccesso di sicurezza dei comandanti ha causato tragiche disfatte. L'*overconfidence* potrebbe ricordare la *hybris* dei greci, che però aveva una connotazione più accentuata nelle manifestazioni sociali: non solo presunzione o eccessiva fiducia in sé stessi, ma anche tracotanza, superbia, arroganza, sete di potere e prevaricazione.

L'eccesso di sicurezza è causa di errori, incidenti o fallimenti tragici, in particolare quando in gioco ci sono competenze spiccate in contesti di rischio e le persone eccedono nell'idea di avere la situazione sotto controllo, ovvero non considerano la carenza di informazioni. Numerosi incidenti aerei con centinaia di vittime sono stati causati dall'eccesso di sicurezza con cui sono state prese decisioni da parte di piloti o controllori di volo, ma anche la letteratura su esplosioni di impianti petroliferi o petroliere, denuncia il ruolo del bias di *overconfidence*. L'incidente nucleare di Chernobil nel 1986 rientra nella categoria, così come l'esplosione del Challenger Space Shuttle della NASA nel 1986, la tragedia sul monte Everest del 1996, etc. Nel quotidiano, gli incidenti stradali sono nella maggior parte dei casi dovuti a eccesso di sicurezza.

Se il bias dell'*overconfidence* causa errori in modo sistematico, perché la selezione naturale e quella sociale non l'hanno eliminato o mitigato? La questione è stata ampiamente studiata usando esperimenti economici e modelli. Il fatto di riscontrare un eccesso di fiducia nelle proprie capacità o sopravvalutazione di sé stessi nel 70% di chi viene testato (il 94% dei professori universitari!), ovvero che solo le persone depresse abbiano una auto-percezione realistica, testimonia un vantaggio adattativo di questo tratto nelle competizioni tra individui per risorse finite. Chi si mostra sicuro di sé, cioè sovrastima le proprie capacità e stante che le informazioni sono sempre scarse, è avvantaggiato nelle competizioni dove la risorsa vale più del costo del combattimento.<sup>3</sup> Uno studio recente mette in relazione l'*overconfidence* con la teoria dell'autoinganno di Robert Trivers, per cui è soprattutto quando si riesce a credere sinceramente di essere i migliori o di sapere come stanno le cose, anche se non è vero, che si ha il maggior successo nelle valutazioni sociali.<sup>4</sup>

Stante che la pandemia in corso costituisce una sfida che richiede a diversi livelli analisi e decisioni basate su diversi elementi informativi o gradi di competenze, e che le scelte sono negoziate socialmente o politicamente, in che modo ha giocato l'eccesso di sicurezza nella gestione di Covid-19? Una epidemia/pandemia è un fenomeno darwiniano, quindi per sua natura complesso nelle manifestazioni e imprevedibile negli sviluppi, per cui la mancanza di informazioni è normale e un eccesso di sicurezza può avere conseguenze indesiderate. La domanda interessa almeno due aspetti del problema: da un lato in quale misura l'eccesso di fiducia delle persone in sé stesse è implicato nel rischio di contagio, dall'altro se e con quali conseguenze l'eccesso di sicurezza porta gli esperti a sbagliare previsioni o li induce fare raccomandazioni in mancanza di informazioni.

Uno studio che ha cercato di catturare il profilo comportamentale delle persone più sicure di sé ha trovato che tra esse è diffusa l'aspettativa di un'esposizione personale significativamente inferiore rispetto all'esposizione del resto della popolazione, sulla base

3. Johnson & Fowler 2011.

4. Shwardmann & van der Weele 2019.

appunto di un eccesso di fiducia; che è più forte tra coloro che appartengono a fasce di reddito più elevate e tra le famiglie più giovani. Inoltre, l'eccessiva sicurezza è distinguibile dalla fiducia assoluta. Ad esempio, gli intervistati con redditi più elevati si aspettano di essere meno esposti al Covid rispetto al resto della popolazione, ma la loro percezione del rischio personale risulta superiore a quella degli intervistati a basso reddito. Questi risultati suggeriscono che i pregiudizi comportamentali potrebbero aver contribuito alla diffusione dell'infezione.<sup>5</sup>

Nei primi mesi della pandemia tra gli esperti l'*overconfidence* era la regola. I primi modelli matematici erano quasi intuitivamente inverosimili, ma furono difesi strenuamente e usati per decidere strategie di quarantena o meno, le chiusure o le mascherine sono state per mesi considerate di incerta efficacia da agenzie come OMS, CDC, etc. (al di là dei pregiudizi ideologici contro le mascherine espresse da politici), le diagnosi mediante tamponi erano dibattute per quanto riguardava l'utilità nei casi di sintomatici e asintomatici, così come una parte di esperti ha difeso a lungo l'idea che gli asintomatici non fossero infettivi. In Italia, abbiamo trascorso l'estate ad ascoltare esperti i quali sostenevano con assoluta sicurezza che il virus si fosse attenuato, che la malattia fosse cambiata, che i positivi non solo malati, etc. Anche nella ricerca della terapia, l'adesione clinica e politica all'idea che l'idrossiclorochina fosse efficace contro il Covid-19 è stata un'altra manifestazione di *overconfidence*, da parte di politici ed esperti, che ha comportato costi sociali (polarizzazioni) e sanitari.

Uno studio condotto sugli atteggiamenti del Presidente Trump e dei suoi esperti nei riguardi della pandemia, mostra che l'eccesso di fiducia ha svolto un ruolo nelle previsioni sbagliate di casi e morti fatte da Deborah Fix e Anthony Fauci e dall'Institute for Health Metrics and Evaluation (IHME) presso l'Università di Washington.<sup>6</sup> Nei mesi di marzo e aprile questi contribuivano a favorire un atteggiamento politico che ha facilitato l'allentamento delle misure di contenimento alla fine di aprile per riaprire le attività economiche. Le proiezioni dell'IHME a metà aprile erano irrealisticamente ottimistiche rispetto sia al numero totale di morti negli Stati Uniti per Covid-19 sia alle date previste per il pieno contenimento. Il prematuro allentamento delle misure di contenimento avrebbe causato un'ondata di casi che si è diffusa negli Stati Uniti a partire da giugno. Birx, Fauci e l'IHME hanno successivamente rivisto le previsioni di aprile, sottolineando la necessità che la popolazione statunitense seguisse misure non farmacologiche di contenimento, come indossare maschere e mantenere le distanze fisiche. L'IHME, che ad aprile prevedeva che entro il 4 agosto la pandemia sarebbe stata completamente sotto controllo, a settembre ha dichiarato di aspettarsi che il 1° gennaio 2021 il paese si sarebbe trovato a metà strada e nel pieno delle conseguenze pandemiche. Le previsioni dell'IHME per più di 2 mesi hanno mostrato costantemente eccesso di fiducia e ottimismo irrealistico.

Chiedendosi se possiamo fidarci degli esperti in un mondo pieno di autoinganni, e come distinguere una fiducia giustificata da una fuori misura, Kahneman pensa che l'u-

---

5. Heimer & Liu & Zhang 2020.

6. Shefrin 2020.

nico indicatore può essere se l'esperto "ammette l'incertezza", ma non potremo comunque fidarci dalla sua stima di quel valore. Perché, osserva, "le persone escogitano storie coerenti e previsioni sicure anche quando sanno poco o nulla. L'eccesso di sicurezza nasce per il fatto che le persone sono spesso cieche alla propria cecità".<sup>7</sup> Se le illusioni positive o eccessi di fiducia non sono strumenti che servono per proteggerci da informazioni minacciose, ma piuttosto una forma di autoinganno per aiutarci a persuadere gli altri, allora non esistono tecniche di *debiasing* che consentano di controllare l'eccessiva fiducia in sé stessi.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Heimer, R., Liu, H. and Zhang, X. 2020. "Are People Overconfident about Avoiding COVID-19?", *Liberty Street Economics – Federal Reserve Bank of New York*, October 07. <https://libertystreeteconomics.newyorkfed.org/2020/10/are-people-overconfident-about-avoiding-covid-19.html>
- Johnson, D. D. P. and Fowler, J. H. 2011. "The Evolution of Overconfidence", *Nature*, 447, pp. 317-320.
- Kahneman, D. 2011. "Don't Blink. The Hazards of Confidence", *The New York Times Magazine*, Oct. 19. <https://www.nytimes.com/2011/10/23/magazine/dont-blink-the-hazards-of-confidence.html>
- Moore, D. A. *et al.* 2018. "Overconfidence Across Cultures", *Collabra: Psychology* 4/1: 36. <https://online.ucpress.edu/collabra/article/4/1/36/112990/Overconfidence-Across-Cultures>
- Muthukrishnaet, M. *et al.* 2018. "Overconfidence is Universal? Elicitation of Genuine Overconfidence (EGO) Procedure Reveals Systematic Differences across Domain, Task Knowledge, and Incentives in Four Populations", *PlosONE*, August 30, 2018. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0202288>
- Shariatmadari, D. and Kahneman, D. 2015. "What Would I Eliminate if I Had a Magic Wand? Overconfidence", *The Guardian*, 18 July. <https://www.theguardian.com/books/2015/jul/18/daniel-kahneman-books-interview>
- Shefrin, H. 2020. "The Psychology Underlying Biased Forecasts of COVID-19 Cases and Deaths in the United States", *Frontiers in Psychology – Cognition*, 5 November. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2020.590594/full>
- Shwardmann, P. and van der Weele, J. 2019. "Deception and Self-Deception", *Nature Human Behaviour*, 3, pp. 1055-1061.

---

Gilberto Corbellini  
CNR, Roma  
[gilberto.corbellini@cnr.it](mailto:gilberto.corbellini@cnr.it)

---

7. Kahneman 2011.

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALESSANDRO FERRETTI

## *Trespassing*

**ABSTRACT:** In public debates on the current epidemic, ‘trespassing’ may refer to those who venture out of their area of expertise. But the study of epidemics requires heterogeneous competences and a multidisciplinary approach: here, to get out of your own sphere is a positive action, indeed necessary. ‘Trespassing’ is rather that practice whereby people who are endowed with recognized disciplinary competence and credibility in a particular field of study, use this credibility to give authority to statements in fields far from their area of expertise. Even under this restrictive definition, the widespread diffusion of the phenomenon is there for all to see.

**KEYWORDS:** Trespassing; Epidemics; Expert Knowledge; Expertise and the Media; Science Instruction

*Trespassing*, in inglese, ha una molteplicità di significati ma probabilmente il più comune è quello di sconfinamento, ovvero entrare in territori nei quali non si è autorizzati ad andare. Nel contesto dell’epidemia, il termine viene generalmente usato in senso metaforico per riferirsi a coloro che escono al di fuori della loro area di competenza, ma per chiarirne bene il significato bisogna innanzitutto fare una premessa.

Le epidemie sono fenomeni il cui impatto dipende da moltissimi fattori di varia natura e mal si prestano ad essere studiati in modo settoriale. Per capire ed affrontare un’epidemia non è infatti sufficiente studiare l’agente patogeno che genera la malattia e le sue conseguenze sull’organismo: bisogna al contempo studiare come si trasmette il patogeno stesso da individuo a individuo, perché la modalità di trasmissione ha enormi implicazioni sulle conseguenze di un’epidemia. Ad esempio: l’epidemia derivata dalla diffusione del virus dell’AIDS, che si trasmette tramite scambi ematici, ebbe conseguenze sociali ed economiche molto più ridotte di quella attuale del Covid-19, nonostante il fatto che la letalità dell’AIDS nelle fasi iniziali della sua diffusione fosse superiore all’80% e quella del Covid-19 si assesti su valori molto inferiori (1-2%). L’impatto di un’epidemia dipende inoltre fortemente dalle caratteristiche della società in cui esso si diffonde: basti confrontare la grande differenza di impatto che il medesimo virus ha avuto in Cina e negli Stati Uniti.

Per analizzare e studiare un’epidemia è quindi richiesto un approccio eminentemente multidisciplinare. Servono virologi che studiano il virus patogeno in sé, infettivologi che studiano le malattie e le terapie per i problemi di salute causati dal patogeno,



e naturalmente epidemiologi che raccolgono e interpretano i dati sulla diffusione del patogeno per elaborare e organizzare strategie di monitoraggio, diagnosi e interventi 'non farmaceutici' (i.e. restrizioni ai movimenti e ai contatti) che aiutino a tenere sotto controllo l'epidemia. Le differenze di competenze tra queste figure sono notevoli: ad esempio, il virologo e l'infettivologo hanno tipicamente una formazione di tipo medico e normalmente non hanno gli strumenti matematici e statistici per studiare i numeri del contagio. La capacità di analizzare dati complessi e parziali con metodi statistici è invece fondamentale per gli epidemiologi, che in generale hanno una preparazione di base meno centrata sugli aspetti medici e più simile a quella di un fisico dei sistemi complessi. L'epidemiologia stessa è peraltro suddivisa in numerose sottodiscipline specializzate, che si differenziano in base alla popolazione studiata (come l'epidemiologia in ambito infantile o lavorativo) o alla patologia (che può anche non essere infettiva, come nell'epidemiologia oncologica o delle malattie cardiovascolari); inoltre, alcune sottodiscipline sono dedicate allo studio dei determinanti dell'epidemia, che sono strettamente correlati con fattori ambientali e sociali. Infine, l'epidemia e le misure adottate per contenerla generano tutta una serie di ricadute economiche, psicologiche e sociali sia a livello macroscopico che microscopico che retroagiscono sul contagio stesso e che dipendono da una quantità innumerevole di fattori interconnessi, sia quantitativi che qualitativi.

Insomma: è evidente che lo studio della pandemia non può essere condotto internamente ad un recinto di competenze. Per riuscire a capirci qualcosa è necessario fare una sintesi di aspetti molto diversi tra di loro, e ovviamente non esistono persone che siano specialiste di tutte le discipline necessarie a comprendere il fenomeno. Questo significa che tutti coloro che vogliono contribuire allo studio di un'epidemia devono integrare le loro conoscenze, documentandosi sugli aspetti che sono estranei al loro campo di studio specifico. In questo senso, uscire dal proprio ambito è non solo un'azione positiva, ma anzi strettamente necessaria per riuscire a dare un contributo fattivo su un tema così intricato come quello del contagio. Questo andar oltre ai limiti della propria disciplina non è quindi etichettabile come *trespassing* ma piuttosto è funzionale ad approfondire i diversi aspetti dei quali non si è esperti in modo da consentire un'applicazione fruttuosa delle proprie competenze al caso pandemico. Per fare un esempio: se uno statistico o analista di dati che guarda ai dati dei contagi si mette a studiare le caratteristiche della malattia (come il tempo che intercorre tra contagio e ricovero, la durata media dei ricoveri, i contesti in cui è più facile contagiarsi) non sta invadendo le competenze altrui, almeno fino a quando si limita a usare le conoscenze acquisite per interpretare al meglio i dati del contagio.

Ma allora, cos'è il *trespassing* nel frangente epidemico? È quella pratica per cui persone che sono dotate di una competenza e credibilità disciplinare riconosciuta in un determinato campo di studi (ad esempio, sono inseriti all'interno di un ateneo o di un ente di ricerca), usano tale credibilità per conferire autorevolezza ad affermazioni in campi lontani dalla loro area di competenza. In questo senso, un conduttore televisivo che faccia considerazioni sulla stagionalità dell'epidemia non è responsabile di *trespassing*, mentre lo è lo statistico che fa affermazioni sugli effetti collaterali di una terapia. L'altra grande categoria di affermazioni che configurano il reato di *trespassing* è quella

delle previsioni su ciò che succederà. Nulla è più complesso, e sostanzialmente impossibile, delle previsioni sull'andamento futuro del contagio: come visto sopra, l'epidemia dipende da talmente tanti fattori interconnessi (non ultimo, le mutazioni dei virus) che fare previsioni al di là del brevissimo termine ha la stessa affidabilità scientifica del lancio di una moneta. Quindi, se un 'competente' fa affermazioni perentorie su quel che sarà il contagio tra alcuni mesi sta quasi certamente sconfinando dalle sue competenze.

Pur adottando questa definizione piuttosto restrittiva di *trespassing*, la grande diffusione del fenomeno è sotto gli occhi di tutti. Durante il periodo pandemico si sono ad esempio sprecate le previsioni a lungo termine, tra le quali ricordiamo quelle di noti virologi che a maggio affermavano con grande sicurezza l'esistenza di una forte stagionalità del contagio (puntualmente smentita dai fatti), abbiamo sentito anestesisti pronunciarsi su una presunta 'morte clinica' del virus e così via. Uno dei campi su cui si è sconfinato più spesso è senza dubbio la questione del ruolo delle scuole nel contagio. Su questo tema si sono espressi quasi tutti: abbiamo ad esempio visto studi statistici e analisi di dati del contagio scolastico condotti da biologi, che sono risultati ben al di sotto dei requisiti minimi di dignità scientifica, economisti prestati alla pedagogia che hanno stilato previsioni da tregenda pronosticando una disoccupazione di massa tra vent'anni a causa della didattica a distanza, etc.

Le conseguenze del *trespassing* sono purtroppo molto gravi sul piano dell'informazione ai cittadini, che tipicamente non hanno idea di quali competenze siano necessarie per fare affermazioni scientifiche in tema di epidemia e che quindi non sono in grado di distinguere quando lo 'scienziato' sta parlando di cose che conosce o quando esterna su temi che non padroneggia. Già non è facile raccapezzarsi tra le naturali differenze di pareri scientifici che si manifestano tra scienziati 'del ramo': se ci aggiungiamo le esternazioni degli sconfinatori, il cittadino rimane in balia di affermazioni o previsioni spesso contraddittorie che apparentemente provengono da 'esperti' ugualmente riconosciuti. Il risultato finale è che il 'non esperto' sviluppa scetticismo verso l'approccio scientifico, rinuncia a cercare di capire e finisce per affidarsi al parere di coloro che gli ispirano fiducia e/o gli dicono ciò che preferisce sentirsi dire.

Una cosa bizzarra è che, a guardare la comunicazione durante la pandemia, si direbbe che il *trespassing* sia un fenomeno diffusissimo tra gli scienziati. In realtà non è così, anzi: chi lavora negli ambiti di ricerca sa bene che per trovare lavoro e fare carriera è molto meglio operare all'interno dei settori disciplinari piuttosto che porsi a cavallo tra essi. Un curriculum di ricerca interdisciplinare è normalmente giudicato in sede di concorsi per il reclutamento o il passaggio di carriera come 'né carne né pesce' ed è quindi un lusso che solo chi ha già fatto carriera (o non è interessato alla medesima) può permettersi. Viene quindi da domandarsi: come mai il fenomeno è attualmente così diffuso?

Per capire come sia possibile questa epidemia di 'sconfinatori' sui media, la prima domanda che dobbiamo farci è appunto quale sia il ruolo dei media stessi a questo proposito. Innanzitutto, i media hanno l'esigenza di essere letti e quindi cercano in ogni modo di attirare l'attenzione dei lettori, e questo si ottiene pubblicando notizie e dichiarazioni assertive 'fuori dal coro' che si distinguono dalla piatta monotonia piena di dubbi e 'non si sa ancora' che caratterizza le affermazioni basate sui dati

sperimentali raccolti secondo il metodo scientifico. Inoltre, i media sono sempre in cerca di scienziati che riescano a farsi capire anche da un pubblico non addetto ai lavori: quindi, gli 'esperti' che hanno una simile capacità verranno chiamati a dire la loro con frequenza molto più elevata di colleghi magari più autorevoli e preparati, ma che si esprimono in modo incomprensibile ai più. Con il passare del tempo si è creata una ristretta cerchia di persone che hanno dimostrato capacità comunicativa (a volte a discapito della veridicità dei concetti comunicati) e che hanno guadagnato popolarità, e i media si rivolgono insistentemente a loro anche per temi che esulano dal loro ambito di competenza. In pratica, a chi decide cosa pubblicare poco importa se a parlare è un virologo o un epidemiologo, l'importante è che abbia un qualsivoglia titolo, che sia popolare e che ciò che dice porti lettori alla sua testata.

Non solo: alcuni media tipicamente chiedono direttamente agli esperti di fare affermazioni specifiche. Ad esempio, non è raro che un giornalista contatti un esperto di cui conosce gli orientamenti chiedendogli esplicitamente di confermare o confutare una certa notizia o dichiarazione altrui... e ovviamente la priorità non è quella di cercare un esperto nel campo specifico, ma solo di ammantare di un'aura di autorevolezza la confutazione. Molto apprezzati dai media sono i battibecchi tra esperti: basti pensare a quanti format televisivi si fondano sulle liti. Per di più, ci sono media che seguono delle vere e proprie agende. Il *Corriere della Sera* e in generale i media vicini agli ambiti confindustriali si sono distinti in più occasioni per la tendenza a minimizzare il problema del contagio, particolarmente in ambito scolastico, riportando con grande enfasi le affermazioni favorevoli alla sua tesi e ignorando tout court le evidenze contrarie, a prescindere dalla loro effettiva autorevolezza. Un 'esperto' che fa affermazioni su delle presunte gravissime conseguenze psicologiche, pedagogiche e sociali dovute alla didattica a distanza verrà quindi ospitato in pompa magna su certi media e presentato come 'top scientist' anche se in realtà non ha la minima competenza psicologica, pedagogica o sociologica. Quindi, i media, lungi dall'effettuare un'azione di controllo e verifica sulle affermazioni degli 'esperti' intervistati, in realtà favoriscono attivamente lo sconfinamento, contribuendo così in modo decisivo alla confusione che pervade l'informazione sulla pandemia.

Certo, nessuno obbliga gli esperti a prestarsi a questo gioco e in effetti molti si rifiutano di farlo: ad esempio, andando a vedere i titoli e gli ambiti scientifici degli esperti più presenti sui media, si nota che gli epidemiologi sono notevolmente sottorappresentati. Cosa spinge alcuni a varcare temerariamente i confini delle proprie discipline?

Una spiegazione di tipo psicologico potrebbe forse essere offerta dalla sindrome di Dunning-Kruger, secondo la quale le persone incompetenti sono inconsapevolmente portate a sopravvalutare le loro capacità. In effetti, essere esperti in un campo può conferire all'esperto stesso una sensazione di superiorità intellettuale che lo porta a sottovalutare le conoscenze e le competenze richieste per poter dare un contributo fattivo in ambiti diversi dal suo. Accanto a questa possibile spiegazione ce n'è una decisamente più banale e probabilmente più veritiera: il *trespassing* viene anche favorito dall'ambizione personale degli esperti. In una società che tende a personalizzare ogni cosa, nella quale le persone si sono abituate ad avere 'guru' di riferimento che le aiutano ad orientarsi nella complessità, avere visibilità e popolarità (già gratificanti di

per sé) può portare a grandi benefici privati. È noto ad esempio che ad alcuni ‘esperti’ particolarmente popolari vengono riconosciuti considerevoli compensi in denaro per le loro partecipazioni televisive, e hanno la possibilità di guadagnare con la scrittura di libri. Inoltre, i partiti politici sono sempre in cerca di personaggi popolari da arruolare e candidare nelle loro fila, anche a ruoli di primo piano in ambito ministeriale. Difficilmente però si diventa popolari limitandosi a riportare lo stato dell’arte delle limitate conoscenze scientifiche in un ristretto ambito dell’epidemia. Il grande pubblico non è interessato a conoscere l’intervallo di incertezza di uno studio statistico o il suo ristretto campo di applicabilità, ma cerca risposte chiare ed assertive a domande che esulano largamente da ciò che è possibile conoscere secondo i criteri del metodo scientifico.

Coloro che vogliono accrescere la loro popolarità hanno quindi un notevole incentivo ad andare oltre i ristretti campi della loro specifica expertise, per soddisfare alla bell’e meglio il bisogno del pubblico di essere rassicurato o spaventato. Emblematica di questo approccio è l’iniziativa “Pillole di ottimismo”, una pagina Facebook gestita da un insieme di studiosi di diverse aree disciplinari che puntano esplicitamente a soddisfare il bisogno di speranza insito dell’animo umano. In questa pagina si possono trovare autentiche perle del *trespassing*: ad esempio le periodiche previsioni superottimistiche sull’andamento globale dell’epidemia (purtroppo invariabilmente smentite dai fatti) stilate da chimici esperti della raffinazione del petrolio, o le accorate denunce dei gravissimi danni psicopedagogici della didattica a distanza veicolate da epidemiologhe oncologiche. A conferma del fatto che l’intento non è quello di fornire un’informazione scientificamente corretta, ma piuttosto quello di essere un punto di riferimento per chi ha bisogno di ottimismo, i commenti che criticano nel merito le affermazioni e gli studi citati a supporto in modo spesso fuorviante (studi non rilevanti, non contestualizzati o addirittura travisati) vengono nascosti o bloccati tout court, in modo da non perturbare il core business dell’operazione social. L’operazione peraltro incontra un notevole successo, in quanto i media megafonano spesso e volentieri gli ‘ottimisti’ per venire incontro alle speranze dei lettori, ma ha naturalmente numerosi risvolti negativi. È notizia di questi giorni che l’AIFA (l’Agenzia Italiana del Farmaco) ha autorizzato lo stanziamento di decine di milioni di euro per l’acquisto di anticorpi monoclonali che, oltre ad essere molto costosi, stando ai dati clinici e al parere di autorevoli farmacologi sono di dubbia efficacia e di problematica somministrazione. L’autorizzazione e lo stanziamento fanno seguito ad un’infuocata e martellante campagna a favore dell’uso di questi anticorpi da parte del virologo fondatore di “Pillole di ottimismo” che li ha più volte osannati come “la cavalleria che sconfigge il virus”, addirittura ancor prima che venissero effettivamente sperimentati.

In definitiva, visto il contesto sociale, lo stato dell’informazione e gli incentivi che ne risultano, è probabile che il *trespassing* sia qui per restare. Un antidoto a lungo termine a questa degenerazione è probabilmente possibile solo mettendo mano a metodi e programmi scolastici, ma anche qui pare che la tendenza vada in direzione opposta a quella auspicabile. Negli ultimi anni c’è stata una notevole attenzione alle materie scientifiche nella scuola, ma che purtroppo si è spesso tradotta in un revival del nozionismo. Ad esempio: che senso ha imporre lo studio dei cloroplasti in quarta

elementare, o la memorizzazione delle caratteristiche dei foraminiferi in prima media? Il risultato di questa didattica della scienza è spesso opposto a quello che ci si dovrebbe prefiggere, e finisce per allontanare dal sapere scientifico la grande maggioranza degli alunni della scuola dell'obbligo. Solo un ripensamento della didattica finalizzato a fornire strumenti di comprensione, invece che nozioni mnemoniche, può servire a riavvicinare le persone all'ambito scientifico e a proteggere l'opinione pubblica dall'influsso degli sconfinatori, ma a guardare come l'istruzione si sia trasformata, negli anni, in mero avviamento al lavoro è probabile che sia molto più semplice vaccinare la popolazione contro il Covid-19 che contro la disinformazione.

---

Alessandro Ferretti  
Università di Torino  
ferretti@to.infn.it





**ILIESI**  
CNR

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE  
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE