

LEIBNIZ A-T-IL “INTELLECTUALISÉ LES PHÉNOMÈNES” ?

ÉLÉMENTS POUR L’HISTOIRE D’UNE MÉPRISE¹

Michel Fichant

1. LA SENSIBILITÉ SELON LEIBNIZ : LA THÈSE DE KANT

« D’un mot : Leibniz intellectualisait les phénomènes » (KrV, B 327).

Telle est la formule dans laquelle Kant concentre la caractérisation de la philosophie de Leibniz comme la construction d’un « système intellectuel du monde » (KrV, B 326). Les substances simples ou monades sont les éléments de ce monde intelligible, les choses mêmes y sont des « substances intelligibles (*substantiae noumena*) » (KrV, B 332), qui ne peuvent être connues que par la pensée d’un entendement pur, sans aucune référence sensible. Cette fiction métaphysique résulte selon Kant du traitement réservé par Leibniz à la sensibilité, qu’il n’aurait pas reconnue comme une source originelle et nécessaire de toute connaissance. Selon Kant, comme on sait, sensibilité et entendement sont « deux souches de la connaissance humaine [...] par la première desquelles des objets nous sont donnés, alors que par la deuxième ils sont pensés » (KrV, B 29). La sensibilité est une réceptivité de l’esprit ; l’entendement un pouvoir de spontanéité. D’autre part, la sensibilité fournit des représentations qui sont des intuitions, c’est-à-dire des représentations immédiates et singulières de leur objet ; l’entendement produit des concepts, ou représentations médiates et générales de leurs objets. « Pour nous hommes », il n’y a pas d’autre intuition que sensible. La conséquence, résultat principal de toute la *Critique*, en est que « entendement et sensibilité ne peuvent en nous déterminer des objets que par leur liaison. Si nous les séparons, nous obtenons des intuitions sans concepts ou des concepts sans intuition, mais dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons référer à aucun objet » (KrV, B 314).

Cette dernière formulation en forme de bilan de toute la *Critique* provient du chapitre

qui conclut toute l'Analytique transcendantale et qui est consacré à la « différenciation de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ». Son Appendice expose l'« Amphibologie des concepts de la réflexion », présentée comme une erreur savante de l'entendement, qui n'est pas encore l'illusion transcendantale commune et naturelle de la raison.² Par suite du défaut d'une « topique transcendantale » (KrV, B 324), assignant aux représentations et connaissances leurs localisations distinctes dans deux sources indépendantes, la sensibilité et l'entendement, deux erreurs symétriques peuvent se produire : tout rapporter à la sensibilité (Locke), tout assigner à l'entendement (Leibniz). L'assignation d'une représentation à une source qui n'est pas la sienne constitue justement une « amphibologie » ; le tableau systématique des concepts de la réflexion ordonne le champ d'exercice de cette erreur. Si donc Leibniz a rapporté tous les objets au seul entendement et aux concepts abstraits de sa pensée, il se trouve que

Notre table des concepts de la réflexion nous offre l'avantage inattendu de mettre sous les yeux le caractère distinctif de sa doctrine dans toutes ses parties et simultanément le motif conducteur de cette manière spécifique de penser » (KrV, B 326).

Leibniz, et après lui toute la « philosophie leibnizo-wolffienne », aurait donc ignoré la fonction originaire de la sensibilité, en la considérant comme n'étant que « la représentation confuse des choses [...], qui contient simplement ce qui leur revient en elles-mêmes, mais seulement sous un amoncellement de caractères et de représentations partielles que nous ne séparons pas de façon consciente » (KrV, B 60).

Ainsi la différence entre la sensibilité et l'entendement se réduit à celle de la confusion ou indistinction et de la distinction des représentations. Mais c'est là une différence seulement logique, elle n'est que formelle et graduelle : elle ne rend pas compte d'une différence de contenu rapportée à une diversité d'essence, comme l'est celle de l'intuition sensible et du concept intellectuel.

Moyennant cette dégradation de la sensibilité à un mode subalterne de connaissance, Leibniz a pu se croire autorisé à explorer le monde à l'aide de « noumènes » pris dans le sens positif, c'est-à-dire comme des objets qui seraient connaissables par le seul entendement. Les monades leibniziennes, substances simples parce que sans parties, inétendues et caractérisées par le seul état interne de représentation, sont, dans ce monde intellectuel, les véritables choses en soi dont l'étude pourrait se parer du « nom orgueilleux d'une ontologie » (KrV, B 303).³

Les « phénomènes » (*Erscheinungen*) que Leibniz aurait en cela indûment intellectualisés doivent être d'abord compris au premier sens sous lequel le terme est introduit dans la *Critique de la raison pure*, dans les toutes premières lignes de l'*Esthétique transcendantale* : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène (*Erscheinung*) » (KrV, B 34).

L'intuition empirique est celle qui se rapporte à l'objet « par sensation », laquelle résulte de l'affection produite par l'objet sur la réceptivité sensible. L'objet est dit ici « indéterminé » parce qu'il est considéré uniquement sous le rapport de la sensibilité, l'entendement mis à part. L'objet sera déterminé lorsqu'il sera de plus pensé et ordonné par concept.⁴ « Intellectualiser les phénomènes » signifierait donc que Leibniz aurait voulu que les seuls concepts de l'entendement

soient valables pour les phénomènes « parce qu'il n'accordait à la sensibilité aucune espèce propre d'intuition, mais qu'il cherchait dans l'entendement toute représentation des objets, même leur représentation empirique et ne laissait aux sens rien d'autre que la vile occupation d'embrouiller et déformer les représentations de l'entendement » (KrV, B 326).

Il y a plus. C'est un point décisif pour Kant que de distinguer dans l'intuition empirique ou sensible d'un objet une matière et une forme. Relativement au contenu senti des impressions, on peut dire de cette forme qu'elle doit « résider a priori toute prête dans l'esprit » et qu'elle doit pouvoir y être considérée « séparément de toute sensation » (KrV, B 34). Comme on le sait, cette forme, relativement au sens externe, est l'espace, relativement au sens interne le temps.

La question est donc de savoir ce que Leibniz, par son traitement de la sensibilité comme facteur négatif d'indistinction des représentations, aurait indûment intellectualisé dans les objets indéterminés de l'intuition empirique : la matière ou la forme ? Les deux sans aucun doute. Les lignes suivantes l'attestent :

L'entendement réclame d'abord que quelque chose soit donné (du moins dans le concept). Par suite dans le concept de l'entendement pur la matière précède la forme, et c'est pour cela que Leibniz admit d'abord des choses (monades), et à l'intérieur leur faculté de représentation, pour ensuite fonder là-dessus leur relation externe et la communauté de leurs états (c'est-à-dire des représentations). Par suite espace et temps n'étaient possibles, le premier que par la relation des substances, le second que par le lien de leurs déterminations les unes aux autres comme principes et conséquences (KrV, B 322-323).

Il en résulte donc en premier lieu que la matière de toute sensation repose en dernière analyse sur les éléments simples dont le contenu senti est une représentation faussée. En ce sens, Kant n'hésite pas, dans une note de son projet de mémoire sur les Progrès de la métaphysique en Allemagne, à tirer cette conséquence paradoxale, « que par exemple l'intuition d'un corps fournirait, dans la conscience intégrale de toutes les représentations qui y sont contenues, le concept du même corps comme un agrégat de monades », et mieux encore « que de cette manière la proposition : "les corps sont composés de monades" pourrait provenir de l'expérience, simplement par la décomposition de la perception, si seulement nous pouvions voir de façon assez perçante (avec la conscience convenable des représentations partielles) » (FM, AA 20: 278).

De la même façon, les formes de la sensibilité que sont l'espace et le temps sont elles aussi intellectualisées dès lors que :

Leibniz concevait l'espace comme un certain ordre dans la communauté des substances et le temps comme la suite dynamique de leurs états. Mais ce que l'un et l'autre semble avoir en eux de propre et d'indépendant des choses il l'attribuait à la confusion de ces concepts (KrV, B 331).

En résumé, la thèse que Kant attribue à Leibniz, s'exprime par la conjonction des propositions suivantes :

1 : La sensibilité ne diffère de l'entendement que par le degré de distinction, elle est un mode confus de représentation des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

2.1 : Les substances simples ou monades sont pour l'entendement les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

2.2 : Les corps sont composés de substances simples ou monades. Par conséquent, en droit la perception empirique d'un corps devrait pouvoir être analysée jusqu'à faire venir à la conscience les éléments simples qui y sont analytiquement contenus.

3.1 : L'espace est la représentation de la coexistence des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, i.e. des monades.

3.2 : Le temps est la représentation des états successifs des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, i.e. des monades.

Toutefois, et principalement en raison de leur continuité et de l'indistinction de leurs éléments simples :

3.1.1 : L'espace est la représentation *confuse* de la coexistence des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, i.e. des monades.

3.2.2 : Le temps est la représentation *confuse* des états successifs des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, i.e. des monades.

Leibniz reconnaîtrait ainsi indirectement l'appartenance de l'espace et du temps à la sensibilité pour autant que celle-ci serait par excellence le site des représentations confuses.

La coordination de ces propositions, sans qu'elles forment proprement un système, est toutefois suffisamment forte pour que le constat de la fausseté de certaines d'entre elles permette de mettre en doute l'ensemble, et donc d'apporter une réponse négative à la question posée : Leibniz a-t-il vraiment intellectualisé les phénomènes ? Or le constat est facile à faire : Leibniz n'a certainement jamais caractérisé les deux notions d'espace et de temps comme *confuses* : au contraire, elles sont pour lui des notions parfaitement distinctes. Assurément, il s'agit bien, par cela même, de notions intellectuelles, formées par l'entendement et susceptibles d'une analyse conceptuelle détaillée et d'une construction définitionnelle rigoureuse. Sans entrer dans le détail d'une question bien connue, je me bornerai ici à renvoyer, s'agissant de l'espace, à l'article 47 du *Cinquième Écrit* contre Clarke (GP 7, 400-402). Leibniz y définit conceptuellement l'espace comme « ce qui résulte des places prises ensemble ». La notion de place à son tour reçoit « une espèce de définition » à partir de la relation (que nous appellerions aujourd'hui une relation d'équivalence, c'est-à-dire à la fois symétrique et transitive) « être à la même place que ... », qui enveloppe elle-même le rapport de coexistence. Lequel à son tour repose sur la situation ou distance. Leibniz insiste sur l'analogie du procédé définitionnel qu'il met en œuvre avec celui d'Euclide, définissant le terme de « raison » (*logos*) dans le sens des géomètres à partir des « mêmes raisons ».⁵ On a donc la séquence bien articulée de concepts précis et distincts : distance ou situation, être à la même place que..., place, d'où l'on parvient à l'espace comme ensemble des places. Reste une dernière étape, qui vise à détacher la relation, et avec elle l'espace, des termes sur lesquels elle a été identifiée. L'abstraction ou idéalisation intervient parce que « l'esprit non content de la convenance cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même et la conçoit comme hors de ces sujets ; et c'est ce qu'on appelle

ici place ou espace ; cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports ». Une raison ou proportion entre deux lignes L et M peut être comprise soit comme un attribut du sujet L, soit comme un attribut du sujet M, soit « comme quelque chose d'abstrait des deux [...] sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet ». En ce sens, le rapport pris en dehors des sujets « étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale ». Comme on le voit, ce que l'espace, pour reprendre les mots de Kant, « semble avoir de propre et d'indépendant des choses », et que Kant appelle aussi son idéalité, ne relève nullement de la confusion de son concept, mais bien plutôt d'une opération logique dont les éléments sont parfaitement distincts.⁶

Mais quels sont ces *sujets* qu'on suppose d'abord pour ensuite en faire abstraction ? Quel est le le domaine de l'*application* de ces rapports ? Le texte apporte une réponse parfaitement claire : on ne suppose en aucun cas la donnée préalable de la multiplicité des monades pour plaquer après coup sur elle un ordre dont la continuité viendrait rendre confuse cette multiplicité dans une unité fictive. Ce qui est demandé, c'est simplement une base indéterminée pour l'imagination dans la représentation générale de mouvements quelconques dans un référentiel pris à discrétion. Voici le texte que j'interprète ainsi :

Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence, suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coexistants change ce rapport à une multitude d'autres, sans qu'ils en changent entre eux, et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avait eu à d'autres, on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. [...] Et supposant ou feignant que parmi ces coexistants il y ait un nombre suffisant de quelques uns, qui n'aient point eu de changement en eux, on dira que ceux qui ont un rapport à ces existants fixes tel que d'autres avaient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avaient eue. Et ce qui comprend toutes ces places, est appelé Espace. Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changements, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation (Leibniz, GP 7 : 400).⁷

Ces « choses dont on considère la situation » ne sont pas, ne peuvent en aucun cas être des monades, qui seraient d'ailleurs aussi des sujets d'une « réalité absolue » ; il est évidemment absurde de prêter du mouvement aux monades qui échappent à toute figuration imaginative.⁸ Comme Leibniz le souligne nettement dans une lettre à Des Bosses, elles sont indistinctes les unes des autres et il est tout aussi impossible de se les représenter dispersées que concentrées en un point local :

[...] L'espace est un ordre des phénomènes coexistants comme l'espace est des phénomènes successifs ; il n'y a aucune proximité ni distance spatiale ou absolue des monades, et dire qu'elles sont englobées dans un point ou disséminées dans l'espace est recourir à des fictions de notre esprit, quand nous nous autorisons à imaginer ce qui ne peut être que conçu intellectuellement.⁹

Autrement dit, la base définitionnelle et le domaine d'application de la construction de l'espace (et par là aussi du temps) comme concept distinct ne relèvent de rien d'autre que

du plan des phénomènes, et en aucun cas d'un monde intelligible de réalités absolues au sens où Kant l'identifie à l'univers de la monadologie. L'espace et le temps sont pour Leibniz les concepts d'ordre que l'entendement établit *dans les phénomènes, et non entre les monades*.

Par conséquent, l'une au moins des propositions étroitement associées dans l'interprétation donnée par Kant de la conception leibnizienne de la sensibilité est fautive. Le soupçon peut donc légitimement être étendu à l'ensemble de cette interprétation.¹⁰

Il serait parfaitement vain de faire reproche à Kant de n'avoir pas connu des textes qui étaient inaccessibles à son époque et n'ont été publiés que postérieurement. La seule question qui intéresse l'histoire est celle de savoir comment Kant, en interprétant ce qu'il pense être une méprise de Leibniz a pu lui-même se méprendre sur Leibniz. Quant à l'histoire de cette méprise, Kant lui-même en a fourni un indice en reprenant à son compte la dénomination d'une philosophie leibnizo-wolffienne ». ¹¹ Or ce trait d'union est un trait de confusion.

On trouve assez souvent un résumé de la thèse de Kant dans l'emploi de la formule lapidaire selon laquelle pour Leibniz, le sensible est de l'intelligible confus.¹² Parfois même, la phrase est mise entre guillemets, comme s'il s'agissait d'une vraie citation. Mais elle n'est jamais, et pour cause, assortie d'une référence précise à une source textuelle. Car Leibniz n'a jamais rien écrit de tel, pour la bonne raison qu'il ne le pouvait pas : la grammaire philosophique qui détermine chez lui l'emploi des mots et des concepts fait de l'expression « intelligible confus » un pur non-sens. C'est ce qu'il s'agit maintenant d'établir.

2. LA SENSIBILITÉ SELON LEIBNIZ : L'ORIGINE D'UN HÉRITAGE

Cette question a déjà été abondamment traitée dans les études leibniziennes. L'article en particulier de G.H.R. Parkinson « The "intellectualization of appearances" : aspects of Leibniz's theory of sensation and thought »¹³ me semble avoir apporté une réponse décisive à beaucoup d'égards. Je suivrai donc ici une voie complémentaire un peu différente.

La terminologie utilisée par Kant de la distinction (*Deutlichkeit*), indistinction (*Undeutlichkeit*) ou confusion (*Verworrenheit*) des représentations hérite des traductions établies dans la Logique allemande de Wolff,¹⁴ qui ont été retenues pour fournir les équivalents allemands d'un lexique classificatoire mis en place par Leibniz dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684. Ce court article comporte une caractérisation des diverses sortes de « notions » aux fins d'une explicitation de « la variété des connaissances » (Leibniz, *DM*, art. xiv). Leibniz ne cessera de s'y référer comme à un acquis définitif. En 1685-1686, il en donne une transposition partielle dans le *Discours de métaphysique* (aux art. xiv et xv). En 1702, la *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière*, sans citer les *Meditationes*, en reprend l'essentiel (Leibniz, *GP* 6 : 499 ss.). Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il en donne une nouvelle version (II, chap. 29, 31 et 32), tout en faisant remarquer qu'on pourra trouver « dans ce petit Essai, mis dans les *Actes de Leipzig*, les fondements d'une bonne partie de la doctrine qui regarde l'entendement expliquée en abrégé » (III, 4, § 7 ; Leibniz, *A VI*, 6 : 297).

Ce lexique met en place, comme on le sait, les dichotomies qui ordonnent le champ

des notions ou connaissances : obscur/clair, confus/distinct, inadéquat/adéquat, symbolique/intuitif. C'est ici le second couple seulement qui retiendra notre attention : nous avons une connaissance claire quand nous sommes en état de pouvoir reconnaître la chose représentée (par exemple en différenciant une couleur d'une autre), mais elle est

confuse, quand en effet je ne peux pas énumérer séparément les caractères suffisants à faire discerner la chose des autres, bien que cette chose comporte en effet de tels caractères et réquisits dans lesquels sa notion puisse être décomposée : c'est ainsi que nous reconnaissons assez clairement les couleurs, les odeurs, les saveurs et d'autres objets particuliers des sens, et que nous les discernons les uns des autres, mais par le simple témoignage des sens et non par des caractères énonçables. C'est pourquoi nous ne pouvons pas même expliquer à un aveugle ce qu'est le rouge, ni ne pouvons faire connaître aux autres de telles qualités, sinon en les mettant en présence de la chose.¹⁵

Il ne s'agit aucunement en cela d'une thèse générale sur la nature de la sensibilité comme telle. Les « objets des sens » sont simplement associés à titre d'exemples familiers à la zone du clair-confus. Il n'y a pas de définition nominale de ces objets ou des qualités qui les manifestent, pour autant qu'une telle définition serait l'énumération discursive de marques conceptuelles suffisantes à la décomposition analytique de la notion. C'est pourquoi, la constitution de ces qualités nous demeure cachée : en ce sens, on peut parler de « qualités occultes » (Leibniz, GP 6 : 499). En revanche, seront rendues « manifestes les notions qui sont susceptibles de recevoir une définition nominale ; et là où une telle définition est possible, nous obtenons une notion distincte :

Mais une *notion distincte* est pareille à celle que les essayeurs ont de l'or, par des caractères et des examens suffisants à discerner la chose de tous les autres corps semblables : nous en avons habituellement de telles à l'égard des notions communes à plusieurs sens, comme celles du nombre, de la grandeur, de la figure, ainsi qu'à l'égard de nombreuses affections de l'âme, comme l'espoir et la crainte.¹⁶

Sur ce point, la *Lettre sur ce qui est indépendant des sens et de la matière*, après avoir rapporté dans les mêmes termes la caractérisation des notions claires et confuses des qualités sensibles, formulera avec plus de précision le statut « des qualités plus manifestes, et qui fournissent des notions plus distinctes », qui « sont celles qu'on attribue au sens commun, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soient particulièrement attachées et propres » (Leibniz, GP 6 : 500)¹⁷. Plutôt que de sens commun, c'est d'un « sens interne » qu'il faudrait parler « où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies ». Ce sens interne est aussi l'instance de l'imagination :

C'est ce qu'on appelle l'imagination, laquelle comprend à la fois les notions des sens particuliers, qui sont claires mais confuses, et les notions du sens commun, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathématiques, à savoir de l'Arithmétique et de la Géométrie, qui sont des sciences mathématiques pures, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les mathématiques mixtes (Leibniz, GP 6 : 501).¹⁸

Cependant, la caractérisation des notions que nous avons des objets des sens ne suffit pas

encore à déterminer ce qu'est la sensation elle-même, que Leibniz nomme aussi « sentiment » dans un sens aujourd'hui vieilli. Pour y parvenir, il faut partir de plus haut, de la thèse métaphysique fondamentale selon laquelle toute substance simple ou monade est un sujet percevant qui représente ou « exprime » tout l'univers. La perception est précisément « l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple » (*Monad.*, art. 14). Très tôt, Leibniz a aperçu cette idée d'un enveloppement des sensations dans l'horizon universel d'une perception quasi-omnisciente, qui, précisée, demeurera au centre de toutes les élaborations ultérieures de sa métaphysique : dès 1676, il écrivait :

Il me semble que toute âme est omnisciente, confusément. Et que chaque âme perçoit simultanément tout ce qui arrive dans le monde entier ; et que ces perceptions confuses de multitudes infinies simultanées donnent les sensations que nous avons des couleurs, des goûts, des touchers.¹⁹

Mais si la perception constitue en général, du point de vue métaphysique, la nature même de la substance simple ou de la monade, il est aussi vrai qu'elle ne se concrétise de fait, au plan physique, que par la médiation du corps organique auquel la substance est toujours et inconditionnellement unie selon les lois de l'harmonie entre l'âme et le corps.²⁰ Dans un monde matériel plein et divisé à l'infini, où la moindre particule reçoit les impressions de tous les corps de l'univers, le corps affecté à chaque monade fait porte soutient la correspondance entre elle et toutes les choses en dehors d'elle :

Et par conséquent puisque tout corps organique est affecté par l'univers entier de relations déterminées à chaque partie de l'univers, il n'est pas étonnant que l'âme même, qui se représente les autres choses selon les relations de son corps, soit une sorte de miroir de l'univers, représentant les autres choses pour ainsi dire suivant son point de vue.²¹

Sur le plan physique, c'est donc la nature et la spécificité des organes qui déterminera ce qui différencie la sensation ou perception sensible de la perception en général. Car la sensation ou « le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception » (art. 19). Ce surplus dépend de la complexité des organes par lesquels le corps organique auquel toute monade est unie répond à tout ce qui se passe dans l'ensemble du monde physique :

Mais quand la monade a des organes 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 (*PNG*, art. 4).

Autrement dit, la sensation ou, en termes kantien, la sensibilité (*Sinnlichkeit*) est commune à tout le monde animal, et elle est pour chaque espèce diversifiée par la nature particulière des organes (d'autres animaux peuvent avoir des sensations toutes différentes des nôtres). Dans le cas de l'homme, il s'agit donc des sens de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat et du goût. De façon générale, la sensibilité ainsi caractérisée comportera deux faces, l'une du côté de l'objet senti, l'autre du côté de l'âme percevante : rejetant l'idée que les qualités

sensibles n'appartiendraient qu'à l'âme qui les projeterait indûment sur les objets, Leibniz précise de la façon la plus nette que

ces qualités sensibles sont des manières ou modifications des corps et non pas de notre esprit ; et nos sensations sont à la vérité des façons d'être de l'âme, mais qui représentent celles du corps (Leibniz, GP 4 : 576).²²

A l'occasion, Leibniz dit aussi de la sensation qu'elle apparaît quand la perception, expression du multiple dans l'un commune à toutes les formes, est « plus distincte ». ²³ Sur le fond de la représentation forcément confuse de l'univers « en raccourci », quelques plages se différencient et se détachent :

De là vient qu'une âme créée a nécessairement bien des perceptions confuses, car représentant l'assemblage des choses externes innombrables, mais qu'elle perçoive distinctement les choses plus proches ou plus en relief accommodées aux organes.²⁴

Toutefois, l'emploi des termes « distinct, distinctement » ne coïncide pas ici avec celui qui a été défini dans les *Meditationes* par opposition au confus. En elle-même, la sensation fait apparaître sur le fond d'un champ perceptif qui enveloppe tout l'univers quelque chose qui s'en détache, se met en avant, prend du relief : un bruit, une couleur, une odeur, etc. Mais le contenu de la sensation demeure confus en ce sens qu'il est impossible de le décomposer en éléments qui pourraient être énumérés dans une définition nominale du type « la couleur rouge est A et B et C ». C'est que ce contenu intègre dans l'unité apparente d'une image ou d'un « fantôme » ²⁵ une multitude véritablement infinie d'autres perceptions qui restent inaperçues. Ce point, qui renvoie à la conception leibnizienne des « petites perceptions », est assez connu pour qu'il soit inutile d'y insister.²⁶ Parkinson résout l'apparente difficulté du double emploi du terme « distinct » en tirant de son examen des textes la conclusion qu'une perception distincte (au sens où la sensation en est une) « is a perception that is noticed » et qu'avoir une sensation « is to notice confused perceptions » : autrement dit, ces perceptions confuses sont distinctes et donc senties en tant qu'elles sont remarquées ou aperçues. Il ajoute : « This leads to the apparently paradoxical conclusion that a sensation (a distinct perception) is a confused noticing ». ²⁷

Il me semble que Leibniz donne lui-même une explication terminologique qui permet de lever le paradoxe. Quand il reprend dans les *Nouveaux Essais* les acquis des *Meditationes de cognitione*, il fait appel à deux emplois du verbe « distinguer » d'où vient l'adjectif « distinct ». Rappelant que « les idées des qualités sensibles, affectées aux organes, comme celle de la couleur ou de la chaleur » sont à la fois claires et confuses, il ajoute qu'elles « sont claires, car on les reconnaît et on les discerne aisément les unes des autres, mais elles ne sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce qu'elles renferment. Ainsi on n'en saurait donner la définition ». De cette façon les idées claires-confuses distinguent déjà un objet d'un autre et en ce sens on peut dire qu'elles « sont bien distinguantes ». Leibniz préfère alors réserver la dénomination de distinctes à « celles qui sont bien distinguées, c'est-à-dire qui sont distinctes en elles-mêmes et distinguent dans l'objet les marques qui le font connaître, ce qui en donne l'analyse ou définition » (Leibniz, NE, II, 29, § 4, A VI, 6 : 255). La conclusion de Parkinson pourra donc être reformulée de cette manière : la sensation est une

connaissance (ou représentation) distinguante qui n'est pas distinguée.²⁸

Leibniz, tout en notant « la grande différence qu'il y a entre les pensées confuses et les distinctes », (Leibniz, GP 4 : 575) précise cependant que cette différence ne va pas jusqu'à celle du genre et que c'est à tort « qu'on a cru que les pensées confuses diffèrent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins développées à cause de leur multiplicité » (Leibniz, GP 4 : 563). Cette gradualité de la différenciation dans le champ de la pensée en général²⁹ intègre le cas de la sensation, comme Leibniz le reconnaît explicitement : « Dans le fond, les pensées confuses ne sont autre chose qu'une multitude de pensées qui sont en elles-mêmes comme les distinctes, mais qui sont si petites que chacune à part n'excite pas notre attention et ne se fait point distinguer. On peut même dire qu'il y en a tout à la fois un nombre véritablement infini enveloppé dans nos sentiments » (Leibniz, GP 4 : 574-575). C'est là le résultat de la façon dont le corps uni à l'âme reçoit les impressions de tout l'univers : « Les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car, comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier ; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions qui est tout à fait infinie » (Leibniz, DM : art. 33).

La question est alors de savoir s'il peut exister un moyen d'analyser au moins en partie ce contenu infini des sensations pour y expliciter ce que Leibniz appelle « ces idées distinctes cachées dans les confuses » (Leibniz, NE, IV, 17, § 9 ; A VI, 6 : 487) ? Ce serait aussi répondre à l'invitation d'en « venir à leur analyse par d'autres expériences et par la raison, à mesure qu'on peut les rendre intelligibles » (Leibniz, NE II, 2 ; A VI, 6 : 120). Dès les *Meditationes de cognitione*, Leibniz soulignait à propos des qualités sensibles qu'« il est certain que les notions de ces qualités sont composées et peuvent être analysées, puisqu'elles ont leurs causes ».³⁰ Mais en quoi consistent ces causes ?

Leibniz a toujours eu en tête le programme de ce que Ernst Mach appellera plus tard l'analyse des sensations, établissant la relation du physique au psychique.³¹ Il y a travaillé selon l'indication fournie elle aussi à la fin des *Meditationes* :

Lorsque nous percevons les couleurs ou les odeurs, nous n'avons en tout cas pas d'autre perception que celle de figures et de mouvements, mais tellement multiples et ténus, que dans son état présent notre esprit n'est pas en mesure de les considérer distinctement un à un, et que par suite, il ne remarque pas que sa perception est composée des seules perceptions des figures et des mouvements les plus minuscules.³²

En d'autres termes, il y a ce que Leibniz appelle aussi une « analyse physique » dont le secret « consiste dans ce seul appareil que nous ramenons les qualités confuses des sens (à savoir chaleur et froid pour le toucher, saveurs pour le goût, odeurs pour l'odorat, sons pour l'ouïe, couleurs pour la vue) aux qualités distinctes qui les accompagnent, qui sont nombre, grandeur, figure, mouvement, consistance ».³³ Dès 1677, cette méthode a été mise en œuvre dans « une résolution expérimentale des attributs confus en d'autres attributs »³⁴ qui trouvera finalement son écho dans de nombreux passages des *Nouveaux Essais*, où la confrontation avec Locke

conduit Leibniz à prêter une attention particulière à la question de la nature des sens, dans des remarques nourries de tout un acquis de recherches définitionnelles et analytiques en physique. En cela, il s'agit bien toujours de s'inscrire dans un programme qui, de Descartes à Boyle, a été celui de la « philosophie mécanique » des modernes :

Car ceux qui tachent d'expliquer distinctement les qualités sensibles, ont toujours recours aux idées de mathématique, et ces idées renferment toujours la grandeur ou la multitude des parties (Leibniz, GP 6 : 501).

Le résultat le plus manifeste en est que ce qui n'est pas susceptible de définition nominale (une couleur, par exemple) peut cependant trouver jusqu'à un certain point une définition réelle. C'est ainsi que les termes qui

ne sont simples qu'à notre égard (parce que nous n'avons pas le moyen d'en faire l'analyse pour venir aux perceptions élémentaires dont ils sont composés), comme chaud, froid, jaune, vert, peuvent recevoir une définition réelle qui en expliquerait la cause : c'est ainsi que la définition réelle du vert est d'être composé de bleu et de jaune bien mêlés, quoique le vert ne soit pas plus susceptible de définition nominale qui le fasse reconnaître, que le bleu et le jaune (Leibniz, NE, III, 4, § 4 ; A VI, 6 : 297).

L'analyse n'opère donc pas sous la forme d'une décomposition interne du contenu mental de la sensation, mais sous celle d'une résolution causale plus ou moins hypothétique. Dans le cas général, s'il s'agissait par exemple de définir réellement le bleu ou le jaune, elle consiste à dégager, au niveau des parties minuscules et non directement observables des corps, les conditions de grandeur, figure, mouvement qui sont associées à l'émergence de telle ou telle sensation :

Ces idées sensibles dépendent du détail des figures et mouvements et les expriment exactement, quoique nous ne puissions pas y démêler ce détail dans la confusion d'une trop grande multitude et petitesse des actions mécaniques qui frappent nos sens. Cependant si nous étions parvenus à la constitution interne de quelques corps, nous verrions aussi quand ils devraient avoir ces qualités, qui seraient réduites elles-mêmes à leurs raisons intelligibles (Leibniz, NE, IV, 6, § 7 ; A VI, 6 : 403).

Sans doute est-il vrai qu'une « entière explication [des sensations confuses] passe nos forces, à cause de la trop grande multitude des variétés enveloppées », mais il est vrai aussi qu'« on ne laisse pas d'y pénétrer de plus en plus par des expériences qui y font découvrir des fondements des pensées distinctes, dont la lumière et les couleurs nous fournissent des exemples » (Leibniz, GP 4 : 575). Or c'est aussi là que se noue la correspondance non arbitraire entre les sensations dans l'âme et ce qu'elles représentent dans l'objet donné aux sens :

Ces sentiments confus ne sont pas arbitraires non plus, et on ne demeure point d'accord de l'opinion reçue aujourd'hui par plusieurs, [...] qu'il n'y a point de ressemblance ou rapport entre nos sensations et les traces corporelles. Il paraît plutôt que nos sentiments les représentent et les expriment parfaitement. Quelqu'un dira peut-être que le sentiment de la chaleur ne ressemble pas au mouvement : oui, sans doute, il ne ressemble pas à un mouvement sensible, tel que celui d'une roue de carrosse, mais il ressemble à l'assemblage des petits mouvements du feu et des organes qui en sont la cause, ou plutôt il n'est que leur représentation (*ibid.*).

Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans le détail de ces analyses.³⁵ Il convient en revanche d'en souligner deux caractères qui sont essentiels pour notre sujet.

Premièrement, l'agencement des concepts distincts qui rend plus ou moins intelligible la sensation confuse ne se substitue pas à elle et ne fait pas disparaître sa confusion. En d'autres termes, l'obtention d'une définition réelle d'une qualité sensible ne rend pas pour autant possible d'en donner une définition nominale :

Je ne nie point qu'on n'ait fait beaucoup de découvertes sur la nature de ces qualités occultes, comme par exemple nous savons par quelle manière de réfraction se font le bleu et le jaune, et que ces deux couleurs mêlées font du vert. Mais nous ne saurions encore comprendre pour cela, comment la perception que nous avons de ces trois couleurs, résulte de ces causes. Aussi n'avons nous pas même des définitions nominales de telles qualités, pour en expliquer les termes (Leibniz, *Lettre sur ce qui passe les sens*, GP 6 : 500).

Les notions distinctes, selon le terme même de Leibniz, « accompagnent » les confuses, mais elles ne les annulent pas. De même, quand nous savons que les couleurs de l'arc-en-ciel sont produites par la réfraction des rayons lumineux traversant des gouttes d'eau en suspension dans l'air, ce savoir ne nous empêche pas de continuer à percevoir les couleurs dans leur plénitude sensible. Dans la suite du même passage, Leibniz dit très bien à propos des concepts distincts enveloppés dans l'analyse qu'« il ne serait jamais dans notre pouvoir de les reconnaître sensiblement dans ces idées sensibles, qui sont un résultat confus des actions des corps sur nous » (souligné par moi). La confusion du sensible, effet de l'imperfection ou de la finitude de notre nature, est en ce sens indépassable et irréductible :³⁶ la nature de « cette perception sensible confuse [...] est d'être et de demeurer confuse » (Leibniz, *NE*, IV, 6, § 7 ; A VI, 6 : 403).³⁷ L'explication physique qu'on en donne s'y superpose sur un autre plan. Grandeur, figure, mouvement, sont des concepts et ne sont pas sentis ni n'ont à l'être. Couleur, chaleur, sont des sensations dans lesquelles aucun développement interne ne révèle des concepts cachés ou ce que Kant nomme des représentations partielles.³⁸ Comme l'écrit excellemment Daniel Schulthess, « on ne peut pas, sous le régime du confus, avoir accès au distinct. On ne peut pas, sous le régime du distinct, retrouver le confus ».³⁹ Il serait contradictoire de tenter de plaquer les deux plans l'un sur l'autre :

[...] car de vouloir que ces fantômes confus demeurent et que cependant on y démêle les ingrédients par la fantaisie même, c'est se contredire, c'est vouloir avoir le plaisir d'être trompé par une agréable perspective, et vouloir qu'en même temps l'œil voie la tromperie, ce qui serait la gâter (Leibniz, A VI, 6 : 404).

Deuxièmement, si l'on peut dire que l'analyse rend intelligible le sensible en l'expliquant par ses causes, ce n'est certainement pas au sens où elle nous ferait accéder à un *monde intelligible* qui serait celui des monades, et dont le sensible serait une représentation tronquée et faussée. Car les concepts requis dans cette analyse n'atteignent pas ce monde-là. Dans les objets qui correspondent aux sensations, l'analyse dégage les déterminations de grandeur, figure, situation et mouvement qui en donnent l'explication distincte au moins partielle. Mais ces concepts, grandeur, figure, situation, mouvement ne sont évidemment pas des propriétés des monades,

mais bien des phénomènes d'un monde perçu qu'ils rendent cohérent. Autrement dit, les deux plans conjugués, celui du sensible toujours essentiellement confus, et celui des concepts distincts qui l'expliquent, restent l'un et l'autre au niveau du seul monde des phénomènes.⁴⁰

3. L'HÉRITAGE DÉTOURNÉ : LA SENSIBILITÉ SELON WOLFF

D'où vient historiquement la méprise de Kant ? Son attitude à l'égard de la philosophie de Leibniz n'est pas univoque : tantôt il l'intègre au bloc formé par la « philosophie leibnizowolffienne », et c'est notamment le cas quand il s'agit de l'identification de la sensibilité à la confusion des connaissances, — tantôt il suggère qu'il faudrait retrouver un Leibniz plus authentique, indépendamment d'une « monadologie mal comprise (*übelverstandenen Monadologie*) ».⁴¹

Il faut donc se tourner vers la façon dont Wolff a traité de la sensibilité.⁴² Dès la « Logique allemande » de 1713, Wolff a repris à son compte la classification des connaissances formulées par Leibniz dans les *Meditationes de cognitione*.⁴³ Il y apporte quelques différenciations nouvelles, il développe davantage les exemples et il fournit des règles d'application, — mais ces ajouts ne concernent pas directement notre sujet.⁴⁴ C'est ici que sont posées les traductions de « confusum, confusio » par *verworren, Verworrenheit*, de « distinctum, distinctio » par *deutlich, Deutlichkeit*, de « notio » par *Begriff*, et de « nota » par *Merkmal*. S'agissant de la confusion et de la distinction, elles sont caractérisées exactement de la même manière que dans les *Meditationes* de Leibniz.⁴⁵ Il en sera de même dans le traité latin *Philosophia rationalis sive Logica* (1728). Des distinctions épistémiques et un vocabulaire sont ainsi fixés de manière à pouvoir s'appliquer de façon univoque à un domaine autre que celui de la logique des concepts au sens restreint. Par cette univocité déterminée, l'emploi des termes gagne sans doute en rigueur, mais perd en souplesse d'application par rapport au langage leibnizien, plus mobile et expressif. Partout où ils seront transposés, des termes comme « confus » et « distinct » relèveront de la même définition. Ce sera notamment le cas avec les deux traités majeurs de psychologie, *Psychologia empirica* (1732) et *Psychologia rationalis* (1734).⁴⁶ Ce qui nous conduit à la doctrine du sens et de la sensibilité exposée par ces deux textes.⁴⁷

La psychologie empirique établit par l'expérience les principes qui rendent raison de ce qui se passe dans l'âme (Wolff, PE, § 1) ; son unique fondement est la conscience que nous avons à tout moment de nous-mêmes et des choses hors de nous (Wolff, PE, § 11). La connaissance (*cognitio*) est définie comme l'acte par lequel l'âme est consciente de soi et des autres choses hors de soi. Elle enveloppe la perception, acte de l'âme qui se représente un objet quelconque et l'aperception, au sens même que Leibniz a donné à ce terme, par laquelle l'âme est consciente de sa perception (Wolff, PE, §§ 23-26). Après ces préliminaires, Wolff examine dans la section suivante la « partie inférieure de la faculté de connaître », en commençant par ce qu'il nomme la différence formelle des perceptions. Sous ce titre, Wolff entend la transposition à toutes les perceptions des différences établies dans la *Logique* à l'égard des notions ; elles seront exactement dans le même sens obscures ou claires, confuses ou distinctes. Il faut attendre presque la fin de cette section pour trouver la définition de la faculté de connaître dite inférieure.

Celle-ci repose sur la définition de l'idée (*idea*) comme la représentation d'une chose en tant précisément qu'elle se réfère à son objet (Wolff, PE, § 48). L'idée prend le nom de notion ou concept (*notio*) quand il s'agit de la représentation des choses en général, par genres et espèces. La connaissance proprement dite peut être alors redéfinie comme l'action par laquelle l'âme acquiert l'idée ou la notion d'une chose (Wolff, PE, § 52). Wolff note que les différences des notions, dont les principales sont celles de l'obscur et du clair, du confus et du distinct, sont les mêmes que celles des perceptions et a ont déjà été longuement étudiées dans la *Logique*. C'est de là que résulte la division entre une « partie inférieure » et une « partie supérieure de la faculté de connaître » : l'inférieure est celle qui est concernée par les idées et notions obscures et confuses ; supérieure, celle qui acquiert des idées et des notions distinctes. La faculté inférieure de connaître comprend ainsi la sensibilité, l'imagination, la fiction et la mémoire. La faculté supérieure se définit par l'attention, la réflexion, l'entendement. Cette topique établit indirectement que sensibilité et entendement se différencient comme la connaissance confuse et la connaissance distincte.

L'étude du sens s'inscrit d'emblée sous la présupposition générale de la donnée d'un monde physique dans lequel se séparent le corps que nous disons « nôtre » et les corps qui nous sont « présents » (*praesentia*). Nous appelons « notre corps » celui « dont dépendent les perceptions que nous avons des choses matérielles dans le monde observable » (Wolff, PE, § 58) ; nous sont présents les corps qui ont le pouvoir de susciter un changement dans notre corps (Wolff, PE, § 59). Les sensations (*sensationes*) sont les perceptions dont la raison, — et ici raison équivaut à cause physique —, est contenue dans les changements qui arrivent dans les organes spéciaux dont notre corps est pourvu (Wolff, PE, § 65) : la vue d'un objet résulte du changement qui se produit dans notre œil. De façon générale, la faculté de sentir (*facultas sentiendi*) ou le sens (*sensus*) est « la faculté de percevoir les objets externes induisant le changement dans les organes sensoriels en tant que tels, conformément au changement produit dans l'organe » (Wolff, PE, § 67). Wolff souligne qu'il n'est pas au pouvoir de l'âme de sentir ou de ne pas sentir un objet : dès lors que l'objet sensible agit sur l'organe sensoriel normalement constitué, la sensation s'impose nécessairement (Wolff, PE, § 79). D'où l'on peut énoncer dans sa généralité une « loi des sensations » : « Si dans un organe sensoriel se produit un changement provenant d'un objet sensible quelconque, dans l'esprit coexiste une sensation explicable de façon intelligible par ce changement, en connaissant en lui la raison suffisante pour laquelle la sensation est et est telle » (Wolff, PE, § 85). Encore une fois, on constate clairement que cette raison suffisante n'est rien d'autre qu'un enchaînement causal de nature physique. La Psychologie empirique de Wolff expose une interprétation entièrement physicalisée de la sensibilité. C'est ainsi qu'on appellera enfin « idées sensibles » (*ideae sensuales*) celles qui « existent dans l'âme sous l'effet de la sensation, ou qui sont en acte dans l'âme, parce que tel changement est déjà arrivé dans l'organe sensoriel » (Wolff, PE, § 95).

L'exposé de la Psychologie rationnelle va fournir la justification de cette théorie physique. Le passage de l'étude empirique à l'étude rationnelle est celui qui va des données d'expérience à la seule possibilité de ce qui arrive dans l'âme humaine. A ce titre, la Psychologie rationnelle reçoit ses principes de démonstration à la fois de l'Ontologie, de la Cosmologie générale et de la Psychologie empirique (Wolff, PR, § 3).⁴⁸ Plus précisément, son objet sera de rendre

compte des acquis de la Psychologie empirique en les réinterprétant à partir des concepts fondamentaux de l'Ontologie et des thèses principales de la Cosmologie. Qu'en est-il quand il s'agit de la sensibilité ?

La doctrine générale de l'étant comme tel exposée dans la *Philosophia prima sive Ontologia* (1730)⁴⁹ a, dans la seconde partie, développé la théorie du simple et du composé, qui est en quelque sorte la réinterprétation de la monadologie leibnizienne, même si Wolff ne reprend pas à son compte le terme de monade. Il existe deux espèces d'êtres, les êtres composés, qui consistent en parties, et les êtres simples, qui n'ont pas de parties. Or « s'il y a des êtres composés, il y a nécessairement des êtres simples, ou encore : sans êtres simples les composés ne pourraient exister » (Wolff, Ont, § 686). On reconnaît là l'argument fondamental qui soutient chez Leibniz la thèse monadologique.⁵⁰ La preuve est fondée sur la reconnaissance que la notion du composé ne contient pas la raison suffisante de la composition. Dans une note historique, Wolff évoque à la fois les monades de Pythagore et les atomes d'Épicure, avant de renvoyer à la traduction latine de la *Monadologie* de Leibniz parue en 1721.⁵¹ Mais Wolff accomplit par rapport à la conception leibnizienne de la monade un tournant radical : depuis la préface de la seconde édition (1722) à sa « Métaphysique allemande », il a pris parti pour une interprétation franchement dualiste de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps,⁵² et la *Psychologia rationalis* confirme cette option.⁵³ Là où Leibniz pouvait neutraliser en quelque sorte la question de la substantialité des corps,⁵⁴ Wolff pose l'existence de deux sortes d'êtres simples fondamentalement réels, de deux sortes donc de substances : des substances simples de nature psychique, ou des âmes dont la nature consiste dans leur capacité représentative ou perceptive, et des substances simples de nature physique ou corporelle. C'est à la *Cosmologia generalis* (1731)⁵⁵ qu'il revient de traiter de façon détaillée de la composition des corps. La thèse centrale en sera : « Les corps sont des agrégats de substances simples » (Wolff, CG, § 176), et cela suffit pour qu'on puisse les considérer comme des « substances composées » (Wolff, CG, § 179, cf. Ont, § 794). Ce sont ces seules substances simples que Wolff désigne proprement comme des « éléments ».⁵⁶ Les choses simples ayant par nature des propriétés différentes de celles des choses composées, les éléments possèdent presque toutes les caractéristiques de la monade leibnizienne, ils sont inétendus, sans figure, sans grandeur, ils ne remplissent pas d'espace, et ils ne se distinguent que de façon qualitative, — mais ils n'ont pas de perception ou de faculté de représentation. Au lieu de cela, ils sont dotés d'une force active élémentaire (Wolff, CG, §§ 182, 191, 196), qui est la source permanente des changements ordonnés par lesquels ils se différencient les uns des autres et le fondement de la force active qui se manifeste dans les composés (Wolff, CG, §§ 198, 201) ; ils possèdent en outre une puissance passive, par laquelle ils subissent l'action de tous les autres, dans un « nexus elementorum » qui est le fondement du « nexus » universel qui constitue le monde dans son ensemble (Wolff, CG, §§ 207, 208). Ainsi, le dualisme wolffien impose-t-il de reconnaître ce que Leibniz niait : l'existence d'éléments de la nature corporelle.⁵⁷ Il est inutile ici d'entrer plus avant dans le détail de la composition du monde physique, où Wolff distingue plusieurs états de composition des corps à partir des éléments, associés pour former des « corpuscules primitifs », qui à leur tour se groupent en « corpuscules dérivés », tous inaccessibles à l'observation directe.⁵⁸

A partir de ces acquis, la sensation dans la *Psychologia rationalis* reçoit une autre définition

que celle donnée dans la *Psychologia empirica* : elle peut désormais être caractérisée comme « la représentation du composé dans le simple » (Wolff, PR, § 83) : les composés, c'est-à-dire en général les corps, le simple, c'est-à-dire ici l'âme. Si on entend par « image » la représentation d'une chose composée quelconque (Wolff, PR, § 86), les idées sensibles sont donc des images qui doivent représenter leur objet selon un principe de similitude tiré de l'Ontologie (Wolff, Ont, § 195⁵⁹) : « Les attributs qui sont distingués dans l'objet sont les mêmes que ceux que l'on peut distinguer dans l'image et réciproquement » (Wolff, PR, § 91). Or dans les corps comme êtres composés, il n'y a d'abord, au plus près du plan observable, rien d'autre à distinguer que des parties qui se différencient par leur grandeur, leur figure et leur situation. C'est donc aussi là tout ce que représentent les idées sensibles. D'où une nouvelle manière de différencier les sensations distinctes des confuses : « Si nous distinguons les figures, grandeurs et mouvements dans les choses que nous percevons, les sensations sont distinctes » (Wolff, PR, § 93) ; et si nous ne le pouvons pas, elles sont confuses (Wolff, PR, § 94). De fait, toutes nos sensations sont en elles-mêmes mêlées de sensations confuses et de sensations distinctes. Mais un niveau plus profond doit encore être pris en considération, puisque toutes les déterminations des corps comme agrégats de substances simples proviennent du changement continu d'état des éléments (par suite de leur force active) : toute diversité dans les corps dépend de la diversité des éléments (Wolff, CG, § 194). Selon le même principe de similitude, il doit donc y avoir aussi dans les idées sensibles des déterminations intrinsèques qui répondent au changement de l'état interne des éléments des corps. Mais chacun expérimente en lui-même qu'il ne parvient pas à connaître séparément ces déterminations et qu'il les confond en une seule représentation : « Quand nous sentons, l'âme se représente les modifications intrinsèques des substances simples, mais confondues en un » (Wolff, PR, § 98). On remarquera que pour Wolff, même armé des instruments grossissants les plus puissants, le sens ne peut jamais parvenir à distinguer les corpuscules dérivés, et donc encore moins les corpuscules primitifs et les éléments (Wolff, PR, §§ 99-101). La confusion inhérente à la représentation sensible est donc essentielle et irréductible, puisque tout en ayant comme corrélat physique les éléments des corps et leurs formes les plus originaires de composition, elle n'atteint jamais rien de plus que le plan des phénomènes observables. De là la définition donnée par la *Cosmologia generalis* : « Est appelé phénomène tout ce qui est perçu confusément en se donnant à la sensibilité » (Wolff, CG, § 225).⁶⁰

Il en résulte enfin que rien de ce qui appartient proprement aux choses matérielles n'est perçu distinctement par le sens, et que la nature des choses est soustraite à son investigation (Wolff, PR, § 102). Ce pourquoi la Cosmologie, tout en remarquant que cela s'expliquerait mieux par la suite dans la psychologie, relevait que « nous n'avons jamais de concepts distincts en physique, mais nous nous arrêtons toujours à ce qui est confusément perçu, car ce qui est distinctement perçu n'est jamais complètement tel, mais enveloppe bien des choses que nous ne percevons que confusément » (Wolff, CG, § 225 note). Toutefois, les notions de la pluralité des éléments et de leur liaison persistent au sein de cette confusion. De là proviennent les idées sensibles de l'étendue et de la continuité (Wolff, PR, § 103 – Cf. CG, § 224). D'où résulte enfin la genèse de la représentation sensible de l'espace : quand l'âme se représente confusément la liaison des éléments sans les distinguer séparément et en les fusionnant dans une image continue, elle retient cependant l'idée d'un ordre qui consisterait dans une union apparemment

indivisible, indifférenciée, pénétrable et illimitée. Mais telle est l'idée de l'espace imaginaire, ainsi qu'il apparaît à la sensibilité. « L'idée sensible de l'espace naît de la représentation de la liaison des choses dépendant de l'état interne des éléments » (§ 104) : à ce titre, il ne peut s'agir que d'une représentation confuse.

4. L'HÉRITAGE RESTITUÉ : DEUX VOIES DE LA FINITUDE

Comme on le voit, la conception wolffienne de la sensibilité se comprend dans la corrélation qui associe cosmologie et psychologie, ou si l'on veut analyse de la matière et analyse de l'esprit, et cette corrélation exprime le dualisme métaphysique du corps et de l'âme. Wolff assume de la sorte l'ensemble des thèses qui soutiennent solidairement l'interprétation kantienne de la sensibilité selon Leibniz. En assignant sensibilité et entendement respectivement à la faculté inférieure et à la faculté supérieure de connaissance, il admet que leur différence s'expose comme celle de la confusion et de la distinction. Il y a donc bien pour lui une perception confuse du phénomène comme tel tout comme il y a une représentation sensible de l'espace comme appréhension confuse de la multiplicité des substances simples. Les corps sont des agrégats de ces éléments, que cependant il se refuse à nommer « monades » pour éviter de les identifier aux monades leibniziennes : ils sont dénués de la faculté représentative qui constitue ces dernières.

Kant a bien compris qu'il y avait en cela un déplacement de l'inspiration authentique de la monadologie. Il s'agit bien plutôt avec Wolff de ce que Kant appelle « une atomistique transcendantale » alors que

La signification propre du mot monade (selon l'usage de Leibniz) devait bien s'appliquer seulement au simple qui est donné immédiatement comme substance simple (par exemple dans la conscience de soi), et non comme élément du composé, qu'on pourrait mieux appeler l'atome (KrV, B 469-470).

Il est vrai que Kant avait d'abord lui-même adhéré à cette conception quand, dans une « Monadologie physique », il tentait encore en 1756 d'arbitrer le conflit entre la géométrie, qui démontre la divisibilité à l'infini de l'espace, et la métaphysique, qui compose la matière d'éléments corporels simples.⁶¹ Revenant trente ans plus tard sur ce conflit, il en dénonçait le caractère illusoire lié à une méconnaissance de la nature de l'espace :

Dans cette mésinterprétation, on se figurait toujours l'espace comme une propriété attachées aux choses en dehors même de notre faculté de représentation, mais que le mathématicien ne pense que d'après des concepts généraux, c'est-à-dire confusément (car ainsi définit-on communément le phénomène⁶²), et l'on attribuait le théorème mathématique de l'infinie divisibilité de la matière, une proposition qui présuppose la plus haute distinction dans le concept de l'espace, à une représentation confuse de l'espace, en quoi il restait donc loisible au métaphysicien de composer l'espace de points et la matière de parties simples et d'apporter ainsi (suivant son opinion) la distinction dans ce concept » (MAN, AA 04: 507).⁶³

Or, on ne saurait tenir Leibniz pour responsable d'une telle méprise. Kant le remarque fortement dans son écrit contre Eberhard :

Est-il croyable que Leibniz, un si grand mathématicien !, ait voulu composer les corps de monades (et par là l'espace aussi de parties simples) ? Il ne visait pas le monde corporel, mais son substrat pour nous inconnaissable, le monde intelligible, qui réside uniquement dans l'idée de la raison et en lequel nous devons nous représenter tout ce que nous y pensons comme substance composée comme consistant en substances simples » (ÜE, AA 08: 248).⁶⁴

La correction qu'il faudrait donc apporter à la philosophie leibnizo-wolffienne pour retrouver l'inspiration authentique de la monadologie leibnizienne indique la direction à suivre, qui mènera Kant à reconnaître finalement que « la Critique de la raison pure pourrait bien être alors la véritable apologie de Leibniz lui-même, à l'encontre de ses partisans qui le vantent avec des louanges qui ne lui font pas honneur » (ÜE, AA 08: 250). Le diagnostic peut alors être prononcé avec la condamnation d'une « monadologie mal comprise » :

La raison de l'égarement réside dans une Monadologie mal comprise, qui n'appartient absolument pas à l'explication des phénomènes de la nature, mais est un concept platonicien du monde, introduit par Leibniz, en soi exact, dans la mesure où le monde n'est absolument pas considéré comme objet des sens mais comme chose en elle-même, et qu'il est un objet de l'entendement, qui cependant se trouve au fondement des phénomènes des sens (MAN, AA 04: 507).⁶⁵

Il fallait citer tout au long ces textes pour comprendre comment Kant a procédé dans sa tentative de reconstruction d'un système de Leibniz dont l'Amphibologie des concepts de la réflexion fournit la matrice. Il attribue à Leibniz l'essentiel d'une doctrine de la sensibilité qui est en réalité celle de Wolff. Mais reconnaissant que la conception wolffienne des éléments corporels simples trahit le sens authentique de la monadologie, il cherche à amender la doctrine en substituant à ces éléments les « vraies » monades. D'où la réhabilitation relative de la monadologie comme idée « platonicienne » d'un substrat intelligible du monde sensible. Mais comme l'intuition sensible, telle qu'elle est donnée à l'homme, ne donne aucun accès à ce substrat, elle reste caractérisée par la confusion intrinsèque de ses représentations, que Leibniz ne pouvait dépasser qu'au prix de l'« intellectualisation des phénomènes ». Le désaccord touche ici à une divergence essentielle, et qui ne se situe pas sur le plan cosmologique de la composition du monde physique : Kant juge que la limitation de l'entendement par une sensibilité conçue comme une source indépendante et originaire de connaissance est une donnée indépassable de la finitude de l'homme dans un monde dont le rapport au Dieu échappe au savoir pour ne plus relever que de la foi pratique.

Sans doute aussi, Kant, en séparant sensibilité et entendement comme « deux souches de la connaissance humaine », laissait encore entrevoir la possibilité d'une « racine commune », mais qui resterait inconnue de nous (KrV, B 29). On pourrait dire que Leibniz a à sa manière identifié cette racine commune, en ne reconnaissant qu'une source unique de toutes les connaissances, notions ou idées dans une spontanéité de la substance pour qui toutes ses perceptions ou représentations, y compris celles qui semblent s'imposer à elle par les sens, viennent de son propre fond : « il y a de la spontanéité dans le confus, comme dans le distinct » (GP 4, 565). Alors que pour Kant, le *Je pense* est un pouvoir vide de liaison qui doit recevoir du dehors, par la réceptivité sensible affectée, le multiple qu'il unifie pour en faire son objet de connaissance,

Leibniz rassemble dans l'unité intérieure de la monade le *Je pense, ego cogito* et le *varia a me cogitantur, il y a une variété de mes pensées*⁶⁶ : c'est justement dans cette corrélation connue par une « immédiation de sentiment » qu'apparaît le phénomène. Car la variété, qui exprime l'horizon de l'univers entier, peut être plus ou moins confusément, plus ou moins distinctement perçue. À partir de ce foyer unique, il s'opère un partage ou une polarité s'établit, qui distribue les représentations, soit du côté de la distinction, où se trouve « ce qui n'est qu'intelligible comme étant l'objet du seul entendement » (Leibniz, GP 6 : 501)⁶⁷, soit du côté de la confusion, où le sensible se manifeste « dans une sorte de chaos de nos perceptions »⁶⁸ par une apparence ressentie de dépendance à l'égard des phénomènes selon les lois de l'harmonie entre l'âme et son corps organique. C'est ainsi qu'« une substance qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite » (Leibniz, DM, art XV). Une expression plus ou moins parfaite est aussi une expression plus ou moins distincte. La confusion est toujours présente, inéluctable, car « toute substance exprime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans l'univers [...] ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance confuse » (art. IX).⁶⁹

La polarité qui s'ouvre ainsi se définit selon deux axes : l'un en quelque sorte vers le bas, où l'on trouverait la plus complète obscurité des perceptions, l'autre vers le haut, vers la distinction intégrale, ce qui assigne à chaque être son rang dans un ordre universel. En Dieu, tout est distinct ; dans les monades les plus rudimentaires, tout est obscur. Dans l'entre-deux, la connaissance humaine se partage en raccordant les deux versants qui définissent le champ du travail sans fin de la connaissance, composant expérience et raison, ordonnant les phénomènes des sens par le réseau cohérent des notions distinctes. C'est alors qu'une monade qui est un esprit,

c'est-à-dire une âme capable de réflexion et de science, sera en même temps infiniment moins qu'un Dieu et incomparablement plus que le reste de l'univers des créatures ; sentant tout confusément, au lieu que Dieu sait tout distinctement, sachant quelque chose distinctement, au lieu que toute la matière ne sait et ne sent rien du tout.⁷⁰

C'est une autre conception de la finitude, mais la présence en nous de l'inextricable et indépassable confusion des sensations, écho de notre appartenance au monde, en est bien encore le signe.

BIBLIOGRAPHIE

ALQUIÉ, Ferdinand (1974), *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris: Vrin.

BRANDT BOLTON, Martha (2001), "Sensible qualities and sufficient reason – Can qualities like heat, cold, colors, odors be explained ?", in *VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Nihil sine ratione, Berlin 10.-14. September 2001*, Hrsg. von H. Poser, Vorträge 1. Teil, Hannover: pp. 139-146.

CASSIRER, Ernst (1902), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert'sche.

COUTURAT, Louis (1905), *Les Principes des mathématiques*, Paris: Alcan.

DE BUZON, Frédéric (1991), "Réduction et irréductibilité du sensible: l'élimination du sens commun

chez Leibniz”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 96: 4, pp. 531-550.

_____ (2010), “Que lire dans les deux infinis ? Remarques sur une lecture leibnizienne”, *Les Etudes philosophiques* 104 : 4, pp. 535-556.

DUCHESNEAU, François (1993), *Leibniz et la méthode de la science*, Paris: Presses Universitaires de France.

ÉCOLE, Jean (1985), *Introduction à l'Opus metaphysicum de Christian Wolff*, Paris: Vrin.

EUCLIDE (1994), *Les Éléments*, traduction et commentaire par B. Vitrac, Volume 2, Paris: Presses Universitaires de France.

FICHANT, Michel, (1997), “L'espace ‘grandeur infinie donnée’ et la radicalité de l'Esthétique transcendantale”, *Philosophie* 56, pp. 20-48.

_____ (2004), “Espace esthétique et espace géométrique chez Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 44: 4, pp. 530-550.

_____ (2008), “L'Amphibologie des concepts de la réflexion : la fin de l'ontologie”, in *Law and Peace in Kant's Philosophy / Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin-New York: de Gruyter.

FEUERLIN, Jacob Wilhelm (1725-1726), *Observationum eclecticarum ex controversiis de Metaphysica Leibnitio-Wolfiana Specimina*, Altdorf.

GRUA, Gaston (1948), *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Paris : Presses Universitaires de France.

GURWITSCH, Aron (1974), *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York: de Gruyter.

HOOKER, Michael (éd.) (1982), *Leibniz : Critical and interpretative Essays*, Manchester: Manchester University Press.

KANT, Immanuel, (1968), *Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, traduction et annotation par Louis Guillermit, Paris: Vrin.

LAMARRA, Antonio - PALAIA, Roberto - PIMPINELLA, Pietro (2001), *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*, Firenze: Olschki.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, A = Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Preußischen (puis Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt (puis Leipzig, puis Berlin) 1923-.... La Série II contient la Correspondance philosophique, la Série VI les Écrits philosophiques.

C = Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits ... par Louis Couturat, Paris, 1903 (Réimpr. Hildesheim : Olms, 1961 et 1966).

GM = Leibnizens mathematische Schriften. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. 1-7. Berlin (puis Halle) 1849-1863 (Réimpr. Hildesheim: Olms, 1962).

GP = Die philosophischen Schriften von Leibniz. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. 1-7. Berlin 1875-1890 (Réimpr. : Hildesheim, Georg: Olms, 1960-1961).

DM = *Discours de métaphysique*, cité par numéro d'article.

Monad., PNG = *La Monadologie, Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, cités par numéros de paragraphe.

NE = *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cités par Livre, chapitre, paragraphe et pagination

- en A – tous les textes latins traduits par l'auteur ; l'orthographe des textes français a été modernisée
- ____ (1679), « Pensées sur l'instauration d'une Physique nouvelle (*Cogitata de nova physica instauranda*) », traduction par Michel Fichant, *Philosophie* 39-40, pp. 3-26.
- MACH, Ernst (1885), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Prag.
- PACCIONI, Jean-Paul (2006), *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'Ontologie et la Métaphysique*, Paris: Vrin.
- PARKINSON, George Henry Radcliff (1981), "Kant as a critic of Leibniz : the amphiboly of the concepts of reflection", *Revue internationale de philosophie* 35: 2-3, pp. 302-314.
- PUECH, Michel (1990), *Kant et la causalité*, Paris: Vrin, 1990.
- RUSSELL, Bertrand (1937), *The Principles of Mathematics*, second edition, London.
- SCHNEIDER, Martin (2004), "Monaden und Dinge an sich: Überlegungen zu Leibniz und Kant", *Studia Leibnitiana* 36: 1, pp. 70-80.
- SCHULTHESS, Daniel (2001), "Rendre raison des apparences sensibles : Eléments d'un programme leibnizien", in *VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Nihil sine ratione, Berlin 10.-14. September 2001*, Hrsg. von H. Poser, Vorträge 1. Teil, Hannover : 2001, pp. 358-368.
- ____ (2009), *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- SÈVE, René (2004), article « Leibniz » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 1, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, 4e édition revue et augmentée, Paris: Presses Universitaires de France, coll. Quadrige/Dicos poche.
- WOLFF, Christian (1713), *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes*, Halle, repr. in *Gesammelte Werke*, I Abteilung - Deutsche Schriften, Band 1, éditée par H.W. Arndt, Hildesheim: Olms, 1978 (reproduit le texte de la quatorzième édition et dernière parue du vivant de Wolff, 1754) [DL].
- ____ (1720), *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, repr. in *Gesammelte Werke*, I Abteilung - Deutsche Schriften, Band 1.1, Hildesheim: Olms, 2003 (reproduction de l'édition de 1751), [DM].
- ____ (1729), *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, repr. in *Gesammelte Werke*, II Abteilung - Lateinische Schriften, Band 3, éditée par J. École, Hildesheim: Olms, 2001 (reproduit la seconde édition, 1736), [Ont].
- ____ (1731), *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, repr. in *Gesammelte Werke*, II Abteilung - Lateinische Schriften, Band 4, éditée par J. École, Hildesheim: Olms, 1964 (reproduit la seconde édition, 1737), [CG].
- ____ (1732), *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, repr. in *Gesammelte Werke*, II Abteilung - Lateinische Schriften, Band 5, éditée par J. École, Hildesheim: Olms, 1968 (reproduit la seconde édition, 1738), [PE].
- ____ (1734), *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, repr. in *Gesammelte Werke*, II Abteilung - Lateinische Schriften, Band 3, éditée par J. École, Hildesheim: Olms, 1994 (reproduit la seconde édition, 1740), [PR].

ABSTRACT: The present paper starts from Kant's well-known statement, according to which "Leibniz intellectualized the

appearances" (KrV, A 271/B 327), and considers the historical circumstances that have mediated Kant's reception of Leibniz's philosophy, with a particular emphasis on Wolff's role in this mediation. The goal is to highlight that, although Kant has taken as Leibnizian a theory of sensibility that was essentially Wolffian, he has recognized that Wolff's theory of the simple corporeal elements did not suit Leibniz's monadology. However, Kant's attempt at rehabilitating the meaning and the value of the Leibnizian concept of monad does not avoid conceiving it as an intelligible substrate of the sensible intuition. Therefore, even this rehabilitation does not escape the limit represented by the inaccessibility of the human being to this supposed intelligible substrate.

KEYWORDS: Leibniz, Wolff, sensibility, appearance, monad, intuition.

Michel Fichant is Professor Emeritus at the University of Paris Sorbonne (Paris IV). He is one of the main specialists of Leibniz's and Kant's philosophy. He was vice-president of the Leibniz-Gesellschaft (international society of Leibnizian studies), of which he is now an honorary member. He is honorary president of the SELLF (Société d'études leibniziennes de langue française), founded in 2013 in Paris at the Sorbonne.

NOTES

1 Article initialement paru dans *De la sensibilité. Les Esthétiques de Kant*, sous la direction de François Calori, Michael Foessel et Dominique Pradelle, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 37-70.

2 Cf. Parkinson, 1981: 2-3 ; Schneider 2004.

3 Sur ce point, cf. Fichant 2008.

4 Le « phénomène » ou *Erscheinung* peut être entendu au sens de l'objet indéterminé (hors forme catégoriale) de l'intuition empirique ou à celui de l'objet déterminé (par la forme catégoriale) de l'expérience. Une fois seulement Kant a recouru dans la *Critique* à une distinction terminologique qui lèverait l'équivocité du terme, mais qu'il n'a pas conservée dans la seconde édition : « Les apparitions (*Erscheinungen*), pour autant qu'elles sont pensées comme objet selon l'unité des catégories, s'appellent phénomènes (*Phaenomena*) » (KrV, A 248). Sur cette question, voir la remarque de Guillermit 1968, p. 123, note 19, dans l'annotation de sa traduction des *Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, qui suggère pour « *Erscheinung* » la traduction « apparition » au sens de l'apparition d'une comète.

5 Euclide 1994 définit en effet la notion de « raison » par les conditions sous lesquelles quatre grandeurs quelconques peuvent être dites « en même raison » dans la Définition 5 du Livre V (le terme logot est traduit par « rapport »).

6 Le principe employé par Euclide et remis ici en usage par Leibniz a été explicité sous le nom de « principe d'abstraction » par Russell 1937, pp. 166 ss. En voici la formulation donnée par Couturat 1905, p. 49 : « S'il existe entre deux objets quelconques d'une certaine classe une relation symétrique et transitive [i.e. une relation d'équivalence], cette relation peut être ramenée à une relation uniforme que ces objets ont avec un même terme. Ce principe [...] a pour effet de ramener toute relation symétrique et transitive à une espèce d'égalité (c'est-à-dire d'identité) ». C'est ce même principe qui avait été utilisé par Frege pour définir les nombres cardinaux.

7 D'un point de vue kantien, on fera valoir que la présupposition de la distance, de la situation et du mouvement, implique déjà une représentation préalable de l'espace : c'est précisément ce préalable que Kant explicite dans l'*Esthétique transcendantale* par l'« exposition » du concept d'espace (KrV, B 37-41). Mais le propos de Leibniz est autre : il s'agit pour lui de construire une définition conceptuelle exacte de l'espace comme ordre idéal des phénomènes, muni d'une métrique et d'une topologie. Il ne serait pas absurde de considérer que les deux démarches sont complémentaires, à condition de considérer que l'espace de l'*Esthétique transcendantale* est soustrait à toute surdétermination catégoriale, comme j'ai tenté de le faire ailleurs (cf. Fichant 1997, 2004).

8 « [...] in universum substantiae simplices seu monades sensibus et imaginatione comprehendi non possunt, quia partibus carent » (Leibniz, GP 7 : 483).

9 « [...] Spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum; nec ulla est monadam propinquitas aut distantia spatialis vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt », lettre à Des Bosses du 16 juin 1712 (Leibniz, GP 2 : 450-451). De même, les monades n'ont par elles-mêmes pas de situation réelle les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire au-delà de l'ordre des phénomènes, auquel elles se rapportent par la médiation de leur corps organique : « Monades enim per se ne situm quidem inter se habent, nempe realem, qui ultra phaenomenorum ordinem porrigatur », au même, 26 mai 1712 (Leibniz, GP 2 : 444).

10 En rappelant que la conception commune de la théorie leibnizienne de l'espace fait de celui-ci un mode confus de connaissance, Cassirer 1902, pp. 163-164 remarquait que les motifs en proviennent d'une certaine vision de la métaphysique de Leibniz. Or cette conception est en contradiction insoluble avec l'œuvre du mathématicien qu'était aussi Leibniz. Dès lors, ajoutait-il, le souci de

respecter la cohérence de la pensée de Leibniz doit conduire à une autre interprétation de sa métaphysique.

11 L'emploi de cette dénomination semble remonter au moins à Feuerlin 1725-1726.

12 Citée sans référence par Sève 2004. – Cf. aussi Alquié 1974, p. 162 note et p. 505. On pourrait trouver chez les auteurs les plus estimables bien d'autres occurrences de ce lieu commun.

13 Publié la première fois dans Hooker (éd.) 1982, pp. 3-20.

14 Wolff 1713.

15 « *Confusa*, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit : ita colores, odores, sapes, aliaque peculiaria sensuum objecta satis clare quidem agnoscimus et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus; ideo nec caeco explicare possumus, quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem praesentem ducendo » (Leibniz, A VI, 4 : 586).

16 « At distincta notio est qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam: tales habere solemus circa notiones pluribus sensibus communes, ut numeri, magnitudinis, figurae, item circa multos affectus animi, ut spem, metum (Ibid., 586-587).

17 Sur ce texte, voir De Buzon 1991.

18 Les mathématiques relèvent donc bien d'une « imagination distincte » : « Mathesi subesse videtur quicquid imaginationi subest, quatenus distincte concipitur » (Leibniz, GM 7 : 205). Cela vaut de la représentation de ses objets, nombres, figures, mais aussi symboles d'un calcul (Leibniz, GM 7 : 355 sur l'*analysis situs*). Mais en tant que sciences démonstratives, elles ont leur source dans l'entendement : « Il est vrai que les sciences mathématiques ne seraient point démonstratives, et consisteraient dans une simple induction ou observation, [...] si quelque chose de plus haut, et que l'intelligence seule peut fournir, ne venait au secours de l'imagination et des sens » (Leibniz, GP 6 : 501).

19 « Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam, confuse. Et quamlibet Mentem simul percipere quicquid fit in tuto mundo ; et has confusas infinitarum simul varietatum perceptiones dare sensationes illas quas de coloribus, gustibus, tactibusque habemus » (Leibniz, A VI, 3 : 524).

20 « L'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais [...] cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matière, et [...] aussi les fonctions de l'âme sont toujours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent répondre, et [...] cela est réciproque et le sera toujours » (GP 6, 533) ; « Les corps organiques ne sont jamais sans âmes, et [...] les âmes ne sont jamais séparées de tout corps organique [...] 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 » (Leibniz, GP 6 : 545-546).

21 « Et proinde cum omne corpus organicum a toto universo determinatis ad unamquamque universi partem relationibus afficiatur, mirum non est, animam ipsam quae caetera secundum corporis sui relationes sibi repraesentat, quoddam universi speculum esse, repraesentans caetera secundum ipsum, ut sic dicam, punctum visus » (Leibniz, C : 15) ; et *Monad.*, § 62 : « Quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement [...] : 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 ».

22 Cette correspondance est par ailleurs naturelle et exclut tout arbitraire, comme il sera précisé ci-dessous note 24.

23 « 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. Quodsi perceptio sit distinctior, sensum facit » (Leibniz, GP 7 : 317).

24 « Hinc autem fit, ut anima creata necessario plerasque perceptiones habeat confusas, congeriem quippe rerum externarum innumerabilium repraesentantes, quasdam autem propiora vel extantiora organis accommodata distincte percipiat » (Leibniz, C : 15).

25 « Les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur, etc. (qui en effet ne sont que des fantômes) nous viennent des sens, c'est-à-dire de nos perceptions confuses » (Leibniz, NE, IV, 4, § 1 ; A VI, 6 : 392).

26 Un point mérite d'être plus spécialement mentionné : c'est par les « petites perceptions » impliquées à l'infini dans toute perception notable que l'on reconnaît, contre Descartes, les cartésiens et Locke, le caractère non-arbitraire de la correspondance entre ce qui est senti et les propriétés résidant dans l'objet physique lui-même, au travers du mécanisme lui-même infini du corps organique : « Ce sont aussi les parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs et autres qualités sensibles et entre les mouvements dans les corps qui y répondent, au lieu que les Cartésiens avec notre Auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires, c'est à dire comme si Dieu les avait données à l'âme suivant son bon plaisir sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre ces perceptions et leur objets : sentiment qui me surprend et qui me paraît peu digne de la sagesse de l'auteur des choses qui ne fait rien sans harmonie

et sans raison » (Leibniz, *NE*, Préface ; A VI, 6 : 56. – Cf. II, 8, § 13, II, 20, § 6, IV, 3, § 28 (où Philalèthe-Locke résume la position de Leibniz !) ; A VI, 6 : resp. 131, 165-166, 390. La correspondance naturelle des sensations à ce qui est dans l'objet passe par le corps affecté à l'âme, pour autant qu'il communique avec un monde matériel divisé à l'infini : « Ce qui ne se pourrait pourtant pas s'il n'y avait partout des sous-divisions actuelles à l'infini, à fin que tout se puisse ressentir de tout autre. Et par ce moyen toute Ame ou Unité de substance, en représentant originairement son corps, est représentative de tout l'univers suivant sa portée. Ainsi il s'en faut beaucoup que les perceptions de l'âme et les mouvements du corps n'aient qu'un rapport arbitraire », lettre à Costes, 4 juillet 1706 (Leibniz, GP 3 : 383).

27 Parkinson 1981, pp. 10, 12.

28 Ce qui se ramène à ce qu'énonçait la *Lettre sur ce qui est indépendant des sens et de la matière* : « C'est pour cette raison qu'on a coutume de dire que les notions de ces qualités sont claires, car elles servent à les reconnaître ; mais que ces mêmes notions ne sont point distinctes, parce qu'on ne saurait distinguer ni développer ce qu'elles comprennent. C'est un je ne sais quoi, dont on s'aperçoit, mais dont on ne saurait rendre compte » (Leibniz, GP 6 : 500).

29 Le terme de « pensée » est pris ici dans l'acception large qui ne se limite pas aux seules connaissances intellectuelles, mais englobe aussi l'imagination et les sens, comme déjà chez Descartes.

30 « ... certum [est], notiones harum qualitatum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant » (Leibniz, A VI, 4 : 586).

31 Mach 1885.

32 « Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse » (Leibniz, A VI, 4 : 592).

33 « Analyseos physicae arcanum in hoc uno consistit artificio, ut qualitates sensuum confusas (nempe calorem et frigus, pro tactu ; sapores, pro gustu ; odores, pro olfactu ; sonos, pro auditu ; colores, pro visu) revocemus ad distinctas quae eas comitantur, quae sunt numerus, magnitudo, figura, motus, consistentia » (Leibniz, A VI, 4 : 1962-1963).

34 « Quaedam Attributorum confusorum resolutio experimentalis in alia attributa » (ibid. 2005). Cette formule est extraite d'un texte dont j'ai donné la traduction française (1993) sous le titre « Pensées sur l'instauration d'une Physique nouvelle (1679) (*Cogitata de nova physica instauranda*) » ; on y trouvera l'exposé du programme d'analyse des sensations aux pp. 16 ss.

35 Cf. Duchesneau 1993 (références dans l'Index à « analyse physique » et « qualités premières et secondes » ; Brandt Bolton 2001, pp. 139-146 ; Schulthess 2009.

36 Sur ce qu'on appellera avec lui « les limites principielles de la connaissance humaine » chez Leibniz, voir le beau livre de Gurwitsch 1974, pp. 144 ss.

37 Des organes plus déliés pourraient fournir des sensations différentes, mais sans faire disparaître la confusion intrinsèque du sensible. Dans les *Nouveaux Essais*, à Philalèthe-Locke qui observe que « si nos sens étaient assez pénétrants, les qualités sensibles, par exemple la couleur jaune de l'or, disparaîtraient, et au lieu de cela nous verrions une certaine admirable texture des parties », Leibniz réplique : « Cependant la couleur jaune ne laisse pas d'être une réalité comme l'arc-en-ciel, et nous sommes destinés apparemment à un état bien au-dessus de l'état présent et pourrions même aller à l'infini, car il n'y a pas d'éléments dans la nature corporelle. [...] Au reste, si quelques couleurs ou qualités disparaissaient à nos yeux mieux armés ou devenus plus pénétrants, il en naîtrait apparemment d'autres : et il faudrait un accroissement nouveau de notre perspicacité pour les faire disparaître aussi, ce qui pourrait aller à l'infini comme la division actuelle de la matière y va effectivement » (Leibniz, *NE*, II, 23, § 12 ; A VI, 6 : 219).

38 C'est à dessein que je suis parti de l'exemple de l'arc-en-ciel, qui est aussi celui que Kant exploite pour mettre en évidence comment on doit distinguer « dans les phénomènes ce qui relève essentiellement de leur intuition et vaut en général pour tout sens humain de ce qui ne leur convient que de façon contingente, en ce que cela n'est pas valable en rapport à la sensibilité en général, mais seulement à une situation ou organisation particulière de tel ou tel sens » (KrV, B 62). Dans le cas de l'arc-en-ciel, la vue de ses couleurs relève de ce second rapport ; son explication physique par la réfraction de la lumière dans les gouttelettes d'eau renvoie au premier. Il est donc permis de formuler cette différence comme celle de l'apparence et d'une chose en elle-même, à condition d'interpréter cette dernière « physiquement » et non comme un objet transcendantal. Car les gouttes d'eau avec leur figure arrondie et l'espace même où elles tombent sont de « simples phénomènes » ou des « modifications de notre intuition sensible » (KrV, B 63). Mais Leibniz ne dit pas autre chose à sa manière : les dispositions de grandeur, figure, mouvement qui expliquent les qualités sensibles à partir de notions distinctes communes à plusieurs sens ne révèlent pas un arrière-monde de monades, mais la mise en forme des phénomènes.

39 Schulthess 2001, p. 365.

40 On ne pourrait donc parler ici de « monde intelligible » que dans un sens que Kant désigne comme celui que l'on rencontre « dans les écrits des modernes » (KrV, B 312), et qu'il juge inapproprié : on entendrait par là, par opposition aux données de l'observation (par exemple en astronomie), la « connexion des phénomènes d'après des lois universelles de l'entendement » (le

système copernicien du monde et son explication par la loi newtonienne de la gravitation). Ce prétendu monde intelligible ne l'est pas au sens propre, comme s'il était donné au seul entendement et non aux sens. En fait ces lois qui rendent intelligibles les phénomènes relèvent de « l'usage empirique de l'entendement », et non d'un usage transcendantal qui s'appliquerait au noumène. Mais si l'on admet que les monades seraient des noumènes, Leibniz ne dit pas autre chose relativement à l'explication intelligible des données sensibles : elle ne vise elle-même que l'expérience des phénomènes.

41 L'expression figure dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Deuxième remarque à la fin de la Dynamique, MAN, AA 4: 508.

42 L'œuvre de Wolff est encore mal connue en France, souvent caricaturée et taxée de dogmatisme par l'emprise persistante d'un kantisme délavé à usage scolaire. On se plaît d'autant plus à saluer l'apport de J. École à l'édition des *Gesammelte Schriften*, et son recueil d'études : cf. École 1985, ainsi que les développements précis qu'on trouve dans le livre de Puech 1990, et la contribution récente de Paccioni 2006.

43 Dans la Préface de la première édition, Wolff relate l'effet que fit sur lui la découverte de cet article : « Je dois reconnaître qu'alors qu'au début de ma réflexion sur les forces de l'entendement, je ne pouvais pas me satisfaire sur bien des questions et qu'en quelques passages j'étais tombé sans nécessité dans des détours, les pensées pénétrantes de M. de Leibniz sur la connaissance de la vérité et les notions dans les Actes de Leipzig de l'année 1684, p. 573, m'ont apporté de façon inespérée une grande lumière, de sorte que je m'étonne de ce que d'autres, qui par la suite ont osé écrire sur la même matière, n'y ont pas prêté attention » (Wolff, DL, p. 109).

44 Cf. Paccioni 2006, p. 76 sq.

45 « Lorsque la notion que nous avons suffit à reconnaître de nouveau les choses quand elles se présentent, comme lorsque nous savons que c'est justement cette chose sous tel ou tel nom, que nous avons vue en tel ou tel lieu, la notion est alors claire » (chap. 1, § 9, éd. cit., p.126) ; « Si notre notion est claire, soit nous sommes en mesure d'énumérer à quelqu'un d'autre les marques par lesquelles nous connaissons une chose, ou du moins de nous la représenter à nous-même en particulier les unes après les autres, — soit nous nous trouvons dans l'incapacité de le faire. Dans le premier cas la notion claire est distincte, mais dans le second elle est indistincte » (§ 13, p. 128).

46 Les deux traités ont été édités par École 1968 et 1994.

47 Sur le statut de la psychologie dans l'œuvre de Wolff, voir Paccioni 2006, chap. vii, p. 159 sq.

48 La Psychologie rationnelle ne peut venir qu'*après* la Psychologie empirique, dont elle accueille les données. La formule fameuse de Kant, dans la critique du « parallogisme de la Psychologie rationnelle », selon laquelle « *Je pense* est le texte unique de la Psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit exploiter toute sa science » (KrV, B 401), tombe complètement à côté de Wolff. Selon lui, on dirait plutôt que la Psychologie empirique fournit tout le texte dont la Psychologie rationnelle extrait l'interprétation qui l'intègre au système de la métaphysique.

49 Éditée par École 2001.

50 « Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *agregatum* des simples » (Leibniz, *Monad.* § 2).

51 Traduction dont il est désormais bien établi qu'elle est de Wolff lui-même. Cf. Lamarra, Palaia, Pimpinella 2001. Lamarra observe que « Wolff a cherché à favoriser une lecture de la *Monadologie* filtrée à travers sa propre métaphysique » (p. 95).

52 Wolff 1720.

53 Wolff interprète l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps selon une grille que lui fournit une classification des positions philosophiques fondamentales : la première division sépare les sceptiques, qui nient tout savoir certain des choses, des dogmatiques, qui en reconnaissent la possibilité et la légitimité. Les dogmatiques sont ou bien monistes, qui ne reconnaissent qu'une seule sorte d'êtres, ou dualistes, qui en admettent deux. Les monistes sont ou idéalistes, ou matérialistes. Les premiers « n'admettent que des esprits ou des êtres qui ne consistent pas en matière, et dont relèvent ceux qui sont appelés par nous êtres simples, telles les unités leibniziennes ; mais ils tiennent le monde et les corps qui s'y trouvent pour de simples représentations des choses simples, et ne les considèrent pas autrement que comme un rêve réglé » (Wolff, DM, *Vorrede zu der andern Auflage*, non paginé). Autrement dit, selon les termes de la *Psychologia rationalis* : « Sont idéalistes ceux qui n'admettent qu'une existence idéale des corps dans nos âmes et qui par conséquent nient l'existence réelle du monde et des corps » (Wolff, PR, § 36). Les matérialistes au contraire ne reconnaissent que des corps et considèrent l'âme ou l'esprit comme une sorte de force physique, et non pour un être subsistant. Enfin les dualistes admettent l'existence sur le même plan de substances matérielles et de substances immatérielles, et ils peuvent à la fois soutenir l'existence réelle des corps en dehors des idées, et l'immatérialité de l'âme (Wolff, PR, § 39). — Wolff interprète Leibniz comme un métaphysicien dualiste, parce que, selon lui, l'interprétation correcte d'une harmonie préétablie réelle et non apparente suppose de donner raison à la fois à la thèse idéaliste et à l'antithèse matérialiste. Les matérialistes n'ont pas besoin de l'harmonie préétablie puisqu'ils tiennent les idées, les représentations, les états mentaux pour des propriétés des corps eux-mêmes. Les idéalistes ont besoin d'une harmonie préétablie, mais apparente seulement, pour rendre compte de la manière dont l'esprit perçoit des corps comme en dehors de lui. Mais l'harmonie préétablie *réelle* exige que les corps perçus par l'esprit existent effectivement comme tels en-dehors de lui, tout en excluant une influence physique entre deux ordres de réalités qui se

correspondent exactement. Sur la torsion ainsi imposée aux thèses monadologiques, et dont les marques se retrouvent jusque dans la traduction latine de la *Monadologie* par Wolff, cf. Lamarra, Palaia, Pimpinella 2001, pp. 104 ss.

54 La position de Leibniz, comme on sait, est marquée par ce que l'on a pu appeler une « disjonction » : ou bien, les corps en général ne sont pas du tout des substances, mais de purs phénomènes « comme l'arc-en-ciel », – ou bien il y a des substances corporelles qui sont constituées par une substance simple (monade) et le corps organique qui lui est uni : seuls relèvent de ce régime de substantialité les corps organiques, pour autant qu'ils déterminent le « point de vue » d'une substance simple. Mais l'analyse des sensations et du sensible chez Leibniz se déroule sur un plan physique où ce problème métaphysique peut être laissé en suspens.

55 Édité par École 1964. On consultera l'excellente présentation d'ensemble donnée par le même École 1985.

56 Dès la Préface de la *Cosmologia*, Wolff a souligné qu'il n'avait pas à s'intéresser à la différence spécifique des éléments relativement à d'autres substances simples relevant du même genre, car cette question est étrangère à la physique : « C'est pourquoi je laisse à Leibniz sa thèse sur les monades [...] Il m'est en effet indifférent que l'on fasse grand cas des monades leibniziennes, ou qu'on les condamne et rejette » (p. 14*, cf. § 243 note).

57 Cf. le texte cité supra note 32 (Leibniz, *NE*, II, 23, § 12 ; A VI, 6 : 219). Comme le note École, c'est ce qui « permet à Wolff d'échapper au panpsychisme leibnizien » (cit., p. 39). C'est entre autres l'un des arguments qui permet à Wolff de se fixer une ambition tout autre que de simplement mettre en systèmes les conceptions dispersées de Leibniz (Wolff, *Ont*, § 760).

58 On remarquera seulement que la cosmologie générale justifie l'explication des phénomènes observables par ce qui se passe au niveau des seuls corpuscules dérivés, sans avoir à remonter jusqu'aux corpuscules primitifs ni, a fortiori, aux éléments : tel est le principe de la « philosophie corpusculaire », « aujourd'hui partout reconnue, à tel point qu'on ne trouve pas de physicien de quelque autorité qui n'y souscrive » (Wolff, *CG*, § 230 note). De là aussi l'indifférence de la cosmologie à l'égard de la question de savoir comment les éléments se spécifient par rapport à d'autres substances simples, telles que seraient des « unités leibniziennes » ou monades (Wolff, *CG*, § 182).

59 « *Similia sunt, in quibus ea eadem sunt, par quae a se invicem discerni debebant : ut adeo similitudo sit identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debebant* ».

60 Dans la note au § 226 de la *Cosmologia*, Wolff insiste particulièrement sur le fait que la signification qu'il donne au mot « phénomène » n'est en rien celle des idéalistes, qui « appellent phénomène ce qui apparaît seulement exister, mais n'a pas vraiment de réalité en dehors de l'esprit ». Dire de la couleur qu'elle est un phénomène, c'est dire seulement que l'esprit ne distingue pas les innombrables réflexions et réfractions de la lumière sur les molécules constituant la surface des corps, toutes choses qui existent bien en dehors (Wolff, *CG*, § 224 note).

61 *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (MoPh, AA 01: 473-487).

62 On reconnaît la définition déjà citée de Wolff au § 225 de la *Cosmologia generalis*.

63 Remarque 2 à la suite du Théorème 4 de la Dynamique dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786).

64 Le titre complet du texte généralement cité comme « Réponse à Eberhard » est : *Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle Critique de la raison pure doit être rendue superflue par une plus ancienne* (ÜE, AA 8: 185-252).

65 D'où l'on peut aussi rendre à Leibniz une interprétation plus correcte, du moins en termes kantien, du statut de l'espace : « C'est pourquoi l'opinion de Leibniz, autant que je la comprends, n'était pas de définir l'espace par l'ordre d'êtres simples juxtaposés, mais de les poser à côté de lui comme lui correspondant, mais en appartenant à un monde simplement intelligible (inconnu pour nous). Il n'affirmait rien d'autre que ce qui a été montré ailleurs, à savoir que l'espace avec la matière dont il est la forme, ne contient pas le monde des choses en elles-mêmes, mais seulement son phénomène (son apparition) et n'est que la forme de notre intuition sensible externe » (MAN, AA 04: 508).

66 C'est là ce que Leibniz désigne comme « des vérités primitives de fait, [qui] sont les expériences immédiates internes d'une immédiation de sentiment » (*NE*, IV, 2, § 1 ; A VI, 6, 367). Cf. déjà la lettre à Simon Foucher de 1675 (A II, 1, 388, 390) ; *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesii*, I, ad 7 (GP 4, 357) ; GP 4, 327 ; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (A VI, 4, 1500) ; et aussi A VI, 4, 124, 1395.

67 Formule qui confirme, s'il en était besoin, le non-sens du prétendu « intelligible confus ».

68 Selon la formule utilisée dans la lettre à Hansch du 4 juin 1710 : « Deus omnia simul adaequate videt ; in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut in chao perceptionum nostrarum latent », *Opera omnia, studio Ludovici Dutens*, II, 1, Genève, 1768 [Repr. Hildesheim: Olms, 1989], p. 223.

69 Thèse entièrement maintenue dans la doctrine monadologique finale : « Chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des monades ; autrement chaque monade serait une Divinité. Ce n'est pas

dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes » *Monad.* § 60.

70 « Double infinité chez Pascal et Monade », titre donné par Grua 1948, p. 555 à ce morceau. Sur ce texte, avec un essai de reconstitution plus exacte du manuscrit très imparfaitement édité par Grua, voir de Buzon 2010.

Recebido / Received: 31.10.2016
Aprovado / Approved: 23.11.2016

