



LEIBNIZ, LA DIVINE EXACTITUDE

Romain DEBLUË

Institut supérieur des sciences religieuses – Collège des Bernardins, France

Résumé

L'article met en lumière un paradoxe central de la pensée de Leibniz : bien qu'il soit le philosophe du principe de raison suffisante, sa démarche n'est pas systématique mais fragmentaire et « narrative ». Cette tension se retrouve dans sa conception de l'irrationalité, comprise non comme ontologique mais comme liée à la finitude humaine et à l'infinité repliée de chaque monade. À partir de la critique de la physique cartésienne, Leibniz élabore une métaphysique de la force et de la substance simple, où chaque monade, unité active et indivisible, exprime la totalité de l'univers selon un point de vue singulier. L'exactitude divine désigne ainsi une rationalité totale et achevée en Dieu, que l'esprit humain ne peut qu'approcher asymptotiquement par une analyse infinie.

Mots-clés

Leibniz – Monade – Totalité – Infini – Analyse – Ontologie – Substance.

Abstract

The article Leibniz, Divine Exactitude highlights a central paradox in Leibniz's thought: although he is the philosopher of the principle of sufficient reason, his method is not systematic but fragmentary and "narrative." This tension is reflected in his conception of irrationality, understood not as ontological but as stemming from human finitude and from the infinity folded within each monad. Through a critique of Cartesian physics, Leibniz develops a metaphysics of force and simple substance, in which each monad – an active and indivisible unity – expresses the totality of the universe from a singular point of view. "Divine exactitude" thus refers to a complete and achieved rationality in God, which the human mind can only approach asymptotically through infinite analysis.

Keywords

Leibniz – Monad – Totality – Infinity – Analysis – Ontology – Substance.

« Cercle après cercle
quand les déserts nous auront un à un tendu tous leurs miroirs »
(Césaire, 2006, p. 333)

Il pourrait sembler fort incongru, à première vue, d'invoquer Leibniz lorsqu'il doit être question d'irrationalité. N'est-il pas l'homme du « principe de raison suffisante », ainsi formulé dans les *Principes de la nature et de la grâce* : « rien ne se fait sans raison suffisante » (Leibniz, 1900, p. 727) ? Pourtant, Hegel ne manqua pas de souligner un premier paradoxe qui est que la méthode pensante du penseur de la raison suffisante n'est pas systématisante mais narrative. Le discours métaphysique de Leibniz est un « roman métaphysique » (Hegel, 1965, p. 454), pour cette raison que son auteur ne pose pas, comme telle, la synthèse qu'il tente d'opérer, et la laisse donc gésir au domaine de la pré-supposition. En d'autres termes, l'intelligence leibnizienne recueille des données particulières et d'elles régresse à des hypothèses explicatives visant la totalité de l'horizon dans quoi elles se donnent. Cela, ajoute Hegel, se fait voir jusque dans la forme de l'œuvre tout entière, qui est énoncée dans la dispersion de petites brochures, de lettres ou de réponses à des objections. Bref, au point de vue de la forme comme au point de vue du fond, Leibniz, professant le principe de raison suffisante, n'a pas su lui donner l'exposition qui lui correspond ; ou encore : il n'a pas su *poser* dans et par sa pensée, le principe dont il use comme d'une hypothèse. La raison, faculté de la totalisation (qui sera comme telle formalisée par Kant, mais qui, implicitement, l'était déjà pour le rationalisme classique) est emportée par Leibniz par-delà sa propre exposition, le philosophe crée ainsi un considérable hiatus entre son intention d'identification du réel et du rationnel, et l'opération en son propre travail d'une raison qui demeure, paradoxalement, *rhapsodique* et non encore synthétique en vérité, moins encore encyclopédique – échappant donc à la circularité d'un geste de totalisation achevée, et se maintenant dans la différence, et non dans la différenciation (au sens actif du terme).

Nous voudrions donc montrer que cette non-coïncidence de l'ambition rationalisante et de sa mise en œuvre trouve un écho tout particulier, au sein de la doctrine de Leibniz, dans la double détermination de l'irrationalité – d'une irrationalité « par provision », si l'on ose dire – comme conséquence de la limitation des créatures d'une part, et d'autre part comme, plus étrangement, une propriété de l'infini des déterminations compliquées en chaque monade. En effet, pour que la raison totale puisse être manifeste à l'intelligence humaine,

il faudrait que celle-ci connaisse exactement la place (le *situs*) de chaque substance au sein du système que la Création constitue comme monado-logie. En second lieu, il faudrait qu'elle soit capable de déployer l'analyse de chacune des monades en totalité. Autrement dit, pour que la totalité du monde soit intelligée, c'est-à-dire pour que la rationalité du Tout soit révélée à la pensée humaine, il faudrait que l'analyse totale de toute monade la constituant puisse être menée à terme. L'une et l'autre communiquent intimement : le déploiement de la connaissance du Tout n'advient que par le moyen de la connaissance de l'infini « replié » en chaque point de l'univers leibnizien, – la connaissance de l'un *renvoyant* toujours à la connaissance de l'autre, non pas dialectiquement mais réflexivement. L'analyse et la synthèse ne se peuvent accomplir l'une sans l'autre ; or l'analyse est infinie *précisément en raison de ce qu'elle renvoie à la totalité...* Comment dès lors penser un procès de totalisation possible pour la pensée humaine, c'est-à-dire comment rejoindre ce principe de raison suffisante qui est énoncé par Leibniz, mais dont il semblerait bien qu'il ne soit jamais, au sens étymologique, *réalisé*, rendu réel par une monade humaine toujours incapable de surmonter la double irrationalité (pourtant par Leibniz posée comme strictement gnoséologique et, partant, non-ontologique) de la limitation et de l'infini ? Comment faire (*a priori*) ou éprouver (*a posteriori*), en d'autres termes, l'unité de la raison et de l'expérience, et, en quelque sorte, *rendre raison* de l'irrationalité que constitue, pour la conscience, le jeu de miroir infini de la totalité dans son propre reploiement infinitésimal au sein de chacun (chaque *un*) de ses éléments ?

Le papillonnement continu de l'esprit de Leibniz, et, conséquence de celui-ci, l'éparpillement matériel des publications où s'expose sa pensée, rendent difficile particulièrement de la saisir en sa cohérence, et de trouver à son égard ce « point fixe », ou « point indivisible » dont parlait Pascal, qui en serait le « véritable lieu »¹. En outre, et contrairement à ce que parfois peut faire croire la précocité stupéfiante de son auteur, cette doctrine n'atteignit que tardivement l'âge de sa maturité ; et si d'emblée les questions sont données, ainsi que les décisions de fond, rectrices, qui conduiront Leibniz de sa *Dissertation de principio Individui* de 1663 à sa *Monadologie* composée en 1714, ce n'est que dans cette dernière que le système atteindra à son exposition adéquate et définitive, et enfin se *fixera* dans une image de soi que du reste Leibniz ne fit point paraître. Ainsi, l'un des plus redoutables embarras, pour ce qui est de la compréhension des notions premières de la doctrine leibnizienne, naît de l'imprudence qui consiste à considérer par exemple comme identiques les conclusions du *Discours de*

métaphysique de 1686 et celles de la *Monadologie*, et à tenter alors, comme l'on peut, d'articuler la « notion complète » et la « monade », sans voir que si la première formule est totalement absente du texte de 1714, ce ne peut qu'être à cause du fait que le philosophe ne l'estime plus assez exacte pour servir à la définition de son concept si énigmatique qu'emblématique. Non bien sûr que, toutes deux, elles n'aient rien à voir – il serait absurde de le supposer. Elles ont fort à voir en vérité, puisque l'une, la notion complète, mène à l'autre, la monade ; mais la liaison est généalogique, elle est celle d'un *développement*, thème si cher à Leibniz, et non d'une parfaite identité. Autrement dit, la monade vient de la substance individuelle du *Discours de métaphysique*, comme une image nette et clarifiée viendrait, après ajustement de la focale, d'une vue confuse et floue d'abord. C'est donc principalement parmi les ouvrages de la dernière décennie de sa vie, que nous irons chercher la doctrine de Leibniz, sans pour autant nous interdire, à des fins de reconstitution génétique, de convoquer ses écrits antérieurs, dans la mesure où, comme nous l'avons dit, il nous semble que sa précocité intellectuelle ne fut pas sans lui donner à voir d'emblée, dès son baccalauréat, la cartographie générale des problèmes qui l'occuperont jusqu'à ses derniers jours.

Sa première préoccupation philosophique en effet, c'est le principe d'individuation, qu'il identifiera dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* au « principe de distinction » (Leibniz, 1875-1890, p. 214). Et dès le deuxième paragraphe, l'amplitude du problème est proclamée : « Nous allons donc traiter, pour tout résumer, d'un principe réel ou, comme on dit, physique, qui est dans l'entendement le fondement de la raison de l'étant individuel ou de l'individuation, ou de la différence numérique des étants individuels dans l'entendement, et surtout de ce principe dans les étants individuels créés substantiels. » (Leibniz, 1979, p. 87. Les difficultés viennent de ce que le mot de « principe » peut être pris du côté de l'essence, ou bien du côté de l'existence, autrement dit comme un principe logique, gouvernant le domaine des possibles, ou bien comme un principe dit réel, dans l'ordre des étants effectifs. Or, Descartes avait violemment séparé, à force de les vouloir distinguer, ces deux versants, si l'on peut dire, de la réalité telle qu'elle se présente et telle qu'elle peut être pensée par l'homme. Être, c'est être un « quelque chose », une *res* ; mais deux modalités d'être, à partir de là, avaient été par lui définies irréductibles l'une à l'autre : la *res cogitans* et la *res extensa*, signifiant par-là que, pour toute chose, être c'est soit être pensé (essence) soit être étendu (existence). À quoi il faut ajouter que l'essence et l'existence se tiennent en un rapport d'extériorité

totale – de là, l'indétermination même de la notion de *res*, qui simplement rend compte, de façon fort confuse, du lieu commun (l'être au sens large du terme) où se côtoient l'étendue et la pensée, qui toutes deux « sont », mais en deux guises absolument diverses. La relation de l'un à l'autre est donc négative : la pensée n'est pas l'étendue, et l'étendue en rien n'est pensée, au point que devient un mystère pour l'esprit sa capacité à penser ce qui n'a rien en commun avec lui, cela même dont on ne comprend plus très bien qu'il soit, malgré tout, *intelligible*. Dans la longue lignée du scotisme, puis du nominalisme, Descartes maintient en extériorité réciproque le champ de l'universel intelligible (pensée, essence), et le champ de la particularité sensible (étendue, existence). Leibniz, posant dès sa jeunesse le problème de l'individuation dans les termes que l'on a vus, s'engageait alors tout entier dans cette déchirure léguée par la pensée cartésienne, en commençant confusément à chercher un principe de réunification de l'universel et du particulier, de l'essence et de l'existence, de l'idée et de la réalité. Il n'est cependant pas insignifiant que soit par lui choisi, pour ce faire, le problème de l'individuation des étants, et la quête d'un principe de distinction réel des substances, répondant et correspondant à leur distinction au sein de l'entendement. La question ainsi soulevée est vertigineuse en sa simplicité même : qu'est-ce qui *est* véritablement ? Leibniz ne la perdra jamais de vue, et c'est pour y tâcher de répondre qu'il fabriquera, plus de trente années après sa *Dissertatio*, la notion de « monade ».

De quoi « être » se peut-il dire exactement et adéquatement ? D'emblée, la réponse aussi est donnée, quoique de façon fort confuse : les singuliers. Un premier principe est établi, qui n'a certes rien d'original, mais sur quoi Leibniz insistera continuellement, jusqu'à lui donner une interprétation tout à fait neuve, à savoir le principe de convertibilité de l'être et de l'un. Tout ce qui *est*, véritablement, substantiellement, par soi et non par un autre, *est un*. Le multiple est toujours accidentel, – il est toujours, comme dira plus tard le philosophe, un phénomène. À partir de là, surgit la difficulté fondamentale que rencontre toute ontologie : tout *est* (identité), mais il y a des étants (différence). L'être est à la fois ce qui est le plus commun, et ce par quoi chaque substance, c'est-à-dire chaque étant qui est *par soi*, se distingue de tous les autres. L'être particularise, et englobe ; il différencie, et rassemble. Or, Leibniz n'entend céder aucune de ces deux déterminations, comme Spinoza par exemple est en train de le faire qui travaille à son *Éthique* depuis l'an 1661, où il affirme comme l'on sait qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, autrement dit que la seule chose qui *est* véritablement et réellement, c'est le Tout. Observons un arbre, soit ce que naïvement nous

considérons comme une entité, comme « un » étant ; mais cet arbre est composé de feuilles, de branches, d'un tronc, de fleurs, de fruits, de racines, etc. ; quel rapport devons-nous donc poser entre l'unité que nous attribuons à l'arbre, et celle que nous attribuons à l'une de ses feuilles ? Et surtout : où commence la feuille, où finit la branche ? Car on voit bien qu'une feuille détachée de son arbre n'est plus « autant » que l'arbre, puisqu'elle commence de dépérir immédiatement ; de même, si l'on me tranche la main, cette dernière graduellement cesse d'être, et manifeste ainsi qu'elle n'avait d'être substantiel qu'en tant que part de mon corps, qu'en tant qu'accident d'une substance organique. Bref, lorsque nous regardons un arbre, ou tout autre organisme, de quoi pouvons-nous dire, avec précision, qu'il est, c'est-à-dire qu'il est *un* ? Si l'arbre est un étant substantiel, qui est par soi, comment le déterminer ? Et comment penser l'articulation de ses parties ? Tel est, d'emblée, le problème de Leibniz : à quoi attribuer l'être, à quelle unité réelle accrocher cette notion ? Et c'est la physique qui sera le point de départ de toutes les recherches métaphysiques du philosophe dont le nom est inséparable, et l'était de son vivant déjà, du nom de « dynamique ». Comme le note judicieusement Bernard Bourgeois, pour Leibniz comme pour Descartes du reste, « la métaphysique s'explique dans la physique qu'elle fonde » (Bourgeois, 1995, p. 36). Commençons donc, brièvement, par la physique.

Descartes, on le sait, considérait le monde des étants spatio-temporels comme pouvant être réduit tout entier à la caractéristique d'une étendue géométrisable. Le monde sensible, en somme, était à ses yeux une vaste *surface*, dont la mécanique devait pouvoir rendre compte, où la quantité de mouvement est toujours conservée selon la formule mv . Ainsi écrivait-il dans son traité du *Monde* : « quand un corps en pousse un autre, il ne saurait lui donner aucun mouvement, qu'il n'en perde en même temps autant du sien ; ni lui en ôter, que le sien ne s'augmente d'autant. » (Descartes, 1909, p. 41) Or, très rapidement après les travaux de Descartes, un tel principe apparaît tout à fait faux. Il convient donc de repenser le mouvement, et Leibniz fera voir que si bel et bien quelque chose demeure égal, lorsqu'un corps « en pousse un autre », ce n'est pas la quantité de mouvement, mais une force qui peut être décrite mathématiquement par l'équation suivante : mv^2 , non pas donc la masse simplement multipliée par la vitesse, mais la masse multipliée par le carré de la vitesse, soit la masse multipliée par la vitesse multipliée par elle-même. Le mouvement, en conséquence, n'apparaît plus comme pouvant être intégralement géométrisé – ce qui signifie qu'il faut, pour rendre compte du mouvement des corps, introduire en mathématiques une variable qui excède la seule étendue, et ne lui est pas réductible. Le mouvement n'est plus *figurable*

en sa totalité, si du moins l'on admet que les figures sont toutes d'étendue. Si donc il y a dans la nature des forces telles que cette équation, et d'autres, les décrivent, alors il y a dans les étants sensibles autre chose que de l'étendue. À la mécanique cartésienne, il faut substituer la dynamique, car « les principes généraux de la mécanique même sont plutôt métaphysiques que géométriques, et appartiennent plutôt à quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences qu'à la masse corporelle ou étendue » (Leibniz, 2014, p. 229-230). Aux corps, il convient de rendre non seulement une certaine profondeur, mais aussi et surtout une certaine puissance (*dunamis*) d'action, dont Leibniz fera le fond de toute réalité, – et ce faisant, il transportera la notion de force du domaine de la physique à celui de la métaphysique. On distinguera donc bien toujours, sous sa plume, l'un et l'autre sens de ce terme : la force par exemple qui explique le mouvement, et dont la formule mv^2 mathématise le fonctionnement, cette force n'est pas celle qu'il attribuera plus tard aux substances individuelles, et puis à la fin de sa vie aux monades. L'une et l'autre se tiennent cependant en un rapport bien précis, qu'il emprunte aux mathématiques, soit le rapport de la primitive à sa dérivée. Avant d'en considérer les raisons et les conséquences, demeurons encore au seul domaine de la physique, afin de bien comprendre ce qui, à même lui, se joue de métaphysique dans les analyses de Leibniz, et surtout et d'abord dans l'interprétation qu'il s'en fait et qu'il en donne.

Les corps ne sont donc pas que de l'étendue, autrement dit leur essence n'est pas *de* l'étendue, cependant qu'elle se manifeste bel et bien *dans* l'étendue. C'est bien, on le voit, une quête ontologique qui guide la pensée mathématique et physique de Leibniz, et qui lui fait chercher le sens d'*être* des étants sensibles, que Descartes identifiait aux coordonnées superficielles de la grandeur, de l'étendue et du mouvement. Au même chapitre du *Discours*, on lit ainsi : « le mouvement, si on n'y considère que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une chose entièrement réelle » ; et encore : « mais la force ou cause prochaine est quelque chose de plus réel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre » (Leibniz, 2014, p. 229). Il s'agit bien, à la mesure du problème ici soulevé, de déterminer un principe de réalité, qui s'avère également principe de distinction, et même qui n'est l'un que parce qu'il est aussi l'autre. Par simplement la notion de force, Leibniz en vient à redéfinir l'espace et le temps comme choses idéales, qui n'ont d'existence que dans et par les relations des étants entre eux, en d'autres termes qui n'ont d'existence que *dérivées*. Or s'il y a des réalités dérivées, nécessairement elles dérivent de réalités primitives, lesquelles, tout en demeurant dans l'ordre du

physique, et non pas encore du métaphysique, ne sont ni spatiales ni temporelles – ou bien plutôt ne le sont pas primitivement, mais seulement de façon dérivée. Précisément, la force est le fait primitif dont le mouvement des corps matériels, spatio-temporel, n'est que la dérivée. Mais quel rapport entretient une dérivée avec sa fonction primitive ? Elle la définit et la résume en chaque point ; ainsi, en supposant une fonction décrivant la position d'un objet dans l'espace, sa dérivée en indiquera la vitesse, à savoir la quantité de changement en chaque point de sa trajectoire. Autrement dit, le calcul de ce que Leibniz nomme force vive permet « de juger de l'état présent d'un corps, sans que nous ayons à connaître de son passé, que cet état résume pourtant à sa manière, et cet état présent enveloppe le futur » (Gueroult, 1967, p. 174), comme l'écrivait Martial Gueroult. Ce qui implique, notons-le au passage, de considérer chacun de ces points par des approximations infinies, puisque le calcul d'une vitesse nécessite une *différence* entre deux positions, ou plus exactement la possibilité d'établir un rapport entre une distance parcourue et un temps écoulé. Calculer une vitesse instantanée n'est pas une absurdité, à condition dès lors de concevoir cet instant comme une diminution à l'infini de l'intervalle entre deux « points » du temps, ainsi qu'entre deux points de la trajectoire de l'objet donné dans l'espace.

On comprend alors que de la mise en évidence de la force, Leibniz, petit à petit, s'élève jusqu'à la doctrine de la continuité totale du sensible qui, s'épanouissant en rapports et relations infinies, tisse un champ spatio-temporel où rien n'est *absolument* tranché. La matière est réellement divisible à l'infini, et ce n'est pas là seulement la formule d'une opération idéale, d'une opération possible pour l'entendement seul. De tout à tout, l'on peut passer en glissant par *variation* et *dérivation* ; et Leibniz ira jusqu'à décrire de même façon le rapport des créatures à Dieu, dans la *Monadologie*, en un article célèbre :

Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continues de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (Leibniz, 1892, p. 167-168).

Donc, les étants sensibles ne font que se *déployer*, se *déplier* dans le temps et dans l'espace – mais ils ne sont pas spatio-temporels d'essentielle façon ; ce qui revient à affirmer qu'il y a, en chacun d'eux, une identité à soi *au cœur même* de son épanouissement différentiel, c'est-à-dire spatio-temporel. Si l'intelligence humaine était divine, elle pourrait voir chaque corps tel qu'il est, tout entier dans l'instant et dans le « lieu » propre de son être, elle le pourrait voir en sa pleine

et parfaite identité à soi, toujours complète, qui ne souffre aucun retard sur soi, lequel résulterait de sa phénoménalité (dans le temps et l'espace). L'être est bel et bien, toujours, fondamentalement, essentiellement, *un* être. Le multiple, le changement, est toujours second, dérivé, et par conséquent ne permet pas à qui s'y arrête d'atteindre le fond de la réalité, qui est force et substance, soit force ou substance puisque les deux termes, au plan métaphysique, désignent la même réalité. Mais encore faut-il, précisément, passer de la physique à la métaphysique, et de la force comme puissance active des corps matériels, à la force comme détermination des substances à l'action...

Leibniz, on vient de le voir, en prouvant que ce n'est pas la quantité de mouvement qui demeure égale à elle-même, lors du choc de deux corps, mais la quantité de force, Leibniz a prouvé que l'étendue « n'est pas si distincte qu'on s'imagine » (Leibniz, 2001, p. 218), c'est-à-dire que la grandeur, ni l'étendue ni le mouvement ne peuvent constituer « aucune substance ». Il n'y a donc pas de tissu spatio-temporel uniforme, et le sensible n'est continu que par approximations infinitésimales – autrement dit, il n'est continu *que* parce qu'il se peut résoudre, hors de lui mais au cœur de lui, en entités primitives, absolument premières, simples, absolues, en *singularités ontologiques indiscernables*. Le sensible n'est plus une étendue toute de surface, que la géométrie peut pleinement saisir en son homogénéité totale, mais il devient au contraire un fourmillement infini d'activités infinitésimales, singulières, diverses infiniment et distinctes absolument. Or donc, non seulement la force comme détermination physique excède l'étendue, mais pour être expliquée en ses caractéristiques essentielles, particulièrement la spontanéité, elle doit être rapportée comme à son fondement à une substance métaphysique, qui elle-même possède, par rapport à la force se déployant dans le temps et dans l'espace, une « force active » (Leibniz, 2014, p. 218) par rapport à quoi elle est comme la dérivée par rapport à sa primitive. Le mouvement est relatif, la force constitue un absolu, or, affirme une lettre à Des Bosses, « tout absolu est substantiel » (Leibniz, 1875-1890, p. 475), et le passage de la physique à la métaphysique s'en trouve justifié. Leibniz ainsi retrouve l'un au cœur du multiple, il retrouve l'identité au cœur même de la différence ; car tel est bien le caractère éminent et déterminant de la force, qui se conserve égale : elle demeure identique à elle-même, elle est ce qui demeure identique à soi *au sein* du mouvement, et c'est la raison pour laquelle quoi le philosophe en fait le caractère propre de la substance, qui est un être *un* et « capable d'action » (Leibniz, 1900, p. 723). La notion de force décrit le fond de l'être, une fois du moins transposée du domaine physique au

domaine de la métaphysique, et perdant alors son caractère relatif pour devenir, si l'on ose dire, absolument absolue. À ce point de vue, quel est le propre de la force ? De demeurer identique à soi en sa différenciation même, soit en son effectuation, et cela paraît d'autant plus évident aux yeux de Leibniz que le principe épistémologique d'extraction de la force est celui de la dérivation, ce qui permettait à Gueroult d'écrire que « l'accident doit être, dans l'instant fugitif, tout ce que la substance est éternellement » (Gueroult, 1967, p. 193). Là donc où il y a de l'être, il y a de l'action, de l'agir – et cette action est celle d'une force vive. Autrement dit, être n'est plus un *actus*, comme il l'était pour saint Thomas d'Aquin, mais il est déjà un *procès*, comme il le sera pour Hegel.

Si nous reposons désormais la question dont nous sommes partis, à savoir : qu'est-ce qui est véritablement ? il nous faut y répondre que ce qui est, les seuls étants au sens propre du terme, ce sont des substances actives, absolument unes et absolument simples², mais qui contiennent la multiplicité en elles résumée, contractée, repliée. Comment peut-on dire de tout étant qu'il est, sans pour autant sacrifier la singularité de chaque étant ? Autrement dit, comment s'articulent la différence et l'identité selon cette détermination inédite de l'être ? Dans la *Monadologie*, les choses sont parfaitement claires : « il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque » (Leibniz, 1892, p. 145). La *quantité* relève du phénomène, non de la substance, non de l'être proprement dit ; ce qui est, est toujours *un* ; par conséquent, il faut que la distinction de chaque être, de chaque substance, relève de sa *qualité*, et lui soit donc absolument et exclusivement interne. Deux arbres identiques constituent une supposition impossible : si deux arbres sont *identiques*, parce qu'ils *sont*, alors ils ne peuvent qu'être *un et même*. En conséquence de quoi, puisque l'on constate dans le monde des arbres en apparence assez semblables pour être décrits comme identiques, il convient d'en conclure deux choses : 1/ il s'agit bien là d'une apparence, d'un phénomène, donc d'une approximation, et 2/ ces deux objets ne peuvent proprement être dits des substances, ils ne « sont » pas par eux-mêmes, et en eux-mêmes, ils sont comme accidents de substances simples. La preuve en est, comme nous l'avons dit pour commencer, qu'à bien y regarder, il est impossible de les circonscrire avec exactitude, par rapport à leurs innombrables parties. Reprenons brièvement les exemples déjà mentionnés, celui de l'arbre et surtout du corps propre. On lit dans la lettre à Dangicourt ceci : « Chaque monade est un miroir de l'univers selon son point de vue accompagnée d'une multitude d'autres monades qui

composent son corps organique dont elle est la monade dominante ». À quoi, dans un corps, peut-on attribuer l'être proprement ? Au tout que constitue et que forme un organisme, au tout *actif* et *vivant* qu'il constitue. Il faut bien cependant que ses parties participent, en quelque manière, de cette activité ontologique substantielle : ma main n'a certes pas d'autonomie d'être, mais elle *est*, elle aussi, comme les feuilles et les fleurs de l'arbre. De là cette précision de Leibniz : il y a des monades « dominantes », qui sont « accompagnées » par une multitude de monades subordonnées. Autrement dit, à *certain point de vue*, ma main est un étant, quoique sans indépendance substantielle, une feuille est un étant, une cellule est un étant, un nucléole est un étant, une molécule est un étant, un noyau atomique est un étant, un proton est un étant, etc³. La division, nous l'avons vu, peut aller ainsi à l'infini. Redisons-le cependant : ce ne sont pas là des assemblages de « billes » métaphysiques. Ce sont les phénomènes, la matière, qui se divisent à l'infini – les monades qui sont leurs formes substantielles, sont hors temps et hors espace, elles sont à chaque fois leur « énergie » ontologique première, leur force active d'exister, chacune enfermée en sa singularité fractale, où se reflète l'infini de l'univers. « La représentation peuple la solitude mondaine des monades du monde entier », comme l'écrit Bernard Bourgeois (1995, p. 38). En outre, comme l'on sait, si Leibniz peut écrire que certaines monades sont *accompagnées* « d'une multitude d'autres monades », ce n'est qu'en vertu de l'harmonie préétablie par Dieu, qui veille à com-poser la totalité infinie des monades infiniment réflexives de cette totalité, de façon qu'elles soient toutes accordées, et que bel et bien elles expriment un seul et même univers. Afin que *le tout* soit, totalement quoique de manière compliquée ou repliée, dans chaque unité monadique, il faut que les perceptions, qui se déploient intimement et sans aucun contact extérieur, aient été préalablement accordées – comme l'on accorde un piano – par le Créateur dès avant la création effective du monde.

Revenons aux monades. Seules, donc, substances simples, elles *sont*. En cela, elles sont toutes semblables. Mais chacune, ou plutôt chaque une, est infiniment singulière, car chacune est sa propre force vive, sa propre action constante. Comment dès lors donner un sens intelligible au verbe « être », qui doit signifier tout ensemble l'agir qui rassemble toutes les monades, ainsi que ce même agir en tant qu'il les rend absolument indiscernables ? La solution de Leibniz, jamais explicite, est cependant implicite partout : « être », cela signifie déployer une activité absolue d'expression. « Chaque substance simple, lit-on dans la *Monadologie*, a des rapports qui expriment toutes les autres », chacune « est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers » (Leibniz, 1892,

p. 173). Être, c'est exprimer, c'est-à-dire exercer perception et appétition. L'action même par quoi une monade se singularise est celle-là même par quoi, aussi, elle s'avère identique à toutes les autres ; et plus elle est singulière, plus elle est *cette* monade, plus elle est *monade*, – autrement dit : tant plus de différence, tant plus d'identité, sans que jamais l'une ne s'abîme dans l'autre. Les monades sont donc pleinement identiques à elles-mêmes, en tant que simples, et sont des entités totalement closes ; et cependant chacune d'elles est infiniment différente de toutes les autres, quoique sans communication aucune avec ses semblables, dans la mesure où leur unité enveloppe une multitude, ou encore : en elle, une multitude est repliée, résumée, en tant que la monade *perçoit*, et puisque cette multitude est infinie, elle n'est jamais perçue adéquatement à elle-même, ce qui contraint la monade à passer d'une perception à une autre (à faire preuve d'appétition). Ainsi, l'activité réunit les monades : elles *sont* toutes, de manière univoque, puisqu'être, c'est déployer la force vive qu'est la perception, mais elles sont toutes singulières, chacune donc étant différente de toutes les autres, puisque cette perception est toujours celle de la totalité *selon un point de vue unique*. Chaque monade exprime, chaque monade exprime le tout, mais chaque monade l'exprime avec au moins d'infinitésimales différences, par rapport à toutes les autres. On voit ainsi paraître pleinement l'efficacité du concept d'expression : si être, c'est exprimer, alors tout étant, toute monade, toute substance simple, par l'action même d'expression, sous la double détermination de la perception et de l'appétition, *déploie sa singularité à même l'universalité de sa condition*. Comprenons bien ce dont il s'agit ; et pour cela, gardons à l'esprit que « monade » signifie simplement – et du reste, assez rarement (Fichant, 2004, p. 132) – dans la langue des dernières années de la vie pensive et créative de Leibniz : ce qui est réellement et véritablement. Être, donc, c'est être une force active, unifiée en tant qu'identique à soi, qui réfléchit en soi, qui reflète, qui exprime dans elle-même la totalité de ce qui est, selon une perspective qui lui est propre.

Rien cependant n'est plus préjudiciable à la compréhension de cette doctrine que de se laisser prendre à la métaphore de l'atome, à quoi le philosophe lui-même cède quelquefois, y compris dans la *Monadologie*⁴. Certes, les monades, les unités d'être, sont « a-tomiques » au sens littéral, puisque tout ce qui est substantiellement est *un*, donc insécable, donc individuel, cette dernière notion faisant du reste se conjoindre l'aspect indiscernable et l'aspect insécable. Nonobstant, à les imaginer comme d'infimes « billes » cristallines où viendrait passivement se refléter la totalité de l'univers, sans doute, est le meilleur moyen de

ne jamais entendre rien à cette difficile notion. La monade n'est pas une « bille », elle est, pour ainsi dire, un *point de force*. Le concept essentiel étant, évidemment, celui de force, dont nous avons vu qu'il servit à Leibniz de levier lorsqu'il s'était agi de tirer des conclusions métaphysiques de ses découvertes dans le domaine de la physique. Chaque monade est donc un « point » d'activité absolue, qui n'appartient pas à l'étendue ; aussi n'est-elle pas, à proprement parler, une entité identique à soi, mais une substance active, ou plutôt toute entière activité, qui *s'identifie à soi* perpétuellement, en se distinguant par là même de toutes les autres activités d'expression qui, composées avec elle, constituent la totalité de l'univers créé. Chaque monade est une coïncidence active d'identification et de différenciation, une production permanente de diversité, donc d'unité avec soi-même. « La multiplicité des perceptions » de chaque monade, affirment les *Principes de la nature et de la grâce*, se doit trouver « dans la variété des rapports aux choses qui sont au-dehors » (Leibniz, 1900, p. 723). Là encore, si l'on se fie à l'image utilisée ensuite par Leibniz, celle du centre et d'une infinité d'angles, le risque est grand de considérer ces rapports comme des relations passives. De vrai, ce sont toujours des actions, ou plus précisément ici des conséquences d'actions intérieures ; car les monades ne sont en « rapport » avec les choses en dehors d'elle que par leur *activité perpétuelle de perception intime*, la perception étant définie « l'état intérieur de la monade représentant les choses externes » (Leibniz, 1900, p. 725).

Dans le même texte, on peut lire au paragraphe suivant : « Il y a des substances simples partout, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leurs rapports » (1900, p. 724). L'activité propre de chaque substance simple est à la fois principe de distinction (« séparées effectivement... »), ainsi que principe sous-jacent de modifications phénoménales (« qui changent continuellement... »). Or, pourquoi ces changements continuels ? Pour la raison que chaque monade percevant selon seulement son point de vue, elle exprime donc la totalité, mais de façon confuse. De là, on l'a dit, son appétition. L'inadéquation à soi, en tant que principe dynamique, est essentielle aux monades, c'est-à-dire à l'être selon Leibniz. Ce qui est, substantiellement, n'est pas identique à soi, purement et simplement, mais est bien plutôt activité perpétuelle d'identification à soi. L'être leibnizien présente un *différé permanent d'avec soi-même*, il est « en différé », il est « différence », dirait Jacques Derrida, mais qui pour être telle s'avère toujours déjà ressaisie par l'unité de son processus. Dans le *Système nouveau*, Leibniz écrit : « il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par

les formes ou âmes) qui soient exacts et réels » (Leibniz, 1900, p. 640). Or, que signifie, rigoureusement, le mot « exact » ? En latin, *exactum* est le participe passé d'*exigo*, lequel a pour signification, entre autres : « mener à terme, achever ». La quête de Leibniz apparaît alors en toute clarté comme recherche de ce qui est à la fois achevé, complet, déterminé absolument, sur le modèle des points mathématiques au plan des idées, mais qui précisément n'appartient pas à ce plan-là. La quête de Leibniz est celle de l'exactitude réelle, c'est-à-dire de l'être des étants en tant qu'il s'avère, puisque réel, une entité qui comprend sa propre complétude et qui, bien plus, *consiste en sa propre complétude*. Un étant, en son être, c'est-à-dire en tant que substance, est une infinité intime et fractale qui déploie comme son activité propre, et selon une équation dont toute la série est toujours déjà donnée en une seule fois, d'emblée, une dynamique de possession progressive de soi par complétion analytique. L'être, puisque réel, est ce qui a force, depuis son propre fonds, de *se réaliser*, et cette réalisation est dépliement de soi, en même temps qu'une ressaisie de soi, qu'une appropriation de soi par augmentation de conscience claire. L'adéquation de la monade avec elle-même, par l'achèvement de sa propre analyse infinie par réflexion, laquelle renvoie, pour cet achèvement, à la synthèse de la totalité tout aussi infinie par réfraction, cette adéquation advient sur le mode infinitésimal : la monade tend vers elle-même, s'en rapproche toujours plus, mais ne coïncide jamais de parfaite façon avec elle-même. Ainsi procède le calcul infinitésimal, rapprochant deux points jusqu'à considérer entre eux l'écart comme négligeable, sans pour autant qu'ils ne forment qu'un seul et même point, afin de pouvoir en dégager par calcul ce résultat paradoxal à première vue qu'est, par exemple, une vitesse instantanée. De même, toute monade tend infiniment vers l'achèvement de son analyse, mais demeure une force qui diffère d'elle-même, de façon infinitésimale, en son identité même à soi.

C'est la raison pour quoi l'esprit humain se voit imposer une distinction entre la nécessité et la contingence, entre les vérités de faits, et les vérités de raison. Certes, une analyse infinie de sa propre « monade dominante » devrait permettre à un homme d'y voir replié la totalité des prédicats de son passé, de son présent et de son futur, ainsi que, par réflexion fractale, la totalité des prédicats du passé, du présent et du futur de l'univers dans son ensemble – mais la conscience est inadéquate à son propre contenu, et la raison du tout est toujours, pour la monade, au-delà de toute possible expression claire et distincte. À ce propos, le passage des *Principes de la nature et de la grâce* est fameux, qu'il faut tout de même citer :

Le présent est gros de l'avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. 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. Mais, comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a une perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées ; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.

Et Leibniz de poursuivre :

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. 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. Il en est de même de chaque monade (Leibniz, 1900, p. 729).

Quelle nécessité métaphysique à toutes ces considérations ? Encore et toujours, c'est le sens même d'être au sein du système leibnizien qui est en question. Il faut alors, brièvement, reconstituer la marche de la pensée de Leibniz, au fond extrêmement rectiligne dessous ses aspects de papillonnements perpétuels.

Le dépassement de la physique cartésienne, nous l'avons vu, en est le point de départ, qui fait voir à l'auteur de la *Caractéristique universelle* que la suprême division de l'être en deux modalités absolument distinctes, l'étendue et la pensée, renvoyant la consistance même de cet être au domaine indéterminé d'une « chose » (*res*), telle qu'elle puisse être parfois qualifiée de substance⁵, ne résiste pas à la constatation de ce que l'étendue, qui consiste en grandeur et mouvement, *ne se peut ramener par soi à l'unité*. Le sensible est constitué de corps étendus, certes, mais il est divisible à l'infini, et l'on n'y trouve ni repos ni égalité absolus : « le repos peut être considéré comme un mouvement infiniment petit ou comme une lenteur infinie, et l'égalité comme une inégalité infiniment petite » (Leibniz, 1969, p. 52). Ainsi le sensible n'a pas sa *ratio essendi* dans lui-même en tant que simple étendue ; cette dernière n'étant, conclura Leibniz, qu'une projection spatio-temporelle de ce qui, en soi, n'est ni spatial ni temporel (la force primitive qu'est la substance). Au sein des corps matériels seulement conçus selon l'étendue, il ne se trouve aucune unité, c'est-à-dire aucune identité à soi ; laquelle il faut dès lors aller chercher dans un principe métaphysique, une forme qui rend possible de penser comme quelque chose de réel l'unité ontologique, par exemple, d'un composé organique dont les parties

n'existent pleinement qu'en tant précisément qu'elles participent de cette unité. Or, qu'est-ce qui, déjà dans le monde physique, demeure soi-même tout en se différenciant perpétuellement de soi, en se multipliant en ses effectuations, et en y pouvant varier à l'infini ? Ce que Leibniz nomme la « force ». Et c'est peut-être en songeant, d'abord, à l'auteur de la *Monadologie*, que Sartre écrira au début de *L'Être et le néant*, à propos de la définition du courant électrique, que Duhem, contre Poincaré, avait bien raison de le décrire comme « l'unité synthétique de ses manifestations » (Sartre, 1943, p. 12). C'était, du reste, aussi le raisonnement de Hegel, dans le chapitre décisif de la *Phénoménologie de l'Esprit* intitulé « Force & entendement », où l'auteur écrit ceci : « la force est l'universel inconditionnellement tel, qui est ce qu'il est *pour un autre* tout autant en soi-même, ou qui a la différence – car elle n'est rien d'autre que l'être pour un autre – en lui-même » (Hegel, 2006, p. 165). La force est à la fois intérieure et extérieure, elle demeure en un dedans scellé de la chose, tout en étant par essence effectuation au-dehors d'elle ; elle n'est ni totalement potentielle, ni totalement actualisée, elle est perpétuellement actualisante d'elle-même, elle est cette activité même de s'actualiser. Puis, donc, que le fond de l'être est force, il est « activité originale », comme l'écrit Leibniz (Leibniz, 1900, p. 637) ; et chaque monade pourrait, si elle le pouvait, proclamer avec vérité : « je suis une force qui va ! », selon un vers de Hugo.

Ce qui fait qu'un arbre est bien ontologiquement « un », étant substantiel, ce n'est rien de matériel, c'est une forme immatérielle qui est une activité pure et spontanée d'unification, d'identification perpétuelle à soi, – une substance active qui perçoit. Pourquoi ? Parce qu'il faut bien prendre garde à ceci que Leibniz, nous l'avons dit, ne veut en aucun cas concevoir une doctrine où la multitude, le changement, le mouvement, s'abîmeraient dans la pure identité immédiate à soi d'une substance unique et absolue. Dès lors, il faut admettre deux choses, à première vue contradictoires, mais que l'activité perceptive des monades permettra de concilier : 1/ que l'être en son unité est *simple*, ne comprend aucune partie, un étant en son être ne saurait donc être modifié du dehors, rien n'y entre, rien n'en sort ; cependant que 2/ l'être en son unité est *singulier*, c'est-à-dire toujours absolument déterminé, c'est-à-dire différent de tous les autres êtres, un étant en son être doit infiniment différer en *qualité* de tous les autres. Il n'est pas deux modes d'être, l'étendue et la pensée, mais à chaque être, à chaque activité substantielle, correspond un « mode » qualitatif qui distingue, en son activité ontologique, chaque étant de tous les autres. En première conséquence, il faut donc supposer qu'il y a changement au-dedans des monades, selon un principe

toujours interne : l'être, par soi, n'est pas temporel, mais il se temporalise, il déploie *progressivement* ses déterminations internes qui sont infinies (nous allons voir pourquoi). En seconde conséquence, il faut admettre que s'il y a changement, il y a « quelque chose » qui change, ou comme l'écrit Leibniz, il y a « détail de ce qui change » (Leibniz, 1892, p. 146). Rien n'entre, rien ne sort... mais « quelque chose » change, ou encore : il y a multitude enveloppée dans l'unité. Qu'est-ce à dire ? Simplement ceci que pour concilier l'un et le multiple sans sacrifier le premier au second, ou le second au premier, il faut penser l'être comme activité de position de sa propre identité, spontanément, à partir d'une diversité interne (car être, c'est être totalement ce que l'on est, sans recevoir de l'extérieur aucun contenu neuf) ; il faut donc penser l'être comme détermination (au sens actif) de soi, non pas à partir d'une pure puissance, car la monade alors deviendrait ce qu'elle n'était pas encore, mais bien comme un *éclaircissement progressif et infime de ce qu'elle est toujours déjà*. Autrement dit : être, c'est actualiser une dynamique de *perception* d'un contenu toujours déjà pleinement donné, mais non pas, d'un coup, clairement donné en sa totalité. Ainsi, la monade (l'être, en sa singularité) peut-elle être conçue comme activité absolue, au sens littéral, soit déliée de tout ce qui n'est pas elle, à l'exception de Dieu, mais en tout cas déliée de tout ce qui n'est pas elle au sein de la totalité dynamique de l'univers créé.

Reste une question : pourquoi Leibniz est-il, par-là, conduit à poser que tout est dans tout, par reploiement et repliement, et que chaque étant, en son activité d'être, en sa monade, exprime la totalité de l'univers ? Pourquoi affirmer que « tout va à l'infini dans la nature » (Leibniz, 1900, p. 726) ? D'abord, dans la suite de Giordano Bruno⁶, Leibniz considère qu'une cause infinie (Dieu) ne saurait produire que des effets infinis, à moins de déchoir de sa propre perfection. Le monde est donc infini, ce que paraît confirmer la doctrine de la divisibilité réelle, à l'infini, de la matière ; et les monades sont donc en nombre infini, car il y a une infinité de manière d'être, c'est-à-dire de percevoir, différente pour chacune de toutes les autres. Cependant, tout infini qu'il soit, le monde est *un*, il est une unité tout à la fois réelle, et idéale dans l'entendement de Dieu, qui le prévoit avant que de le créer ; il est donc une totalité (« ce qui est », en tant que l'être est la plus vaste et la plus profonde communauté qui se puisse concevoir) où rien n'est isolé en ce sens bien précis : tout à un lien avec tout *dans l'entendement divin*. Les monades sont bien solitaires, mais comme l'écrivait Bernard Bourgeois, cette solitude est « peuplée », – elle est même emplie, débordante, foisonnante, luxuriante et grouillante. Ce qui rend possible ces deux déterminations (solitude et société), c'est la pensée antécédente de Dieu, qui est la raison nécessaire et suffisante, la raison suprême et *existantifiante* de la totalité. En Dieu, à l'infini et

dans l'infini, toutes les perspectives convergent, au-delà du monde. On connaît le texte fameux de la *Monadologie* :

Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade (Leibniz, 1892, p. 173).

La raison de la société des monades n'est qu'en Dieu, où se trouve donc aussi la raison de leur diversité, et de leur infinité réflexive intime. « Dieu seul fait la liaison ou la communication des substances », écrit Leibniz (2011, p. 249). Chaque étant, en son activité substantielle, est seul et isolé, mais en Dieu, cette intériorité se retourne comme un gant en extériorité *expressive infiniment de la totalité infinie*. En chaque monade, donc, par miroitement, c'est la totalité qui est compliquée et comme repliée, et cet infini intérieur est marque de son origine divine, quand son point de vue, absolument singulier, est signe de sa finitude. Tout être, pour être, en tant que force, en tant qu'activité substantielle, en tant qu'effort de développement d'une fonction infinie, doit percevoir, c'est-à-dire envelopper et représenter une multitude dans l'unité, mais comme un « état passager » (Leibniz, 1892, p. 146-147). Mais cette perception n'est jamais adéquate à ce qu'il est, elle n'est jamais achevée, c'est-à-dire complètement claire, car elle est toujours celle d'un point de vue sur la totalité, qui lui est intérieur : pour voir clairement le tout comme tel, il faudrait, comme Dieu, se tenir au-dehors de lui. Par-là, la singularité solitaire de chaque étant en son activité d'être est enracinée immédiatement en Dieu, en tant qu'il est la raison de tout ce qui est.

Mais « raison » sert aussi à, précisément, rendre raison des relations que l'on dit être de cause et d'effet, entre les phénomènes (et jamais entre les substances) : « une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre » (Leibniz, 1892, p. 169). Le commentaire de Boutroux se suffit à lui-même, qui est limpide : « La cause et l'état sont deux perceptions ayant un même contenu, mais dont l'une présente déployé, et divers, ce que l'autre présente à l'état d'enveloppement et d'uniformité » (Leibniz, 1892, p. 169). Lorsque je dis qu'un corps en a percuté un autre, et que le mouvement des deux en a été modifié, en sa direction comme en sa vitesse, je parle là de phénomènes qui peuvent être ramenés à une relation de raison, donc *a priori*, entre deux

substances qui n'ont aucune communication entre elles, et n'ont, l'une sur l'autre, aucune influence. Seulement, l'une exprime avec moins d'enveloppement ce que l'autre exprime de manière plus confuse. De là que, au plan phénoménal, l'un de ces deux corps paraît pâtir de l'action de l'autre. En réalité, il n'en est rien, mais il se trouve plus clairement dans l'une des deux monades correspondant à l'un de ces deux corps, une raison qui se trouve, dans l'autre, plus confusément. Ainsi Leibniz parvient-il à éviter l'évaporation pure et simple des relations réelles entre phénomènes, qui *sont* bel et bien, mais comme des projections en surface de raisons intimes dans chaque monade. Le soleil est bien cause de la chaleur que je ressens lorsque je m'y expose en été, mais non pas au sens d'une action directe d'un étant sur un autre. Le soleil est « cause » de la chaleur que je ressens en ceci qu'en son être se trouve, moins confusément qu'en moi, la raison de la sensation par moi ressentie. Le contenu, l'être, est identique, mais la qualité de la perception, le phénomène, diffère. L'action et la passion se définissent ainsi : « *actif* en tant, que ce qu'on connaît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre ; et *passif* en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre » (Leibniz, 1892, p. 170).

Comment est-on passé de l'être à la raison ? Par le moyen terme, si l'on peut dire, qu'est Dieu, être parfait et parfaitement intelligent, qui ne crée pas au hasard mais selon l'ordre de sa sagesse. Autrement dit, Dieu ne fait rien sans raison ; et s'il y a de la raison dans son acte créateur, il y en a aussi dans l'effet de cet acte, soit dans la Création elle-même. Ainsi donc, la vue complète d'une monade, du dedans, serait nécessairement aussi vue complète de la totalité qu'elle reflète. En d'autres termes, une telle vue serait une connaissance par leurs raisons propres, de tous les événements ayant eu lieu, ayant lieu, ou devant avoir lieu, dans l'univers – à quoi s'ajoute bien sûr la connaissance de toutes les vérités dites « de raisonnement » (Leibniz, 1892, p. 159) ou nécessaire. Connaître une monade, connaître *un être* exhaustivement, ce serait connaître l'univers tout entier, quoique selon un certain point de vue. De là que la connaissance d'un être ne saurait être, pleinement et absolument, même toute de clarté et dénuée de la moindre ombre de confusion, une connaissance adéquate de la totalité : elle ne serait jamais « que », si l'on peut dire, une connaissance singulière de cette totalité. Dieu lui-même, prenant par la pensée, une vue totalisante du monde qu'il va créer, en déploie ce qu'en phénoménologie husserlienne, sans doute, on eût nommé une connaissance par esquisses, quoiqu'elle advienne dans l'éternité. Ainsi, Leibniz écrit :

Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, *le résultat de chaque vue de l'univers*, comme regardé d'un certain endroit, *est une substance* qui exprime l'univers conformément à cette vue. (Leibniz, 2014, p. 222).

Ici se rejoignent le célèbre principe de raison, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, et le principe d'individuation ou principe des indiscernables, qui veut que, comme nous l'avons vu, « être » signifie toujours « être totalement déterminé », et par conséquent n'avoir d'identité qu'avec soi. En effet, deux êtres semblables et égaux, dans l'univers ordonné de la Monadologie, seraient partant deux points de vue semblables pris, du dedans, sur la totalité compliquée en elle-même de ce système des étants. L'un des deux, dès lors, serait superfétatoire, et n'aurait point de raison distincte de l'autre, autrement dit il ne correspondrait à aucune vue distincte de l'univers prise par Dieu avant la création. Si tout a une raison, chaque étant a *sa* raison, et deux étants semblables ne pourraient qu'avoir les mêmes raisons, soit occuper la même place le même *situs* au sein du monde. La raison de chaque étant est aussi la raison de sa singularité absolue, et de son identité à soi en tant qu'elle est celle d'un être dont le contenu, réflexif et représentatif, le distingue absolument de toutes les autres substances. Car précisément, cette distinction est, en quelque manière, la raison d'*être* de tout étant substantiel : être, c'est *se déterminer* avons-nous dit, mais au sens leibnizien, c'est-à-dire par une activité constante qui diffère infiniment de toutes les autres en son contenu. Non pas donc en tant qu'elle perçoit, mais en tant qu'elle perçoit selon un point de vue qui n'a pas son pareil, nulle part, dans l'immensité infinie de l'univers monadologique.

Dans la doctrine de Leibniz, l'idée de deux êtres identiques est une idée contradictoire, une idée qui littéralement n'a aucun *sens*. Pourquoi ? Parce que, encore une fois, être, c'est s'identifier *absolument* à soi, et par-là même se distinguer (au double sens du terme qui indique une différenciation ainsi qu'un éclaircissement interne) de tout ce que l'on n'est pas. Dès la fin des années 1680, en effet, Leibniz tenait qu'une substance « ne saurait exprimer également toutes choses ; autrement il n'y aurait point de distinction entre les âmes » (Leibniz, 2014, p. 159). Toute apparence d'identité, parmi le monde des phénomènes, est une approximation ; l'exactitude révèle toujours une réalité singulière. Plus encore, toute apparence d'irrationnel, au plan des phénomènes, n'est jamais

qu'une analyse insuffisante. *Si* je pouvais me placer au point de vue de tous les points de vue, *si* je pouvais me placer en ce point de fuite absolu qu'est Dieu, alors je connaîtrais, dans et par la Raison du tout, la totalité infinie, en son dépliement complet, de toutes les raisons de tous les étants et de tous leurs événements. À cela, un obstacle, à savoir le fait que chaque monade est, en tant que créée, réceptive de son activité d'être, ce pourquoi si elle contient bien dans ses replis intimes la totalité réfléchie, elle ne la contient que d'un certain point de vue. En conséquence de quoi, nulle monade ne peut achever l'éclaircissement de la totalité de ses propres déterminations, puisque cela signifierait, par réflexion, achever l'éclaircissement de la totalité des déterminations de l'univers tout entier, dont elle contient en elle l'image compliquée. Les monades, certes, « ont des regards qui les débordent », selon un vers de Césaire (2006, p. 212), mais non pas jusqu'à les rendre capables de considérer la totalité comme telle selon tous les points de vue compossibles – donc réels – qu'elle contient. L'analyse exhaustive de la monade, unité d'être solitaire est impossible par cela même qu'elle renvoie au système solidaire (par le moyen de la Raison absolue de Dieu) de l'univers tout entier. L'analyse, donc, contient, repliée à l'infini en elle, la synthèse totale des raisons et des êtres ; mais si l'on devait s'arrêter là, on ne verrait pas comment pourrait être sauvegardé le grand principe des indiscernables, fondé nécessairement et exclusivement sur des déterminations internes à chaque substance. Il faut ajouter que chaque analyse, en tant même qu'elle renvoie à l'éploiement infini d'une synthèse totalisante en sa nécessité, singularise chaque monade par la propriété de sa situation, cela empêchant en outre de penser que la connaissance complète par elle-même d'un seul étant substantiel rendrait inutile celle de tous les autres, à fin supposée d'une connaissance exhaustive de l'univers. Aucune connaissance complète d'aucune monade ne peut *prendre la place* d'une autre ; il faudrait qu'elles soient toutes pleinement dépliées, pour que, de façon parfaite et adéquate, l'analyse corresponde à la synthèse.

Dans la doctrine de Leibniz, la relation de l'être à sa propre raison est donc – nécessairement ! – *inappropriée*, en ce sens précis que cela qui manque – nécessairement ! – à toute substance créée, c'est de pouvoir s'approprier la totalité de son propre contenu, de manière claire et distincte, autrement dit de faire correspondre son activité perceptive avec les « objets », toujours intérieurs, de cette activité. Il y a dès lors, bel et bien, un *différé* constitutif de l'être leibnizien, quand bien même rien ne serait par-là cédé à l'exigence, évidente, d'unité soit d'identité avec soi qu'emporte avec elle la notion même de monade. Nonobstant, si chaque monade accomplissait parfaitement l'analyse

de ses profondeurs, et si cette analyse s'avérait le reflet exact et exhaustif de la totalité, la synthèse de cette dernière, en sa perfection accomplie, serait alors littéralement réalisée, c'est-à-dire rendue réelle, effective car effectuée en son intégralité. Mais, par cela même que chaque monade reflète un monde infini en sa division réelle, une telle analyse par résolution apparaît évidemment infinie elle-même. Ainsi, Leibniz note-t-il que :

comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quel qu'infini qu'il pourrait être (Leibniz, 1892, p. 161).

Et de conclure : « c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source et c'est ce que nous appelons *Dieu* » (Leibniz, 1892, p. 161). C'est par l'inadéquation toujours relancée de l'analyse et de la synthèse que l'on peut conclure à la nécessité d'une raison dernière de toute chose qui soit un être nécessaire et premier, capable parce qu'il l'a créé de prendre du champ par rapport à la totalité infiniment compliquée du système du monde (la monadologie), et ainsi trouvant en lui-même une vue de la totalité de l'être à la fois exacte et exhaustive, à la fois claire et complète, à la fois distincte et déterminée absolument.

Là seulement, en Dieu, il n'y a plus d'inadéquation différentielle, pourrait-on dire, entre l'être et l'être-pour-soi, ou encore entre le contenu de chaque *un* substantiel et sa perception de ce contenu. En Dieu seulement, l'être-pour-soi est pleinement et parfaitement identique à l'être en soi ; en lui seulement, il y a singularité ontologique accomplie, se pouvant dire au plein sens du terme. Le rationalisme de Leibniz ne trouve son sens, et ne le prend, qu'en la Raison absolue de Dieu, parce qu'en elle seulement, l'équation de l'être et de la pensée est résolue en une parfaite égalité actuelle. L'exactitude réelle n'est atteinte qu'en Dieu. Le monde, pour sa part, est fait d'approximations infinitésimales dans les profondeurs desquelles miroite confusément l'image compliquée de la totalité, substances actives et vibratiles, qui dérivent en phénomènes innumérables avec la rigueur rationnelle d'équations épanouissant leurs fonctions à l'infini.

Notes

- ¹ « Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? » (Pascal, 1972, p. 172) Voir aussi p. 173, pour le « point fixe » ; expression qui sera reprise par Leibniz dans une lettre du 4 novembre 1696 à Sophie : « Ces vérités éternelles sont le point fixe et immuable sur lequel tout roule » (Leibniz, 1948, p. 379).
- ² Dans les *Principes de la nature et de la grâce*, Leibniz paraît admettre l'existence de substances composées. Au début de la *Monadologie*, en revanche, la simplicité, soit l'absence de parties, est un caractère propre de la monade qui « entre dans les composés » (§ 1) et non dans des « substances composées ». Voir aussi la lettre à Pierre Dancicourt, datée du 11 septembre 1716 : « Les véritables substances ne sont que les substances simples, ou ce que j'appelle Monades ». Sur ce point, voir par exemple les pages remarquables de M. Guerout, intitulées « La Constitution de la substance chez Leibniz », dans : Guerout, 1970, p. 205 et suivantes.
- ³ Voir la lettre à Arnauld du 30 avril 1687 : « Pour ce qui est d'un insecte qu'on coupe, il n'est pas nécessaire que les deux parties demeurent animées, quoiqu'il leur reste quelque mouvement. Au moins l'âme de l'insecte entier ne demeurera que d'un seul côté, et comme dans la formation et dans l'accroissement de l'insecte l'âme y était dès le commencement dans une certaine partie déjà vivante, elle restera aussi, après la destruction de l'insecte, dans une certaine partie encore vivante, qui sera toujours aussi petite qu'il le faut, pour être à couvert de l'action de celui qui déchire ou dissipe le corps de cet insecte » (Leibniz, 2014, p. 167).
- ⁴ « Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses » (§ 3).
- ⁵ Voir Descartes, *Principia*, § 51 : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (Descartes, 1904, p. 47).
- ⁶ Voir par exemple *Le Souper de cendres* : « Ainsi sommes-nous conduits à découvrir l'effet infini de la cause infinie, la trace vivante et véritable de la vigueur infinie » (Bruno, 1994, p. 50) ; mais aussi et surtout le traité *De l'Infini, de l'univers et des mondes* (Bruno, 2006).



BIBLIOGRAPHIE

- BOURGEOIS, B. (1995). *La Philosophie allemande classique*, Paris, coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France.
- BRUNO, G. (1994). *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Les Belles Lettres.
- BRUNO, G. (2006). *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Les Belles Lettres.
- CÉSAIRE, A. (2006). *La Poésie*, Paris, Seuil.
- DESCARTES, R. (1909). *Traité du monde et de la lumière*, éd. Adam & Tannery, t. XI, Paris, Cerf.
- DESCARTES, R. (1904). *Principia*, éd. Adam & Tannery, t. IX, Paris, Cerf.
- FICHANT, M. (2004). « L'Invention métaphysique », in *Leibniz, Discours de métaphysique, Monadologie*, Paris, Gallimard.
- GUEROULT, M. (1967). *Leibniz – Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier.
- GUEROULT, M. (1970). *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim, Olms.
- HEGEL, G. W. F. (1965). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel *Sämtliche Werke*, vol. 19, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommanns Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (2006). *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin.
- LEIBNIZ, G. W. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften*, Berlin, éd. Gerhardt.
- LEIBNIZ, G. W. (1875-1890). *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften*, t. IV, Berlin, éd. Gerhardt.
- LEIBNIZ, G. W. (1892). *Monadologie*, Éd. Émile Boutroux, Paris, Delagrave.
- LEIBNIZ, G. W. (1900). *Principes de la nature et de la grâce*, in *Œuvres philosophiques de Leibniz*, t. I, Paris, Alcan.
- LEIBNIZ, G. W. (1900). *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, in *Œuvres philosophiques de Leibniz*, t. I, Éd. Paul Janet, Alcan, Paris.
- LEIBNIZ, G. W. (1948). *Textes inédits*, Paris, éd. Grua, t. I.
- LEIBNIZ, G. W. (1969). *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin.
- LEIBNIZ, G. W. (1979). *Dissertatio de principio individui*, in *Les Études Philosophiques*, n° 1, Paris.
- LEIBNIZ, G. W. (2001). *Discours de métaphysique et autres textes*, Paris, GF Flammarion.
- LEIBNIZ, G. W. (2014). *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnould*, Paris, Vrin.
- PASCAL, B. (1972). *Pensées*, Éd. Léon Brunschwig, Paris, Librairie Générale Française.
- SARTRE, J.-P. (1943). *L'Être et le néant*, Paris, coll. « Tel », Gallimard.



BIOGRAPHIE

Romain Debluë, né en 1992, est docteur en philosophie de l'université Sorbonne-Paris IV. Sa thèse portait sur la connaissance de l'être chez Thomas d'Aquin et Hegel. Outre divers articles dans plusieurs périodiques, il a publié un recueil de textes consacrés à la littérature, la philosophie et la musique (*Les Métamorphoses de Protée*, Via Romana, 2013), ainsi qu'un roman (*Les Solitudes profondes*, Éditions de l'Aire, 2016), et une étude intitulée *Hegel ou le Festin de Saturne* (Beauchesne, 2019). Il

a également assumé la responsabilité de l'édition des essais de Bernanos parue dans la collection « Bouquins » (*Scandale de la vérité*, Robert Laffont, 2019). Enfin, il prépare une édition des œuvres complètes de Blanc de Saint-Bonnet pour les éditions Classiques-Garnier, et son deuxième roman (*La Chasse au Cerf*, Éditions de L'Aire, 2023) vient de paraître en Suisse. Sa thèse, intitulée *La révélation de l'être – Thomas d'Aquin par delà Hegel*, est à paraître aux éditions Peeters.



BIOGRAPHY

Romain Debluë, born in 1992, holds a PhD in philosophy from Sorbonne-Paris IV University. His thesis focused on the knowledge of being in Thomas Aquinas and Hegel. In addition to various articles in several periodicals, he has published a collection of texts devoted to literature, philosophy and music (*Les Métamorphoses de Protée*, Via Romana, 2013), as well as a novel (*Les Solitudes profondes*, Éditions de L'Aire, 2016) and a study entitled *Hegel ou le Festin de Saturne* (Beauchesne, 2019). He was also responsible for editing Bernanos' essays published in the "Bouquins" collection (*Scandale de la vérité*, Robert Laffont, 2019). Finally, he is preparing an edition of the complete works of Blanc de Saint-Bonnet for Classiques-Garnier, and his second novel (*La Chasse au Cerf*, Éditions de L'Aire, 2023) has just been published in Switzerland. His thesis, entitled *La révélation de l'être – Thomas d'Aquin par-delà Hegel*, is due to be published by Peeters.