

Leibniz' Metaphysik der Subjektivität

In einem philosophiegeschichtlichen Augenblick, indem die idealistische Philosophie der Subjektivität in Begriff ist, aufzuhören, ein Standpunkt, und anzufangen, ein positiver Problembegriff und sozusagen eine „Disziplin“ zu werden, hat die kritische Neuausgabe der spätesten Systemkonzeptionen *Leibniz'* ihre besondere Bedeutung. Es ist nicht nur, daß derjenige idealistische Denker, der die Philosophie der Subjektivität in jene Übergangsphase geführt hat und selbst in dieser Phase selbst noch führt – zumindest in den Ländern des westlichen europäischen Kontinents –, *Edmund Husserl*, der Überzeugung war, daß eine wahre Metaphysik, auf phänomenologisch erforschter und gesicherter Grundlage, die Gestalt einer Art „Monadologie“ im Sinne des *Leibniz* werde annehmen müssen. Denn diese Gedankenverbindung ist natürlich kein Zufall gleicher Resultate verschiedenen Denkens, sondern hat ihren Grund. Der Grund scheint uns, daß Leibniz in der Tat der Begründer der universalen Philosophie der Subjektivität gewesen ist.

Leibniz' Philosophie als eine universale Philosophie der Subjektivität – das möchte man annehmen : dies sei die „Monadologie“, der gemäß alles Seiende überhaupt, wenn nicht als Geist, so doch als Seele, grundsätzlich in Analogie zum Sein des denkenden Subjekts seiend ist.

Doch diese Charakteristik, diese Auffassung der Philosophie der Subjektivität des Leibniz ist unrichtig.

Der Leibniz vorliegende und von der Metaphysik der mittelalterlichen Scholastik im Anschluß an die Lehre des Aristoteles vom *hypokeimenon* ausgebildete Begriff des Subjekts hat an sich durchaus keinen spezifischen Bezug aus den Menschen oder „denkende Subjekte“. Der Begriff ist an sich „universal“, ontologisch. Nicht universal bedachte wurde jedoch das Problem der Subjektivität, insofern gerade das Denken oder überhaupt das Sein des Geistes nicht als subjektiv verstanden oder doch nicht hinsichtlich der Subjektivität, in der es mit allem „endlichen“ Seienden übereinkommt, zum Thema gemacht wurde. Dieser Gedanke, daß der Mensch als Geist Subjekt ist, kam zuerst *Descartes*. *Leibniz* zuerst hat die Subjektivität als der Menscheng Geist mit allem „endlichen“ Seienden gemeinsamen Seinszug behandelt und somit das überkommene Problem der Subjektivität erstmals universal gestellt. Mithin hat er *nicht* alles Seiende nach Analogie des Seins des Menscheng Geistes, sondern im Gegenteil das Sein des Menscheng Geistes in seiner Analogie zum Sein alles „endlichen“ Seienden begriffen. Der Begriff dieser Analogie ist die ontologische Subjektivität.

Erläutern wir dies in einigen Hauptzügen an Hand der sogenannten „Monadologie“ von 1714.

Les principes de la Nature et de la Grâce selon Leibniz

Gelegentlich des Erscheinens einer neuen Ausgabe, der ersten kritischen der „Mon.“, will ich auf die sachliche Bedeutung des Werkes in unserem philosophiegeschichtlichen Augenblick hinweisen. Sie hat ihre Bedeutung für die „Philosophie der Subjektivität“. Diese scheint heute abgetan. Sie ist es, als Standpunkt. D.h.: der Standpunkt wird nicht mehr gesucht, und wo er gegeben ist, sucht man nicht, sich auf ihm fest einzurichten. Der Standpunkt wird als „schädlich“ angesehen. Ändert das aber etwas am bestehen dieses Standpunktes ? Ändert es etwas daran, daß *de facto* Menschen auf ihm stehen bzw. gestanden haben – und daß auf diesem Standpunkt gewisse Erfahrungen gemacht wurden ?

Diesen Fakten entspricht es, daß die „Philosophie der Subjektivität“ sich keineswegs erübrigt beiseitegelassen werden kann, wenn man selbst ihren Standpunkt verlassen will. Die Philosophie der Subjektivität muß ein Problem bleiben, ja sie kann in Wahrheit erst eine Disziplin werden, wenn sie aufgehört hat, Ausdruck eines Standpunktes zu sein.

Genauer : nicht historisch, sondern die Philosophie der Subjektivität hebt erst eigentlich an, wenn Klarheit über die Erfahrung auf ihrem Standpunkt gewonnen ist (Erfahrung bei Fichte, Schelling, Hegel). (Und Nietzsche, sowie Husserl).

Aber sie fing an, bevor die Subjektivität als absoluter Standpunkt eingenommen wurde.

Also was will ich denn als die Bedeutung des Leibniz'schen Philosophie, ev. überhaupt oder nur für unsere Zeit, herausstreichen ?

Daß Leibniz' die Subjektivität des Geistigen erkannt hat. Ist es eigentlich bei ihm: das Geistige? Ist es der menschliche *Geist* als solcher, der nach Leibniz subjektiv wäre ? Nein, streng genommen ist es jede endliche Seiende als solches. Folglich auch der Geist. Seine Endlichkeit hat ihren Grund in der Subjektivität des geistigen Wesens. Aber man könnte immerhin sagen : der Geist ist auch subjektiv. Dies ist sein ontologischer Grundcharakter. Und die Subjektivität des Geistes und sein eigenes Verhältnis zu ihr machen das Vermögen des Geistes allererst ontologisch relevant.

Also Subjektivität des Geistes – und Geistigkeit des Subjektiven als solchen. „Realität“ des Perzeptiven.

Subjektivität der Weltperzeption: bestimmt durch die Anwesenheit eines anderen. Das ist natürlich auch bei Husserl so. Freilich nach Leibniz, möchte ich wenigstens behaupten, macht dieses „Selbst-da“ nicht einen ontologischen Vorrang des „Daseins“ aus, sondern vielmehr an sich eigene Mangel an Sein.

Es gibt also schon zweierlei, genauer dreierlei :

- 1.) Subjektivität des Perzeptiven.
- 2.) Geistigkeit des Subjektiven (=Realität des Geistigen).

3.) Ontologische Defizienz des Subjektiven.

Ist letztere eigentlich bei Leibniz eindeutig ? Ja, gegenüber Gott. Je subjektiver ferner jegliches Seiende, desto weniger aktiv, desto weniger perfekt.

Ein Geist, der nur mehr Einfaches vorstellte : wäre schlechthin vollkommen. Ist das dem Menschegeist möglich ? Warum nicht ? Weil er jegliches als solches vorstellen muß ? Weil er selbst immer noch verschieden bleibt von dem, was er vorstellt ? Er nicht reine Perspektive ist ? Ist Gott das? Dann wäre ja Gott doch absolute Subjektivität ? Goitt ist nicht mehr etwas (ein Subjekt), das die Bestimmungen hätte ? Dort, er ist ja dort : „puissance“. Diese ist freilich nicht Subjekt und von den Bestimmungen beschränkt, sondern sie ist die unendliche Macht, die unendliche Möglichkeit, die im vorgestellten Einfachen selbst liegt (denn keine Widersprüche, keine Negation: das Einfache der Inbegriff des Möglichen). Gottes Macht sind die einfache Gedanken selbst, diese sind Inbegriff alles Möglichen.

Das Subjekt wird durch seine Vorstellungen bestimmt – zu Anderem. Warum ? Weil es in seinen Vorstellungen dem Wechsel unterworfen ist : Es ist nie es selbst (quod quid erat esse). Sein Selbst besteht nur darin, daß der Grund der Bewegung in ihm selbst liegt. Es ist der von Gott geschaffene Grund der Bewegung . Welches überhaupt der Bewegung unterworfen ? Weil die Welt nicht alles zugleich sein kann ? Und doch mehrt sein muß, als sie zu einer Zeit sein kann ? Warum bleibt nicht alles hübsch es selbst, und ist es vom Augenblick seiner Schöpfung an ? Aber keines ist es selbst : sondern eine Kombination von solchem, was überhaupt ist. Keines kann ganz es selbst sein, außer Gott. Also bedarf es beständig des Strebens : jegliches ist es selbst nur seiner „Idee“ nach, seiner Intention nach. Meinetwegen. Das Nicht-selbst-sein ist das Unbestimmtsein. Also ist um des Seins willen die Bestimmung *nötig* : sie kann dem Seienden also nur *werden*, aber auch wiederum nie vollständig. Denn in jeder Bestimmung bestimmt sich das Seiende wiederum nur durch anderes. Oder ? Ja, es ist jede Bestimmung, die ein Seiendes sich aneignet, wiederum ein Bestimmt werden durch Anderes. (Aktio und Passio). Ein vollständig bestimmtes Sein ist im Endlichen nicht möglich. Warum nicht ? Warum keine völlige Selbstbestimmung ? Wie alles erst durch Gott bestimmt ist.

Also der Grund der Bewegung in der Schöpfung ist, daß die Schöpfung als Ursprung es ausschließt, daß irgendeinen Endliches völlig durch sich selbst bestimmt ist. Es ist also durch Anderes bestimmt. Welches ist nun der Grund der Bewegung ? Das Fehlen der *Selbst*-bestimmung – oder das Fehlen, die mangelnde Bestimmtheit überhaupt ? Eine Bestimmung durch *Anderes* ist immer eine unvollkommene Bestimmung, vielleicht. Sie ist eine „allgemeine“, keine individualisierende Bestimmung.

II. Les principes d'une métaphysique de la subjectivité et la « *Monadologie* » leibnizienne.

§ 1. Le concept de sujet.

L'objectif de la présente étude est d'esquisser une interprétation de la « *Monadologie* » leibnizienne sous les termes d'une *Métaphysique de la Subjectivité*.

Cette dénomination de « métaphysique de la subjectivité »¹ semble être employée pour la première fois par Hegel qui s'en sert, en un écrit de 1802² pour caractériser la pensée de Kant, Jacobi et Fichte et qu'il appelle encore « philosophie réflexive de la subjectivité ». Après Hegel, elle réapparaît chez Dilthey³ et chez Heidegger⁴ d'où elle est entrée, du moins en Allemagne, en l'usage commun.

Nous n'entendons cependant point de partir d'une interprétation préconçue du sens d'une « métaphysique de la subjectivité ». C'est plutôt dans l'œuvre leibnizienne elle-même que nous rechercherons en quel sens cette philosophie peut être définie et comprise comme une métaphysique de la subjectivité. D'emblée, nous espérons pouvoir rendre un sens nouveau, historiquement et philosophiquement bien fondé, à ce terme et à la *tâche* philosophique qu'il continue à désigner.

Or, chez Leibniz lui-même, nous ne trouvons ni la dénomination de « métaphysique de la subjectivité » ni même le terme de « subjectivité ». Le terme auquel il faut s'en tenir si l'on veut expliciter la philosophie de Leibniz comme ayant pour fondement une métaphysique de la subjectivité, et cela en conformité avec l'expression que cette philosophie a trouvée elle-même, sera donc celui de *sujet* ou *subjectum*. Ce terme-ci, en effet, est un des plus anciens de toute l'histoire de la philosophie occidentale⁵ et Leibniz ne manque point d'en user. Mais ce terme est aussi un des termes les plus ambigus, voire confus, dont il est fait usage dans la philosophie de nos jours. Sans pouvoir dresser ici un registre complet des différentes significations du mot « sujet », nous devons donc commencer par en discuter brièvement les principaux équivoques. En partie, par ailleurs, ce sont plutôt des *équivoques prétendus* qui obscurcissent le signification originelle du mot. Faisons état

¹ En allemand : *Metaphysik der Subjektivität*.

² *Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantsche, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Tübingen, 1802. – Voir *Werke*, t. I, p. 155.

³ *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 344 : „Die Metaphysik ist abgelöst worden durch eine Erkenntnistheorie und Psychologie, in welcher neue Art von Transzendenz vorliegt. Ich würde sagen, die objektive und kosmische Metaphysik sei von einer Metaphysik der Subjektivität abgelöst, und die eine sei so unhaltbar als die andere ... Wir wissen ... nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da diese eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre“.

⁴ Cfr par exemple *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950, p. 220, où il est dit „inwiefern sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als der ‚Essenz‘ alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität (*sic*) vollendet“.

⁵ Si l'on tient compte du terme grec de hypokeimenon qui se trouve être traduit, en latin, par *suppositum* ou *subjectum*.

de ces quatre significations de « sujet » : le sens « *moderne* », le sens ancien et *métaphysique*, le sens « *vulgair* » et originel et le sens *logique*.

a) *Le sens « moderne »* et qui relève d'abord de la psychologie et de l'épistémologie ou théorie de la connaissance : Il est encore complètement étranger à Leibniz. Il a une double origine, oubliée aujourd'hui : l'une dans la *médecine* ancienne où *l'homme* est traité de « sujet » en tant qu'il est « *patient* », c'est-à-dire sujet à une affection, d'une part, et d'autre part, au traitement médical, ou encore en tant que cadavre qu'on dissèque⁶. L'autre origine, on y est habitué de la chercher en la philosophie cartésienne, leibnizienne et surtout kantienne. A ce propos, nous devons nous contenter de faire quelques remarques à la fin de cette étude. C'est du reste à partir de ce concept moderne et « épistémologique » encore qu'on comprend immédiatement et généralement, aujourd'hui, la dénomination de « métaphysique de la subjectivité »⁷. Celle-ci signifie alors une conception philosophique qui fait du sujet épistémologique un fondement métaphysique ou même interprète l'être substantiel en général en fonction et en analogie du mode d'être d'un tel sujet. Selon cette opinion, c'est en effet exactement la « *Monadologie* » leibnizienne qui semble en fournir un exemple excellent. Ainsi, on accorde volontiers à Leibniz qu'il est en avance sur Descartes en ceci qu'il ressuscite le problème de l'être d'une substance comme telle et en général, problème fondamental et métaphysique qui se trouve être négligé dans la philosophie cartésienne. Chez Descartes, en effet, sont distingués trois genres de substances : la substance infinie de *Dieu*, la *res cogitans* et la *res extensa* ; mais on y cherche en vain une définition de ce qui, en général, rend une substance une substance, fût-elle alors infinie ou finie, spirituelle ou matérielle ? Chez Leibniz, en revanche, toute substance paraît être conçue, en définitive, comme étant une sorte de *res cogitans* ou, selon l'acception moderne de ce mot, un « sujet ». La philosophie de Leibniz, entend-on alors, est une « métaphysique de la subjectivité » puisqu'elle représente un « spiritualisme » ou « subjectivisme » métaphysique.

L'acception du mot « sujet » à laquelle se réfère une telle interprétation de la philosophie « monadologique », nous le disons, est étrangère au vocabulaire leibnizien. Ce fait n'empêche évidemment pas *a priori* que cette interprétation peut avoir une valeur « réelle ». Il ne sera qu'à la fin de nos analyses que nous pourrons prendre position envers l'interprétation « subjectiviste » ou « spiritualiste » de la métaphysique leibnizienne. Pour le moment, remarquons seulement ceci : si l'on admet que cette interprétation habituelle demeure possible non obstant le fait de l'absence du sens moderne du mot « sujet » dans l'œuvre du philosophe, il faudra aussi admettre la possibilité d'une interprétation toute différente de la « métaphysique de la subjectivité » chez Leibniz, même si

⁶ L'on verra plus loin que cette signification elle-même est proche, tant au sens « métaphysique » qu'au sens « vulgair » que nous relèverons.

⁷ Cfr Dilthey, loc.cit.

cette interprétation non plus ne pourrait se référer à un emploi formel du mot « sujet », par lui, qui la confirmerait.

Or, non seulement que le sens que nous donnerons à ce mot « sujet », en la « *Monadologie* », nous fournira une clef pour une nouvelle et plus profonde compréhension de la pensée leibnizienne, nous pourrons, en effet, nous fonder sur un sens propre à ce mot en des textes leibniziens :

b) *Le sens ancien et métaphysique* du mot « sujet ». Si l'on parle, à propos de ce mot, d'un concept « moderne », on entend par là l'opposer au concept prémoderne qu'on en trouve en la philosophie scolastique du moyen-âge. Au vrai, personne n'ignore plus aujourd'hui que c'est encore en ce sens « médiéval » que le mot est employé, par exemple, par Descartes, par Spinoza et aussi par Leibniz. Quel est donc ce concept ancien et « métaphysique » de sujet ?

Il signifie exactement, entend-on dire, ce que nous sommes habitué aujourd'hui d'appeler « l'objet » et il est apparenté au concept de « *substance* ». Toutefois, il faut apporter des précisions à ces affirmations. Surtout chez S. Thomas, le concept de *subjectum* ne désigne une substance que pour autant que cette substance est *matérielle* ou composée et ainsi « *sujette* » à *des accidents et au changement*, ou encore que l'essence qui est reçue en une matière (un sujet) est soumise à la multiplication. En conséquence, ni toute substance est un sujet, ni seulement des substances sont des sujets. Il faut y ajouter que surtout l'être d'une substance n'est donc point identique à l'être-sujet ; cet être-sujet (ou, si nous osons dire, cette subjectivité) est plutôt ce qui *limite* l'être substantiel d'une substance finie ou l'être-en-acte d'une être créé ou encore ce qui s'oppose le plus radicalement à l'Être lui-même. L'*ultimum subjectum* est ; selon S. Thomas, la *materia prima*⁸. Conformément à la pensée et à l'expression de ce philosophie médiéval, nous pouvons donc dire : *La subjectivité, selon le sens ancien et métaphysique du mot « sujet », désigne un mode d'être déficient. C'est pourquoi, toujours selon S. Thomas, ni Dieu, ni même peut-être les substances simples finies – il discute la question – sont métaphysiquement des sujets. Ces trois expressions : « pati, recipere, subjectum esse », signifient, pour S. Thomas, le même mode d'être*⁹. En ce sens, *le problème de la subjectivité et un problème fondamental de la finitude d'un être fini, c'est-à-dire d'une substance finie.*

⁸ « Illud quod est ultimum subjectum per se loquendo, 'neque est quid' (à savoir selon Aristote), ide est substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium. Neque ipsae negationes possunt per se praedicari de materia ». In *Met ?*; lib. VII, lect. II, vivès, t. XXIV, p. 617 b. – « De ratione materiae est quod ipsa sit primum subjectum ». *De spir. creat.*, qu.un., art. II ; Vivès t. XIV, p. 13 a.

⁹ « Unde siam pati, recipere, subiectum esse, et omnia huiusmodi que videtur rebus ratione materiae conuenire, equivoce conueniant substantiis intellectualibus et corporalibus ». *De ente*, ed. Roland-Gosselin, Paris, 1926, p. 35.

S'il est admis que le sens que le mot « sujet » chez Leibniz est le sens ancien et métaphysique – abstraction faite provisoirement du sens logique de ce mot –, pouvons-nous donc nous attendre à retrouver, chez lui, le mot employé en ce sens que nous venons de relever chez S. Thomas ? Tâchons de le démontrer.

Une remarque au préalable. Pour ce qui suit, nous nous en tiendrons exclusivement – à quelques exceptions près – au texte (or aux textes) de la « *Monadologie* » de 1714. En effet, en conséquence des résultats obtenus aux analyses historiques et critiques que nous avons fait précéder, en la première partie de la présente étude, nous nous trouvons, non seulement autorisé, mais même obligé d'entamer une interprétation de la « *Monadologie* » indépendamment d'un recours à d'autres écrits leibniziens. Il n'est pas exclu que ce dernier écrit philosophique de Leibniz s'éloigne sur des points principaux des positions qu'il a pris antérieurement. Notamment est-il possible qu'il n'est que dans la « *Monadologie* » de 1714 que la métaphysique leibnizienne prend décidément un tournant qui rend au mot et au problème du « sujet » un sens originel. Nous admettons, par ailleurs, la possibilité que cela ne se fait, chez Leibniz, que de façon implicite et même inconsciente.–

Et la « *Monadologie* » de 1714 donc, nous ne rencontrerons le terme de « sujet » que trois fois. Toutefois, l'un de ces passages occupe une position-clef dans l'ensemble des thèses de cet écrit et confirme le fait d'un emploi rigoureusement métaphysique du concept chez Leibniz. En effet, au § 48, où il compare les structures ontologiques les plus fondamentales de l'être de Dieu et d'une substance finie, il dit : « Il y a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNAISSANCE qui contient le détail des idées, et enfin la VOLONTE, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base, la Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou *perfectiohabies*, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection » (p. 99)¹⁰.

On sera tenté – et l'on est bien souvent succombé à cette tentation – d'interpréter ce § simplement ainsi : en tant que sujet, l'être créé participe à la puissance de Dieu, ainsi qu'il participe, par sa faculté perceptive, à la connaissance, et par sa faculté appétitive, à la volonté divines. Selon ces trois modes d'être, und « Monade créée » « imite » l'être parfait de Dieu selon la mesure de perfection qui se trouve réalisée en elle.

¹⁰ Comme dans la première partie de cette étude, nous renvoyons par simple indication de pages, intercalée, entre parenthèses, au texte même, à l'édition Robinet ; nous ferons suivre cette indication ici de celle du § de l'écrit que nous citons.

Mais ne-faut-il point s'enquérir d'où provient cette mesure qui *limite* la perfection d'une Monade créée ? N'y aurait-il point de différence *essentielle* entre l'Être Suprême et l'être créé ? En effet, « les creatures ont leurs perfections de leur *nature propre*, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu » (p. 95, § 42 ; nous soulignons). Et quelle est donc cette *nature propre* à la créature comme telle que la distingue ontologiquement de l'être divin et pose des limites à sa perfection d'être possible ? Leibniz nous répond : Les Monades créées, en leur nature propre, sont « bornées par la *receptivité* de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (p. 97, § 47, nous soulignons).

Cette *réceptivité* originelle de l'être fini en tant que tel est bien différente de l'ordre des choses auquel la créature peut être dite « recevoir » ses perfections d'être de Dieu. Elle constitue donc aussi quelque chose d'essentiellement différent, en la structure d'être d'un être fini, des attributs par qui cet être participe à la perfection de l'Être Suprême. Demandons-nous donc une nouvelle fois : quels sont exactement les attributs que Dieu possède en pleine perfection et auxquels l'être créé participe d'une certaine mesure ?

Un examen plus approfondi du texte nous montre que « ces attributs » qui « sont absolument infinis ou parfaits » en Dieu et se retrouvent, en la Monade finie, « en imitations, à mesure qu'il y a de la perfection » ne sont que ceux des facultés perceptive et appétitive analogues à une « connaissance » et une « volonté ». Ce texte : « Mais en Dieu ces attributs » etc. ne se réfère qu'à ces deux là ; « la PUISSANCE » en Dieu et « le Sujêt ou la Base » de l'être fini n'étant point des « attributs » mais *ce à quoi* il les faut attribuer. Ce n'est que pour ces deux attributs que vaut la relation d'imitation ou de participation. Sans doute y a-t-il une « correspondance » ontologique entre les *trois* moments structurelle aussi. Mais c'est exactement ceci qui fait la différence essentielle entre Dieu et créature, ou encore ce qui constitue la « nature propre, incapable d'être sans bornes », de l'être créé, qu'en lui, la « Base » est, non pas une puissance, mais un « Sujêt ». *Le mot « Sujêt » doit indiquer ici ce qui fait la différence fondamentale, au sens strict de ce mot, entre un être absolument parfait et tout être créé, dont la perfection est limitée en conséquence de cette « subjectivité ».*

Ce sera donc en cette subjectivité fondamentale que réside

« la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (§ 47) ; et le mot « sujet » indique ainsi précisément le problème de la finitude ontologique, c'est-à-dire celui de l'imperfection originelle qui tient à la nature propre de la créature. Au § 49, Leibniz y ajoute encore cette explication-ci : « en tant qu'elle est imparfaite » – « la creature est dite ... PATIR » (p. 99). Nous retrouvons donc, aux fait, en dces trois §§ 47, 48 et 49, ces trois caractéristiques fondamentaux que nous trouvé mis côté à côté chez S. Thomas déjà : « *Pati, recipere, subjectum esse* » – *le « PATIR » ou « la passion », « la receptivité » et « le Sujêt ».*

Nous devons nous contenter ici de ces constatations et renoncer à toute comparaison ultérieure des pensées de S. Thomas et de Leibniz. Il y a là, en effet, autant de parallèles entre la problématique et l'expression conceptuelle qu'elle trouve qu'il y en a de différences.–

Les deux autres passages en la « *Monadologie* » où Leibniz emploie le mot « sujet » peuvent confirmer ce que nous venons de relever. L'un désigne de nouveau un caractère absolument propre à l'être fini en tant que tel : « Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet de changement ... » (p. 75, § 10) ; l'autre dit que Dieu est à l'égard des esprits finis « ce qu'un Prince est à ,ses sujets » (p. 123 ; § 84)¹¹.

Nous reprochera-t-on qu'ainsi nous confondions le sens philosophique et métaphysique du mot « sujet » avec son sens vulgaire en langage journalier ?

c) *Le sens « vulgaire » et originel* : Il est connu, avec des légères nuances, tant en français qu'aux autres langues romanes et même, en partie, en anglais. D'une façon générale, on peut dire que les significations de ce mot en langage courant répondent parfaitement au sens originel et étymologique de *sub-jectum*. Or, il n'y a aucun doute que c'est bien ce dernier sens qui, au fait, se trouve également à l'origine de l'acception philosophique du mot. Les différences qu'on voudra construire entre un sens vulgaire et un sens métaphysique du mot – la situation est bien différente en ce qui concerne l'usage philosophique « moderne » et épistémologique – sont plus ou moins artificielles. Il ne s'agit là que des différences d'*application* et point d'une véritable ambiguïté du sens.

Pour démontrer l'analogie complète entre le sens métaphysique et le sens vulgaire du mot, nous pouvons nous borner à citer deux exemples. Le premier en fournit ce § leibnizien que nous venons de reproduire et selon qui « tout être créé » est sujet au changement ; l'adjectif « sujet, sujette » y est emprunté au langage courant pour exprimer une thèse philosophique et qui pourrait presque faire fonction d'une définition du concept métaphysique et ancien de *subjectum*. En guise de preuve inverse : le *nom* français de « sujet » peut signifier, entre autres choses, « le sujet d'une conversation », c'est-à-dire : la « *matière* » sur laquelle on parle. Le thème d'une conversation est donc compris ici, en pleine analogie aux concepts de la philosophie classique, comme une *matière indéterminée* relativement aux « actes » des interlocuteurs par qui ceux-ci la rendront « actuelle » et la présenteront « sous une *forme* déterminée ».

¹¹¹¹ Notons en passant, les termes employés aux traductions allemande et latine contemporaines à la *M.* pour rendre le mot « sujet » à ces trois passages que nous venons de citer. La traduction allemande de Köhler, loc. cit., met *unterwürffig* au § 10 – en un registre *Unterwürffigkeit* est proposé comme traduction pour *dependentia* –, *Fundament* pour « le Sujet ou la Base » au § 48 et *Unterthan* au § 84. La traduction latine des *Acta Eruditorum*, loc. cit., a *obnoxium* au § 10, *subjectum seu basis* au § 48, *subditus* au § 84.– Traductions qui, il est vrai, favorisent déjà plutôt les interprétations habituelles.

L'on remarquera par ailleurs que c'est que c'est néanmoins l'*adjectif* français (et en d'autres langues romanes) qui surtout, de façon plus authentique que le *nom* et de façon plus pure que la terminologie philosophique qui nous est la plus familière) a retenu le sens originel du mot.

d) Nous en venons, pour terminer, un *concept logique* de sujet. Il est si ancien que le concept métaphysique. Il joue, en effet, un rôle capital aux *Catégories* d'Aristote où il est même employé pour définir ce qu'on appellera plus tard la « substance »¹². A ce propos, nous devons nous contenter de la simple affirmation que ce fait ne contredit point notre interprétation précédente du concept métaphysique de sujet. Aristote lui-même a abandonné plus tard la définition à laquelle nous faisons allusion puisqu'elle ne pourrait convenir que pour une conception qui tient la *matière* pour le seul être véritable¹³.

Ce qui nous importe de faire remarquer ici à propos du concept logique de sujet, c'est le fait que, chez Leibniz, ce concept logique a dû acquérir, une fois de plus, une signification métaphysique, fût-ce en un sens bien différent de celui des *Catégories* d'Aristote. Il est vrai que, à première vue, il semble fort aisé de trouver chez Leibniz, comme en toute la philosophie traditionnelle, une distinction nette faite entre un sujet au sens logique et un sujet au sens ontologique ou métaphysique. Mais en fait et d'une façon générale, il fut justement une des idées les plus fondamentales de la philosophie de Leibniz : de dépasser, en dernière analyse, la distinction traditionnelle entre *logique et métaphysique*¹⁴ : « car j'ay reconnu, écrit-il, que la vraie Metaphysique n'est guère différente de la vraie Logique ... ; car en effect la Metaphysique est la théologie naturelle, et ... Dieu ... est aussi le principe de toutes connaissances. C'est par ce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine ». ¹⁵ En effet, nos analyses suivantes nous donneront occasion, non seulement de nous rappeler ces thèses, mais encore d'en saisir le sens profond ; notamment en ce qu'elles touchent la portée métaphysique du phénomène d'une « subjectivité logique », c'est-à-dire du fait que quelque chose se prête en sujet à des explicitations logiques. En dépit du fait que, comme par hasard, le mot « sujet » en son sens *logique* n'apparaît point en la « *Monadologie* », ni même aux passages qui y traitent expressément des principes de la logique, nous nous verrons obligé, en

¹² *Cat.* cap. 8; 2a, 11sqq.

¹³ *Met.* VII, cap. 3; 1028b et 1029a.

¹⁴ Ce fut I. Couturat qui, pour la première fois, a insisté sur ce point fondamental de la philosophie de Leibniz : « l'analogie et presque l'identité parfaite de sa métaphysique et de sa logique réelle » ; *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 279. Remarquons que cette « identité » est pourtant susceptible de diverses interprétations. Couturat lui-même a eu tendance de résoudre la métaphysique leibnizienne en logique (« réelle »). En revanche, on a aussi entendu réduire le sens de la logique leibnizienne à sa métaphysique. Quant à nous, nous sommes surtout convaincu qu'il faut attribuer un sens métaphysique à la logique de Leibniz mais qu'il faut encore comprendre l'analogie et même l'identité de logique et métaphysique dans la pensée de ce philosophe selon le principe de l'« harmonie ».

¹⁵ Gerhardt, t. IV, p. 292.

effet, de recourir à ce concept logique et à sa signification philosophique. C'est la détermination même de toute substance comme étant une substance simple qui nous y amènera.

§ 2. La conception leibnizienne de la substance simple

Tous les manuscrits des *Principes de la Nature et de la Grâce* commencent invariablement par la définition et la distinction suivantes : « La SUBSTANCE est un Être capable d'Action. Elle est simple et composée » (pp. 26 et 27). Par contre, la « *Monadologie* » commence, pour ainsi dire, par laisser tomber l'une et l'autre. A leur place, se trouve au début de cet écrit ce qui pourrait sembler n'être qu'une définition nominale : « LA MONADE dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple ... » (pp. 68 et 69).

Manifestement, cela a une *double* signification. D'une part, Leibniz abandonne ainsi et définitivement toute doctrine admettant deux genres de substances : celui de substances simples et celui de substances composées¹⁶. Mais, en outre, c'est le caractère de simplicité même qui devient ainsi l'attribut essentiel qui définit toute substance *en tant que telle*. Sous l'apparence de n'impliquer même qu'une restriction de l'objet de l'ouvrage qu'on appellera « *La Monadologie* » cette proposition : « LA MONADE ... n'est autre chose, qu'une substance simple », signifiera en réalité : *Toute substance* est essentiellement une substance *simple*. En effet, il n'y a pas d'identité tautologique entre « Monade » et « substance simple », comme on le croit souvent. Au premier § des *Principes de la Nature* etc., Leibniz a fourni cette explication du nom de « Monade » : « MONAS est un mot Grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un ».

Les composés ou les corps sont des Multitudes ; et les Substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits, sont des unités » (p. 27). En cette dernière phrase, « les Vies » n'est introduit que lors du travail de finition de la copie *NB. Vienne*¹⁷. En la « *Monadologie* », Leibniz parlera, à propos de la Monade, d'un « corps, qui lui appartient d'une manière particulière » (p. 109, § 62) et il précisera : « Le corps appartenant à une Monade qui en est l'Entelechie ou l'Ame ; constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeler un VIVANT, et avec l'Ame ce qu'on appelle un ANIMAL (p. 109, § 63). Une « Vie », « un VIVANT », « un ANIMAL » sont *un* aussi. Si l'on peut hésiter, puisqu'ils ne peuvent être sans

¹⁶ Le bonhomme qui faisait fonction de copiste pour notre philosophe n'a pas compris immédiatement ce changement des idées de son maître, lorsqu'il avait à transcrire le brouillon de la *M*. En effet, sous sa main, le § 2 de l'écrit prend d'abord la forme : « Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des substances composées ... » Toutefois, il s'aperçoit aussitôt de son erreur et le corrige. Leibniz, en relisant la copie, a encore une fois barré, avec un trait appuyé, le mot « substance » devant « composé ». – Ce petit détail qu'on peut relever en examinant les originaux a été négligé par M. Robinet (pp. 68 et 69). Nous le signalons aussi simplement pour faire comprendre qu'il faut chercher loin pour découvrir des « défauts » dans le travail critique qu'il a accompli.

¹⁷ Cfr la première partie de la présente étude.

corps et « les corps sont des Multitudes », de les appeler simplement des Monades aussi, il faut pourtant dire : leur *être*, c'est l'être d'une « Ame », d'une « Entelechie », d'une « Monade ». Et corrélativement, une Monade n'est pas simplement un être sans corps : il peut lui en appartenir un. Au fait, *une Monade n'est d'abord autre chose qu'un véritable être*. L'on connaît le fameux propos leibnizien : « ce n'est pas véritablement *un* estre n'est pas non plus véritablement un *estre* »¹⁸.

Nous ne pourrions voir que plus tard comment il se fait que le problème d'un véritable être se pose, pour Leibniz, comme celui d'un être qui est véritablement un, ou une Monade¹⁹. Ce qui nous importe pour l'instant, c'est de relever qu'au fait, le premier § de la « *Monadologie* » – analogue à celui des *Principes de la Nature et de la Grâce* – comporte bien plus qu'une simple définition nominale : à savoir, la thèse métaphysique que *tout véritable être* (et toute véritable unité d'un être) *se réduit à l'être d'une substance qui est nécessairement une substance simple*. Nous devons donc d'abord nous enquérir de savoir quel est le *fondement* de cette conception fondamentale. –

La simplicité d'un être permet d'en déduire certains caractères substantiels qui justifient d'appeler les Monades, si leur être-un est un être-simple, « les véritables Atomes de la Nature » et même « les Elemens des choses » (p. 69 ; § 3 ; cfr §§ 1-7). Toutefois, cette conception atomiste de la nature, loin de fournir un fondement à la thèse métaphysique qui nous occupe, n'en est maifestement qu'une conséquence. Du reste, cette conséquence ne vaut même que pour les Monades créées, puisque Dieu, qui est « la substance simple originaire » (p. 97, § 47) est ni un atome de la nature ni un élément des choses.

Nous allons démontrer que, d'après Leibniz, la raison pour laquelle il faut concevoir toute Monade comme étant une substance simple se trouve dans le fait que l'être-simple est l'essence même de toute perfection réelle. Et Leibniz remplace la définition de la substance comme « Être capable d'Action » par le concept fondamental de la substance comme étant essentiellement une substance simple parce que le concept d'*action* lui-même, au lieu de pouvoir déterminer la perfection d'un être, ne peut se dériver que de l'idée même de cette perfection : un être « est dit AGIR au dehors en tant, qu'il a de la perfection » (p. 99, § 49 ; au texte : féminin), et non pas à l'envers²⁰. Or, si la simplicité est un caractère fondamental de ce qui est parfait, l'être-simple est aussi une détermination plus fondamentale de la substance que celle de l'être-capable-d'action. –

Pour mettre au jour le fondement d'une détermination de toute substance comme étant essentiellement une substance *simple*, il faut d'abord rechercher l'origine de l'idée même du simple en général. Or, d'après Leibniz, « c'est ... par la connaissance des vérités nécessaires et par leur abstractions que nous sommes élevés aux ACTES REFLEXIFS, qui nous font penser à ce qui s'appelle

¹⁸ Gerhardt, t. II, p. 97.

¹⁹ Voir plus loin, § 5 de cette partie de notre étude.

²⁰ Voir plus loin, § 6 de cette partie de notre étude.

de MOY et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au Simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même ; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens » (p. 87, § 30)²¹.

Les §§ qui suivent celui que nous venons de citer comportent un exposé des principes de la logique et de leur application ; c'est ici même que nous relèverons, en effet, l'origine de l'idée du simple. A la fois, cet exposé aboutit à des preuves de l'existence de Dieu, et c'est dans les thèses théologiques de Leibniz que nous trouverons le fondement de sa détermination de l'être de la substance. En effet, l'ensemble de ces textes doit démontrer que « tout ce que nous pensons prend son origine » de « ce qu'il y a de simple en nos pensées » et que ce simple représente « l'Être absolu » renfermé dans l'idée de Dieu.

Les vérités nécessaires dont la connaissance, moyennant des Actes réflexifs, fournit les objets principaux de nos raisonnements, sont des propositions dont l'«opposé est impossible ». Et « quant une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives » (p. 89, § 33). « Et il y a enfin des idées simples dont on ne sauroit donner la définition ; il y a aussi des PRINCIPES PRIMITIFS, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi » (p. 89 sq., § 35).

Des actes réflexifs, se réalisant par un procédé d'analyse des vérités nécessaires, nous révèlent donc de quoi « tout ce que nous pensons prend son origine » : de principes primitifs et d'idées simples. Moyennant une analyse de toute proposition nécessaire, nous pouvons expliciter, en effet, ce qui est compris dans le *sujet* de cette proposition et qui peut fournir la *raison* pour laquelle la proposition en question est nécessaire. Les raisons comprises dans un sujet déterminé peuvent être dégagées progressivement, par voie analytique, et elles peuvent être énoncées du sujet, ainsi désimpliqué. Mais ce procédé trouve au limite lorsqu'on y parvient à dégager un dernier « sujet » simple auquel on attribue toutes ces « raisons ». Or, un « sujet » *simple* n'est, au fait, plus sujet à une explicitation analytique.²² Ici, l'analyse s'arrête. Du côté prédicatif aussi, elle finit par faire ressortir des raisons dernières qui ne sont plus soumises à une analyse ultérieure, raisons qui s'avèrent, elles aussi, être des idées simples.

²¹ M. Robinet écrit : « au simple et au composé » ; aux manuscrits de Hanovre, nous lisons « Simple », avec majuscule.

²² Dans une étude très remarquable sur *La constitution de la substance chez Leibniz*, *Rev. de Mét. Et de Mor.*, LII (1947), pp. 55-78. M. Martial Guérout a donné cette caractéristique des idées simples : « Les *primitivae simplices* sont ... dans l'éternité pure, elles sont sans prédicats comme sans durée, elles ne sont pas des sujets » (loc.cit., p. 62). Caractéristique excellente, mais en réalité, c'est encore cette non-subjectivité logique des idées simples qui les soustrait aux actes réflexifs de l'esprit ; et M. Guérout a tort d'affirmer « que la *primitiva simplex* reste hors des prises de l'entendement humain, parce qu'elle suppose, pour être appréhendée, l'achèvement d'une analyse infinie » (loc.cit., p. 55). – Nous aurons à revenir sur d'autres points du problème tel qu'il est présenté par M. Guérout, au § 4 de notre étude.

C'est par ces idées simples et qui ne sont plus *sujet* d'une explicitation logique, que tout ce que nous pensons prend son origine. En opérant des énoncés, nous usons toujours, implicitement ou explicitement, de déterminations signifiées par ces idées simples. C'est en elles que réside tout ce qui est compris en tout ce que nous pensons, et compris au double sens de ce mot, double sens qui, dans le cadre de la théorie logique leibnizienne, n'est cependant point équivoque. C'est encore en un double sens corrélatif que les idées simples constituent la dernière *raison* de tout ce que nous pensons : elles sont le fondement de ces pensées et elles comprennent, du coup, ce qu'il a de raisonnable en ces pensées, c'est-à-dire elles constituent tout ce qui est compris *en* nos pensées et *par* nos pensées.

D'autre part, nous voyons que ce qu'il y a de simple en nos pensées et en est l'origine fournit aussi, en dernière analyse, « les objets principaux de nos raisonnements ». Ceux-ci, en effet, atteignent à la limite de leurs possibilités en parvenant à dégager le simple. Le simple est donc un objet principal de tout raisonnement en ce sens qu'il se soustrait à toute activité réflexive de l'esprit. De cette façon et en ce sens, les idées simples se constituent en objectivité absolue²³.

Or, cette objectivité elle-même n'est que l'opposé de tout subjectif, c'est-à-dire de tout de qui se prête en sujet à des déterminations explicatives par l'esprit réflexif. La simplicité des idées simples est ce qui exclut formellement toute subjectivité logique. *L'origine de l'idée leibnizienne du simple se trouve dans le phénomène de la subjectivité d'un sujet logique*. L'idée du simple surgit à la limite de cette subjectivité.

Le fait que nous ne connaissons pas seulement des objets qui sont à la fois des sujets pour une détermination explicative par l'esprit réflexif, mais encore des idées simples qui constituent à la fois le fondement de tout ce que nous pensons et les objets principaux de tous nos raisonnements, ce fait nous permet alors, selon Leibniz, d'accéder à une preuve de l'existence de Dieu. En effet, le simple, n'étant point sujet aux actes réflexifs de l'esprit, nous fait comprendre « ce qui est borné en nous » et nous fait penser à Dieu, « en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes ».

Les objets principaux de tous nos raisonnements, en tant que idées simples, ne relèvent pas de l'activité de l'esprit humain et réflexif qui les conçoit. Mais d'autre part, tout ce que nous connaissons comme des vérités nécessaires et tout ce que nous comprenons de l'essence même des choses est exactement ce qui est compris dans les idées simples et par elles. Il s'ensuit que tout ce que nous pensons et connaissons n'a qu'autant de signification réelle ou n'embrasse qu'autant de

²³ Cette "objectivité" est le caractère de la raison elle-même, au sens qu'est employé ce mot « raison » ici. La « raison » à laquelle nous sommes habitués d'attribuer l'activité spirituelle, est appelée par Leibniz « Ame Raisonnable, ou ESPRIT », tandis-que sont mis côté à côté – on dirait : comme des attributs d'un « esprit objectif » – « la RAISON et les Sciences » (p. 87, § 29).

réalité, qu'en est contenue en ces idées simples. Or « il fait bien que, s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel » (p. 95, § 44). Cet être, puisqu'il s'agit des concepts et des vérités universels, devrait alors disposer d'un « Entendement » qui, pour ainsi dire, actualisera continuellement le réel contenu dans les [...]

Or, selon Leibniz, le fait que nous ne connaissons pas seulement des objets qui sont d'emblée des sujets pour une détermination explicative par l'esprit réflexif, mais encore des idées simples qui constituent à la fois le fondement de tout ce que nous pensons et les objets principaux de tous nos raisonnements, nous permet d'accéder à une preuve de l'existence de Dieu. En effet, le simple n'étant point sujet aux actes réflexifs de l'esprit, nous fait comprendre « ce qui est borné en nous » et nous fait penser à Dieu, « en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. »

Les objets principaux de tous nos raisonnements, en tant que idées simples, ne relèvent pas de l'activité de l'esprit humain et réflexif qui les conçoit. Mais d'autre part, tout ce que nous connaissons comme des vérités nécessaires et tout ce que nous comprenons de l'essence même des choses est exactement ce qui est compris dans les idées simples et par elles. Il s'ensuit que tout ce que nous pensons et connaissons n'a qu'autant de signification réelle ou n'embrasse qu'autant de réalité qu'en est contenue en ces idées simples. Or, « il faut bien que, s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel » (p. 95, § 44). Cet être actuel, puisqu'il s'agit des concepts et des vérités universels, devrait alors disposer d'une « Entendement » qui, pour ainsi dire, actualisera continuellement le réel contenu dans les idées simples ; il devrait constituer « la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et ... sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités » (p. 95, § 43) ni dans les êtres existants qui actualisent ces possibilités à leur façon individuelle.

Il est vrai que cette preuve de l'existence d'un être qui se révélera être Dieu *présuppose* pour être valable, la réalité de ce qui est compris dans les idées simples. Or, en effet, selon Leibniz, le *simple ne représente pas seulement quelque chose de réel mais il constitue actuellement la perfection même de la réalité* : « la PERFECTION n'étant autre chose que la grandeur de la réalité prise précisément, en mettant à part les limites dans les choses qui en ont ». Ce qui revient exactement à une définition de ce qu'il y a de simple en nos pensées²⁴. « Et là, où il n'y a point de bornes ... la perfection est absolument infinie » (p. 93, § 41).

²⁴ On remarquera cependant que, dans cette définition, le concept de réalité lui-même se trouve déjà employé. C'est qu'en effet Leibniz ne met à aucun instant vraiment en question que le contenu des idées simples est simplement équivalent de « ce qu'il y a de réel dans la possibilité » (p. 95, § 43). C'est pourquoi encore il considère, lui, l'existence de Dieu comme « prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles » (p. 97, § 45),

L'être dont il est question sera la « source » « des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité » (p. 95, § 43). Son existence ne pourra donc avoir son fondement que dans cette source même de tout être possible et elle sera « l'Existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans le quel il suffit d'être possible pour être Actuel » (p. 95, § 44), « l'Être nécessaire » étant défini par la même. Or, « Dieu seul (ou l'Être Necessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible » (p. 95, § 45). Et comme l'existence elle-même se trouve appartenir à la région des idées simples ; comme celles-ci, dans leur ensemble et par leur caractère général de simplicité, constituent la perfection même de toute réalité, c'est-à-dire « la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont » ; « et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu A PRIORI » (p. 95 et p. 97, § 45).

Il n'est donc pas seulement *fondé sur* la conception leibnizienne du simple comme représentant l'essence même de toute perfection réelle, une preuve apriorique de l'existence de Dieu, mais ce qu'il y a de simple *constitue* actuellement une « Substance Supreme que est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible ... Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est-à-dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie » (p. 93, §§ 40 sq.).

« Il s'ensuit aussi que les creatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu » (p. 95, § 42). « Ainsi, *pour Leibniz*, Dieu seul est l'Unité Primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions » (p. 97, § 47). C'est la réalité du simple qui constitue l'Unité Primitive. Et voilà donc le fondement de la conception leibnizienne selon laquelle toute substance est essentiellement une *substance simple*. C'est par son être-simple qu'une Monade finie ou une substance créée peut participer à l'unité et à l'être parfaits et absolus.

indépendamment de l'argument basé expressément sur la perfection du simple. Quant à nous, nous le croyons préférable de réunir ces deux preuves dans un seul argument.

Zwei Dinge zu zeigen :

- a) Repräsentative Natur der Geschaffenen.
- b) Repräsentative Natur = Subjektivität.

Aufbau des § 4, bzw. von §§ 4 und 5, wo dann

§ 4 : La nature représentative de l'être fini.

§ 5 : Subjectivités représentative et métaphysique.

Also ad a)

- Wir zeigten die Grundlage der Konzeption der einf. S.
- Wir sahen damit auch, woher sich das Problem der S. stellt : aus der logischen Subjektivität.
- Frage : Inwiefern hat die logische Subjektivität metaphysische Bedeutung ?
- Einwand : Die logische Subjektivität ist eigentlich nur eine solche der repräsentativen

Unterworfenheit der Dinge unter die Repräsentation durch den reflexiven Geist.

- Erste Antwort : diese selbst muß ontologische Bedeutung haben. Doch diese Antwort hier nicht brauchbar. Sie setzt voraus :

- Zweite Antwort : das Seiende an ihm selbst ist repräsentativer Natur. Dies zu zeigen, bevor noch alsdann zu zeigen, daß diese repräsentative Natur der metaphysischen Subjektivität gleichkommt.

Ce fondement que nous recherchions se trouve dégagé par la démonstration que « tout ce que nous pensons prend son origine » de « ce qu'il y a de simple en nos pensées » et que ce simple constitue « l'Être absolu » renfermé dans l'idée de Dieu.

§ 3. Subjectivité et nature représentative des êtres finis.

Nous venons d'indiquer l'origine de l'idée du simple et le fondement de la conception leibnizienne qui veut que toute substance est essentiellement et nécessairement une substance simple. L'origine de l'idée du simple, nous la trouvons à la limite du phénomène d'une subjectivité logique. Cette idée du simple peut servir de fondement pour une preuve de l'existence de Dieu, puisque, dans les idées de Leibniz, le simple est ce qui est d'une réalité absolument parfaite.

Au fait, notre analyse qui a abouti à ces conclusions ne nous a pas seulement montré par là le fondement de la conception leibnizienne de la substance simple, mais encore et surtout le *problème* de la substance tel qu'il se pose pour Leibniz. L'être d'une substance qui est problématique, c'est l'être d'une substance *finie*. Et ce qui désigne et manifeste cette problématique de l'être d'une substance finie, c'est, pour Leibniz, le phénomène d'une *subjectivité logique*. En effet, c'est à la recherche de quelque chose qui n'est plus affecté de subjectivité logique que surgissent l'idée du simple, la conception de l'unité primitive de Dieu et celle de l'être d'une substance simple en général.

D'une façon générale, on peut affirmer que c'est en effet la subjectivité d'un être fini qui réellement rend problématique l'existence substantielle d'un tel être, et non seulement théoriquement la conception et une saisie ontologique d'une substance finie, et par conséquent la formation d'un concept général de la substance. Or, si le problème *ontologique* de la subjectivité se pose, pour Leibniz, relativement au phénomène d'une subjectivité *logique*, il est clair d'avance que 1° il attribue une signification ontologique, non seulement aux résultats de raisonnements logiques, mais à la logique elle-même ; 2° il considère le phénomène d'une subjectivité logique comme révélateur d'une subjectivité métaphysique ; 3° il considère ce même phénomène comme relevant de la subjectivité la plus radicale et la plus universelle des êtres finis. Et si cette subjectivité métaphysique se manifeste le plus radicalement et le plus universellement au phénomène de la subjectivité logique, il faudra en effet poser le problème de la substance à partir de celle-ci.

Nous y touchons à un problème absolument central de la philosophie et de la métaphysique leibniziennes. En nous y attaquant, nous reconnaissons aussi le sens le plus profond de ce principe que Leibniz a énoncé en disant : « j'ay reconnu que la vraie Métaphysique n'est guère différente de la vraie Logique ».

Nous avons relevé trois implications de ce principe, appliqué au problème de la subjectivité. Pour notre essai d'interprétation, il s'agira aussi de chercher une réponse, chez Leibniz, à trois questions correspondantes : 1° Comment le phénomène d'une subjectivité logique acquiert-il une signification *ontologique* ? 2° Est-ce que ce phénomène désigne, par le fait, le problème d'une *subjectivité* métaphysique ? 3° Pourquoi ce phénomène révèle-t-il la subjectivité métaphysique en sa manifestation la plus radicale et la plus universelle ?

Nous consacrons le présent § surtout à une étude de la première de ces questions qui, provisoirement, fait abstraction de la question de savoir si la signification ontologique d'une subjectivité, s'il y en a une, est, en effet, celle d'une subjectivité métaphysique ? Nous n'aborderons cette deuxième de nos questions qu'au § suivant. Quant à la troisième, elle aura alors trouvé une réponse implicite déjà par la solution des deux questions précédentes.

Nous saisissons toute la signification et l'importance de notre question première et préalable en examinant brièvement une objection principale qu'on fera valoir contre tout ce qui pourrait suivre. On dira, en effet :

Ce qui est appelé ici une subjectivité logique n'a *aucune* signification réelle²⁵. Il est vrai que, en toute affirmation ou explicitation logiques que nous opérons, son « sujet » – nous mettons entre guillemets ici le mot « sujet » en son sens « purement logique » – son « sujet » se présente comme quelque chose d'indéterminé en soi-même et qui subit une détermination seulement par les prédicats que nous lui attribuons. *Pour* l'esprit réflexif, l'objet de la réflexion et de l'analyse est d'emblée un sujet indéterminé et ne se trouve déterminé qu'ensuite, en sa représentation réflexive et analytique. Mais en réalité, c'est l'essence ou la possibilité interne du « sujet » lui-même dont dépendent les prédicats ou accidents qui doivent appartenir ou advenir à ce « sujet ». Une relation subjective, au sens littéral de ce mot, ne s'établit entre le « sujet » et ses prédicats que dans l'ordre de la *représentation* de cette relation *par* l'esprit réflexif. Le « sujet » ne se comporte de façon subjective relativement à ses déterminations que dans l'ordre des choses où l'on considère ces déterminations en tant que déterminations opérées par l'esprit. Plus précisément, il se comporte de façon subjectivement à l'esprit réflexif lui-même. Or, la [...] logique. Pour l'esprit réflexif, en effet, l'objet de la réflexion et de l'analyse se présente d'abord comme un « sujet » indéterminé et subit ensuite, dans la représentation réflexive et analytique, une détermination par autre chose, énoncée au « prédicat ». En d'autres termes, il ne s'agit ici de rien d'autre que d'un comportement « subjectif » du « sujet logique » eu égard aux déterminations « adjectives » en tant que déterminations *opérées par l'esprit réflexif* ou encore relativement à cet esprit lui-même. La relation logique en question et qu'on veut appeler une relation subjective ne relève donc que d'un ordre de

la représentation et non pas d'un ordre ontologique. En effet, cette représentation se trouve être opérée par l'esprit réflexif et n'est d'aucune influence matérielle, sur l'être du « sujet » en question. Prétendra-t-on que cette relation représentative du « sujet » logique à ses déterminations adjectives cette appartient à l'être même de la chose devenue l'objet d'une analyse, d'une réflexion ou d'une affirmation logique ?

Et d'une façon générale, l'objection se poursuivra-t-elle, est-ce donc l'esprit qui dispose et qui décide de la vraie signification qu'il faut attribuer à l'être qui, en ce sens, serait véritablement et littéralement « son sujet » ? Ou bien une connaissance véridique, ne tire-t-elle pas toute sa valeur de *ce qu'*elle reconnaît aux choses elles-mêmes et qui sont, ce qu'elles sont, indépendamment des actes et déterminations opérées par l'esprit ?

Telle est l'objection devant laquelle se trouve placé notre interprétation, sinon Leibniz lui-même. Car Leibniz, on le sait, souscrira à tous ces arguments, et presque sans aucune réserve. Seulement, il n'admettra pas la validité absolue de cette question alternative à laquelle l'argumentation aboutit et par laquelle on voudra soulever le problème de ce qu'on appelle « idéalisme » et « réalisme ». Cette alternative, en effet, ne relève-t-elle point d'un cartésianisme qui suppose l'existence de deux genres de substances irréductibles à un sens plus essentiel et plus général de l'être comme tel ? Fait-elle donc preuve de rien d'autre que d'un défaut de toute conception, voire de toute problématique expresse de l'être comme tel et en général ?

Selon Leibniz, en revanche, il faudra bien que, si l'on admet une détermination de l'esprit connaissant du côté de la « réalité » qu'il conçoit et dont l'être on distingue du mode d'être de l'esprit, on suppose pourtant un milieu réel qui unit cette « réalité extérieure » à l'être de l'esprit et, par conséquent, une réalité commune à ces « deux réalités ». Or, en concevant une telle réalité commune à l'esprit et à ses « objets extérieurs », ne devra-t-on point aussi reconnaître que le fait d'une subjectivité logique de ces objets ne peut être sans aucune portée ontologique ?

Mais pour démontrer cette portée ontologique du phénomène d'une subjectivité logique il faudra donc d'abord examiner les relations entre « l'ordre représentatif » et « l'ordre ontique » des choses en général. En effet, il appartient, selon Leibniz, aux êtres finies *en tant que tels et en eux-mêmes* une « nature représentative ».

Par cette « nature représentative », on ne doit pas entendre ici la propriété d'une « Faculté Perceptive » qui appartient, selon Leibniz, à toute Monade. Au stade actuel de nos analyses, nous sommes bien loin de pouvoir parler d'« actions internes » de substances simples. Pour le moment, nous n'avons affaire qu'à une représentation qu'au sens le plus immédiat de ce mot, auquel quelque chose peut être dite « représenter » autre chose ou être représenté par autre chose. En effet, même une représentation de quelque chose par un esprit appartient à cet ordre d'idées. Un homme, qui

porte dans son esprit l'idée de l'état, peut être aussi bien un représentant de cet état qu'une chose, par exemple un drapeau, est représenter cet état.

L'analyse d'une vérité de fait démontre en premier lieu que l'existence d'une telle vérité tient à l'existence de tout *un monde*. En effet, cette analyse doit inévitablement s'engager « dans la suite des choses repandues par l'univers des creatures »²⁶. Chaque vérité de fait se trouve être fondée en d'autres vérités de fait, qui de leur côté renvoient de nouveau à des vérités de fait précédentes, soit dans l'ordre temporel, soit dans l'ordre final ; de sorte que, ici, « la resolution en raisons particulières pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presents et passés qui entrent dans la cause efficiente ... et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions ..., presentes et passées qui entrent dans la cause finale »²⁷.

Pour une analyse logique, une vérité de fait paraît donc ne pouvoir être fondée dans cet ensemble de détails sans bornes, ensemble qui, à son tour, est constitué par tout « l'univers des creatures ». Mais cela veut dire aussi, et c'est le deuxième résultat de l'analyse, qu'il est impossible que « la résolution en raison particulières », en matière de vérités de fait, aboutit à des vérités nécessaires qui fourniraient une raison suffisante de ce qu'il y a et de ce qui arrive en fait. Ce qui revient à définir les vérités de fait comme étant essentiellement des vérités « contingentes » dont l'« opposé est possible »²⁸.

Mais enfin, si une analyse, « dans la suite des choses repandues par l'univers des creatures », ne peut aboutir qu'à une infinité de détails contingents qui constituent cet univers par leur liaison mutuelle, même cet univers lui-même ne suffit pas pour rendre raison de l'existence d'une quelconque vérité de fait. Car, « comme tout ce DETAIL n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou SERIES de ce detail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être »²⁹, puisque « la RAISON SUFFISANTE se doit trouver aussi dans LES VERITES CONTINGENTES OU DE FAIT »³⁰. En vérité, elle devra onc se trouver en dehors du monde existant du fait ou de l'univers des créatures ; ce monde lui-même n'est point nécessaire, il n'est pas moins contingent comme tous les détails qu'il enveloppe.

Ainsi, une analyse des vérités de fait nous amène, selon LEIBNIZ, encore à une troisième preuve de l'existence de Dieu. Et pour LEIBNIZ, le fait que ces trois preuves sont possibles a une

²⁶ loc. cit. p. 91, § 36.

²⁷ loc. cit.

²⁸ loc. cit. p. 89, § 33.

²⁹ loc. cit., pp. 91 et 93, § 37.

³⁰ loc. cit. p. 91, § 36.

signification qui est essentielle au sens strict de ce mot. En effet, chacune de ces démonstrations ne prouve pas seulement l'existence de l'être suprême mais révèle encore un moment constitutif de la structure fondamentale de cet être. Un premier argument, à savoir celui qui a recours à la réalité des vérités éternelles, nous a fait reconnaître l'*Entendement* divin. Le deuxième que nous avons interprété conjointement avec le premier et qui fournit une preuve rigoureusement apriorique a démontré la *Puissance* de Dieu, puissance originelle qui consiste en ceci que l'essence de cet être unique renferme en elle-même son existence, de sorte que dans cette existence aucune détermination et limitation extérieures ne peuvent intervenir. Quant à la troisième preuve à laquelle nous venons d'accéder, elle nous révélera la *Volonté* de l'être suprême.³¹

S'il est vrai « qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles »³², « il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme des-Cartes paroist l'avoir pris ... Cela n'est véritable que des vérités contingentes »³³. Celles-ci, dont à chaque fois et même dans leur ensemble « l'opposé est possible », ne trouvent point une raison suffisante au seul Entendement de Dieu, c'est-à-dire en « ce qu'il y a de réel dans la possibilité » en général.

En fait, l'existence de ce monde ne représente qu'un *choix* parmi tout ce qu'il y a de possible ; elle relève donc de la *volonté* du créateur et d'une raison propre qui a déterminé cette volonté. « Comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul ; il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le déterminé à l'un plutôt qu'à l'autre »³⁴. « Et cette raison ne peut se trouver que dans la CONVENANCE ... que ces mondes contiennent »³⁵.

En effet, ce qui constitue proprement la possibilité d'un monde, en tant qu'un univers et en tant que contingent, et d'emblée donc celle de la création d'un monde, c'est précisément « cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres »³⁶. Et ce n'est qu'en tenant compte des possibilités de « liaison » ou d'« accommodement » ou encore de « CONVENANCE » à l'intérieur d'un univers de choses créées et en opérant un choix parmi ces possibilités que Dieu peut prêter l'existence à un monde. C'est encore proprement cette liaison universelle qui fera l'objet de son acte créateur, étant donné que c'est elle dont résultent les vérités de fait qui constituent ce monde existant et le distinguent des objets des

³¹ cf. loc. cit. p. 99; § 48.

³² p. 95, § 43.

³³ p. 97, § 46.

³⁴ p. 103, § 53.

³⁵ p. 103, § 54.

³⁶ pp. 103 et 105, § 56.

mathématiques ou d'une logique « pure », c'est-à-dire analysant des vérités éternelles et nécessaires.

Mais il s'ensuit « que dans les idées de Dieu » tout être qui doit être créé, « demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses ait égard à elle ».³⁷ Et par là-même est établi, *a priori*, c'est-à-dire avant même le commencement de l'existence des choses et du monde, « une influence idéale » et universelle de tous les êtres créés sur chacun et de chacun sur tous les autres, influence idéale qui est, dans l'ordre des choses elles-mêmes, antérieure à toute « influence physique » possible³⁸. Or, « cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chaque et de chacune à toutes les autres » que nous avons relevé comme étant le fondement constitutif d'un monde contingent, puisqu'il se réalise aprioriquement « dans les idées de Dieu » par « une influence idéale » qu'exerce l'univers des choses sur chacune de ces choses, « fait que » toute chose créée « a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir perpétuel de l'univers »³⁹. Il faut même admettre qu'elle « exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'il y a »⁴⁰. Mais cela revient à relever que la « CONVENANCE » du monde, que « cet liaison ou cet accommodement de toutes les choses » qui constitue l'être de cet univers contingent est originellement de « *nature représentative* ». Et, c'est une *nature* représentative de tout être créé qui est à l'origine du phénomène que toute analyse d'une vérité de fait se trouve inévitablement engagée « dans la suite des choses répandues par l'univers des creatures »⁴¹.

§ 5. Le problème métaphysique de la subjectivité.

Au § 60 de la « Monadologie », § qui dans l'ordre termine le développement de la théorie de la substance simple, LEIBNIZ résume : « On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons APRIORI pourquoi les choses ne sauroient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie ... ; la nature » des choses « étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses ... Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout ... »⁴²

³⁷ p. 101, § 51.

³⁸ cf. p. 101, § 51 ; selon LEIBNIZ, comme on le sait, il n'y a, au fait, qu'une influence idéale entre les êtres créés, et point d'influence physique en un sens propre de notre interprétation, il nous ne pouvons pas encore exclure toute possibilité d'influence physique entre les êtres.

³⁹ p. 103 et 105, § 56.

⁴⁰ p. 105, § 59.

⁴¹ p. 91, § 36; voire plus haut.

⁴² loc. cit. pp 105 et 107.

A propos de cette conclusion leibnizienne, on pourrait d'abord croire que, d'après elle, « la nature représentative » des choses – *s'ajoute* au fait que Dieu a du avoir égard « en regardant le tout ... à chaque partie ». D'après cela, un caractère représentatif de tout être serait ici considéré comme déjà assuré par les §§ précédents de l'écrit. Un recours aux perspectives du choix opéré par Dieu créateur n'aurait pour rôle que de confirmer *l'universalité* des rapports représentatifs de chaque être à chaque autre. Certes, le « spiritualisme » leibnizien a trouvé son développement précédemment aux §§ 9-19, et l'on ne saurait méconnaître la référence, au § 60 dont nous venons de citer quelques passages, audits. Mais il reste que notre interprétation doit se fonder sur cette phrase hautement importante qui indique le fait que ce n'est que dans la théorie de la constitution de monde comme tel que l'exposé entier trouve son vrai fondement apriorique. D'après nous, en effet, « la nature représentative » de tout être créé et qui se révèle dans une analyse de la constitution d'un monde contingent en tant que tel est fondamentalement identique à cette « nature propre » des êtres créés et à laquelle tiennent « leurs imperfections »⁴³. Cette imperfection métaphysique de l'être-créé est désignée, par LEIBNIZ, par la détermination de la base de cet être comme étant un *sujet*. Si nous réussissons donc à démontrer la thèse que nous venons d'avancer il deviendra clair qu'en effet, la « subjectivité représentative » dont fait preuve un quelque-chose qui se prêle en sujet à des explicitions logiques relève elle-même de cette subjectivité métaphysique qui distingue l'être fini de l'être divin.⁴⁴

La nature représentative de toute créature est une nature *réceptive* et par là-même subjective. La représentation de l'univers des choses qui se trouve réalisée en tout être fini ne relève pas d'un *acte* de saisie opéré par un être particulier. Elle se fait dans l'être même de l'être-représentant de façon apriorique, bien qu'il faudra distinguer cet être-représentant de l'être même des choses encore pour autant que cet être est un être-en-acte. Ce n'est pas l'être-représentant qui se représenterait le monde, mais c'est ce monde qui se représente dans chaque être fini et le fait subir, dans cette représentation, une influence idéale et apriorique de toutes les autres choses créées dans leur univers. L'être de nature représentative est un représentant du monde en ce sens qu'il est constitué par une subjectivité et une réceptivité universelles.

Cette nature représentative constituant un caractère d'être de racine et de portée ontologique, et étant, par conséquent, un caractère ontologiquement réceptive, elle doit être une

⁴³ cf. pp. 11 sq.

⁴⁴ Faisons immédiatement face à l'objection que Dieu aussi se prêterait en sujet à des explicitions logiques. Pour le soulever, il faudra avoir manqué le sens des analyses leibniziennes qui nous amènent à des preuves de l'existence de Dieu et même à une connaissance de la structure fondamentale de son être. Ces analyses n'ont aucunement fourni une explication logique de son essence qui est précisément constituée par la réalité simple et « inexplicable ». Rappelons aussi qu'il n'y a pas, selon LEIBNIZ, que de la connaissance analytique. Il reste, il est vrai, qu'une certaine connaissance analytique de la *volonté* divine nous est possible. La raison en est la *grâce* ou la *bonté* même de Dieu.

nature propre à l'être fini. En effet, par cette représentation de l'univers des choses en lui, un être se trouve radicalement et aprioriquement déterminé par un univers de choses qu'il n'est pas lui-même. Peut-être la réalité même qui lui est propre n'est point originellement présente en lui mais, elle aussi, seulement représenté dans cet univers par lui. L'être-soi-même de l'être fini qui se trouve toujours être un représentant d'un monde se représentant en lui est foncièrement problématique.

Par ailleurs, si cette réceptivité représentative est elle-même la nature propre de l'être créé, ce n'est point Dieu aussi qui en fait l'objet, puisqu'il en est plutôt, en tant que volonté créatrice, la cause. Selon LEIBNIZ, « les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu mais ... elles ont leurs imperfections de leur nature propre »⁴⁵. Mais encore est-il vrai que Dieu, en créant un monde, n'a pu éviter que ce monde n'ait une nature propre à un monde créé en tant que tel.

Or, notre interprétation rencontrera encore une objection majeure. En effet, LEIBNIZ affirme à plusieurs reprises que cette « nature propre » de la créature consiste en ceci qu'elle est « incapable d'être sans bornes »⁴⁶. D'autre part, il dit, au § 60, que « la nature » de toute chose créée « étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses ... Elles vont toutes ... à l'infini, au tout »⁴⁷. Mais de cette opposition, on ne pourrait déduire une objection valable qu'en réclamant une contradiction intrinsèque dans la théorie leibnizienne elle-même⁴⁸. Quant à notre interprétation, elle est parfaitement capable de lever cette apparente contradiction. La représentation du tout ou une subjectivité « infinie » elle-même, dirons-nous, en est la raison que toute créature est un être fini : les possibilités de cet être d'être soi-même (et d'être ainsi « une substance ») sont limitées en principe par l'infinité insurmontable de ce qui l'influence à l'avance de la part de l'univers. C'est ainsi par exemple que l'esprit humain se trouve dans l'impossibilité de se faire complètement maître des (vérités de) faits de la nature qui se représente en lui.⁴⁹ Du reste, si LEIBNIZ peut affirmer que « ce n'est pas dans l'objèt ... que les » créatures « sont bornées », il est manifestement moins aisé de transformer cette thèse en une affirmation positive : « Dans son objet, une créature est infinie ». C'est plutôt, comme nous venons de le dire, l'influence infinie du tout sur tout être particulier de ce monde qui « objecte » à son être indépendant et « substantiel » et lui pose des limites. –

Nous avons atteint le premier but de notre analyse. Celui-ci, en effet, a été d'établir le fondement de la conception leibnizienne de toute substance comme étant, en tant que substance,

⁴⁵ loc. cit. p. 95, § 42.

⁴⁶ loc. cit. ; particulièrement p. 97, § 47.

⁴⁷ loc. cit. pp. 105 et 107; § 60.

⁴⁸ L'objection qui consisterait à prétendre que les êtres finis participeraient à l'être absolu de Dieu précisément en tant qu'étant d'une nature représentative *sans bornes* pourrait être faite ; elle négligerait cependant le fait que c'est exactement la réceptivité qui constitue la finitude et qu'une réceptivité absolue et apriorique est ce qui répond à la représentation de l'univers dans un être déterminé.

⁴⁹ Cela en dépit du fait que, pour l'esprit, les choses ne se représentent pas seulement *en lui* mais *pour* lui.

une substance simple, et de l'établir en fonction d'une idée de subjectivité universelle. En fait, nous avons pu retrouver l'origine de l'idée leibnizienne du *simple* dans sa conception du phénomène logique de l'être-*sujet* de quelque chose pour une explicitation de sa raison d'être. Ensuite, nous avons constaté que l'application de cette idée du simple qui est d'origine logique à la détermination de ce qui fait l'être même d'une substance trouve son fondement dans cette doctrine leibnizienne : que « tout ce que nous pensons prend son origine » de « ce qu'il y a de simple en nos pensées » et que ce simple, dans son ensemble et son unité, constitue « l'Être absolu » renfermé dans l'idée de Dieu. Doctrine qui, de son côté, implique cette conception fondamentale de LEIBNIZ d'une identité profonde de la vraie métaphysique et de la vraie logique. En effet, le phénomène d'une subjectivité logique s'avère être susceptible de servir comme fondement d'une détermination de « l'Être absolu » puisque la subjectivité métaphysique de l'être fini réside précisément dans le fait que cet être est exposé *a priori* à une influence idéale de l'univers sur lui et que cette subjectivité apriorique de chaque être fini relative au tout est elle-même d'ordre *représentative*. C'est dire que, puisque l'être-sujet consiste dans l'être-représentant, à l'envers, l'être-sujet à une représentation constitue un phénomène de portée métaphysique.

Il a pu sembler où nous nous sommes engagé dans ces analyses qu'elles ne touchaient qu'un point préalable d'une interprétation de la « Monadologie » : le point de savoir quelle était l'origine du concept du simple que LEIBNIZ emploie pour une première détermination de ce qui est une substance. Or, afin d'éclaircir ce seul point qui, à dire vrai, est d'une importance absolument fondamentale, nous avons dû avoir recours, anticipativement, à une interprétation de l'ensemble des §§ de la partie centrale de l'écrit.

Or, si nous n'avons poursuivi dans notre exposé que la seule question de savoir quel est le fondement réel de la détermination leibnizienne de toute substance comme étant nécessairement et essentiellement une substance simple, nos interprétations ont contribué, à la fois, à dégager le *problème* même d'une substance fini de façon plus concrète, ce problème auquel la conception d'une substance simple doit fournir une solution. Ce problème est constitué par le caractère d'être de subjectivité et qui est universellement propre à tout être créé en tant qu'être-représentant de l'univers.

D'autre part, nous avons démontré par là-même, pourquoi et comment ces §§ de la « Monadologie » que nous venons d'explicitier constituent en effet la partie vraiment centrale dans ce Système : c'est-à-dire ces §§ qui établissent la nature propre de l'être fini comme étant une nature réceptive, représentative et subjective. C'est à partir de là que peut se dégager, par contre, un caractère d'être de perfection réelle : le caractère du simple. Le « spiritualisme » leibnizien – s'il reste possible de dénommer ainsi cette philosophie – n'en est qu'une conséquence de cette « ontologie fondamentale » et « philosophie première » qui est une « métaphysique de la subjectivité » dans un

sens nouveau. Conséquemment, il n'est qu'à titre d'une conclusion que nous pouvons interpréter dès lors les §§ 8-19 de l'écrit, pour en revenir finalement encore à quelques §§ « centraux » que nous devons passer outre jusqu'à présent, en raison du fait qu'ils présupposent, en fait, les thèses du début de l'écrit. [...]

Or, tout le problème réside en la question de savoir, *en quelle sorte* « se réunissent en quelque chose » – un être fini – « l'ensemble des réalités de l'univers ». Est-ce vraiment *de sorte* que cette « substance comporte bien une infinité de réalités », à savoir celle de l'univers même, comme constituant la réalité propre qui appartient à elle-même, cette substance simple finie ? S'il en était ainsi, on devrait dire, en effet, avec M. Guérout : « Alors que la substance individuelle est la plus riche des réalités, puisqu'elle les comprend toutes, la *notio primitiva simplex* est la plus pauvre, puisqu'elle est la *nota* unique d'une seule réalité élémentaire conçue dans sa nudité » (loc. cit. p. 58). C'est de là exactement que prennent leur origine toutes les difficultés auxquelles se trouve M. Guérout. Elles se lèvent si l'on comprend que c'est, au contraire, l'ensemble des idées simples qui constituent, réalisées par l'entendement divin, la perfection même de toute réalité et que les rapports infinis de toute Monade créée au tout relèvent, non pas d'une « richesse » de réalité propre à elle mais de sa subjectivité représentative et métaphysique. Par ailleurs, ces deux points se trouvent pourtant indirectement admis par M. Guérout, pp. 68 sq, *loc. cit.*. Revenons en seulement à ce qui y est dit au sujet du second de ces points : « Par (l')idée d'une substance complète constituée de deux éléments incomplets (la forme et la matière, ou le dernier sujet et ses accidents), Leibniz s'accorde contre Descartes avec la conception scolastique » (p. 68). Ajoutons-y seulement que, dans la conception scolastique (thomiste du moins), le dernier sujet est la matière première qui n'est point substance et que, pour Leibniz, *simple* est la *forme* intégrale de la substance complète qui est « matérielle » en tant que « sujette aux accidents ». Un peu plus loin M. Guérout poursuit : « C'est là une des raisons qui ... fait pencher (Leibniz) vers la définition scolastique qui, en caractérisant comme incomplet 'le sujet précis' des attributs, détruit la prétendue indépendance de ce sujet » (p. 69). C'est exact. Seulement, c'est précisément en raison du fait qu'un être fini ne peut devenir un être complet qu'en tant que sujet, c'est-à-dire pas sa détermination par l'univers d'autres choses, que son être n'est, en fait, pas indépendant. Il ne faut point y chercher une contradiction, puisque le concept même de « sujet » désigne exactement le contraire d'un être indépendant. Nous ne contesterons évidemment pas que ce concept de sujet n'a pas toujours, et même avant Leibniz, été entendu et employé en ce sens stricte. Mais il nous semble que notre interprétation de la « Monadologie » leibnizienne qui met en cause ce sens originel du mot « sujet » répond au mieux aux problèmes soulevés par M. Guérout.

§ 2. L'origine de l'idée du simple.

Tous les manuscrits des *Principes de la Nature et de la Grâce* commencent invariablement par la définition et la distinction suivante : « La SUBSTANCE est un Être capable d'Action. Elle est simple ou composée »⁵⁰. Par contre, la « *Monadologie* » commence par laisser tomber l'une et l'autre. A leur place, se trouve au commencement de cet écrit ce qui pourrait sembler n'être qu'une définition nominale : « LA MONADE dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple ... »⁵¹

La simplicité d'un être permet d'en déduire certains caractères substantiels qui justifient d'appeler les monades, « les véritables Atomes de la Nature et » même « les Elemens des choses »⁵². Mais cela, loin de fournir un fondement à la conception de l'être même de toute substance comme étant essentiellement un être-simple, n'en est qu'une conséquence. Du reste, cette conséquence ne vaut que pour les monades créées, puisque Dieu, qui est « la substance simple originale »⁵³ est ni un véritable atome de la nature ni un élément des choses.

Nous allons démontrer que, d'après LEIBNIZ, la raison pour laquelle il faut comprendre la substantialité d'une substance par sa simplicité se trouve dans le fait que l'être-simple est l'essence même de toute perfection réelle. LEIBNIZ remplace la définition de la substance comme « Être capable d'action » par le concept fondamental de la substance comme étant une substance simple parce que, au lieu de pouvoir déterminer la perfection d'un être, le concept d'*action* lui-même ne peut se dériver que de l'idée même de cette perfection : un être « est dit AGIR au dehors en tant qu'il a de la perfection »⁵⁴, et non pas à l'envers. Or, si la simplicité est le caractère même de ce qui est parfait, l'être simple est aussi une détermination plus fondamentale de la substance que l'être capable d'action.

Pour mettre au jour le fondement d'une détermination de toute substance comme étant essentiellement une substance *simple*, il faut commencer par s'enquérir de l'origine même de l'idée du simple en général. Or, d'après LEIBNIZ, « c'est ... par la connoissance des verités nécessaires et par leur abstractions que nous sommes élevés aux ACTES REFLEXIFS, qui nous font penser à ce qui s'appelle MOY et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au Simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en

⁵⁰ loc. cit. pp. 26 et 27.

⁵¹ loc. cit. pp. 68 et 69.

⁵² loc. cit. p. 69, § 3. – Cf. §§ 1-7.

⁵³ loc. cit. p. 97, § 47.

⁵⁴ loc. cit. p. 99, § 49.

concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens »⁵⁵

Les §§ qui suivent celui que nous venons de citer comportent un exposé des principes de la logique et de leur application ; c'est ici que nous relèverons l'origine de l'idée du simple. A la fois, cet exposé aboutit à des preuves de l'existence de Dieu, et c'est dans les thèses théologiques de LEIBNIZ que nous trouverons le fondement de sa détermination de l'être de la substance. En effet, l'ensemble de ces textes doit démontrer que « tout ce que nous pensons prend son origine » de « ce qu'il y a de simple en nos pensées » et que ce simple représente « l'Estre absolu » renfermé dans l'idée de Dieu.

Les vérités nécessaires dont la connaissance, moyennant des Actes réflexifs, fournit les objets principaux de nos raisonnements, sont des propositions dont l'« opposé est impossible ». Et « quant une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives »⁵⁶. « Et il y a enfin des idées simples dont ne sauroit donner la définition ; il y a aussi des PRINCIPES PRIMITIFS, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi »⁵⁷.

⁵⁵ loc. cit. p. 87, § 30. M. ROBINET écrit : « au simple et au composé » ; aux manuscrits, nous lisons « Simple », avec majuscule.

⁵⁶ loc. cit. p. 89 ; § 33.

⁵⁷ loc. cit. p. 89 sq ; § 35.

Beilage

Zweiter Absatz :

Manifestement, cela a une double signification. D'une part, Leibniz abandonne ainsi et définitivement, en la « *Monadologie* » de 1714, toute doctrine admettant deux genres de substance : celui des substances simples et celui des substances composées. Mais en outre, c'est le caractère même de simplicité qui devient ainsi l'attribut essentiel qui définit toute substance *en tant que telle*. Sous l'apparence de n'impliquer même qu'une restriction de l'objet de l'ouvrage qu'on appellera « La *Monadologie* », cette proposition : « LA MONADE ... n'est autre chose, qu'une substance simple », signifiera en réalité : *Toute substance* est essentiellement une substance *simple*. En effet, il n'y a pas d'identité tautologique entre « Monade » et « substance simple », comme on le croit souvent. Au premier § des *Principes de la Nature* etc., Leibniz a fourni cette explication du nom de « Monade » : « MONAS est un mot Grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un.

Les composés ou les corps sont des Multitudes ; et les Substances simples, Les Vies, les Ames, Les Esprits sont des unités » (p. 27). En cette dernière phrase, « les Vies » n'y est introduit que lors du travail de finition de la copie *NB. Vienne*. En la « *Monadologie* » Leibniz parlera, à propos de la Monade, d'un « corps, qui lui appartient d'une manière particulière » (p. 109, § 62), et il précisera : « Le corps appartenant à une Monade qui en est l'Entelechie ou l'Ame ; constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeler un VIVANT, et avec l'Ame ce qu'on appelle un ANIMAL » (p. 109, § 63). Une « Vie », « un VIVANT », « un ANIMAL » sont *un* aussi. Si l'on peut hésiter, puisqu'ils ne peuvent être sans corps et « les corps sont des Multitudes », de les appeler simplement des Monades aussi, il faut pourtant dire : leur être, c'est l'être d'une « Ame », d'une « Entelechie », d'une « Monade ». Et corrélativement, une Monade n'est pas simplement un être sans corps : il peut lui appartenir un. Au fait, une Monade n'est *d'abord* autre chose qu'un véritable être. L'on connaît le fameux propos leibnizien : « ce qui n'est pas véritablement *un* estre n'est pas non plus véritablement un *estre* » (G. II, p. 97).

Nous ne pourrions voir que plus tard comment il se fait que le problème d'un véritable être se pose, pour Leibniz, comme celui d'un être qui est véritablement un, ou une Monade. Ce qui nous importe pour l'instant, c'est de relever qu'au fait, le premier § de la « *Monadologie* » – analogue à celui des *Principes de la Nature et de la Grâce* – comporte bien plus qu'une simple définition nominale : à savoir, la thèse métaphysique que *tout véritable être* (et toute véritable unité d'un être) *se réduit à l'être d'une substance qui est nécessairement une substance*. Nous devons donc d'abord nous enquerir de savoir quel est le *fondement* de cette thèse fondamentale.

Des actes réflexifs, se réalisant par un procédé d'analyse des vérités nécessaires, nous révèlent donc de quoi « tout ce que nous pensons prend son origine » : de principes primitifs et d'idées simples. Moyennant d'une analyse de toute proposition nécessaire, nous pouvons expliciter ce qui est compris dans le *sujet* de cette proposition et qui peut fournir la *raison* pour laquelle la proposition en question peut être nécessaire. Les raisons comprises dans un sujet déterminé et qui donnent lieu à des propositions nécessaires à ce sujet peuvent être progressivement dégagées, par voie analytique, et elles peuvent être énoncées du sujet, ainsi désimpliqué. Mais ce procédé trouve sa limite lorsqu'il parvient à dégager un dernier « sujet » simple auquel on attribue toutes ces « raisons ». Or, un « sujet » *simple* n'est, au fait, plus sujet à une explicitation analytique. Ici, l'analyse s'arrête. Du côté prédicatif, aussi, elle finit par faire ressortir les dernières raisons qui ne sont plus soumises à une analyse ultérieure, raisons qui s'avèrent être des idées simples elles aussi.

C'est précisément par ces idées simples et qui ne sont plus *sujet* à une explicitation logique, que tout ce que nous pensons prend son origine, puisque nous usons toujours, implicitement ou explicitement, en opérant des énoncés, de déterminations signifiées par ces idées simples. C'est là que se trouve tout ce qui est *compris* dans tout ce que nous pensons, et *compris* en double sens de ce mot, sens qui, dans le cadre de la théorie logique leibnizienne, n'est cependant point équivoque. C'est encore ce même double sens auquel les idées simples constituent la dernière *raison* de tout ce que nous pensons : c'est le fondement de ces pensées et c'est, du coup, ce qu'il ya de raisonnable en elles, c'est-à-dire ce qui est fondamentalement compris, à la fois, *dans* elles et *par* elles.

D'autre part, ce qu'il y a de simple en nos pensées et en est l'origine, ce simple fournit aussi, en dernière analyse, « les objets principaux de nos raisonnements ». Ceux-ci, en effet, atteignent à la limite de leurs possibilités en parvenant à dégager le simple. Le simple est donc un objet principal de tout raisonnement en ce sens, qu'il se soustrait à toute activité réflexive de l'esprit. De cette façon, les idées simples se constituent en objectivité absolue⁵⁸.

Or, cette objectivité elle-même n'est que l'opposé de tout subjectif, c'est-à-dire de tout ce qui se prête en sujet à des déterminations explicatives par l'esprit réflexif. La simplicité des idées simples est ce qui exclut formellement tout subjectivité logique. *L'origine de l'idée leibnizienne du simple se trouve dans le phénomène de la subjectivité d'un sujet logique.* L'idée du simple se distingue par l'absence de cette subjectivité.

⁵⁸ Cette "objectivité" est le caractère de la raison elle-même, au sens qu'est employé ce mot « raison » ici. La « raison » à laquelle nous sommes habitués à attribuer l'activité spirituelle, est appelé par LEIBNIZ, en effet, « Ame Raisonnable, ou Esprit », tandis-que sont mis côté à côté – on dirait : comme attributs d »un « esprit objectif » – « la RAISON et Les Sciences. – loc. cit. p. 87, § 29.

§ 3. Le fondement du concept d'une substance simple.

Ce fait, que nous ne connaissons pas seulement des objets qui sont sujets à une détermination explicative par l'esprit réflexif, mais encore des idées simples qui constituent à la fois le fondement de tous nos raisonnements, ce fait nous permet alors, d'après LEIBNIZ, d'accéder à une preuve de l'existence de Dieu. En effet, le simple, n'étant point sujet aux actes réflexifs de l'esprit humain, nous fait comprendre « ce qui est borné en nous » et nous fait penser à Dieu, « en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes ».

Les objets principaux de tous nos raisonnements, pour autant qu'ils se constituent en idées simples, ne relèvent pas de l'activité de l'esprit humain qui les conçoit. Mais d'autre part, tout ce que nous connaissons comme des vérités nécessaires, tout ce que nous comprenons de l'essence même des choses n'est exactement que ce qui est compris dans les idées simples et par elles. Il s'ensuit que tout ce que nous pensons et connaissons n'a qu'autant de signification réelle ; ou n'embrasse qu'autant de réalité, qu'est contenue en ces idées simples. Or, « il faut bien que, s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel »⁵⁹. Cet être, puisqu'il s'agit des concepts et des vérités universels, devrait alors disposer d'un « Entendement » qui, pour ainsi dire, actualisera continuellement le réel contenu dans les idées simples ; il devrait constituer « la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et ... sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités »⁶⁰ ni dans les êtres existants qui actualisent ces possibilités, à une façon individuelle.

Il est vrai que cette preuve de l'existence d'un être qui pourrait se révéler être Dieu, présuppose, pour être valable, la réalité de ce qui est compris dans les idées simples. Or, pour LEIBNIZ, *le simple ne représente pas seulement quelque chose de réel mais constitue la perfection même de la réalité* : « la PERFECTION n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites dans les choses qui en ont »⁶¹. Ce qui revient exactement à une définition de ce qu'il y a de simple en nos pensées⁶². « Et là, où il n'y a point de bornes .. la perfection est absolument infinie ».

⁵⁹ loc. cit. p. 95, § 44.

⁶⁰ loc. cit., § 43.

⁶¹ loc. cit. p. 93, § 41.

⁶² On remarquera cependant que, dans cette définition, le concept de réalité lui-même se trouve être employé. C'est qu'en effet, LEIBNIZ ne met à aucun instant vraiment en question que le contenu des idées simples est simplement équivalent de « ce qu'il y a de réel dans la possibilité » (loc.cit. p. 95, § 43). C'est pourquoi encore il considère, lui, l'existence de Dieu comme « prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles » (p. 97, § 45), indépendamment de l'argument basé expressément sur la perfection du simple. Quant à nous, nous le croyons préférable de réunir ces deux preuves dans un seul argument.

L'être dont ikl est question sera la « source » « des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité »⁶³. Son existence ne peut donc avoir son fondement que dans cette source même de tout être possible, et elle sera « l'Existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'Essence renferme de l'Existence, ou dans le quel il suffit d'être possible pour être Actuel »⁶⁴, « l'Être nécessaire » étant défini par là-même. Or « Dieu seul (ou l'Être Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe s'il est possible »⁶⁵. Et comme l'existence même se trouve appartenir à la région des idées simples, comme celles-ci, dans leur ensemble, constituent la perfection même de toute réalité, c'est-à-dire « la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont »⁶⁶, « et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par consequent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu A PRIORI »⁶⁷.

Il n'est donc pas seulement *fondé sur* la conception leibnizienne de simple comme comprenant l'essence même de toute perfection réelle, une preuve apriorique de l'existence de Dieu, mais ce qu'il y a de simple *constitue* actuellement une « Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible ; doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible ... Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est-à-dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie »⁶⁸.

« Il s'ensuit aussi que les creatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu »⁶⁹. « Ainsi, pour LEIBNIZ, Dieu seul est l'Unité Primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions »⁷⁰. C'est la réalité du simple qui constitue l'Unité Primitive. Et voilà donc le fondement de la conception leibnizienne, selon laquelle toute substance est essentiellement une *substance simple*. C'est par son être-simple qu'une Monade finie ou une substance créée peuvent participer à l'unité et à l'être parfaits ou absolus.

Bref, ce fondement que nous recherchions se trouve dégagé par la démonstration que « *tout ce que nous pensons prend son origine* » de « *ce qu'il y a de simple en nos pensées* » et que ce simple, dans son ensemble, constitue « *l'être absolu* » refermé dans l'idée de Dieu.

⁶³ loc. cit. p. 95, § 43.

⁶⁴ loc. cit. p. 95, § 44.

⁶⁵ loc. cit., § 45.

⁶⁶ loc. cit. p. 93, § 41.

⁶⁷ loc. cit. pp. 95 et 97, § 45.

⁶⁸ loc. cit. p. 93, §§ 40 sq.

⁶⁹ loc. cit. p. 95, § 42.

⁷⁰ loc. cit. p. 97, § 47.

II. Les principes d'une métaphysique de la subjectivité selon la « *Monadologie* ».

§ 1. Le concept de Sujet en la « *Monadologie* ».

Généralement, on accorde à Leibniz qu'il est en avance sur Descartes en ceci qu'il ressuscite le problème de l'être d'une substance comme telle qui se trouve être négligé dans les méditations cartésiennes où sont définies deux ou trois genres de substances – la substance infinie de Dieu et celles de la *res cogitans* et de la *res extensa* – mais non pas ce qui peut bien caractériser toute substance en tant que telle. Chez Leibniz, en revanche, toute substance paraît être comme telle, en définitive, une sorte de *res cogitans*. C'est pourquoi l'on trouve convenable de désigner la philosophie leibnizienne de « métaphysique de la subjectivité ». La métaphysique traitant de la substance de tout être comme tel, métaphysique de la subjectivité peut être appelée un système qui constitue tout être en subjectivité. Pareil système, on l'appelle encore volontiers un système « spiritualiste ». Le nom de « *Monadologie* » ne semble indiquer rien d'autre. On conçoit la « monadologie » comme étant une doctrine d'après laquelle tout être est selon un mode analogue à l'être d'un « esprit », du moins d'une « âme » ou d'un « sujet » en ce sens. Chez Leibniz, le « subjectivisme » semble être radical, universel et métaphysique. Quant à nous, si nous consentons à appeler la philosophie leibnizienne une métaphysique de la subjectivité, nous nous proposons cependant au présent exposé de donner à ce titre un sens bien différent de celui des interprétations « subjectivistes » habituelles.

Notons d'abord que la dénomination de « métaphysique de la subjectivité »⁷¹ elle-même apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans un écrit du jeune Hegel de 1802 où celui-ci s'en sert pour caractériser la pensée de Kant, Jacobi et Fichte et qu'il appelle encore « philosophie réflexive de la subjectivité »⁷². Après Hegel, le titre réapparaît chez Dilthey⁷³ et chez Heidegger⁷⁴ d'où il est entré, du moins en Allemagne, dans l'usage commun.

⁷¹ En allemand : *Metaphysik der Subjektivität*.

⁷² Ainsi au titre de l'écrit dont nous parlons : *Glaube und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantsche, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Tübingen, 1802. Voir *Werke*, t. 1, p. 155.

⁷³ *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 344 : „Die Metaphysik ist abgelöst worden durch eine Erkenntnistheorie und Psychologie, in welcher eine neue Art von Transzendenz vorliegt. Ich würde sagen, die objektive und kosmische Metaphysik sei von einer Metaphysik der Subjektivität abgelöst, und die eine sei so unhaltbar als die andere ... Wir wissen ... nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre“.

⁷⁴ Cfr par exemple *Holzwege* Frankfurt a. M., 1950, p. 220, où il est dit „inwiefern sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als der ‚Essenz‘ alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität (sich) vollendet“.

Au lieu d'interpréter la « monadologie » leibnizienne en fonction de ce concept d'une métaphysique de la subjectivité né dans un stade tardif de la philosophie idéaliste, il convient donc de rechercher le sens originel de cette métaphysique en ayant recours aux textes de Leibniz lui-même.

Le mot « subjectivité », lui aussi, est étranger au vocabulaire leibnizien.

[...]

[...] compréhension du « Système de l'Harmonie » sous les termes d'une métaphysique de la subjectivité, tout dépendra d'une interprétation du problème du sujet qui tiendra compte d'une correspondance d'un sujet.⁷⁵

Si nous nous en tenons à une analyse du texte de la « *Monadologie* », nous n'y rencontrerons le terme de *sujet* que trois fois. Toutefois, l'un des passages en question occupe une position-clef dans la construction du système et confirme le fait d'un emploi technique du concept et un sens rigoureusement métaphysique. En effet, au § 48 de l'écrit, où Leibniz résume ce que nous pouvons connaître de l'être de Dieu et définit la structure de la Monade créée, eu égard et à la participation d'un être fini à l'être infini et à la différence fondamentale de ces deux êtres, est-il dit : « Il y a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNAISSANCE qui contient le détail des idées, et enfin la VOLONTE, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. Être c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base, la Faculté Perceptive et de la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou *perfectiohabies*, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce ne sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection » (p. 99)⁷⁶.

Manifestement, les « attributs » qui sont absolument parfaits en Dieu, sont celui de la connaissance et de la volonté, tandis que la puissance divine constitue elle-même la « Base » en Dieu et à laquelle il faut attribuer lesdits attributs. Aussi la perfection d'un être relève-t-elle, selon Leibniz, de ces *actions*, comme l'imperfection de ses passions ; or la puissance divine, si elle est sans doute incapable de « patir », n'est, en tant que puissance, pas en acte, bien qu'elle soit « la source de tout ». Les actions divines consistent précisément en des actes de connaissance et de volonté, attributs distingués de la puissance qui est leur fondement. Quant aux Monades créées, leurs facultés perceptives et appétitives sont des imitations des attributs divins et elles participent à l'être parfait et développant lesdites facultés. Mais si « elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes » et si « c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu » (p. 95, § 42), cette nature propre à l'être fini comme tel doit être constituée par cette « Base » sur laquelle elles sont tenues, elles, à développer leurs facultés respectives : l'être-sujet. En effet, la subjectivité de ce

⁷⁵ Cela deviendra encore plus clair si nous nous rappelons la manière dont Leibniz profite du double sens du mot français « raison » (et du mot latin *ratio*) pour exprimer, en usant de ce terme aussi, l'unité de la loigique et de le métaphysique. En ce sens dit-il que, dans les *ipsa absoluta Attributa Dei*, se trouvent, à la fois, les *causae primae atque ultima rerum ratio* (Gerhardt, t. IV, p. 425). En effet, l'interprétation du concept leibnizien du sujet que nous allons proposer devra rendre possible une explicitation satisfaisante de la « théorie de la raison » impliquée dans les thèses que nous venons de citer.

⁷⁶ Comme dans la première partie de cette étude, nous renvoyons par simple indication de pages, inter calée, entre parenthèse, au texte même, à l'édition Robinet ; nous ferons suivre cette indication ici de celle du § de l'écrit que nous citons.

sujet, en tant que constituant la nature propre à l'être fini, correspondra à « la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (p. 97, § 47).

Le deuxième passage où intervient le terme de sujet se trouve au § 10 auquel encore Leibniz désigne un mode d'être absolument propre à l'être fini : « Je prends aussi pour accordé que tout [...]

Or, nous ne trouvons, chez Leibniz lui-même, ni la dénomination de « Métaphysique de la subjectivité », ni même le terme de « subjectivité ». Le terme auquel il faut s'en tenir si l'on veut expliciter la philosophie de Leibniz comme ayant pour fondement une métaphysique de la subjectivité, et cela en conformité avec l'expression que cette philosophie a trouvée elle-même, sera donc celui de *sujet* ou *subjectum*. Ce terme-ci, en effet, est un des plus anciens de toute l'histoire de la philosophie⁷⁷, et Leibniz ne manque point d'en user. Mais ce terme est aussi un des termes les plus ambigus, voire confus, dont il est fait usage dans la philosophie de nos jours. Sans vouloir dresser ici un registre complet des différentes significations du mot « sujet », nous devons donc commencer par discuter brièvement les principaux équivoques y impliqués. En partie, par ailleurs, ce sont plutôt des *équivoques prétendues* qui obscurcissent la signification originelle du mot. Faisons état de ces quatre significations de « sujet » : le sens « moderne », le sens ancien et *métaphysique*, le sens « vulgair » et originel, le sens *logique*.

a) *Le sens « moderne »* et qui relève principalement de la psychologie et de l'épistémologie ou théorie de la connaissance : Il est encore complètement étranger à Leibniz. Il a une double origine oubliée aujourd'hui : l'une dans la médecine ancienne où l'homme est traité de « sujet » en tant qu'il est « patient », c'est-à-dire sujet à une affection, d'une part, et d'autre part, au traitement médical, ou encore en tant que cadavre qu'on dissèque. (L'on verra plus loin que cette signification elle-même est proche, tant au sens « métaphysique » qu'au sens « vulgair » que nous relèverons.) L'autre origine, on y est habitué de la chercher en la philosophie cartésienne, leibnizienne et surtout kantienne.

C'est du reste à partir de ce concept moderne et « épistémologique » encore qu'on comprend immédiatement et général aujourd'hui la dénomination de « métaphysique de la subjectivité ». Celle-ci signifierait donc une conception philosophique qui ferait du sujet épistémologique un fondement métaphysique ou même interpréterait l'autre substantiel en général en fonction et en analogie au mode d'être substantiel en général en fonction et en analogie au mode d'être d'un tel sujet. Selon cette opinion, c'est exactement la « Monadologie » leibnizienne qui semble en fournir un exemple par excellence. Ainsi, on accorde volontiers à Leibniz qu'il est en avance sur Descartes en ceci qu'il ressuscite le problème de l'être d'une substance comme telle et en général, problème fondamental et métaphysique qui se trouve être négligé dans la philosophie cartésienne. Chez Descartes, en effet, sont distingués trois genres de substances – la substance infinie de Dieu, la *res cogitans* et la *res extensa* : mais on y cherche en vain une définition de ce qui,

⁷⁷ Si l'on tient compte du terme grèque de ὑποκειμένον qui se trouve être traduit, en latin, par *supp.* ou *subjectum*.

en général, rend une substance, une substance, fût-elle alors infinie ou finie, spirituelle ou matérielle. Chez Leibniz, en revanche, toute substance paraît être conçue, en définitive, comme étant une sorte de res cogitans ou, selon l'acception moderne de ce concept, un « sujet ». La philosophie de Leibniz, entend-on alors, est une « métaphysique de la subjectivité » puisqu'elle est « subjectiviste » et « spiritualiste ».

L'acception du mot « sujet », à laquelle se réfère une telle interprétation de la philosophie « monadologique », nous le disons, est étrangère au vocabulaire leibnizien. Evidemment, ce fait n'empêche pas a priori que cette interprétation peut convenir « en réalité ». Ce ne sera qu'à la fin de nos analyses que nous pourrons prendre position envers l'interprétation « subjectiviste » ou « spiritualiste » de la métaphysique leibnizienne.

Mais, si l'on admet que cette interprétation habituelle demeure possible non obstat le fait de l'absence du sens moderne du mot « sujet » dans l'œuvre du philosophe, il faudra aussi admettre la possibilité d'une interprétation toute différente de la « métaphysique de la subjectivité », chez Leibniz, même si cette interprétation non plus ne pourrait se référer à un emploi formel du mot « sujet » par lui, qui la confirmerait.

Or, non seulement que le sens que nous *donnerons* à ce mot « sujet », en la « Monadologie », nous fournira une clef pour une nouvelle et plus profonde compréhension de la pensée leibnizienne, nous pourrons, en effet, nous baser sur un sens propre à ce mot en des textes leibniziennes :

b) *Le sens métaphysique* du mot « sujet ». Si l'on parle d'un concept de sujet « moderne », on entend par là l'opposer au concept prémoderne de sujet en la philosophie scolastique du moyen-âge. Au vrai, personne n'ignore plus aujourd'hui que c'est encore en ce sens « scolastique » que le mot est employé, par exemple, par Descartes, par Spinoza et aussi par Leibniz. Quel est donc ce concept ancien et « métaphysique » de sujet ?

Il signifie exactement, entend-on dire, ce que nous sommes habitué aujourd'hui d'appeler « l'objet » et il est apparenté au concept de « *substance* ». Toutefois, il faut apporter des précisions à ces affirmations. Chez S. Thomas, le concept de *subjectum* ne désigne une substance que pour autant que cette substance est *matérielle* ou composée et ainsi « *sujette* » à *des accidents et au changement*, ou encore que l'essence qui est reçue en une matière (un sujet) est soumise à la multiplication. En conséquence, ni toute substance est un sujet, ni seulement des substances sont des sujets. Il faut y ajouter que surtout *l'être* d'une substance n'est donc point identique à l'être sujet ; cet être-sujet (ou, si nous osons dire, cette subjectivité) est plutôt ce qui limite l'être substantiel d'une substance ou l'être-en-acte d'un être ou encore ce qui s'oppose le plus

radicalement à l'Être lui-même. L'*ultimum subjectum* est, selon S. Thomas, la *prima materia*.⁷⁸ Conformément à la pensée et à l'expression de ce philosophe, nous pouvons donc dire : la « subjectivité », selon le sens ancien et métaphysique du mot « sujet », désigne un mode d'être déficient. C'est pourquoi, toujours selon S. Thomas, ni Dieu, ni même peut-être les substances simples finies – il discute la question – sont métaphysiquement des sujets. Ces trois expressions : « *pati, recipere, subjectum esse* »⁷⁹ signifient, pour S. Thomas, le même mode d'être. En ce sens, le problème de la subjectivité n'est autre que le problème de la finitude d'un être fini, c'est-à-dire d'une substance finie.

S'il est admis que le sens du mot « sujet » chez Leibniz est le sens ancien et métaphysique – abstraction faite provisoirement du sens logique de ce mot –, pouvons-nous donc nous attendre à retrouver chez lui le mot employé en ce sens que nous venons de relever chez S. Thomas ? Tâchons de le démontrer.

Une remarque au préalable. Pour ce qui suit, nous nous en tiendrons exclusivement – à quelques exceptions près – au texte (ou aux textes) de la « *Monadologie* » de 1714. En conséquence des résultats obtenus aux analyses historiques et critiques de la première partie de la présente étude, nous nous trouvons, en effet, non seulement autorisé, mais même obligé d'entamer une interprétation de la « *Monadologie* » indépendamment d'un recours à d'autres écrits leibniziens. Il n'est pas exclu que ce dernier écrit philosophique de Leibniz s'éloigne sur des points principaux des positions qu'il a pris antérieurement. Notamment est-il possible, qu'il n'est que dans la « *Monadologie* » que la métaphysique leibnizienne prend décidément un tournant qui rend au mot et au problème du « sujet » un sens originel. Nous admettons, pas ailleurs, la possibilité que cela ne se fait, chez Leibniz, que de façon implicite et inconsciente.–

En la « *Monadologie* » de 1714 donc, nous ne rencontrons le terme de « sujet » que trois fois. Toutefois, l'un de ces passages occupe une position-clef dans l'ensemble des thèses de cet écrit et confirme le fait d'un emploi rigoureusement métaphysique du concept. En effet, au § 48, où Leibniz compare les structures ontologiques de l'être de Dieu et d'une substance finie, est-il dit : « Il y a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNAISSANCE qui contient le détail des idées, et enfin la VOLONTÉ, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base, la Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive . Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou *perfectiohabies*, comme Hermolaus Barbarus traduisoit le mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection » (p. 99)⁸⁰.

78

79

80

On sera tenté – et l'on est bien souvent succombé à cette tentative – d'interpréter ce § simplement ainsi : en tant que sujet, l'être créé participe à la puissance de Dieu, ainsi qu'il participe, par sa faculté perceptive, à la connaissance, et par sa faculté appétitive, à la volonté divines. Selon ces trois modes d'être, une « Monade créée » « imite » l'être parfait de Dieu selon la mesure de perfection qui se trouve réalisée en cette Monade créée. Mais ne faut-il point s'enquérir d'où vient ce mesure qui *limite* la perfection d'une Monade créée ? N'y aurait-il point de différence *essentielle* entre l'Être Suprême et l'être créé ? En effet, « les creatures ont leurs imperfections de leur *nature propre*, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu » (p. 95, § 42) Et quelle est donc cette *nature propre* à la creature comme telle qui les distingue ontologiquement de l'être divin et qui pose des limites à sa perfection d'être possible ? La réponse : Les Monades créées, en leur nature propre, sont « bornées par la *receptivité* de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (p. 97, § 47 ; nous soulignons)

Cette réceptivité originelle de l'être fini en tant que tel est bien différente de l'ordre des choses auquel la créature peut être dite « recevoir » ses perfections d'être de Dieu. Elle constitue donc quelque chose d'essentiellement différent, en la structure d'être d'un être fini, des attributs par lesquels cet être participe à la perfection de l'Être Suprême. Reposons donc la question : quels sont exactement les attributs que Dieu possède en pleine perfection et auxquels l'être créé participe d'une façon limitée ? Un examen plus approfondi du texte nous montre que « ces attributs » qui « sont absolument infinis ou parfaits » en Dieu et se retrouvent, en la Monade finie, en « imitations, à mesure qu'il y a de la perfection » ne sont que ceux des facultés perceptive et appétitive, analogues à une « connaissance » et à une « volonté ». Ce texte « Mais en Dieu ces attributs » etc., ne se réfère qu'à ces deux là ; « la PUISSANCE » en Dieu et « le Sujet ou la Base » en l'être fini n'étant point des « attributs » mais *ce à quoi* il les faut attribuer. Ce n'est que pour ces deux attributs que vaut la relation d'imitation ou de participation. Sans doute y a-t-il une « correspondance » ontologique entre les *trois* moments structurels. Mais c'est exactement ceci qui fait la différence essentielle entre Dieu et créature, ou encore ce qui constitue la « nature propre, incapable d'être sans bornes », de l'être créé, qu'en lui la « Base » est, non pas la puissance, mais un « Sujet ». *Le mot « Sujet » doit indiquer ici ce qui fait la différence « fondamentale », au sens strict de ce mot, entre un être absolument parfait et tout être créé, dont la perfection est limitée en conséquence de cette « subjectivité ».*

Ce sera donc en cette subjectivité fondamentale que réside « la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée » (§ 47) ; le mot « sujet » indique ainsi précisément le problème de la finitude ontologique, c'est-à-dire celui de l'imperfection originelle qui tient à la nature propre de la créature. Au § 49, Leibniz y ajoute encore cette explication : « en tant qu'elle est imparfaite » « La creature est dite ... PATIR » (p. 99). *Nous retrouvons donc, en ces trois §§ 47, 48 et 49, ces trois*

caractéristiques fondamentaux que nous avons trouvés mis côte à côte chez S. Thomas déjà : « pati, recipere, subjectum esse » – le « PATIR » ou « la passion », la réceptivité et « le Sujet ».

Nous devons ici évident nous contenter de ces constatations et renoncer à toute comparaison ultérieure des pensées de S. Thomas et de Leibniz. Il y a là, en effet, autant de parallèles entre la problématique et l'expression conceptuelle qu'elle trouve qu'il y en a de différences entre la solution des problèmes.–

Les deux autres passages en la « *Monadologie* » où Leibniz emploie le mot « sujet » peuvent confirmer ce que nous venons de relever. L'un désigne de nouveau un caractère absolument propre à l'être fini en tant que tel : « Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement ... » (p. 75, § 10) ; l'autre dit que Dieu est à l'égard des esprits « ce qu'un Prince est à ses sujets » (p. 123, § 84).⁸¹

Nous reprochera-t-on qu'ainsi nous confondions le sens philosophique et métaphysique du mot sujet avec son sens vulgair en langage journalier ?

c) *Le sens « vulgair » et originel.* Il est connu, avec des nuances légères, tant en français qu'aux autres langues romanes, en partie même en anglais. D'une façon générale, les significations que peut avoir ce mot en langage courante répondent au sens originel étymologique de *sub-jectum*. Or, il n'y a aucun doute que c'est bien ce dernier sens qui, au fait, se trouve également à l'origine de l'acception philosophique du mot. Les différences qu'on voudra construire entre un sens vulgair et un sens métaphysique du mot – la situation est bien différente en ce qui touche l'usage philosophique « moderne » – sont plus au moins artificielles. Il ne s'agit là que des différences d'*application* et point d'une véritable ambiguïté du sens.

Pour démontrer l'analogie complète entre le sens métaphysique et le sens vulgair du mot, bornons-nous à évoquer deux exemples. Le premier en fournit ce propos leibnizien que nous venons de citer et selon qui « tout être crée est sujet au changement » ; l'adjectif « sujet, sujette » du langage courant pour exprimer une thèse philosophique qui pourrait presque faire fonction d'une définition du concept métaphysique et ancien de *subjectum*. – Le nom français de « sujet » peut signifier, entre autres choses, « le sujet d'une conservation », c'est-à-dire : la « *matière* » sur laquelle on parle. Le thème de la conservation est donc compris ici, en pleine analogie aux concepts de la philosophie classique, comme une *matière indéterminée* relativement aux « actes » des interlocuteurs par qui ceux-ci la rendent « actuelle » et la présentent « sous une *forme déterminée* ».

⁸¹ Notons les termes employés aux traductions allemande et latine contemporaines à la *M.* pour rendre le mot français « sujet » à ces trois passages que nous venons de citer. La traduction allemande de Köhler, *loc.cit.*, met *unterwürffig* au § 10 – en un registre *Unterwürffigkeit* est proposé comme traduction pour *dependentia* – *Fundament* pour « le Sujet ou la Base » au § 48 et *Unterthan* au § 84. La traduction latine aux *Acta Eruditorum*, *loc.cit.*, a *obnoxium* au § 10, *subjectum seu basis* au § 48, *subditus* au § 84.

L'on remarquera par ailleurs, que c'est néanmoins l'*adjectif* français (et en d'autres langues romanes) qui, de façon plus authentique que le nom et de façon plus pure que la terminologie philosophique qui nous est le plus familière, a surtout retenu le sens originel du mot.

d) Nous en venons, pour finir, en concept logique de sujet. Il est si ancien que le concept métaphysique. Il joue, en effet, un rôle capital aux *Catégories* d'Aristote où il est même employé pour définir ce qu'on appellera plus tard la « substance »⁸². A ce propos, nous devons nous contenter ici de la simple affirmation que ce fait ne contredit point notre interprétation précédente du concept métaphysique de sujet. Aristote lui-même a abandonné plus tard la définition à laquelle nous faisons allusions, puisqu'elle ne pourrait convenir que pour une conception qui tient la *matière* pour le seul être véritable⁸³.

Ce qui nous importe de faire remarquer ici à propos du concept logique de concept, c'est le fait que, chez Leibniz, ce concept logique a dû acquérir, une fois de plus, une signification métaphysique, bien que en un sens très différent de celui des *Catégories* d'Aristote. Il est vrai que, à première vue, il semble fort aisé de trouver chez Leibniz, comme dans toute la tradition philosophique antérieure, une distinction nette faite entre un sujet au sens logique et un sujet au sens ontologique et métaphysique. Mais en fait et d'une façon générale, il fut y-une des idées les plus fondamentales de la philosophie de Leibniz précisément : de dépasser, en dernière analyse, la distinction traditionnelle faite entre logique et métaphysique : « car j'ay reconnu, écrit-il, que la vraye Metaphysique n'est guère différente de la vraye Logique ... ; car en effect la Metaphysique est ma théologie naturelle, et ... Dieu ... est aussi le principe de toutes connaissances. C'est par ce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine » (Gerhardt, IV, 292). En effet, nos analyses suivantes nous donneront occasion, non seulement de nous rappeler ces thèses, mais encore d'en saisir le sens profond, notamment en ce qu'elles touchent la portée métaphysique du phénomène d'une « subjectivité logique », c'est-à-dire du fait que quelque chose se prête en sujet à des explicitations logiques.

⁸² *Cat.* cap. 5, 2a, 11 sqq.

⁸³ *Met.* VII, cap. 3; 1028b et 1029a.

II. Les principes d'une Métaphysique de la Subjectivité en la « Monadologie » leibnizienne.

§ 1. Le concept de Sujet.

L'objectif de la présente étude est une interprétation de la « Monadologie » leibnizienne sous les termes d'une *Métaphysique de la Subjectivité*.

Cette dénomination de « métaphysique de la subjectivité »⁸⁴ semble être employée pour la première fois par *Hegel* qui s'en sert, en un écrit de 1802⁸⁵ pour caractériser la pensée de *Kant*, *Jacobi* et *Fichte* et qu'il appelle encore « philosophie réflexive de la subjectivité ». Après *Hegel*, elle réapparaît chez *Dilthey* et chez *Heidegger* d'où elle est entrée, du moins en Allemagne, dans l'usage commun.

Nous n'entendons cependant point de partir ici d'une interprétation préconçue du sens d'une « métaphysique de la subjectivité ». C'est plutôt dans l'œuvre leibnizienne elle-même que nous rechercherons en quel sens cette philosophie peut être définie et comprise comme une métaphysique de la subjectivité. D'emblée, nous espérons pouvoir rendre un sens nouveau, historiquement et philosophiquement fondé, à ce terme et à la tâche philosophique qu'il continue à désigner.

⁸⁴ En allemand : *Metaphysik der Subjektivität*.

⁸⁵ Glaube und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität.

Le terme auquel il faut s'en tenir si l'on veut expliciter la métaphysique de Leibniz comme une philosophie de la subjectivité, et cela en conformité avec l'expression que cette métaphysique a trouvée elle-même, est celui de *sujet* ou *subjectum*. Ce terme-ci, en effet, est un des plus anciens de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Leibniz, lui aussi, ne manque point d'en user. Il paraît l'employer, suivant la tradition, dans un double sens : un sens logique et un sens métaphysique. Toutefois, et ceci est un premier point capital, une des idées fondamentales de la philosophie leibnizienne a été précisément de dépasser, en dernière analyse, la distinction traditionnelle faite entre logique et métaphysique⁸⁶ : « car j'ay reconnu, *dit-il*, que la vraye Metaphysique n'est guère différente de la vraye Logique ... ; car en effect la Metaphysique est la théologie naturelle, et ... Dieu ... est aussi le principe de toutes connaissances. C'est par ce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine »⁸⁷. Il s'ensuit que, pour une [...]

⁸⁶ Ce fut L. Couturat qui, pour la première fois, a insisté sur ce point fondamental de la philosophie de Leibniz : « l'analogie et presque l'identité parfaite de sa métaphysique et de sa logique réelle » ; *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 279. – Remarquons que cette « identité » est pourtant susceptible de diverses interprétations. Couturat lui-même a eu tendance de résoudre la métaphysique leibnizienne en sa logique. En revanche, on a aussi entendu réduite le sens de la logique leibnizienne à sa métaphysique. Quant à nous, nous sommes surtout convaincu qu'il faut attribuer en sens métaphysique à la logique de Leibniz mais qu'il faut encore comprendre l'analogie et même l'identité de logique et métaphysique dans la pensée de ce philosophe selon le principe de l'« harmonie ».

⁸⁷ Gerhardt, t. IV, p. 292.

II. Les principes d'une métaphysique de la subjectivité.

§ 1. Le concept de Sujet en la « Monadologie ».

Généralement, on accorde à Leibniz, qu'il est en avance sur DESCARTES en ceci qu'il ressuscite le problème de l'être d'une substance comme telle qui se trouve être négligée dans les méditations cartésiennes où sont définis deux ou trois genres de substances – la substance infinie de Dieu et celles de la *res cogitans* et de la *res extensa* – mais non pas ce qui peut bien caractériser toute substance en tant que telle. Chez Leibniz, en revanche, toute substance paraît être comme telle, en définitive, une sorte de *res cogitans*. C'est pourquoi on trouve convenable de désigner la philosophie leibnizienne de métaphysique de la subjectivité. La métaphysique traitant de la substance de tout être comme tel, métaphysique de la subjectivité peut être appelée un système qui constitue tout être en subjectivité. Pareil système, on l'appelle encore volontiers un système « spiritualiste ». Un troisième nom convenable et équivalent semble être : « Monadologie ». C'est à dire, on conçoit la « monadologie » comme étant une doctrine d'après laquelle tout être est selon un mode analogue à l'être de l'esprit, de l'âme du moins, d'un « sujet » en ce sens. Chez Leibniz, dit-on alors, la philosophie de la subjectivité est universelle.

Si nous consentons à appeler la philosophie leibnizienne une métaphysique de la subjectivité, le but du présent exposé est de donner à ce titre un sens nouveau et bien différent de l'interprétation habituelle est « subjectiviste ».

Notons d'abord que la dénomination de « métaphysique de la subjectivité »⁸⁸, quant à elle-même, apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans un écrit de jeune HEGEL, de 1802⁸⁹, où celui-ci s'en sert pour caractériser la pensée de KANT, JACOBI et FICHTE, et qu'il appelle encore « philosophie réflexive de la subjectivité ». Après HEGEL, le titre réapparaît chez DILTHEY⁹⁰ et chez HEIDEGGER⁹¹, d'où il entre, du moins en l'Allemagne, dans l'usage commun.

⁸⁸ En allemand : Metaphysik der Subjektivität.

⁸⁹ Glaube und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantsche, Jacobische und Fichtesche Philosophie. Tübingen 1802.

⁹⁰ Gesammelte Schriften, t. VII, p. 344 : „Die Metaphysik ist abgelöst worden durch eine Erkenntnistheorie und Psychologie, in welcher eine neue Art von Transzendenz vorliegt. Ich würde sagen, die objektive und kosmische Metaphysik sei von einer Metaphysik der Subjektivität abgelöst, und die eine sei so unhaltbar als die andere ... Wir wissen ... nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre“.

⁹¹ Cf. par exemple Holzwege, Frankfurt am Main, 1950, p. 220, où il est dit „inwiefern sich in NIETZSCHES Lehre vom Willen zur Macht als der ‚Essenz‘ alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik de Subjektivität (*sic*) vollendet.“

Au lieu d'interpréter la « monadologie » leibnizienne à partir d'un concept d'une métaphysique de la subjectivité né dans un stade tardif de la philosophie idéaliste, il convient donc de rechercher le sens originel de cette métaphysique en ayant recours aux textes de Leibniz.

Le mot « subjectivité », lui aussi, est étranger au vocabulaire philosophique de Leibniz.

Le terme, auquel il faut s'en tenir si l'on veut expliciter la métaphysique de Leibniz comme étant une philosophie de la subjectivité, et cela en conformité avec l'expression que cette métaphysique a trouvée elle-même, est celui de *sujet, subjectum*. Ce terme-ci, en effet, est un des plus anciens de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Leibniz, lui aussi, ne manque point d'en user. Il paraît l'employer, suivant la tradition dans un double sens : un sens logique et un sens métaphysique. Toutefois, et ceci est un premier point capital, une des idées fondamentales de la philosophie leibnizienne a été précisément : de dépasser, en dernière analyse, la distinction traditionnelle faite entre logique et métaphysique : « car j'ay reconnu, dit-il, que la vraie Métaphysique n'est guère différente de la vraie Logique ... ; car en effet la Métaphysique est la théologie naturelle, et ... Dieu ... est aussi le principe de toutes connaissances. C'est par ce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Être absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine »⁹². Il s'ensuit que, pour une compréhension, du « Système de l'Harmonie » sous les termes d'une métaphysique de la subjectivité, tout dépendra, d'une interprétation du problème du sujet qui tient compte d'une correspondance de significations logique et métaphysique de la subjectivité d'un sujet.

Cela deviendra encore plus clair si nous nous rappelons la manière dont Leibniz a profité du double sens du mot français « raison » (et du mot latin *ratio*), pour exprimer, en usant de ce terme aussi, l'unité de la logique et de la métaphysique. En ce sens, dit-il, que dans les *ipsa absoluta Attributa Dei* se trouvent, à la fois, les *causae primae atque ultima rerum ratio*⁹³. En effet, l'interprétation du concept leibnizien du sujet que nous allons proposer trouvera une confirmation par le fait qu'elle seule s'avérera être capable à rendre possible une explicitation satisfaisante de la « théorie de la raison » impliquée dans les thèses qu'on vient de citer.

Si nous nous en tenons à une analyse du texte de la « Monadologie », nous n'y rencontrerons le terme de « sujet » que trois fois. L'un de ces passages occupe cependant une position-clé dans la construction du système et confirme le fait d'un emploi technique du concept dans un sens rigoureusement métaphysique. En effet, au § 48 de l'écrit, où Leibniz résume ce que nous pouvons reconnaître de l'être de Dieu et où il définit la structure de la monade créée, eu égard et à la participation d'un être fini à l'être infini et à la différence fondamentale de ces deux êtres, est-il dit :

⁹² Philosophische Schriften, ed. Gerhardt, t. IV, p. 292.

⁹³ loc. cit., p. 425.

« Il t a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNAISSANCE qui contient le détail des idées, et enfin le VOLONTE, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base, le Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou *perfectiohabies*, comme Hermolaus Barbarus traduisoit le mot) ce ne sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection »⁹⁴.

Or, les « attributs » qui sont absolument parfaits en Dieu, ne sont que celui de la connaissance et de la volonté, la puissance de Dieu correspondant à la « Base », à laquelle il faut attribuer lesdits attributs. Aussi, la perfection d'un être relève-t-elle, selon LEIBNIZ de ses *actions*, comme l'imparfait de ses passions ; et la puissance, si elle est incapable de « patir », n'est, comme telle, pas en acte. Les actions, de leur côté, consistent précisément en actes de connaissance et de volonté, attributs distingués de la base puissante en Dieu et de la base subjective en la Monade créée.

Il s'ensuit que les Monades créées peuvent participer à l'être parfait de Dieu en développant leurs facultés perceptives et appetitives, mais, si « elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes » et si « c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu »⁹⁵, cette nature propre à l'être fini comme tel est constituée par cette base sur laquelle ils sont tenues à développer leurs facultés et qui est un sujet. La subjectivité de ce sujet, en tant que nature propre à l'être créé, correspond, en effet, à « la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée »⁹⁶.

Le deuxième passage où intervient le terme de sujet, est le § 10, auquel encore LEIBNIZ désigne un mode d'être absolument propre à l'être créé : « Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement ... »⁹⁷. Au § 38, LEIBNIZ affirme qu'en Dieu, « le detail des changemens ne soit qu'eminement, comme dans la source »⁹⁸, cette source étant, comme nous l'avons lu au § 48, la volonté tout-puissante.

Le caractère de subjectivité qui est propre à l'être fini est donc décidément, et par le fait même qu'il signifie la nature propre de l'être fini, qui est essentiellement limité par la réceptivité de la creature et sujet au changement, *un mode d'être déficient*.

Et c'est bien en ce sens, qu'on dite « vulgaire », que LEIBNIZ se sert du concept du sujet, au troisième passage où le mot est employé. Il l'est, en effet, dans un sens familier et quotidien ; Dieu, dit LEIBNIZ au § 84, est à l'égard des esprits, « ce qu'un Prince est à ses sujets.

⁹⁴ ed. A. ROBINET, loc. cit., p. 99.

⁹⁵ § 42; loc. cit. p. 95.

⁹⁶ § 47; loc. cit. p. 97.

⁹⁷ loc. cit. p. 75.

⁹⁸ loc. cit. p. 93.

Quant à l'emploi du terme de sujet en logique, il va de soi qu'il est courant dans les écrits leibniziens ayant trait à cette discipline dont les problèmes ont toujours fait l'objet des préoccupations de ce philosophe. Aussi est-il comme par hasard que le mot n'intervient pas dans les §§ de la « *Monadologie* » qui traitent des fondements de la logique. En effet, un recours au concept du sujet logique paraît presque indispensable si l'on veut comprendre le point de départ même de la théorie de la substance développée dans cette « *Monadologie* ». D'autre part, ce recours est pleinement justifié par les thèses fondamentales de Leibniz sur l'identité des principes de la logique et de la métaphysique, thèses que nous venons de rappeler. – [...]

La « Monadologie » et la métaphysique de la subjectivité de Leibniz

Il vient de paraître dans la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine des Presses Universitaires de France*, la première édition intégrale, d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris, de ces deux derniers écrits philosophiques de LEIBNIZ : les *Principes de la Nature et de la Grâce* et la « *Monadologie* ». ⁹⁹

On sait que l'édition des Œuvres complètes de LEIBNIZ est entreprise, en principe depuis 1901, par l'ancienne Académie prussienne, maintenant Académie allemande, de Berlin. ¹⁰⁰ Pour maintes raisons, elle ne peut avancer que très lentement. On procède dans l'ordre chronologique. Jusqu'à présent, ont été édités 8 volumes, contenant la correspondance générale d'ordre politique et historique de 1668 à 1690, les écrits politiques de 1667 à 1676, la correspondance philosophique jusqu'à 1685 et les écrits philosophiques de 1661 à 1671. Se trouvent en état de préparation, deux volumes ultérieurs, dont l'un continue la série des écrits politiques, l'autre celle des travaux philosophiques. ¹⁰¹

En attendant le progrès ultérieur de l'édition des Œuvres complètes, des chercheurs particuliers, surtout français, ont continué à publier des fragments de l'œuvre inédite leibnizienne qui paraissent présenter un intérêt particulièrement actuel pour la recherche philosophique. Après les travaux de FOUCHER DE CAREIL, COUTURAT, DAVILLE, RIVAUD et autres, après les récentes publications de GRUA ¹⁰² et de LEWIS ¹⁰³, est-il de nouveau un savant français, M. ROBIN ?ET, auquel nous devons, à l'occurrence, une édition définitive et à tout point de vue satisfaisante de tous les matériels manuscrits ayant trait aux derniers travaux de Leibniz en vue d'établir son « Système de l'Harmonie » des « Principes de La Nature et de la Grâce ».

En l'Europe occidentale, ce fut, d'une façon caractéristique, la pensée phénoménologique qui a mis fin à l'ancienne domination de conceptions idéalistes. Encore, la phénoménologie *husserlienne* elle-même s'est-elle proclamée être un idéalisme renouvelé, à savoir un idéalisme réétabli dès

⁹⁹ G.W. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en Raison ; Principes de la Philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André ROBINET ; Paris, Presses Universitaires de France, 1954, un vol. 22,5 x 14,5 de 148 pp.

¹⁰⁰ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1923 ff.

¹⁰¹ Sur l'état de ces travaux à l'Académie allemande de Berlin, cf. Kurt MÜLLER, *Die Erschließung des Leibniz-Nachlasses*, in *Forschungen und Fortschritte* XXVIII (1954), fasc. 2, p. 57 sqq. M. Müller, lui-même un des éditeurs, annonce ici l'apparition du 8^e volume pour 1954. Nous supposons que cette prévision a pu être réalisée, bien que nous n'ayons pu vérifier ce fait.

¹⁰² G.W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston GRUA, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 2 vol. 22,5 x 14,5, VIII + 936 pp.– Cf. Les comptes rendu de E. HOCHSTETTER in *Philosophische Studien*, I (1950), p. 209 sqq., et de R. BOEHM, in *Philosophischer Literaturanzeiger* II (1950), p. 254 sqq, ainsi que Kurt MÜLLER, loc. cit.

¹⁰³ G.W. LEIBNIZ, *Lettres à Arnauld, d'après un manuscrit inédit*, éditées par Geneviève LEWIS, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, un vol. 22,5 x 14,5 de pp.

maintenant sous forme d'une « science rigoureuse ». Mais cela n'en a rien changé au fait que tout le développement ultérieur de la pensée phénoménologique, tant en Allemagne qu'en France, en Belgique, en Italie et au Pays-Bas, n'a que confirmé une rupture avec l'idéalisme du siècle passé. Cet aspect ambiguë de la philosophie phénoménologique nous paraît être fort significatif. En effet, c'est cette phénoménologie, par laquelle l'idéalisme a réussi se dépasser soi-même. Ainsi, le dépassement de l'idéalisme s'est-il produit, non seulement sous forme d'une réfutation et d'un otage purs et simples, mais sous celle d'une réduction des intentions idéalistes à leur vrai fondement. Cette réduction s'est fait de sorte que la philosophie de la subjectivité s'est transformée, d'une position fondant une pensée idéaliste, en une discipline philosophique, pour laquelle la subjectivité n'est plus, ni le caractère relatif de tout être, ni le concept pour ce qui est l'absolu, mais rien qu'un problème et un thème réels d'une recherche déterminée. En ce sens est-il vrai que la philosophie phénoménologique elle-même a contribué à réaliser le vrai sens de tout idéalisme, en faisant de la philosophie de la subjectivité une « science rigoureuse », appelée « phénoménologie pure ».

On vérifiera, par ailleurs, que toute philosophie contemporaine et vivante qui peut être qualifiée de philosophie de la subjectivité l'est, en fait, en ce sens, qu'elle consacre ses efforts à constituer une discipline philosophique qui élucide la problématique de cette subjectivité.

Or, une des acquisitions imperdables d'une philosophie de la subjectivité et que nous devons à Husserl lui-même est la reconnaissance de la réalité propre qu'il faut attribuer à *l'intentionnel*¹⁰⁴. En particulier, l'analyse intentionnelle fait sentir son importance pour les recherches d'ordre historique. Si une idée, par exemple, est, en tant que intention, quelque chose de réel, et non seulement, un fait irrationnel auquel une analyse n'a qu'à s'arrêter, des recherches historiques, et spécialement celles qui s'occupent de l'histoire de la philosophie, ne se trouvent plus, en établissant les dates recherchées, au bout de leur ambition possible, mais devant une réalité significative. C'est un des résultats les plus importants auquel les réalisations de la philosophie de la subjectivité ont abouti, et dont la pensée ne pourra dès maintenant plus faire abstraction, sous peine de faire abstraction de la réalité elle-même. C'est d'autre part aussi et en particulier le point de départ pour une recherche qui, afin de pouvoir fonder sur la connaissance des expériences intentionnelles du « sujet » une « science rigoureuse », s'efforce à rétablir les vraies origines des intentions idéalistes qui ont déterminé toute une tradition philosophique.

En conséquence, les origines historiques de la philosophie de la subjectivité acquièrent, dès maintenant, une toute nouvelle importance : tant pour la problématique d'une histoire intentionnelle en général que spécialement pour la philosophie de la subjectivité de nos jours

¹⁰⁴ C'est tout le sens de la « réduction phénoménologique » que de fournir une méthode pour découvrir la réalité de l'intentionnel et le sens de l'expérience qui lui comprend.

elle-même, réétablie en discipline, qui, de son côté, a fait surgir cette problématique d'une histoire intentionnelle en général.¹⁰⁵

Or, on est d'accord qu'une métaphysique de la subjectivité a été établie, pour la première fois, aux cours des temps modernes, sous une forme expresse et systématique, par *Leibniz*, et que ce système n'a trouvé sa formule définitive que dans des travaux de philosophie dont témoigne les deux textes qu'on connaît sous les titres de *Principes de la Nature et de la Grâce* et de *Monadologie*. C'est pourquoi il peut être intéressant, à l'occasion de la mise à jour des textes complètes de ces écrits, de consacrer quelques remarques à la question de savoir, en quel sens il faut comprendre cette métaphysique de la subjectivité qui a été à l'origine d'une évolution philosophique dont les résultats sont aujourd'hui plus actuels que jamais. [...]

¹⁰⁵ C'est encore, à partir d'ici, nous semble-t-il, qu'on peut comprendre en partie l'idée heideggerienne d'une « histoire de l'Être » et le sens et le fondement qu'ont les interprétations de l'histoire de la philosophie de ce penseur.

I. Remarques concernant l'histoire des textes des
Principes de la Nature et de la Grâce et de la « *Monadologie* » de Leibniz

§ 1. L'origine des *Principes* etc. et le problème de la « *Monadologie* ».

Comme l'on sait, l'histoire des origines de ces deux écrits leibniziens, dénommés respectivement *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* et la « *Monadologie* », a longtemps été obscurci par le fait qu'on a confondu l'un et l'autre. Ne nous arrêtons pas aux détails de cette erreur qui, en 1885, a finalement été corrigée par GERHARDT. En effet, GERHARDT a restitué les *Principes de la Nature et de la Grâce* (que nous désignerons dès maintenant par les lettres PNG.) au Prince EUGENE de Savoie.¹⁰⁶ D'autre part, le fait qu'une pareille confusion a été possible devra encore nous occuper et acquerra pour nous une nouvelle signification.

La mise au point de GERHARDT devait évidemment soulever la question de savoir à quelle occasion alors LEIBNIZ a écrit la « *Monadologie* » (désignée par nous en ce qui suit par *M.*). Jusqu'à présent, nous semble-t-il, on n'y est pas assez résolument attaqué. M. ROBINET a le mérite incontestable de l'avoir essayé et avoir une documentation plus complète et qui permet de continuer la discussion de ce point avec une certaine assurance.

Voici la thèse proposée par lui, thèse qui, il est vrai, est si ancienne que cette rectification due à GERHARDT : « Nous découvrirons dans l'entourage du duc d'ORLEANS, les admirateurs fort pressants de LEIBNIZ, auxquels est destinée la *Monadologie* : le belliqueux HUGONY, le tout-puissant REMOND et le poète FRAGUIER. Si bien que la *M.* nous apparaîtra comme étant une pièce de commande, destinée à devenir un nouveau *De Natura Rerum* sur le métier de FRAGUIER » (p. 2). Mais en fait, aucune documentation ne pourrait mieux démontrer que cette affirmation est dépourvue de tout fondement que celle que reproduit M. ROBINET lui-même. Et il le dit expressément : « Les textes contemporains à ces manuscrits apportent de précieux renseignements sur la date de leur composition, leurs destinataires et leur place dans l'œuvre de LEIBNIZ. A u c u n t e x t e n e s e r a p p o r t e à l a *M o n a d o l o g i e*, qui s'appelait alors *Principes de la Philosophie* » (p. 13)¹⁰⁷ Voilà le renseignements, plus déconcertant, il est vrai, que tout simplement précieux, qu'on peut puiser, au sujet de la *M.*, aux documents contemporains. Comment donc M. ROBINET peut-il écrire quelques lignes plus lion que « les lettres échangées à cette époque entre LEIBNIZ et deux de ses correspondants, REMOND et BONNEVAL permettent d'apporter des

¹⁰⁶ Il va de soi que M. ROBINET est parfaitement à la hauteur de l'histoire de ces erreurs et de la correction y apportée par GERHARDT, bien que cette phrase-ci a encore pu se glisser en son manuscrit, comme pour témoigner de l'immortalité des pêchés de nos ancêtres : GERHARDT, se trouve-t-il indiqué à la page 22, « restitue les *Principes de la Philosophie* au prince Eugène » et *Principes de la Philosophie* est, selon M. ROBINET, un titre plus authentique pour la « *Monadologie* ».

¹⁰⁷ Passage souligné par nous.

conclusions que nous soulignerons au passage. Si les *PNG.* furent écrits pour le prince EUGENE, la *M.* fut composée pour REMOND » ?

Sans doute est-il vrai que, dans une lettre adressée à Leibniz le 11 février 1714, « HUGONY demande des 'Eclaircissements sur les Monades' pour REMOND qui envoie un poème de FRAGUIER » (p. 13), sans doute LEIBNIZ répond-t-il favorablement à cette demande, tout en réclamant des difficultés précises. REMOND s'explique et même « insiste sur le plan et le style que devrait adopter LEIBNIZ » (p. 14). Plus douteuse est déjà l'affirmation de M. ROBINET que « le philosophe en tiendra le plus grand compte dans sa conception de la *M.* » (ib.). En quelle façon pourrait-on démontrer qu'il l'a fait davantage dans la *M.* qu'aux *PNG.* ? A ce même propos encore comme soi il est intéressant de relever comment M. ROBINET exprime son hypothèse sur « la cause matérielle et fondamentale de cette œuvre », à savoir la *M.* On connaît le concept d'une lettre, non envoyée, de LEIBNIZ à REMOND¹⁰⁸ dont croit M. ROBINET qu' « on est ici en présence de *la première ébauche de la M.* » « C'est une lettre qui, comme il l'affirme immédiatement lui-même, « rappelle le ton des *PNG.* » (p. 14). Autre question capitale : si la *M.* a vraiment été rédigée en vue d'une mise en poésie par FRAGUIER, pourquoi LEIBNIZ n'en-a-t-il jamais fait part, ni à FRAGUIER, ni à REMONBD, ni à HUGONY ? Selon M. ROBINET, LEIBNIZ « remettra à REMOND, p o u r l e f a i r e p a t i e n t e r, la copie des *PNG.*, déjà achevés, au lieu de la *M.*, en voie de maturation » (p. 15). Affirmation, à part le fait de l'envoi des *PNG.*, sans aucun fondement. Jamais dans la correspondance, même ultérieure, entre LEIBNIZ et le cercle du duc d'ORLEANS, il n'est question d'une autre pièce que LEIBNIZ aurait promise ou que REMOND attendrait encore de la part du philosophe. L'explication que, du moins au moment de l'envoi des *PNG.* par LEIBNIZ à REMOND (le 26 août 1714), la *M.* est encore inachevée, est insuffisante ; plus tard, elle sera achevée et ne sera toujours pas envoyée à REMOND. Il ne peut même pas être question d'un simple « non-exploitation de ce texte par LEIBNIZ » (p. 13), comme le veut M. ROBINET ; nous allons le montrer. Enfin, M. ROBINET n'a, en fait, même aucune raison à prétendre qu'à ce moment là la *M.* se trouve « en voie de maturation ». En effet, aucun des documents cités par M. ROBINET – et c'est, pour le moment, toute la documentation complète dont nous pouvons disposer, à une exception près, dont nous aurons à parler – ne nous permet de connaître la destination et même la date et le lieu de la rédaction de la *M.* Mais soyons plus positif.

Essayons d'établir le calendrier. Depuis le mois de novembre 1712, LEIBNIZ est à Vienne. En mars 1713, il fait la connaissance du prince EUGENE. Il est impossible à dire, à quel date EUGENE a demandé LEIBNIZ pour la première fois ce que LEIBNIZ lui donnera peu de temps avant le départ du prince de Vienne, le 29 août 1714. En février 1714, LEIBNIZ reçoit les demandes de la part du cercle

¹⁰⁸ Publiée par GERHARDT, LEIBNIZ, Philos. Schriften, t. III, p. 622.

du duc d'ORLEANS. Il a d'abord l'intention d'y répondre sous forme d'une lettre : c'est sous forme d'un concept de lettre à REMOND que ses travaux aux PNG. prennent leur origine. « J'espérois de joindre à cette lettre quelque Eclaircissement sur les Monades que vous paroissés demander, mais il m'est crû sous le main, et bien d'autres distractions m'ont empêché de l'achever si tot » (p. 14)¹⁰⁹. On peut en conclure : 1° que la date fixée pour le PNG. par M. ROBINET est exacte pour le brouillon : « le second trimestre 1714, sans doute le mois de juillet » (p. 2) ; 2° l'origine formelle et concrète des PNG. a été l'intention de LEIBNIZ de répondre aux demandes d' »Eclaircissements sur les Monades « faites par REMOND. En concevant cette réponse, LEIBNIZ entreprend ainsi la rédaction d'un abrégé de son système que lui a demandé EUGENE.

Avant le 26 août 1714, date à laquelle il passe une copie des PNG., mieux élaborée encore¹¹⁰, à SULLI pour le faire transmettre à REMOND, LEIBNIZ en a donné une autre au prince EUGENE, qui partira le 29 de Vienne. Aux environs de la même date, il confie une troisième copie à BONNEVAL qui doit la faire recopier pour le duc d'ARENBERG.¹¹¹

Quant à la *M.*, les données dont nous disposons sont beaucoup plus pauvres. Les seuls indices de valeur réelle que nous fournit M. ROBINET relèvent de détails matériels. Les voici d'ailleurs. « 1. L'in-folio du brouillon de la *M.* est de la même rame de papier que l'in-folio des PNG. ; 2. Les in-folio de la deuxième copie *B* des PNG. ont le même filigrane que les in-folio de la première copie *A* de la *M.* » (p. 12). Ce qui permet, en effet, un certain rapprochement de dates des deux écrits, et même d'établir qu'en partie du moins l'élaboration de la *M.* se situe plus tard que celle des PNG. Il est possible que, comme le suppose M. ROBINET, la dernière copie (*B*) de la *M.* n'a été fabriquée qu'après le retour de LEIBNIZ à Hanovre. En effet, elle est écrite sur un autre papier que les copies précédentes. Encore cette copie est-elle de la main du même secrétaire que toutes les autres, tant des PNG. que de la *M.* Est-il probable que LEIBNIZ, dans son voyage, était accompagné du secrétaire qui lui servait à Hanovre ? A la vérité, nous n'avons pu le vérifier. Mais s'il en a été ainsi,

¹⁰⁹ cf. *Philos. Schriften*, ed. GERHARDT, t. III, p. 618.

¹¹⁰ cf. pp. 8 sq. – La dernière copie du texte que LEIBNIZ a gardé lui-même « comporte quelques essais qui ne sont pas passés dans la copie de Vienne (c'est-à-dire celle qui a appartenu à EUGENE), mais qui existent dans la copie de Paris (qui doit être affiliée à la copie qu'a reçu REMOND ; cf. p. 9) » p. 8. Ainsi la première édition des PNG. en *L'Europe Savante*, t. IV, première Partie, La Haye 1718, p. 100-123.

¹¹¹ cf., p. 17, une lettre de LEIBNIZ à BONNEVAL, datant de « fin 1714 », et qui confirme le fait que LEIBNIZ a confié une copie des PNG. à BONNEVAL qui est chargé de la faire recopier pour le duc d'ARENBERG et le prince de HORNE. BONNEVAL ne semble jamais l'avoir fait. En effet, le 1^{er} avril 1715 encore, SULLI écrit à LEIBNIZ : « Monsieur le Duc m'a ordonné de plus de vous dire que, comme Monsieur de BONNEVAL ne lui a pas encore donné la copie de cet écrit que vous lui laissiez entre les mains, vous lui feriez un très grand plaisir si vous vouliez avoir la bonté de lui en envoyer une copie à Paris » (p. 18). Sous le 4 septembre de la même année, REMOND fait savoir LEIBNIZ qu'il a rendu son texte à SULLI pour le transmettre au duc d'ARENBERG qui « a souhaité de le voir » (p. 16). Absolument rien n'indique que le duc aurait eu entre ses mains cette autre copie avant cela. Quelle est donc la raison de M. ROBINET à croire que ARENBERG, « après s'en être dessaisi au profit du prince de HORNE, la réclame de nouveau un an plus tard à REMOND » (p. 18) ?

rien n'empêche de supposer que dans la valise du secrétaire se trouvait une provision de papier pour s'en servir au voyage, à Vienne même et encore au retour à Hanovre.

Cependant, tout cela ne revient qu'à constater que nous nous trouvons dépourvus de toute documentation sur la destination, la date et le lieu de la rédaction de la *M*. Du moins en serait-il ainsi si nous ne pouvions nous baser que sur la documentation de M. ROBINET. Or, au fait, il y a autre chose. Il y a d'abord les textes. En effet, c'est uniquement un examen du contenu philosophique des deux écrits et du développement progressif de la présentation de la doctrine qui nous permet d'établir que la *M*. n'a pu être rédigée qu'après les *PNG*. Il ne fait pas de doute que tant le brouillon des *PNG*. que les stades du développement que présentent les différentes copies sur lesquels LEIBNIZ a travaillé sont antérieurs au brouillon même de la *M*. Rien qu'extérieurement, la tendance est manifestement telle que de comprimer et dissocier la doctrine progressivement en des thèses logiquement bien distinguées l'une de l'autre. Le brouillon des *PNG*. ne comporte qu'une division en deux chapitres. Dans la première copie (A), elle est laissée tombée et remplacée par une division en articles, encore relativement grands. Il est vrai que le brouillon de la *M*. ne comporte aucune division. Mais manifestement, la division en ces §§ dont les formules concises deviendront fameuses est déjà prévue et n'est remise jusqu'à l'achèvement d'une autre première copie qui facilite une disposition définitive. Dans la première copie (A), elle est réalisée.

Mais cela ne peut établir qu'une date limite. Si l'on veut continuer à situer l'origine de la *M*. au séjour viennois de LEIBNIZ, comme l'on y est toujours habitué depuis le temps où l'on a même cru que ce fut la *M*. qui était destinée au prince EUGENE ; il faut se baser sur un autre témoignage encore. La négativité relative de tout ce qu'on peut réellement tirer des faits auxquels nous nous sommes reporté jusqu'ici montre toute l'importance de ce témoignage auquel nous pensons. Etrangement, M. ROBINET l'a négligé, bien qu'il connaît parfaitement son existence et s'y réfère en passant. Il s'agit du témoignage de Heinrich KÖHLER, premier éditeur de la *M*.

§ 2. Le témoignage de KOEHLER, premier éditeur de la « Monadologie »

En 1720, la *M.* est publiée pour la première fois, et en traduction allemande, par Heinrich KOEHLER, *Philosophiae et Juris Urtiusque Candidatus*. C'est lui, Heinrich KOEHLER, qui forge ce titre de « Monadologie » ; aux manuscrits leibniziens, le texte n'a pas de titre.

Dans l'exemplaire qui a été à notre disposition¹¹², cette édition de la *M.* est relié en un volume ensemble avec, en premier lieu, cette autre publication de KOEHLER : *Merckwürdige Schrifften, welche ... zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn D. Clarcke ... gewechselt, und ... mit einer Vorrede Herrn Christian Wolffens ... in teutscher Sprache herausgegeben werden von Heinrich Köhlern. Frankfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhändl. in Jena. 1720.*

L'édition de la *M.* se trouve dans la partie du volume intitulée ainsi : *Des Hn. Gottfried Wilh. Von Leibnitz / ... (suivent les titres de Leibniz) Lehr-Sätze über die Monadologie ingleichen von Gott und seiner Existenz / seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle / aus den Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhlern / Phil. et Jur. U. C. nebst... Franckfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhändl. in Jena. 1720.*

D'après M. ROBINET, „l'introduction de KOEHLER n'apporte rien de précis sur les sources consultées » (p. 30). Ce n'est pas faux. Pourtant faut-il admettre que c'est le seul témoignage de KOEHLER qui permet d'établir que, en fait, la *M.* a été écrit par Leibniz à Vienne en 1714. Dans une *Vorrede der Übersetzers* KOEHLER écrit : „Da ich diese zwar kleinen / jedoch wichtigen *piecen* des Herrn von LEIBNITZ heraus gebe / besinne ich mich / daß er in Wien einem gelehrten Ausländer / welcher damahls eine Einleitung in diese *principia* der Welt-Weißheit verlangte / unter anderen dieses antwortete : er habe zwar hiervon kein völliges *systema* aufgesetzt / jedoch würde man solches in seinen obgleich zerstreueten Schrifften antreffen ... so habe ich desto weniger Bedencken getragen / diese zwey kleinen Aufsätze / welche er in Wien *concipieret* hat / in unserer Sprache heraus zu geben ...“¹¹³ En ce qui concerne le fondement de cette affirmation, KOEHLER est plus explicite dans sa *Vorrede* pour la première des deux éditions (*Merckwürdige Schrifften*) : „Gleichwie ich es nun für den größten Teil meiner zeitlichen Glückseligkeit schätze / daß ich in meinen Hallischen Universitäts-Jahren / den wegen seiner besonderen *Meriten* so hochberühmten Herrn Hof-Rath WOLFFEN / als einen der größten Danckbarkeit würdigsten Lehrer zu *veneriren* / und sowohl Dero eigene Lehr-Sätze als auch Dero *Reflexions* über die *Principia* des Herrn Baron von LEIBNITZ und

¹¹² Il appartient à la bibliothèque du Philosophische Seminar an der Universität Köln. Il s'agit, comme M. ROBINET fait remarquer justement, d'un « ouvrage rarissime » ; p. 20.

¹¹³ La *Vorrede* n'a pas de pagination. On peut croire que ce savant étranger dont parle KOEHLER et qui aurait demandé à LEIBNIZ une introduction aux principes de sa philosophie n'a été personne d'autre que REMOND. La réponse de LEIBNIZ à laquelle se réfère KOEHLER sera donc celle qu'on lit dans la lettre de LEIBNIZ à REMOND du 26 août 1714 (G. III, 624).

anderer berühmten Männer zu hören / Nachhero auch bey dem letzteren in Wien einen täglichen Zugang und viele andere hohe *Faveurs* zu genießen / und verschiedene Aufsätze über Dero neuesten Lehren zu sehen die *avantage* gehabt ...¹¹⁴ Enfin, ce fait se trouve confirmé encore par WOLFF dans la *Vorrede* de celui-ci pour même publication : „Der Herr Übersetzer hat nicht allein vor diesem meine Lehrer von mir selbst angehört / sondern hat auch nach diesem bey dem Herrn von LEIBNITZ / als er in Wien war / einen beständigen Zutritt gehabt. Daraus kan ein jeder selbst urtheilen / was man sich von einer Übersetzung versprechen kann“¹¹⁵.

Ces indications peuvent être complétées par d'autres, mais dont la source a également été KOEHLER.

En 1720 aussi, des MAIZEAUX édite un *Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie* etc. « hoc est Collectio diversarum schedarum de Philosophia, Religione, Historia, Mathesis etc. Autoribus Leibnitio, Clarkio, Nevvtono et aliis Viris celeribus. Tomi II, Amstelodami, ... 1720 », comme l'on lit ce titre en latin au compte-rendu qui publient les *Acta Eruditorum quae Lipsiae publicantur* en février 1721¹¹⁶.

En ce compte-rendu, il est dit : « Cum LEIBNITIUS, Viennae esset, in gratiam Serenissimi Principes EOGENII, Herois Maximi, conscripsit discursum de Philosophia sua, cujus dum literis d. 26 Aug. A. 1714 datis participem fecit REMONDUM. Ejus, ut videtur, cura in Diario Gallico, quod sub titulo Europae Literatae in Batavia prodit, Mense Novembri A. 1718 lucem publicam adspexit sub Titulo Principiorum de Natura et Gratia in Ratione fundatorum et idem circa finem anni superioris a KOEHLERO in Germanicum idioma ex Apographo Gallico quod Viennae a Leibnitio acceperat, translatus et Monadologiae titulo insignitus ((est)). Quonbiam LEIBNITIUS conbfidit, hoc scriptum apprime facere ad Philosophiam suam seu Metaphysicam (reliquas enim Philosophiae partes vix attingit) rectius intelligendam ; id ipsem integrum his Actis inserere nulli dubitabimus ... »¹¹⁷.

Le texte des *Acta Eruditorum* continue son énumération de points intéressants du contenu de l'édition de des MAIZEAUX et se termine, à la page 94, comme suit : « Equidem non deessent plura notatu digna, quae recenseri mererentur : sed memores promissi proxima Sectione Supplem, subjeungemus potius Principia philosophiae LEIBNITIANA quae Vir summus summo cum studio literis

¹¹⁴ Aussi cette autre *Vorrede* est sans pagination. D'après cela, KOEHLER aurait aussi pris connaissance de la *M.* à cette occasion.

¹¹⁵ Egalement sans pagination. – Wolff écrit ici encore : „so hat mir ... der Herr Übersetzer diese Streit-Schrifften einen Auszug aus einen Brieffe gezeiget / den der Herr von LEIBNITZ im Französische Sprache an einem Gelehrten nach Franckreich geschrieben / darinnen er gestehet / er hätte mit mir zur Welt-Weißheit gehörigen Sachen niemals *conferiret* / und könte ich von seinen Meinungen nicht wissen / als was in öffentlichen Druck vorhanden wäre“. Il s'agit, encore une fois, d'une lettre de LEIBNITZ à REMOND, celle du KOEHLER aurait donc entre autre aussi copié und partie de cette lettre.

¹¹⁶ *Acta Eruditorum*, 1721, p. 88.

¹¹⁷ *Acta Eruditorum*, 1721, p. 93; en partie cité chez ROBINET, p. 20.

mandavit, cum Viennae esset, quemadmodum nos certiores fecit KOEHLERUS, testis oculatis, qui eadem patrio idiomate sub Monadologiae nomine edidit, quemadmodum supra notatum est ».¹¹⁸

Ces indications, rappelons-le encore, sont de cette importance capitale qu'elles constituent l'unique fondement positif pour affirmer que la *M.* a été rédigée à Vienne en 1714, et alors sans doute immédiatement après la finition des *PNG.* Les rédacteurs des *Acta Eruditorum* se sont reporté, lors de l'apparition de l'édition allemande de la *M.* de 1720 sans doute, à KOEHLER, pour lui demander des renseignements sur ce texte et peut-être aussi sur la publication (des *PNG.*) dans l'*Europe savante*, et le droit d'insérer une traduction latine du texte dont dispose KOEHLER aux *Supplementa* des *Acta.* KOEHLER a donné ces renseignements et accordé le droit de cette publication.

D'après M. ROBINET, la traduction allemande de la *M.* due à KOEHLER correspond au dernier état (*f*) de la copie *A* ou encore au premier état (*h*) de la copie *B.*¹¹⁹, ces deux états n'ayant autre relation que celle d'un manuscrit retravaillé et de sa transcription. Or, la copie *A* connaît encore un état ultérieur (*g*), et la copie *B* un état, également ultérieur, et correspondant à (*g*), qui est désigné par (*i*). En effet, (*g*) résultent « des débauches effectuées lors du travail de révision de la copie suivante ... Elles n'apparaissent qu'avec l'étude de la copie *B*, état (*i*) »¹²⁰.

Or, de cela M. ROBINET aurait pu tirer cette conclusion capitale : La copie de la *M.* qui a appartenu à KOHLER (éventuellement celle-là même qui se trouve encore aujourd'hui à la *Nationalbibliothek* de Vienne) a été établie *du vivant* de LEIBNIZ. En effet, ni la copie *A* ni la copie *B* ont été laissées par Leibniz dans cet état auquel correspond le texte qui aurait servi de base à la traduction et à l'édition de KOEHLER. Cela encore s'expliquerait parfaitement si, en effet, LEIBNIZ a permis à KOEHLER, probablement immédiatement avant son départ de VIENNE, de prendre une copie du texte de la *M.* *en l'état non définitif auquel il se trouvait alors.*

Cependant, un examen plus approfondi des textes en question, opéré par nous, nous a confirmé qu'à la vérité, tant la copie *NB. Vienne* que les traductions allemande de KOEHLER et latine de *Acta Eruditorum* dérivent, non pas copies *A* ou *B* en aucun de ses différents états, mais du *brouillon* même, dans son état (*c*)¹²¹. Cet état du brouillon est ultérieur à l'état (*b*) qui est reproduit per le secrétaire dans la copie *A* (état *d*). La copie de KOEHLER aurait donc été fabriquée, d'autre

¹¹⁸ Ce passage aux *Acta Eruditorum* n'est pas reproduit chez ROBINET.

¹¹⁹ M. ROBINET dit sur l'état (*f*) de la copie *A* : « Ce stade fut considéré pendant un temps comme communicable, sinon définitif. En effet, c'est de cet état que dérive la copie de Vienne ... » (p. 11).

¹²⁰ p. 11. – En la copie de Vienne, « il y manque tous les passages provenant des remaniements faits pour la copie *B* et qui forment l'état (*g*) de *A.*, postérieur par conséquent à cette transcription ». – Suit une affirmation de M. ROBINET singulièrement étonnante ; à moins qu'il ne s'agit là d'une faute d'impression, qui remplace le (*f*) exact par le (*g*) incompréhensible : « D'autre part, des erreurs de détails permettent d'affirmer que cette copie fut faite d'après la copie *A* en cet état (*g*) et non d'après la copie *B* qui en dérive ».

¹²¹ Pour la copie *NB. Vienne*, nous nous en référons exclusivement aux variantes indiquées par M. ROBINET lui-même, *Note 1*, pp. 129-131.

part, à un moment où la copie A existait déjà, et même probablement dans un état déjà revu par LEIBNIZ, puisque l'état (c) du brouillon est le résultat de « retouches lors du travail effectué sur la copie A dont c'est l'état (f) (p. 10). Néanmoins, comme nous venons de l'affirmer, KOEHLER ou son secrétaire ne peuvent avoir eu en main que le brouillon lui-même.¹²²

¹²² Plusieurs détails le prouvent. Notons ici un exemple. Au *brouillon* de Leibniz, se trouve à la fin du § 11 (et comme début du § 12) la phrase : « Et généralement on peut dire que la Force n'est autre chose que le principe du changement » (p. 74). Elle est barrée (p. 74) et n'est passée, ni en la copie A ni en B. (p. 74 et 75). Mais elle est reprise en *NB Vienne* (p. 129). La traduction allemande de KOEHLER l'a comporté également : „Und man kann überhaupt sagen/ daß die Krafft (*vis*) nichts anders sey / als eben das *Principium* der Veränderungen“ (loc. cit, p. 6). Du même la traduction latine. Un autre exemple: Le début du § 33 : « Il y a deux sortes de VERITES » etc. jusqu'à « ... leur opposé est possible » manquent entièrement au *brouillon* en tous ses états (pp. 88 et 89), mais se trouve, avec des petites indices, en A et B. IL ne se trouve point, ni en *NB. Vienne*, ni aux traductions allemande et latine (p. 130).

§ 3. Conclusions : L'origine de la « Monadologie ».

Les indications que nous venons de ressembler, nous permettent-elles donc de tirer des conclusions concernant l'origine de la *M.* ?

L'on aura sans doute remarqué ce paradoxe de la situation où nous nous trouvons : le témoignage qui seul permettrait déterminer la date, le lieu et peut-être aussi la destination de la *M.* se trouve à la fois être à l'origine de toutes les erreurs résultant de la confusion de ces deux écrits : les *PNG.* et la *M.* En effet, M. ROBINET s'est manifestement trompé en attribuant l'origine de cette confusion à des MAIZEAUX et à KOETHEN et de reprocher à ces deux éditeurs « une mauvaise lecture des *Acta Eruditorum* »¹²³. Eux, n'ont-ils pas mieux lu les *Acta Eruditorum* que M. ROBINET ? C'est plutôt ici même, aux *Acta Eruditorum* qu'a pris son commencement ladite confusion : et plus exactement, elle est fondée par le témoignage de KOEHLER qui se dit *testis oculatus* de la naissance de la *M.*

D'autre part, KOEHLER, dans les informations qu'il a fourni aux éditeurs des *Acta*, se montre parfaitement à la hauteur de quelques détails concernant surtout l'origine du texte publié en 1718 en *l'Europe savante*, c'est-à-dire des *PNG.* ; à la hauteur notamment du fait que REMOND doit jouer un rôle dans cette publication. D'une façon générale, les renseignements de KOEHLER sont exacts ou du moins acceptables à une exception près : il ignore la différence du texte de REMOND et de celui dont il dispose lui-même. Mais en premier lieu, cela ne prouve que ce fait que KOEHLER n'a point eu entre ses mains (comme les éditeurs des *Acta* n'ont vérifié non plus) le numéro en question de *l'Europe savante* ; que la source des renseignements dont il dispose est donc autre. Elle serait de nouveau : LEIBNIZ lui-même que KOEHLER aurait rencontré journallement à Vienne et qui lui aurait donné connaissance, entre autre, de sa correspondance avec le cercle de REMOND.

Mais pour trancher ce problème paradoxal que nous venons de soulever, il faut d'abord se rappeler quel est, en fait, le *contenu* des deux écrits dont il est question. A notre façon, en effet, nous tombons pourtant d'accord avec cette affirmation de M. ROBINET que cette lettre non envoyée conçue par LEIBNIZ à l'intention de REMOND et qui est l'origine des *PNG.* est également « la *première ébauche de la Monadologie* » (p. 14). Et cela puisqu'on peut dire que les *PNG.* elles-mêmes ne sont, en une façon, qu'une première, ou alors une deuxième ébauche de la *M.* En effet : le sujet des « deux écrits » n'est point différent ; ce qui est différent, c'est la présentation systématique de la doctrine leibnizienne. Pour une fois, il n'y a non plus aucune raison d'attribuer cette différence de présentation à un accommodement de LEIBNIZ à l'esprit et la formation des destinataires¹²⁴. Ce sera

¹²³ Cf., pour des MAIZEAUX, p. 2, pour KOETHEN, p. 21.

¹²⁴ Cf. la lettre de LEIBNIZ à REMOND du 26 août 1714 (p. 14 sq) ; GERHARDT, *Phil. Schriften*, t. III, p. 624.

donc purement et simplement pour des raisons philosophiques que LEIBNIZ a éprouvé le besoin de donner à son système encore un dernier développement ultérieur même à la formule des *PNG*. Et manifestement, la position de la *M*. diffère à bien de points capitaux de celle des *PNG*. Répétons-le : les « deux écrits » ne diffèrent point quant à leurs sujets, mais uniquement quant au développement philosophique et systématique de ce sujet.

Mais alors, y aura-t-il vraiment tellement de confusion si l'on considère ces « deux écrits » comme n'étant qu'un seul ? Ne pourrait-on dire : cette lettre non envoyée à REMOND, le *brouillon* et les copies *A* et *B* des *PNG*. et le *brouillon* et les copies *A* et *B* de la *M*. ne représentent qu'autant de stades subséquents du développement d'un seul travail et qui s'est terminé finalement avec la rédactions du dernier de ces manuscrits, à savoir le copie *B* de la *M*. dans son dernier état ? Il est vrai qu'avant la terminaison définitive de ce développement, LEIBNIZ a fait part du résultat de ses travaux en l'état des *PNG*., à des tiers, à savoir au prince EUGENE et à REMOND ; mais il est vrai aussi, qu'il a également fait part de ces mêmes travaux en un état primitif de la *M*., à KOEHLER lui-même.

Il est vrai encore que la différence des états du texte qui sont le dernier des *PNG*. et le premier de la *M*. est considérable ; elle est peut-être même plus grande que celle entre la lettre non envoyée à REMOND et le dernier état des *PNG*. Mais ce fait ne suffit qu'à expliquer pourquoi, en effet, LEIBNIZ a temporairement pu considérer comme définitifs, d'abord le dernier développement des *PNG*., ensuite le brouillon élaboré de la *M*.

En revenant au problème de l'origine de la « confusion » des deux écrits, nous devons donc peut-être la chercher encore plus loin que chez KOEHLER : car, comment expliquer autrement « l'erreur » de KOEHLER qu'en supposant que ce fut LEIBNIZ lui-même qui y a donné lieu ? Alors faudra-t-il simplement conclure : LEIBNIZ aurait parlé à KOEHLER de ce qu'il avait écrit un abrégé de son système et en avant fait part au prince EUGENE et au cercle de REMOND ; il aurait permis à KOEHLER d'en prendre également une copie, et même une copie d'un manuscrit encore davantage développé et qui a pris entretemps la forme de ce que KOEHLER appellera « *La Monadologie* ».

Cette hypothèse présente encore cet avantage qu'elle permet d'élucider également la question du titre authentique de la « *Monadologie* » D'autre part, un examen de cette dernière question appuiera cette hypothèse précédente.

Comme on le sait, aucun des trois manuscrits leibniziens de la *M*. (*brouillon*, *A* et *B*) ne porte un titre. Or, la copie de la *Nationalbibliothek* de Vienne (*NB. Vienne*) en a un : celui de *Principes de la Philosophie*. KOEHLER, comme le montrent les indications aux *Acta Eruditorum*, l'a connu. Et ce fait que la traduction latine de la *M*. qui apparaîtra aux *Acta* reprend ce titre de *Principia Philosophiae*, le rend même encore plus probable que la copie *NB. Vienne* soit identique à celle qui a appartenu à KOEHLER et qui, en original ou en copie ultérieure, a servi au traducteur des *Acta*.

M. ROBINET, considérant que cette copie est « la plus proche des sources » – à la vérité, c’est tout simplement l’unique manuscrit de la *M.* connu hors ceux qui ont appartenu à LEIBNIZ lui-même – « rétablira l’exactitude historique » en substituant ce titre de *Principes de la Philosophie* à celui de *Monadologie*¹²⁵. Mais en fait, l’un de ces deux titres en vaut l’autre. Tous les deux ne peuvent être réduits qu’à KOEHLER.

Mais il est important de remarquer que KOEHLER, en substituant le titre de « *Monadologie* » à celui de « *Principes de la Philosophie* », a fait preuve de ne point tenir pour authentique ce dernier titre.

Nous avons reproduit plus haute le texte de la page de titre de l’édition de KOEHLER. Plus intéressant est le titre, quelque peu différent, qu’il a placé au dessus du texte même de la *M.* en cette édition. Le voici :

„Des Herrn Baron von LEIBNITZ / Lehr-Sätze von denen Monaden / von der Seele des Menschen, von seinem *Systemate harmoniae praestabilitae* zwischen der Seele und dem Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.“¹²⁶

Or, s’il a pu être exactement en ces termes que LEIBNIZ lui-même aurait indiqué à KOEHLER le contenu du manuscrit qu’il lui a confié, tout devient compréhensible : la « confusion » de KOEHLER, des éditeurs des *Acta* et toute l’histoire ultérieure de cette « erreur ». Mais il se confirme aussi que LEIBNIZ lui-même a considéré les *PNG.* et la *M.* comme étant seulement des élaborations différentes d’un seul et même ouvrage au sujet identique.

Nous en venons à cette conclusion : Dans l’ensemble des documents en question, il n’y a qu’un seul titre authentique : celui des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*. Aux papiers que LEIBNIZ a gardé lui-même, il n’apparaît que dans la copie *B* des *PNG.* qui devait être recopiée pour être communiquées à EUGENE et REMOND. Si l’on veut un titre authentique pour l’écrit appelé couramment, depuis KOEHLER, « *La Monadologie* », qu’on le désigne encore de ce même titre des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*.¹²⁷

Implicitement, nous venons aussi de nous prononcer au sujet du problème de la destination de la *M.* A notre avis, et c’est le moins qu’on puisse dire, rien n’indique une destination extérieure de la *M.* et qui serait différente de celle des *PNG.* Nous dirions, la destination de ce travail a été simplement philosophique. Pour une fois, nous nous trouvons en la *M.*, devant un ouvrage leibnizien

¹²⁵ p. 2.

¹²⁶ loc. cit., p. 1

¹²⁷ On pourrait donc désigner les « deux écrits » de « *Principes*¹ » et « *Principes*² » ; on pourrait conséquemment parler des manuscrits comme « brouillon¹ », « brouillons² » etc. Mais nous sommes d’accord avec M. ROBINET qu’il vaudra généralement mieux de ne pas « s’élever contre un usage reçu, fort commode pour distinguer ces deux opuscules qui, semblablement, traitent des *Principes* » (p. 2).

qui n'est point « une pièce de commande », comme le veut M. ROBINET (p. 22), bien qu'il soit vrai que la *M.* ait été rédigée par Leibniz en conséquence de son travail aux *PNG.*, destinées et remises au prince EUGENE et au cercle de REMOND.

Il nous reste de tenter une nouvelle fois d'arrêter la date approximative de la rédaction de la *M.* Elle devra se situer, selon nos constatations précédentes, entre celle de l'achèvement des *PNG.*, d'une part, et celle du départ de Leibniz de Vienne, d'autre. Malheureusement, ces deux dates limites elles-mêmes ne nous sont connues de façon exacte. Aux environs du 26 août 1714, Leibniz a donné des copies des *PNG.* au prince Eugène et probablement à Bonneval et a profité du départ de Sulli pour la France pour charger celui-ci d'en transmettre une autre à Rémond. Mais cela n'implique pas nécessairement que les *PNG.* ne sont pas éventuellement déjà achevées depuis quelque temps, bien que Leibniz ait encore travaillé sur ce texte après l'avoir passé au prince Eugène et avant de l'avoir transmis à Rémond, par l'intermédiaire de Sulli. IL se peut donc qu'un brouillon de la *M.*, mais dans un état considéré par Leibniz comme non communicable, existe déjà, de sorte qu'il s'est décidé de faire usage, à cette occasion du texte des *PNG.* et qu'il s'est contenté, avant de l'envoyer à Rémond, d'y porter encore quelques corrections, comme il d'ailleurs encore corrigé même quelques passages en la copie prête pour Eugène.

Nous savons d'autre part, d'un examen du témoignage et du texte de Köhler, qu'au moment où celui-ci prend connaissance du brouillon de la *M.*, la première copie A de ce brouillon existe aussi déjà.

Nous ignorons la date exacte du départ de Leibniz de Vienne. Nous savons seulement que, le 14 septembre 1714, il est de retour à Vienne¹²⁸. Nous pouvons donc croire que la *M.*, dans son brouillon et dans sa première copie A, date probablement des dernières semaines du mois d'août et du début du mois de septembre 1714 seulement, c'est-à-dire : des derniers jours de Leibniz à Vienne. C'est en ce sens que nous aurons à corriger la date supposée par M. Robinet. D'autre part, comme tout indique qu'il ne restait à Leibniz que très peu de temps à Vienne pour rédiger cet écrit, comme d'autre part la copie B de la *M.* est écrite sur une autre rame de papier que les manuscrits précédents, il est permis de croire que, en effet, cette dernière copie n'a été fabriquée et trouvée son élaboration finale qu'après le retour du philosophe à Hanovre¹²⁹.

¹²⁸ D'après FISCHER, Gottfried Wilhelm Leibniz, Heidelberg ³1889, pp. 261 et p. 277, Leibniz est de retour à Hanovre au mois de septembre. Récemment, E. Hochstetter, *Leibniz' Gedächtnis, Eine Einleitung*, Berlin 1948, p. 78, a précisé cette date : selon lui, Leibniz est „am 14 September 1714 zurück in Hannover“.

¹²⁹ Cf. ROBINET, p. 2 (arrêt de la date pour les « première ébauche de la *M.* au « second trimestre 1714) et p. 12 (hypothèse que l'achèvement de la copie B de la *M.* « ne date que du retour à Hanovre ».)

§ 6. « Monadologie »

Avant de passer à une interprétation des §§ 8-18 de l'écrit, il nous convient de rappeler d'abord une affirmation du § 60 dont nous n'avons pas encore suffisamment tenu compte jusqu'à présent. Les choses, y est-il dit, « vont toutes confusement à l'infini, au tout »¹³⁰. S'il est vrai que le terme de « confusion » relève généralement, et pour LEIBNIZ aussi, de la terminologie d'une psychologique ou d'une théorie de la connaissance, il peut néanmoins, en conséquence de nos interprétations, revêtir une signification ontologique. Ainsi, une représentation confuse et une confusion représentative répondront à une confusion ontique des êtres et un être-confus de l'univers même. Par cette « confusion métaphysique » il ne faudra donc entendre rien d'autre que ce fait qu'en conséquence de la nature subjective et représentative des êtres créés, en chacun et, en un sens pour chacun de ces êtres *le tout* est présent de telle sorte que l'existence même d'un être propre d'êtres particuliers, différents et indépendants devient problématique ; c'est-à-dire, il devient problématique si vraiment un être fini est capable de la perfection d'une substance, c'est-à-dire, d'un véritable *être*. Chaque être se confondant avec l'univers des être, l'Être se confondrait donc avec l'être du monde.

Les §§ 2 à 7 de l'écrit développent quelques caractères substantiels impliqués à l'idée et au concept d'une Monade créée. Mais évidemment, il n'en résulte aucunement qu'en réalité des substances simples finies *existent*. Le problème d'une *existence* de Monades ne se trouve soulevé qu'au début du § 8. La phrase qui l'introduit exprime toute la gravité de ce problème : « il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des Êtres »¹³¹. En effet, la condition première de l'existence d'êtres créés est exactement cette subjectivité universelle qui confond leur être avec celui de l'univers. Il est vrai que ce fait qu'un être déterminé représente confusement tout ce qu'il n'est pas lui-même, qu'il se confond ontiquement avec le monde qui se représente en lui, indique une déficience ontologique de cet être. Mais cette déficience et cette subjectivité constituent « la base » de l'existence de toute chose créée en tant que telle. Comment donc la substantialité et la perfection d'une substance simple est-elle compatible avec la subjectivité originelle d'un être fini ? « Il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des Êtres ». Un être fini, peut-il être qualifié de façon autre que subjective ?

¹³⁰ Cette phrase continue ainsi : « mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes » ; loc.cit. p. 107. Le sens plein et le fondement de ce bout de phrase, et en particulier le rôle qui est attribué à la perception, trouvera, en notre exposé, son explication plus tard. Pour le moment, nous ne voulons que souligner qu'en fait, comme la *finitude* de l'être-sujet répond à l'*infinité* de l'univers qui se représente en lui, cette « *limitation* » qui résulte d'une capacité de « perceptions distinctes » s'avèrera constituer l'être propre d'une substance fini ou la *perfection* d'être d'une telle substance.

¹³¹ loc. cit., p. 71, § 8.

Les substances simples finies devront être des substances-sujets, « autrement ce ne seraient pas même des Êtres ». Au brouillon, LEIBNIZ a continué cette phrase par ces mots qu'il a biffé ensuite : « et si les substances simples n'étoient pas des véritables êtres ... »¹³² ; voilà le problème tout entier : Il y a des substances simples subjectives ou il n'y a, au monde, de véritables êtres distincts, de « Monades », du tout : il n'y aurait, en effet, que de la confusion. Toujours de meurerait-il possible, voire nécessaire que ce monde confus, dans son ensemble et dans ses phénomènes complexes, soit composé d'éléments simples ou atomes mais qui, en dernière analyse, « ne diffèrent point par leurs qualités »¹³³ et ne seraient pas « des véritables êtres » de substance et d'indépendance.

Or, en réalité, il n'y a pas que de la confusion universelle. En effet, « si les substances simples » étaient réduites à l'être d'éléments des choses et atomes de la nature sans qualités, si elles « ne diffèrent point par leurs qualités, il n'y auroit pas moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses ; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples ; et les Monades étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement, que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre »¹³⁴ *Le phénomène et l'aperception d'un mouvement dans l'état des choses en général prouvent l'existence d'êtres distingués, de « Monades ».*

Mais n'est-il pas la subjectivité métaphysique des êtres créés elle-même qui a pour conséquence « que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi », s'il y a moyen de concevoir une substance-sujet ? En effet. Et tout changement, ne signifie-t-il pas exactement altération, défaut de substance ? Et si toute substance est essentiellement et nécessairement une substance *simple*, il nous faudra donc tâcher de comprendre comment une substance simple peut s'établir sur cette « base » même qui est constituée par la subjectivité de tout être fini comme tel.

Or tout d'abord, « il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changemens des Monades viennent d'un PRINCIPE INTERNE, puisqu'une cause externe ne sauroit influencer dans son intérieur »¹³⁵, cela étant exclu en raison du fait même qu'une influence idéale de l'univers pénètre tout être fini aprioriquement et de telle sorte qu'il est impossible qu'elle cause un mouvement, qu'il paraît plutôt surtout problématique comme cette influence et subjectivité aprioriques peuvent permettre un mouvement propre à un être déterminé.

¹³² loc. cit. p. 70.

¹³³ loc. cit. p. 73.

¹³⁴ loc. cit. p. 73, § 8.

¹³⁵ p. 75, § 11.

La représentation de l'univers en chaque être créé et l'influence apriorique qu'exerce ainsi la présence du monde sur tout être particulier doivent se manifester en cette intérieur même d'un « Monade » où règne un « PRINCIPE INTERNE » d'un mouvement qui est propre à la substance simple subjective. Et en effet, « il faut aussi qu'outre le principe du changement, il y ait un DETAIL DE CE QUI CHANGE, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété de substances simples » finies¹³⁶. Le mouvement propre d'une substance finie ne *peut* s'opérer qu'à l'intérieur et sur la « base » de ce qu'elle est en tant que sujet de la représentation de l'univers.

C'est à propos de ce « DETAIL DE CE QUI CHANGE » que se pose alors de façon concrète le problème de concevoir l'être d'une substance simple qui pourtant est fondée sur une subjectivité radicale et universelle. En effet, « ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoy qu'il n'y en ait point de parties »¹³⁷. En effet, en l'être fini en tant que être-sujet, il y a cette pluralité infinie « d'affections et de rapports » que nous découvrons en analysant des vérités de fait. La subjectivité représentative et universelle de tout être fini a nécessairement pour conséquence « que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir ... perpétuel de l'univers »¹³⁸ C'est en ce sens purement réflexif, que l'être-représentant est un être purement réceptif ; c'est par ces rapports universels et représentatifs que les Monades « vont toutes confusement à l'infini, au tout »¹³⁹ ; et c'est en cet état encore qu'elles semblaient devoir perpétuellement être immobilisées. C'est fondamental. Comment établir sur ce fondement un être indépendant, simple et comportant un principe interne d'un mouvement propre à lui ?

L'on connaît la réponse leibnizienne : « L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la PERCEPTION »¹⁴⁰. La représentation réflexive, réceptive et perpétuelle de l'univers va ensemble avec une représentation simple, perceptive et passagère qui d'emblée rendra possible la manifestation, pour elle, d'êtres particuliers et distingués en ce monde. Toute représentation est métaphysiquement et radicalement subjective, eu égard au monde qui se représente en elle et aux rapports infinis qui constituent la vérité de fait de l'état de l'être-représentant ; mais toute représentation est aussi concevable en tant qu'un *acte* propre de l'être-représentant qui donne de

¹³⁶ p. 75, § 12.

¹³⁷ p. 75, § 13.

¹³⁸ p. 105, § 56.

¹³⁹ p. 107, § 60.

¹⁴⁰

l'unité à l'infinité desdits rapports et les constitue, pour ainsi dire, en un monde propre de l'être-représentant en acte.

Toute représentation, en effet, peut être une représentation réceptive, c'est-à-dire réflexive, ou subjective, ou encore symbolique : c'est la manière dont, à la façon ordinaire que nous le comprenons, un drapeau représente ou symbolise et reflète l'autorité d'un état ; dont, d'une façon générale, d'ordinaire, une « chose » peut être dite représenter autre chose ou même tout un ensemble d'autres choses, ou même « un monde » : comme nous disons, par exemple, que l'art de la « Renaissance » représente la conception du monde de toute cette époque, et en ce sens « le monde » même de la Renaissance. Nous considérons surtout une éminente œuvre d'art comme un « symbole » de ce genre, mais aussi éventuellement une personnalité déterminée. D'une façon plus générale encore, ce sens de représentation est identique à celui de toute « signification ». A tous ces modes de représentation est commun qu'il s'agit de « choses » qui « reflètent » d'autres choses, puisque ce sont ces autres choses ont déterminé, en un sens « extérieurement », les caractères dominant la chose-représentant et ce sont ces autres choses qui, à la vérité, se représentent en elle.

Une représentation peut donc aussi être ce que quelqu'un se représente, dans un sens transitif du verbe. En ce sens, une PERCEPTION est une représentation. « La PERCEPTION, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience »¹⁴¹ doit ici être comprise comme rien d'autre qu'un acte représentatif qui ne relève pas uniquement d'une détermination du représentant de la part de ce qui se représente en lui. Cette perception, bien que distinguée d'une apperception consciente, relève, elle aussi, d'une certaine « réflexion » : l'on pourrait désigner la représentation *symbolique* (représentation au sens premier) de représentation-en-soi, la représentation perceptive de représentation-pour-soi, par laquelle se représente en la représentation non seulement la chose ou le monde symbolisés mais se re-présente, à travers cette première représentation réflexive, un être en acte *qui se représente* cette chose ou ce monde, à lui-même.

Or, toute représentation perceptive présuppose manifestement une représentation réceptive, au sens premier. Mais pour autant qu'il y a des substances simples au monde, substances dont l'existence se manifeste par le phénomène du mouvement et de la distinguibilité de « choses », il est nécessaire de comprendre que la représentation confuse et subjective de l'univers en tout être fini s'y est transformée en représentation perceptive et active. Mais cela veut dire encore : puisqu'il ne peut y avoir des « choses » sans substance, et « puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples »¹⁴², toute qualité d'un être dont nous nous apercevons est non seulement et simplement représentative au sens du reflète et du symbole (sens subjectif), mais

¹⁴¹ p. 77, § 14.

¹⁴² p. 73, § 8.

encore est-elle nécessairement constituée en tant que représentation perceptive. Il y a donc une identité rigoureuse entre l'avoir -des-qualités et l'avoir-des-représentations au sens de la perception ; ou encore entre les relations substance-qualité, sujet-prédicat, « sujet-objet », et cela en ce sens qu'une substance (finie) peut se trouver en un rapport métaphysiquement subjectif à ses « qualités », c'est-à-dire en être le sujet non seulement au sens logique ; mais qu'elle peut pourtant s'y établir en substance simple en transformant le rapport à ses prédicats en un rapport perceptif.

Et nous pouvons conclure, avec Leibniz : « L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé APPETITION : il est vrai que l'appetit ne sauroit toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles »¹⁴³ : il y a un mouvement réel et actif propre à la Monade créée par lequel elle se maintient, en toute sa subjectivité, en substance simple.

§ 7. Action et passion

Nous en revenons à la thèse fondamentale du § 48 de l'écrit dont une analyse immanente nous a servi de point de départ. En effet, Leibniz lui-même nous y renvoie du point du texte où nous étions en arrivé. Les premiers §§ de la *M.* qui établissent la possibilité et la réalité d'une substance simple finie, c'est-à-dire d'une substance-sujet, se terminent par cette conclusion : « On pourrait donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέεζ), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels. »¹⁴⁴ Si donc il est vrai qu'en un être créé la « base », c'est-à-dire ce qui répond à la puissance en Dieu, est l'être-sujet, il n'est pas moins vrai que même sur cette base subjective peuvent et doivent s'établir une perfection substantielle et une auto-suffisance ou indépendance relative de cet être fini. C'est qu'une faculté perceptive et une faculté appétitive propres à cet être peuvent évoluer sur le fondement d'une représentation universelle et subjective à laquelle l'être fini est soumis. Ces facultés, en tant que « sources de leurs actions internes », sont donc des attributs par lesquelles un être fini participe à la perfection de la substance simple originaire qu'est Dieu ; il y a une faculté active des Monades créées qui répond, à l'intérieur même de leur subjectivité, à la puissance divine, il y a notamment une faculté perceptive qui s'avère répondre à l'entendement divin, et une faculté appétitive qui est une vraie imitation de la volonté de Dieu.

Cela dit encore que non seulement la sagesse, la bonté et la puissance ou la volonté, la connaissance et la puissance de Dieu distinguent l'être suprême de tout autre être, mais que ces attributs appartiennent à un ordre plus général, celui de la force active, de la faculté perceptive et de la faculté appétitive, qui représente des perfections possibles et réelles de tout être en général ; que ces catégories relèvent donc, en effet, d'un ordre rigoureusement ontologique. Elles ne sont limitées, ni à la seule théologie, ni à une pire « philosophie de l'esprit » qui n'embrasserait que Dieu, peut-être d'autres « esprits purs » et les hommes en tant qu'êtres spirituels.

Ainsi donc Leibniz peut continuer, à la suite du § 48, par ces thèses rigoureusement ontologiques : « La creature est dite AGIR au dehors en tant, qu'elle a de la perfection ; et PATIR d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'ACTION à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle en a de confuses »¹⁴⁵. Remarquons tout d'abord que la perfection est donc un concept plus fondamental que celui de l'action. C'est par un concept développé et bien fondé de perfection ontologique qu'il faut déterminer la possibilité

¹⁴⁴ § 18, p. 81.

¹⁴⁵ § 49, p. 99.

d'action d'un être, et non pas de la manière opposée. Cela confirme surtout que, pour Leibniz, même et particulièrement le problème d'une représentation subjective et réceptive ou perceptive et active est en premier lieu un problème ontologique et qu'il ne faut l'entendre qu'en fonction de la question fondamentale de l'être.

Il n'est qu'une conclusion des analyses précédentes que Leibniz doit donc affirmer que toute action d'un être substantiel – et l'on ne peut attribuer de l'action qu'à un être substantiel, c'est-à-dire qui contient une certaine perfection et auto-suffisance d'être, – ne peut consister qu'en les actes de perception distincte dont cet être est capable. Encore, toute perception d'un être fini n'est perception active qu'en partie (ce que nous avons appelé aussi simplement « représentation perceptive »), et est perception purement réceptive ou passive en une autre partie, et même plus fondamentalement (ce que nous avons appelé « représentation réceptive ou subjective »). D'autre part : si toute représentation, et même en tant que représentation purement subjective, est représentation par un être déterminé et distinct, c'est-à-dire d'une Monade, il n'y a aucune représentation qui ne serait à la fois aussi représentation perceptive. Si toute représentation en général est donc nécessairement une représentation comprenant une certaine perception, ou est perception, il faut donc attribuer « l'ACTION à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle en a de confuses. » –

[...] si nous osons dire, qui dénoue la confusion de l'univers, et non seulement en un sens ou l'autre « pour » un « sujet connaissant », mais effectivement.

Mais il s'ensuit que la subjectivité métaphysique et apriorique de l'être fini et qui consiste en son être-sujet à la représentation de l'univers des choses en lui se transpose sur cet univers confus lui-même qui se représente en la Monade. C'est ce monde lui-même auquel se trouve la Monade originellement et confusément embrouillée qui devient le sujet des actes propres de perception distincte qu'opère cette Monade en tant que « *perfectiohabies* ». Ces actes par qui la Monade acquiert une détermination propre de son être monadique déterminent donc, de leur côté, l'être de l'univers des choses qui se représente en lui aprioriquement et qui se prête ainsi en sujet à ces actes. Il y a donc, non seulement une subjectivité apriorique de tout être fini relative à l'univers des choses mais aussi une subjectivité continuelle, représentative elle aussi, de l'univers des choses qui se trouve déterminé aux actes internes de chaque Monade.

C'est ainsi donc que la subjectivité apriorique et universelle de tous les êtres finis et surtout la liaison universelle du mode ou l'accommodement de toutes les choses à chacune se maintiennent non obstant « le changement dans les choses » (p. 73, § 8) provoqué par les « ACTIONS INTERNES des substances simples (p. 79, § 17). « Et c'est par là, qu'entre les creatures les Actions et Passions sont eventuelles. » (p. 101, § 52).

Nous venons donc de constater les relations de subjectivité actuelle entre les choses qui s'établissent et se maintiennent en conséquence de la subjectivité métaphysique et apriorique de tout être fini. Comme toute Monade exerce, par son être-en-acte ou son être monadique et substantiel même, une influence idéale sur la détermination de Monades moins parfaites, elle subit aussi, de son côté, les effets d'une subjectivité d'elle-même relative à des Monades plus parfaites. Certes, comme nous le disons, « dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre » (p. 101, § 51). Néanmoins, il nous faut constater maintenant que ce phénomène d'une subjectivité représentative qui pour nous autres, êtres doués d'une « Ame raisonnable », se révèle aux « Actes réflexifs » d'une analyse logique, n'est point seulement, comme nous l'avons montré déjà (en nos §§ 4 et 5), d'une « portée métaphysique » mais d'une *réalité* métaphysique. Les actes réflexifs qui fondent la logique « humaine » ne *révèlent* pas seulement ce phénomène d'une subjectivité des choses mais ces mêmes actes font subir ces choses les effets de leur subjectivité relative à l'être de l'esprit humain qui lui-même prête à l'homme sa perfection d'être¹⁴⁶.

En effet, Leibniz fournit de la *perfection* encore cette définition-ci : « Une creature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison A PRIORI de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle s'agit sur l'autre » (p. 99, § 50). C'est là sans doute la pensée la plus profonde de la métaphysique leibnizienne.

¹⁴⁶ Si Leibniz reprend donc, en une façon, la définition traditionnelle de l'homme comme un animal doué d'une âme raisonnable (p. 87, § 29), il lui donne d'emblée un nouveau fondement qui répond à la question de savoir comment l'« esprit » ou la « raison » peuvent intervenir, dans l'ordre de la métaphysique, pour définir la substance d'un être.

[...] Que faut-il donc penser de ce qu'on a coutume d'appeler « le spiritualisme leibnizien » ? Si l'on veut continuer d'en parler, on ne peut toutefois le comprendre qu'en comprenant son fondement ou mieux, sa *raison* au double sens stricte de ce mot leibnizien. Il n'y a pas de doute : dans la philosophie de Leibniz, le « spiritualisme » n'est point fondamental. Le problème fondamental de cette philosophie est celui d'établir la possibilité et la réalité d'un être de substance propre, c'est-à-dire qui contient une certaine perfection interne, qui se suffit d'une certaine mesure à lui-même et qui est capable à des actions propres à lui en l'univers de l'être fini. Ce problème lui-même se pose et se comprend par le phénomène et le concept de la subjectivité de tout être fini ou créé. Il sera résolu par une « métaphysique de la subjectivité » qu'on peut et qu'on doit désigner ainsi si l'on entend par là une philosophie qui précisément résout le problème d'une substance qui est sujet ou qui résout le problème de la subjectivité par l'établissement d'un concept de substance finie. Le mot de « subjectivité », ne signifie ici ni une position « subjectiviste », ni, *a fortiori*, une telle position pour qui le fondement absolu serait la perfection ou même l'imperfection de « l'esprit » (humain). Le mot de « subjectivité », au titre de « métaphysique de la subjectivité », ne signifie que le problème de cette métaphysique et qui est le problème ontologique de la finitude des êtres finis, y compris l'esprit humain.

En l'ordre de la problématique, c'est cette métaphysique de la subjectivité, en tant que « philosophie de la finitude » qui est fondamentale en la pensée leibnizienne ; car c'est elle aussi dont la problématique exige forcément d'en avoir recours à une « théologie naturelle » à laquelle aboutit toute analyse logique de n'importe qu'elle vérité de raison ou de fait, en conséquence même de l'être-sujet dont relève toute affirmation et toute négation logique et son analyse.–

Or, on se souvient bien que, autrefois, le mot « sujet » ou *subjectum* n'a, en effet, signifié rien de « subjectif » au sens « moderne » ; en ce sens ancien, sujet signifiait ni spécifiquement l'homme, ni l'esprit humain ou autre, bien que, sous un certain angle, l'homme ait pu être sujet à quelque chose et même ne constituer qu'un sujet, à savoir, par exemple, en politique, le sujet d'un prince, ou en médecine, le sujet d'un traitement ; en philosophie, le mot avait son sens logique et un sens métaphysique apparenté, comme on croit, au mot « substance ». On sait par ailleurs, que même chez Descartes, le mot n'a pas encore son sens « moderne ». Serait-on donc, pourtant chez Leibniz, en présence d'un mouvement qui transformerait précisément la sens d'une métaphysique de la subjectivité qui pourrait avoir été le sens classique en celui d'une philosophie spiritualiste ? Car, si l'on peut admettre que, en son fondement, la philosophie leibnizienne est métaphysique dans ce sens ancien, n'en restera-t-il point que, en sa conséquence, elle est une vision du monde spiritualiste et dès lors quand-même une « métaphysique de la subjectivité » au sens « moderne » ? En d'autres termes, serait-on en présence, ici, du mouvement philosophique qui exactement transformerait le

sens de ce mot « sujet » et donnerait à ce mot, et d'emblée à toute l'évolution ultérieure de la philosophie, son sens moderne ?

Au vrai, il y a si peu de « spiritualisme » chez Leibniz, et même en ce qui concerne ses conséquences, qu'il n'y en a chez Kant. Non seulement que le spiritualisme n'est point fondamental dans la pensée leibnizienne, il n'en est même pas une conséquence. En effet, il faut comprendre le rôle de l'esprit (humain) et plus particulièrement du « perceptif » en général en fonction de cette ontologie fondamentale qu'est pour Leibniz la métaphysique de la subjectivité. Alors il faudra aussi admettre qu'à la vérité, l'apparente « spiritualisation » de tout être – sa conception en analogie avec l'être et l'agir d'un esprit – équivaut plutôt à une sorte de « réalisation » du sens ontologique, même de l'être d'un esprit fini. Cet esprit et ses actes ne sont, selon Leibniz, qu'une forme élevée ; mais déterminée de l'activité perceptive, cette activité étant la seule à pouvoir s'établir sur le fondement d'un être radicalement subjectif, c'est-à-dire universellement réceptif. Telle est, en effet, la réalité de l'esprit fini : il ne peut agir que sur un fondement ontologiquement subjectif, c'est-à-dire en tant qu'être fini et sujet a priori à sa détermination par l'univers des choses. Et cela, se trouver déterminé d'avance de la part de l'univers des choses, ne signifie, en principe, rien d'autre que le fait de la dépendance de toutes les « choses » – si l'on veut les distinguer des « esprits » – d'une causalité universelle qui règne le monde. Il faudra donc comprendre l'être, la passion et l'action de l'esprit *réellement*.

Nous n'avons pu que nous approcher, en cette étude, à la grave problématique enveloppée en la thèse que nous venons de reproduire. Pour notre conclusion ici, il nous importe surtout qu'elle confirme que l'apparent spiritualisme leibnizien n'est au fait, soulignons-le encore, qu'une tentative radicale et métaphysique de concevoir l'être de l'esprit, lui aussi, comme phénomène ontologique, par excellence, en une manière vraiment réelle.

Ajoutons seulement un mot à propos de notre affirmation que, ainsi, l'esprit, en tant que être déterminé par l'univers des choses, se trouve être conditionné, comme toute autre chose, par la « causalité universelle du monde ». L'on remarquera que l'esprit, et même toute substance simple, ne pourra ni subir ni exercer « une influence physique ». Avec Leibniz, il n'en faudra tirer que la conclusion suivante : en effet, il n'y peut y avoir « qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre »¹⁴⁷. On pourra dire que, du moins, l'on relèvera une interprétation « idéaliste » de ce qu'on est habitué de considérer comme une interdépendance « réelle » des choses. Renonçons ici à répondre à cette objection. Au fait, il s'agit encore une fois de s'inspirer d'une conception vraiment réelle et ontologique de « l'idéal » au lieu de l'entraver en insistant sur l'opposition – opposition, il est vrai, qui n'est pas complètement dépassée par Leibniz non plus – de l'idéal et du réel.–

¹⁴⁷ § 51, p. 101. Cf. plus haut.

Nous avouons volontiers que l'interprétation de la « Monadologie » leibnizienne comme métaphysique de la subjectivité que nous venons d'esquisser est loin de ne rencontrer aucune difficulté. Affirmons seulement que, d'autre part, c'est encore cette interprétation du sens du problème de la « subjectivité » qui pourrait permettre une compréhension plus profonde du développement subséquent de la philosophie, du moins en Allemagne. Cela vaut particulièrement pour la compréhension historique de l'idée kantienne d'une philosophie transcendante. Il est vrai que chez Kant, bien que pour lui la subjectivité de « l'esprit » signifie absolument finitude et réceptivité et s'oppose à une « substantialité » de cet esprit, le mot « sujet » a déjà commencé de revêtir son sens « moderne », ou plutôt de perdre son sens ancien et métaphysique. Il est vrai aussi, par ailleurs, – nous ne le nierons point –, que la philosophie de Leibniz elle-même devait préparer philosophiquement ce changement de sens qui aura pour conséquence, plus tard, la perte du problème métaphysique de la subjectivité, le mot « sujet » qui le désignait autrefois ayant perdu, lui-même, sa force expressive. En effet, Leibniz, pour qui la subjectivité des êtres finis est universelle et radicale, a cherché à établir, pour ainsi dire, l'être d'une substance finie à l'intérieur même de cette subjectivité radicale : c'est dire, pour lui déjà, les mots « substance » et « sujet » ne relèvent plus d'une opposition pure et simple. Substantialité et subjectivité sont devenues conciliables, se trouvent, en effet, « harmonisées ».

Par là même encore, Leibniz aura fait un premier pas déjà vers cette conception philosophique qui sera celle de Hegel qui voudra « concevoir et exprimer le vrai, non pas comme substance, mais comme sujet », c'est-à-dire, en d'autres termes (que Hegel emploie également) : d'identifier, non pas substance et sujet, mais substantialité et subjectivité.

Monadologie, Beginn :

« une substance qui entre dans le composé » : Vorrang der Frage nach der Möglichkeit einer endlichen Substanz.

Wenn ins Zusammengesetzte keine *e i n f a c h e* Substanz eintritt, so ist es überhaupt ohne eigene Substanz; das wird sogleich gezeigt werden.

in § 2 : heisst er nicht : die Substanz der Natur muss *e i n f a c h* sein, wenn sie überhaupt eine Substanz hat. Denn das Zusammengesetzte ist nur Aggregat. (Heisst letzteres nicht auch, dass das Zusammengesetzte ein *Z u s t a n d* der einfachen Substanzen ist ? Welche Beziehungen, ist immer die Frage noch, setzen die Monaden denn zusammen ? Beziehungen der Vorstellung natürlich. Warum werden diese aber, d.h. so aufeinander bezogene Monaden, als ein ausgedehntes Seiendes, als Körper angesehen ? Auf Grund des grösseren Grades der Abhängigkeit des Verständnisses der Teile eines solchen ensemble von *e i n e m* seiner Glieder (Wille des Menschen; „Zweck“ eines Zeugs; nicht nur die Vorstellung, sondern auch die Abzweckung muss ja „real“ wohl begriffen werden. Man sagt für gewöhnlich : der Mensch hat *s e i n e* Zwecke; die Technik – hat auch – *s e i n e*. Das „dehnt“ den Machtbereich des Menschen „aus“ – sagt man : hier der Ursprung der Idee der Ausdehnung ? Bezeichnet jede Dingapperzeption die Vorstellung der Machtausdehnung (Vollkommenheit) einer Monade ?)

Bei Leibniz selbst liegt der Gedankenzusammenhang aber wohl eher so : Er setzt doch wohl *voraus*, dass in der Natur selbst Substanz ist. Dann müssen diese Substanzen einfach sein; dass er es überhaupt noch sagt, den Ausdruck „einfache Substanzen“ wiederholt, ist ein Rest : es gibt gar keine anderen.

Die Sprache der „Monadologie“ ist also noch nicht konsequent ; wie überhaupt die „Konstitution der Objektivität durch die Subjektivität“ noch kein ausdrückliches Thema wird.

Ad § 8 : Ohne Qualitäten wären die Monaden gar kein „Seiendes“ – d.h. wären sie zwar Elemente, aber kämen keineswegs für das Sein des Seienden auf : sie wären selbst „nichts“ als je Einheiten. Sie wären 1.) selbst nicht, 2.) müssen sie sogar, wenn sie nicht nur Elemente sein sollen, für die Qualitäten des Zusammengesetzten, ja alles Seienden aufkommen. Nicht, *weil* sie die Substanzen sind, sondern, *wenn* sie die Substanzen sein sollen – und nicht nur die Elemente. Immerhin könnten sie ja sehr wohl noch Eigenschaften haben, aber alle dieselben : so dass der Grund der Qualitäten in den Bindungen der Zusammensetzung läge : was ja übrigens in gewisser Weise auch wieder stimmt ...

§ 9 stellt nun Leibniz tatsächlich die These auf, dass jede einzelne Monade anders ist als jede andere; das begründet er mit der Eigenart von Eres überhaupt. Verständlich ist ja nun weiteres, wie soeben gesagt, dass die Monaden Elemente, aber nicht Substanzen wären, wenn sie alle gleiche Eigenschaften haben bzw. insofern sie die haben und doch verschiedenen Wesen zugehören. Wenn

es nun nur verschiedene Wesen gibt, dann müssen also alle einfachen Substanzen durchaus voneinander verschieden sein : der Fall der Zugehörigkeit zu gleichen Wesen entfällt ja. Wie kann Leibniz aber die Verschiedenheit aller Wesen behaupten ? Das ist hier nicht unsere Sache. Sie erhöht nur die Forderungen an die Monaden – und schliesst jedes elementare Sein der Monaden als Substanzen aus.

In gleicher Weise setzt ja Leibniz auch in § 10 eine These voraus : er darf das, da sie nur die Forderungen an den Substanzbegriff erhöht. –

In § 8 : *Ce qui est dans le composé peut venir que des ingrediens simples.* Und in § 11 : Die Monaden selber haben ein *principe interne de changement* : folglich erfüllen sie allein die Definition der Natur des Aristoteles. Das Zusammengesetzte ist in gewisser Weise also gar nicht Natur. Darum die mechanistische Vorstellung der „Natur“ ? Dann hätte Leibniz die moderne Naturwissenschaft darum unangefochten gelassen, weil er ihr bereits bestreitet, mit der Natur zu schaffen zu haben.

§ 13 : *multitude dans l'unité ou dans le simple.*

§ 14 : *L'état qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité n'est autre chose que ce qu'on appelle la PERCEPTION.*

§ 15 : *l'Action* ist die APPETITION. Also doch diese das Prinzip der Vollkommenheit ? Tatsächlich möchte man es auch gemäss dem die Substantialität als „perfectiohabies“ feststellenden § 18 meinen. Dann läge die Perfektion doch in einem Allgemeinen (*principe interne de changement*), nicht in der Individualität, wie es § 12 suggeriert ? Aber sicher ist das Allgemein bei Leibniz nicht die Welt. Vollkommenheit des Endlichen ist gleichwohl die Eigenheit seiner Endlichkeit (selbst Gott hat sie nicht!). Aber sie ist nur Vollkommenheit, indem sie selbständig, eigens erworbene ist.

Unsere Vollkommenheit besteht nach Leibniz in der Erkenntnis Gottes : die ist nicht „natürlich“ in dem Sinne, dass sie jedem Seienden „von selbst“ zukäme : sie ist eine „Errungenschaft“; freilich ja doch wohl abhängig von der Gnade. Hier besteht nicht nur ein Herrschaftsverhältnis : Gott – Mensch. Gott war zwar „Herr“, insofern es uns seiner Regierung gewiss auch unterwarf : seinen Eingriffen und denen der Welt, mittelbar auch den seinen; er gab uns damit sogar damit noch einen zweiten Herren. Aber dann, als Christ, gibt er uns die Möglichkeit eines freien Verhältnisses zu ihm. Sind wir schon z.B. als erbsündige Wesen in unserem Verhältnis zu Gott durchaus nicht frei – denn wir sind den natürlichen Trieben unterworfen – so sind wir es doch, insofern die Reue und Busse in unserer Macht steht. Das war auch die Hauptpredigt Christi : Tuet Busse usw.

Merckwürdige Schrifften, welche ... zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn D. Clarcke ... gewechselt, und ... mit einer Vorrede Herrn Christian Wolffens ... in teutscher Sprache herausgegeben werden von Heinrich Köhlern. Frankfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhändl. in Jena. 1720.

Wolff schreibt in seiner (unpaginierten) Vorrede : „so hat mir ... der Herr Übersetzer dieser Streit-Schrifften einen Auszug aus einem Brieffe gezeiget / den der Herr von *Leibnitz* in Frantzösischer Sprache an einen Gelehrten nach Franckreich geschrieben / darinnen er gestehet / er hätte mit mir in zur Welt-Weißeheit gehörigen Sachen niemals *conferiret* / und könnte ich von seinen Meinungen nichts wissen / als was in öffentlichem Drucke vorhanden wäre“. (Es handelt sich um Leibniz' Brief an vom). „Der Herr Übersetzer hat nicht allein vor diesem meine Lehren von mir selbst angehört/ sondern hat auch nach diesem bey dem Herrn von *Leibnitz* / als er in Wien war / einen beständigen Zutritt gehabt. Daraus kann ein jeder selbst urtheilen / was man sich von seiner Übersetzung versprechen kan.“

Vorrede Köhlers : „Gleichwie ich es nun für den größten Teil meiner zeitlichen Glückseligkeit schätze / daß ich in meinen Hallischen Universitäts-Jahren / den wegen seiner besonderen *Meriten* so hochberühmten Herrn Hof-Rath Wolffens / als einen der größten Danckbarkeit würdigsten Lehrer zu *veneriren* / und sowohl Dero eigene Lehr-Sätze als auch Dero *Reflexions* über die *Principia* des Herrn Baron von Leibnitz und anderer berühmten Männer zu hören / nachhero auch bey dem Letzteren in Wien einen täglichen Zugang und viele andere hohe *Faveurs* zu geniessen / und verschiedene Aufsätze über Dero neuesten Lehren zu sehen die *avantage* gehabt ...“

Hinweis, daß er mehrere Jahre darauf nach Halle zurückgekehrt.

Am Schluß, wiederum unpaginert, ein „Register / worinnen einige Kunst-Wörter Lateinisch gegeben werden.“

Darunter interessant :

„Eingeschräncket / *limitatus, finitus*. Einschräncken/ *determinare, limitare*. Einschränkung / *limitation, determinatio*. Empfinden / *percipere*. Empfindung / *perceptio*. Endlich/ *finitus*. Grundsätze / *principia*. Lehr-Sätze / *principia*. Leidenschaft / *passio*. Thätigkeit / *actio*. Umcircket, Umschräncket / *finitus, limitatus*. Unterwürffig / *dependens*. Unterwürffigkeit / *dependentia*. Würcklichkeit. *realitas*.“

Dann zweitens in den Band eingebunden :

Des Hn. Gottfried Wilh. Von Leibnitz / ... *Lehr-Sätze* über die *Monadologie* ingleichen von Gott und seiner Existenz / seinen Eigenschafften und vn der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines *Systematis Harmoniae praestabilitae* wider die Einwürffe des Herrn Bayle / aus dem Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhlern / *Phil. et Jur. U.C.* nebst ... Franckfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl. In Jena. 1720.

Aus der „Vorrede des Übersetzers“ (unpaginiert) : „Da ich diese zwar kleinen / jedoch aber wichtigen *piecen* des Herrn von Leibnitz heraus gebe / besinne ich mich / daß er in Wien einem gelehrten Ausländer / welcher damals eine Einleitung in seine *principia* der Welt-Weißheit verlangte / unter andern dieses antwortete : er habe zwar hiervon kein völliges *systema* aufgesetzt / jedoch würde man solches in seinen obgleich zerstreuten Schrifften antreffen. ... so habe ich desto weniger Bedencken getragen / diese zwey kleinen Aufsätze / welche er in Wien *concipieret* hat : / in unserer Sprache heraus zugeben ...“ Der Titel der Monadologie heißt hier (S. 1) dann vollständig: „Des Herrn Baron von Leibnitz / Lehr-Sätze von denen Monaden / von der Seele des Menschen, von seinem *Systemate harmoniae praestabilitae* zwischen der Seele und de Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche, der Natur und dem Reiche der Gnade“.

Einige Fehler der Übersetzung : so S. 6 oben : „Vorzug oder Herrschafft (*dominatio*) gründet / zu finden“ (in § 9).

Die Übersetzung von § 10 : (S.6)

„§ 10.) Ich nehme auch / als etwa unstreitiges an / daß ein iedwedes erschaffenes Wesen und folglich auch die erschaffene Monade der Veränderung unterwürffig sey ...“

S. 6 g-ferner hat § 11. Den Schlußsatz : „Und man kan überhaupt sagen / daß die Kraft (*vis*) nichts anders sey / als eben das *Principium* der Veränderungen.“ Dieser Satz findet sich nachgetragen nur im C-Ms. (im brouillon) und dort auch wieder gestr. Und ist in keine der Abschriften übergegangen : sollte Köhler doch das brouillon allein gekannt haben ? Die Wiener Kopie hat dasselbe ! (Robinet, p. 129).

Noch ad §§ 8/9 : Robinet signalisiert einen Irrtum in der Zusammenstellung (p. 129), und daß er sich nicht bei Köhler, wohl aber im Wiener Ms. Und in der lat. Übersetzung findet; möglich, daß also doch die die lat. Übersetzung nach dem frz. Mas. (ev. in einer unkontrollierten Abschrift) gemacht wurde; indessen Köhler für sich selbst korrigiert hat.

§ 33 : nochmals fehlt bei Köhler sowie im Wiener Ms. (Robinet p. 130) ein Zusatz, der Anfang des §§ später, der nur im brouillon fehlt : also in C.

§ 46 : weiterer Fall, wo Köhler und NB.Wien dem brouillon folgen, höchstens einem frühen Zustande der ersten Kopie (Robinet p. 130).

Ebenso : der § 48 von Kopie B bildet in A ebenfalls einen, aber nicht im brouillon, aber nicht in NB. Vienne, noch bei Köhler.

Ebenso : *ny de Genies sans corps* fehlt in NB. Vienne; ist erst in A eingefügt : in § 72.

All das verweist also darauf, daß NB. Vienne sowohl wie Köhlers Edition sowie die lat. Edition der ACTA ERUD. dem brouillon folgen, nicht also der Kopie A in einem unvollendeten Zustand. Sollte

das also doch die Möglichkeit nahelegen, daß Köhler *n i c h t* zu Lebzeiten Leibniz' Einblick in die Papiere hatte ?

Betr. meine Note „Noch ad §§ 8/9“ : Köhler hat überhaupt die Zusammenstellung bei seiner Edition revidiert. Ist eigentlich die Einstellung der §§ in den A.E. genau dieselbe wie bei Köhler ?

Immerhin : daß Leibniz in Wien nur das brouillon fertighatte, macht alles viel wahrscheinlicher !

Wird durch obige Noten ausdrücklich genug wiederlegt, daß Vienne, Köhler und A.E. *n i c h t* dem Zustand f), Kopie A, folgen ?

Wie kann der Verbleib der Handschriften in Wien erklärt werden ?

Weitere Noten noch zur Übersetzung Köhlers :

Appetition = Begierde.

„§. 46.) ((d.i. noch richtig)) Unterdessen muß man sich mit einigen nicht einbilden / daß die ewigen Wahrheiten / welche von Gott dependiren / von seinem Willkühr herkämen oder seinem Willen unterwürffig wären ...“

„§. 49. ((d.i. 48 noch)) Hierauf beruhet dasjenige / welches mit demjenigen überein kommet / so bey denen erschaffenen *monadibus* das Fundament ausmacht und *in facultate perceptiva et facultate appetitiva* bestehet“.

„§. 50.) ((d.i. 49)) ... Also leget man der Monade die *Action* oder *die Würckung* bei / in so weit sie *distincte* oder deutliche Empfindungen hat / und die *Passion* oder *die Leidenschaft* / in so weit die *Perceptionen* verwirret oder undeutlich sind“.

„§. 86.) ((d.i. 84)) ... was ein Printz in *Relation* auf seine Unterthanen / und was ein Vater in *regard* seiner Kinder ist ...“

Wesen und Substanz

- Die Frage nach dem Seienden und seinem Wesen ist nicht notwendig die nach allem, was es gibt (wobei dann Heidegger, Einf.i.d.M., einwenden kann, das Sein von diesem und jenem sei nicht berücksichtigt), auch nicht notwendig nach dem Gemeinsamen von allem, was es gibt, auch nicht notwendig die danach, was das auszeichnet, was es gibt, vor dem was es nicht gibt (die Frage Heideggers, scheint es : verwandelt dann in die Frage nach dem Unterschied des Seienden und das Nichts, d.h. des Seins : wobei man freilich auch wieder Heidegger, wie er der Metaphysik, vorwerfen könnte, er trage nicht dem Gemeinsamen des Seins *und* des Seienden Rechnung, welches beides wiederum „ist“. Teilweise sucht er auch das zu tun, aber dann verfällt jeder Hinblick auf „Auszeichnung“ – und man verfällt in l e e r e Allgemeinheiten).

-Die Frage nach dem Seienden und seinem Wesen kann die sein, was z.B. eine Substanz vor dem anderen „Seienden“, dem „Auch-seienden“ auszeichnet.

- Die Wesensfrage ist wohl die nach einer Auszeichnung vor allem anderen; eine andere ist die nach der Substanz. Obschon die Substanz das Auszeichnende des Seienden vor dem Nichtseienden sein kann, insofern in der Tat das Wesen des Seienden.

- Das Seiende als solches – das kann das Seiende im Gegensatz zum Nichtseienden und nicht im Gegensatz zum Seienden als Wie und Wo usw. sein.

- Die Frage nach dem Wesen des Menschen kann durchaus eine andere Antwort finden als die nach seiner Substanz. Nur die letzte kann a priori entschieden werden : die Wesens-, Auszeichnungsfrage hängt von zoologischer und tierpsychologischer Empirie usw. ab. Es kann auch durchaus sein, daß das Wesen des Menschen keinerlei substanzielle Festigkeit hat. Die Substanz des Menschen andererseits könnte in solchem bestehen, was ich durchaus nicht von anderem Seienden unterscheidet.

- Das Wesentliche kann durchaus im Bereich des Akzidentellen liegen ; und so erfährt der „zweite“ Begriff des Wesentlichen im Sinne des Angelegentlichen eine Art Bestätigung und Begründung.

- Heidegger versuchte – wenigstens für den Menschen – beides „Wesentliche“ – das Angelegentliche und das Substanzielle – zu vereinigen : den Menschen als das Seiende bezeichnend, dem es in seinem Sein und dieses Sein gehe.

- Philosophisch scheint die Frage nach dem Wesen nicht zu sein. Sie ist nicht a priori beantwortbar.

- Indessen gibt es den bedeutenden Einwand : Substanz heißt Selbständigkeit : und folglich sein aus sich selbst, Sich-selbst-sein : und das scheint den Unterschied und die Auszeichnung einzuschließen. Die Frage nach der Substanz scheint so notwendig immer die Frage nach der

Substanz eines (ausgezeichneten) Wesens zu sein. Aber in demselben Sinne könnte man auch behaupten, daß sie sogar immer die Substanz eines einzelnen Seienden sein müsse.

Schwierigkeiten der Leibniz-Interpretation

Sie entstehen augenblicklich auf Grund der Frage, was sich in einer perceptiven Subjektivität einer rezeptiven-repräsentativen Subjektivität hinzufügt. Ist es die Lösung, daß eben rezeptiv-repräsentativer Subjektivität perceptive Substantialität entspricht ?

Wohl dieselbe Frage ist es, was eigentlich die repräsentative Vergegenwärtigung des Universums in jedem Seienden (als Subjekt) bedeutet : ist sie denn eigenschaftlich zu verstehen ? Ist es, wie es ja sein müßte, wenn auch nur ev. in fundierter Weise, der repräsentative Bezug der Eigenschaften des Faktischen – ihr Verweisungsbezug auf das Ganze ? So daß also erfahrungsmäßig nicht das Seiende selbst präsent wäre, sondern nur die Umstände des Ganzen repräsentiert ?

Ferner, nochmals dieselbe Frage : nach Darstellung der repräsentativen als metaphysischer Subjektivität ist es wohl begreiflich, daß Substanz, nämlich Aktion hier nur in geistiger Weise möglich ist : die der repräsentativen Subjektivität nicht entgeht (diese ist Apriori), aber gleichwohl in ihr sich mit Freiheit bewegt. Aber welche Rolle spielt hier eigentlich die Einfachheit ? Die, zu begründen, daß die Repräsentation die Gestalt einer „einfachen und d.h. geist-, vorstellungsartigen annimmt ?“ Repräsentation als aktive Vorstellung – sehr gut. Aber gründet das denn in der Einfachheit ? Welchem nicht-einfachen Charakter sonstiger Repräsentation setzt sich die „einfache“ Repräsentation der Perception eigentlich entgegen ? (Wenn übrigens Repräsentation nicht überhaupt Gegenbegriff zum Perzeptiven bleiben muß – und immer subjektiv ist, nie aktiv und folglich nie einfach).

Die „Principes“ beginnen mit der Definition der Substanz als „Etre capable d'Action“. Wird diese Definition überhaupt begründet ?

Die Substanzen werden dann sofort eingeteilt in einfache und zusammengesetzte.

Die Monaden haben somit nicht den Vorzug der einzigen Substanzen, sondern den der wahren *Elemente* der Natur (Atome). Dies wird dann ausdrücklich in der Mon. Gesagt und bestätigt; doch geht eben die Mon. In ihrem Nachweis darüber hinaus.

Übrigens stellt die Monadologie die Bestimmung der Substanz als *Etre capable d'Action* nicht etwa in Frage, will sagen, hebt sie nicht auf, sondern befestigt sie vielmehr.

Gleichzeitig zeigt sich aber, dass in Wahrheit n u r die einfachen Substanzen „capables d'Action“ sind.

Nicht die Handlungen der „geistigen“ Substanzen sind nur „symbolisch“, sondern im Gegenteil nur *die Handlungen des Zusammengesetzten*.

In den „Principes“ ist eigentlich nur das Bestehen von Einfachen nachgewiesen – allenfalls, dass dieses Einfache *auch* Substanz ist.– In der Mon. hingegen wird die Herleitung des Bestehens von Einfachem der L o g i k zugewiesen, die Frage der wesensmässigen Substantialität radikaler gestellt.

„Principes“ : der Gegensatz von einfachen und zusammengesetzten Substanzen erscheint als der von *Unités* und *Multitudes*; in der Mon. trägt Leibniz radikaler dem Rechnung, dass andererseits die Einheit selbst wesentlich Vielheit begreift. Diese wird dem „Sein“ als wesentlich zugeschrieben, die Einheit der Substantialität. Sein ist Etwas-sein (logisch).

§ 2 der „Principes“ setzt voraus, d a s s die Monaden unterscheidbar sind, und „folglich“ nur durch ihre „inneren Qualitäten und Aktionen“. Indessen in der Mon. gezeigt wird, dass die Unterschiedlichkeit des Zusammengesetzten selbst nur auf die Unterschiedlichkeit des Einfachen zurückgehen kann : die Unterschiede sind also wesentlich *dieselben*, nur verschieden auftretend in Monaden und Zusammengesetztem – gemäss dem Vermögen einer Repräsentation durch andere Monaden. Also die Unterschiede des Seienden bzw. sein Sein selbst muss in den Monaden, Einheiten gesucht werden und dort begründet – nach der Mon. – ; während laut „Principes“ beide Arten von Substanzen ihre eigene Sorte von Unterschieden haben. D a s s die Monaden überhaupt Unterschiede haben, haben müssen, wird so gar nicht einsichtig. Es scheint nochmals der Stein des Anstosses *die abstrakte Unterscheidung von Einheiten und Vielheiten* zu sein. In Wirklichkeit subsistiert die Vielheit des Zusammengesetzten in der Einheit des Einfachen, und die Einheit des Einfachen ist die Einung des Vielen in einer Einheit der Bezüglichkeit, d.h. in einer inneren Einheit der Substanz. Eben in dieser Bezüglichkeit eröffnet sich das Feld der Aktion des Substanz, d.h. ihre Möglichkeit der perfection.

Noch in § 2 der „Principes“ : *perception als représentations de ce qui est dehors, du composé. Das Vorstellende und das Vorgestellte sind zwei Seinsarten und zwei Substanzen*. Indessen in der

Mon. natürlich auch, und im Grunde nur Monaden in der perceptions erfasst werden (repräsentiert). Es wird begriffen, dass *auch das Vorgestellte vorstellend* ist, und auch das Vorstellende vorgestellt. Damit wird auch die Einheit der Welt allererst wahrhaft hergestellt. Zum Wesen des Seins wird so das Repräsentieren.

Der Begriff des Vorstellens oder der Vergegenwärtigung überhaupt : *représentation* und *perception*. Im frz. allenfalls zu übersetzen mit *comprendre* (Je comprend que ceci comprend une multitude d'implications etc ...) Beispiel des Auges usw. : Kein Ding präsentiert nur sich selbst, jedes repräsentiert die Welt, die es „begrift“, „befasst“; (jedenfalls besteht darin gerade sein Wesentliches, nicht in seiner „Selbstdarstellung“) das Auge ist Auge, insofern es Sichtbares vorstellt. Es ist durch sein „Sehvermögen“ definiert.

Dem „denkenden“, bloss denkenden, wie man sagt, Vorstellen wird durch diese Identifizierung seine Realität zurückgegeben. Seine Weltaussonderung wird beendet. Das „Subjekt“ des Vorstellens erscheint neuerlich als nur eine Art von Subjektivität – die übrigens weder notwendig „denkend“ noch ein ontologischer Vorrang ist. Das menschliche Subjekt ist wie jedes andere zur Vorstellung der Welt verurteilt; seine Substanz ist, dass es sich darin vernünftig begrenzen, festhalten kann. In der Weltvorstellung ist es „*sujet au changement*“. Das Leibniz'sche Problem : inwiefern es dennoch, als so endliches Wesen, „subsistieren“ kann: inwiefern es noch *capable d'Action* ist. Es ist es dadurch, das es in sich selbst das *principe de changement* hat, insofern *frei* ist. Das Vollkommenheitsprinzip ist nicht das *détail de ce qui change*, sondern das *principe du changement*.

Übrigens kann von einem Rückgewinn des Begriffs der Subjektivität eigentlich nicht die Rede sei: denn war er verloren ? Leibniz stellt die Realität der denkenden Subjektivität eher her als die „Spiritualität“ des Materiellen : freilich behält dadurch seine Lehre eine *Doppeldeutigkeit*. Ist die aber nicht aller Philosophie eigentümlich ?

Ein Prinzip, in dem Masse, in dem es umfassend dem Einzelnen Rechnung trägt, gerade sich zu formalisieren, indem es aber sich konkretisiert, scheint aufhören zu müssen, Verstandsgrund, Grund der Möglichkeit des Begriffs des Übrigen zu sein. Ersteres z.B. im Begriff des Absoluten des Idealismus, letzteres im transzendenten Gottesbegriff. Hier die Vermittlung zu finden, ist das ganze Problem. Darum ist das Hauptproblem Leibniz': das *Principium individui*.

Übrigens ist die Lösung vielleicht die : ander Einheit der Welt festzuhalten, nicht aber die Einzigheit und Notwendigkeit der Welt zu behaupten (es gibt Gott); es gibt Gott, w e i l d i e E i n h e i t der Welt nicht ihre Einzigkeit zulässt (die Einzigkeit des Seins der Welt – als ob sonst nichts wäre; Notwendigkeit der Überschreitung des Weltbegriffs, wenn diese begriffen werden soll – nämlich einheitlich. So hat Nietzsche z.B. umgekehrt nicht nur die Existenz Gottes , sondern gleichzeitig die Begreiflichkeit der Welt und ihre Einheit geleugnet.)

Ferner muss ich noch korrigieren : natürlich besteht das Wesen des Auges darin, dass es Sichtbares vorstellt. Aber überhaupt ist das Wesentliche nie die allgemeine Weltvorstellung die jedes endliche Seiende mit jedem anderen als solchen gemein hat, sondern die besondere Weise der Repräsentation – oder, was es darin doch von sich selbst darstellt. M.a.W.: das Eigentümliche des Menschen besteht durchaus nicht in seinem Inderweltsein; das eignet jedem Seienden. 5das ist keine Leibniz'sche Antropomorphisierung der Welt, wie man seine Philosophie als eine Art verrückten Spiritualismus vorstellt, der an den Spiritismus grenzt). Es ist ferner nicht einmal der Vorzug des Seins.

Die Subjektivität manifestiert sich übrigens gerade in den ungeschiedenen Vorstellungen. Man kann zeigen, dass für Leibniz Subjektivität noch ein Ausdruck der Endlichkeit und Rezeptivität ist, wie übrigens auch für Kant sogar noch, scheint es.

Ungeschiedene Vorstellungen haben alle Substanzen, auch die unvollkommensten, die gleichwohl noch eben Substanzen, aber Subjekte sind. Gott hingegen ist nicht Subjekt, dafür hat er nur klare, deutliche und adäquate Vorstellungen.

Noch § 2: « La simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple ». Also ist der anfängliche Gegensatz Unité-Multiplicité falsch. Hindert denn übrigens die Multiplicité des Zusammengesetzten (Les composés ou le corps sont des Multitudes. § 1) das Sein einer Einheit ? Besteht diese Einheit denn notwendig nur in dem Bestehen von Teilen, die einfache Einheiten sind ?

Ein weiteres Problem wäre, inwiefern denn überhaupt aufrechterhalten bleiben kann (und in der Mon. noch aufrechterhalten wird), dass die Composés aus den Monaden zusammengesetzt sind : es geht ihre Teilung ja ins Unendliche ! Gerade das zeigt, dass ihnen die Substanz fehlt; sonst könnten sie ja sehr wohl Substanzen sein, wenn schon sie selbst nicht ihre eigene Elemente sind. Die Zusammengesetztheit eines Wesens als solchen, d.h. dass es Teile hat, besagt doch nicht, dass sein Wesen etwa nicht ihm selbst zukommt.– Zusammengesetzsein besagt nun freilich als Wort schon etwas gegen die Einheit und somit die Substantialität : besagt es somit auch schon etwa das Fehlen von Elementen, die in das Z. eingehen ?

Verwunderlich ist es immerhin, dass die Formel der „Principes“ : « Et j'appelle Monade la substance simple qui entre dans le composé », ebendort in den Principes gestrichen, aber dann gerade in der Mon. wider hervorgeholt ist. Was heisst eigentlich dies „entrer“ ? Dass die Monaden doch Teile des Zusammengesetzten sind ? „Elemente“, sagt er ja ausdrücklich. Das wären „Bestandteil“ : d.h. das, was im Inneren des Zusammengesetzten wirklich besteht, nicht so sehr woraus, sondern, worin es wirklich besteht. Wie soll das überhaupt vor sich gehen, dass eine Monade in eine Zusammensetzung mit anderen eintritt ? Sie kann es nur für die konfuse Vorstellung einer unvollkommenen Perzeption!

Sehr seltsam in der Mon.: Leibniz hat hier den fraglichen Satz „qui entre dans les composé“ erst eingefügt, dann gestrichen, dann wieder neu eingefügt. Im folgenden § begründet er die Annahme von einfachen Substanzen auch wieder damit, dass das Zusammengesetzte „amas ou AGGREGATUM des simples“ wäre. Eigenartig.–

Die Begründung der Substantialität des Einfachen geschieht wohl durch den Nachweis des Bestandes in Hinsicht auf alle vier Bewegungsarten. Freilich zeigt sich dann ja doch noch eine Bewegung an ihnen, und ihre „Subjektivität“.

Mon. § 12 : C'est précisément « le détail de ce qui change » qui fait d'après ce texte, « la spécification et la variété des substances » : d.h. doch die spezifische Perzeption macht die Substanz aus, wenigstens die Individualität ... Interessant, dass Variété und Spécification zusammengehen : mit der Bewegung : sie ist sozusagen eine nur angeschaute Änderung – Bewegung nur für den wandelnden Blick auf Verschiedenes.

La « Monadologie » et la Métaphysique de la Subjectivité de Leibniz.

Il vient de paraître, dans la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine des Presses Universitaires de France*, la première édition intégrale, d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris, de ces deux derniers écrits philosophiques de Leibniz : *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* et la « Monadologie »¹⁴⁸.

On sait que l'édition des Œuvres complètes de Leibniz est entreprise, en principe depuis 1901, par l'ancienne Académie prussienne, maintenant Académie allemande, de Berlin¹⁴⁹. Pour maintes raisons, elle ne peut avancer que très lentement. On procède dans l'ordre chronologique. Jusqu'à présent, ont été édités 8 volumes, contenant la correspondance générale d'ordre politique et historique de 1668 à 1690, les écrits politiques de 1667 à 1676, la correspondance philosophique jusqu'à 1685 et les écrits philosophiques de 1661 à 1671. Se trouvant en état de préparation, deux volumes ultérieurs dont l'un continue la série des écrits politiques, l'autre celle des travaux philosophiques¹⁵⁰.

En attendant les progrès ultérieurs de l'édition des Œuvres complètes, des chercheurs particuliers, surtout français, ont continué à publier des fragments de l'œuvre inédite leibnizienne qui paraissaient présenter un intérêt particulièrement actuel pour la recherche philosophique. Après les travaux de Foucher de Careil, Couturat, Davillé, Rivaud et autres, après les récentes publications de Grua¹⁵¹ et de Lewis¹⁵², est-il de nouveau un savant français, M. André Robinet, auquel nous devons, à l'occurrence, une édition qu'on peut dire définitive et à tout point de vue satisfaisante de tous les matériels manuscrits ayant trait aux derniers travaux de Leibniz en vue d'établir son « Système de l'Harmonie » des « Principes de la Nature et de la Grâce ».

Pour *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, les manuscrits sont au nombre de cinq, dont deux, le *brouillon* et la *première copie A* (selon les désignations de M. Robinet) sont de la main de Leibniz, deux autres, la *seconde copie B* et la copie de la *Nationalbibliothek* de

¹⁴⁸ G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison ; Principes de la Philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet ; Paris, Presses Universitaires de France, 1954 ; un vol. 22,5 x 14,5 de 148 pp.

¹⁴⁹ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt et Berlin, 1923 sqq.

¹⁵⁰ Sur l'état de ces travaux à l'Académie allemande de Berlin, cfr. Kurt Müller, *Die Erschließung des Leibniz-Nachlasses*, in *Forschungen und Fortschritte* XXVIII (1954), fasc. 2, p. 57 sqq. M. Müller, lui-même un des éditeurs, annonce ici l'apparition du 8^e volume pour 1954.

¹⁵¹ G.W. Leibniz, *Textes inédits*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 2 vol. 22,5 x 14,5 de VIII et 936 pp. – Cfr les comptes rendus de E. Hochstetter in *Philosophische Studien*, I (1950), p. 209 sqq., et de R. Boehm, in *Philosophischer Literaturanzeiger*, II (1950), p. 254 sqq ainsi que Kurt Müller, loc. cit.

¹⁵² G.W. Leibniz, *Lettres à Arnauld* d'après un manuscrit inédit, éditées par Geneviève Lewis, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, un vol. 22,5 x 14,5.

Vienne (*NB. Vienne* ; c'est le ms. que Leibniz a transmis au prince Eugène de Savoie), de la main d'un secrétaire, mais portent des corrections etc. de celle de Leibniz. Le *brouillon* et les copies *A* et *B* se trouvent au *Staatsarchiv* de Hanovre (et non pas à la *Landesbibliothek*, comme dit M. Robinet). Le cinquième ms. appartient à la Bibliothèque Nationale de Paris (*BN. Paris*). Pour la « *Monadologie* », existent quatre Mss. Le *brouillon*, la *première copie A* et la *seconde copie B* – ces deux copies étant de la même main que les copies *B* et *NB Vienne* des *Principes de la Nature* etc. et comportant des corrections de la main du philosophe – se trouvent également au *Staatsarchiv* de Hanovre. La *Nationalbibliothek* de Vienne possède également une copie (*NB. Vienne*) de la « *Monadologie* » ; ce ms. est écrit d'une main étrangère du milieu leibnizien.

Précisons que M. Robinet ne s'est pas contenté de tenir compte des textes et des variantes de tous ces ms. et d'établir les textes définitifs des deux écrits, mais qu'il en a pratiquement fait une édition complète. Dans les deux cas, l'on trouve, dans son édition, le texte du *brouillon* à la page de gauche, opposé au texte intégral de la version définitive (*B*), à la page de droite. A la page de gauche encore, sont ménagées les variantes des textes intermédiaires (*A*). Pour les *Principes de la Nature* etc., se trouvent en bas de la page de gauche les variantes de *NB. Vienne* et de *BN. Paris* ; celles de la copie *NB. Vienne* de la « *Monadologie* » sont résumées dans la *Note 1* à la fin du volume. Un système de sigles permet en outre de relever les différents stades d'élaboration de tous ces manuscrits.

Le tout est précédé d'une description pénétrante des mss. Edités et de paragraphes de critique interne et externe, celle-ci fondée en partie sur des documents inédits, et d'une liste des éditions. Parmi les notes à la fin du volume, figure notamment, en *Note 3*, un « tableau de correspondance des principaux textes des grandes œuvres leibniziennes concernant les principes de la philosophie classés d'après la hiérarchie monadologique ».

Dans sa « présentation de la présente édition », M. Robinet fait remarquer : « Alors que les éditions des *Principes de la Nature* etc. sont rares et négligées, celles de la *Monadologie* furent revues et corrigées à plusieurs reprises d'après les manuscrits de Hanovre. Mais, pour l'un comme pour l'autre de ces textes, on n'a jamais songé à une édition intégrale des brouillons ... » (p. 1)¹⁵³. Or cela n'est pas tout à fait exact. M. Robinet fait mention de « l'effort de C. Strack qui rapporte des considérations intéressantes sur l'étude matérielle des manuscrits ... : *Ursprung und sachliches Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la Nature et de la Grâce*, Reimer, 1917 » (p. 23). Il ne semble cependant pas connaître l'édition qui fut imprimée comme manuscrit à la même année 1917, chez Reimer à Berlin également : *Leibniz, sogenannte Monadologie und Principes de la Nature et de la Grâce, herausgegeben von Clara Starck*. Cette édition ; destinée à

¹⁵³ Nous renvoyons par simple indication de pages, généralement intercalée, entre parenthèses, au texte même, au colume édité par M. Robinet, *loc. cit.*

l'usage du séminaire de B. Erdmann, comporte les textes intégraux ou les variantes de tous les mss. des *Principes* etc. sauve BN. Paris – et de la « *Monadologie* » – sauve NB. Vienne¹⁵⁴. Il est vrai que la réalisation du projet de Mme Starck ne fut pas entièrement satisfaisante. C'est pourquoi, en 1952, l'auteur de ces lignes a fait un stage à Hanovre pour établir, d'après les mss., les éléments d'une édition qui aurait dû prendre les formes que présente celle qui a été réalisée à présent par M. Robinet.¹⁵⁵ Ainsi nous a-t-il été possible de collationner entièrement les textes et les variantes relevés par lui avec les notes que nous avons prises nous-même, à Hanovre. Le résultat en fut que nous ne pouvons que féliciter notre concurrent de l'excellent travail de critique de texte qu'il a accompli. Nous signalerons, en marge de la seconde partie de la présente étude, les quelques divergences entre les notes de M. Robinet et les nôtres qui nous semblent être intéressantes.

Mais il y a autre chose. Dans ses notes de critiques externe, M. Robinet, s'appuyant surtout sur la correspondance de Leibniz avec Rémond, tâche à retracer une nouvelle fois l'histoire des événements et des relations qui ont donné lieu à la naissance de ces deux écrits en question. En effet, cette histoire des textes n'a jamais, jusqu'à présent, pu être suffisamment éclaircie. M. Robinet y contribue de nouveaux éléments précieux ; néanmoins, la solution du problème qu'il propose ne nous semble toujours pas satisfaisante. C'est pourquoi nous ferons suivre quelques remarques critiques à ce propos, remarques qui, à notre avis, devraient du moins rendre plus clair le problème même (voir I. *Remarques concernant l'histoire des textes des Principes de la Nature et de la Grâce et de la « Monadologie »*).

D'autre part, non seulement que cette édition qu'on peut dire définitive des *Principes de la Nature* etc. et de la « *Monadologie* » représente l'accomplissement d'un excellent travail philologique ; nous ne pouvons en outre nous empêcher de lui attribuer, au moment historique

¹⁵⁴ Indiquons ici la correspondance des chiffres employées chez Robinet et chez Starck. *Principes de la Nature* etc. : brouillon = *Erstentwurf* ; copie A = I ; copie B = II, ou *Haupttext* ; NB. Vienne = III. – « *Monadologie* » : brouillon = C ; copie A = F ; copie B = Q. Comme nous venons de dire, Starck n'a pas mis en cause les copies désignées par Robinet de BN. Paris (des *Principes*) et NB. Vienne (de la « *Monadologie* »).

¹⁵⁵ Pour donner une idée des « corrections » qui, selon les notes que nous avons prises nous-même à Hanovre, pourraient à la rigueur être apportées ultérieurement au texte présenté par M. Robinet, nous signalons ces deux petits détails qui ne semblent pourtant pas dépourvus de tout intérêt. Dans le brouillon leibnizien déjà, le § 2. de la « *Monadologie* » commençait ainsi : « Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés » (p. 68°. Or, sous la main du copiste, lorsqu'il transcrivait le brouillon (et donc dans la copie A), cette phrase prit d'abord, quasi automatiquement, la forme suivante : « Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des substances composés » (nous soulignons). Toutefois, le bonhomme s'aperçut aussitôt de son erreur et la corrigea. Leibniz lui-même, en relisant la copie, barra une nouvelle fois, avec un trait appuyé, le mot « substance » devant « composé ». Ce petit incident qu'on peut relever à l'examen de la copie A se trouvant à Hanovre, M. Robinet a renoncé de le signaler. Autre détail : Le texte définitif du § 30. de la « *Monadologie* » comporte le passage suivant : « ... en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même » ; tel le texte que nous trouvons chez M. Robinet (p. 87). Dans l'original, cependant, nous lisons « Simple », écrit avec majuscule, comme le sont « Être », « Substance » et « Dieu ». Mais répétons que nous ne signalons ces petits points qu'afin de faire ressortir jusqu'où il faudrait aller si l'on voulait discuter de l'exactitude des textes établis par M. Robinet.

qu'elle apparaît, un rôle significatif dans la situation actuelle de la philosophie elle-même. D'une façon générale, cette situation se caractérise, en effet, par le fait que la philosophie semble définitivement vouloir dépasser toute conception *idéaliste* ou encore tout ce qu'on désigne habituellement de *métaphysique de la subjectivité*. En l'Europe occidentale, ce fut en large mesure la *pensée phénoménologique* qui a mis fin à l'ancienne domination de conceptions idéalistes. Encore la phénoménologie *husserlienne* elle-même s'est-elle proclamée être un idéalisme renouvelé, à savoir un idéalisme rétabli par elle sous forme d'une « science rigoureuse ». Mais cela n'en a rien pû changer au fait que tout le développement ultérieur de la pensée, tant en Allemagne qu'en Belgique, en France, en Italie et aux Pays-Bas, n'a que confirmé une rupture avec l'idéalisme du siècle passé. Mais l'ambiguïté de la philosophie phénoménologique de Husserl nous paraît être essentielle en ce sens qu'elle pourrait relever du fait que, par cette phénoménologie, l'idéalisme y est parvenu se dépasser soi-même. Ainsi, le dépassement de l'idéalisme s'est-il produit, non seulement sous la forme d'une réfutation et d'un otage purs et simples, mais sous celle d'une réduction des intentions idéalistes à leur sens et leur fondements vrais. Cette réduction elle-même s'est accomplie de sorte que la philosophie de la subjectivité s'est transformée, d'une *position* fondant une pensée idéaliste, en une *discipline* philosophique, pour laquelle la *subjectivité* n'est plus, ni le caractère relatif de tout être que nous expérimentons, ni le concept pour ce qui est l'absolu, mais le thème et le problème fondamental d'une recherche. En ce sens est-il vrai que la philosophie phénoménologique y a contribué à réaliser le vrai sens de tout idéalisme, en le comprenant lui-même comme phénomène et en faisant de la philosophie de la subjectivité une « science rigoureuse », appelée « phénoménologie pure ».

L'on remarquera, par ailleurs, que toute philosophie contemporaine et vivante qui peut être qualifiée de philosophie de la subjectivité l'est, en fait, en ce sens, qu'elle consacre ses efforts à constituer une discipline philosophique qui élucide la *problématique* de cette subjectivité. Encore est-il possible que cette problématique elle-même est considérée tellement fondamentale que la discipline philosophique en question n'est pas discipline en ce sens qu'elle occupe une place en un système qui en comporte d'autres disciplines encore mais qu'elle détermine *la* discipline de la philosophie comme telle.

Or, une des acquisitions imperdables d'une philosophie de la subjectivité et que nous devons à Husserl lui-même est sans doute la reconnaissance de la réalité propre qu'il faut attribuer à *l'intentionnel*, fût-il un intentionnel pur¹⁵⁶. En particulier, l'analyse intentionnelle fait sentir son importance pour les recherches d'ordre historiques. Si une idée, en tant que intention, est quelque

¹⁵⁶ C'est tout le sens des « réductions phénoménologiques » que de fournir une méthode pour découvrir la réalité de l'intentionnel et le sens de l'expérience qui lui correspond.

chose de réel, et non seulement une donnée positive et un fait irrationnel auxquels une analyse n'a qu'à s'arrêter, des recherches historiques, et spécialement celles qui s'occupent de l'histoire de la philosophie, ne se trouvent plus, en établissant les dates recherchées, au bout de leur ambition possible, mais devant une réalité significative. De ce résultat de la récente philosophie de la subjectivité, on ne pourra dès maintenant plus faire abstraction, sous peine de faire abstraction de la réalité elle-même. Ce sera aussi et en particulier le point de départ pour une recherche qui, afin de pouvoir fonder sur la connaissance des expériences intentionnelles du « sujet » une « science rigoureuse », s'efforce de rétablir les vraies origines des intentions idéalistes qui ont déterminé toute une tradition philosophique.

En conséquence, les origines historiques de la philosophie de la subjectivité peuvent acquérir, dès maintenant, une toute nouvelle importance : tant pour la problématique d'une histoire intentionnelle en général que spécialement pour la philosophie de la subjectivité elle-même, redressée en discipline qui, de son côté, a fait surgir déjà cette problématique d'une histoire intentionnelle.¹⁵⁷

Or, on est d'accord qu'une métaphysique de la subjectivité a été établie pour la première fois au cours des temps modernes, sous une forme expresse et systématique, par Leibniz, et que ce système n'a trouvé sa formule définitive que dans des travaux du philosophe qui ont abouti à la rédaction qu'on connaît sous les titres de *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* et de « *Monadologie* ». C'est pourquoi il peut être intéressant, à l'occasion de la mise à jour des textes complètes de ces écrits, de consacrer une analyse à la question de savoir en quel sens il faut comprendre cette métaphysique de la subjectivité qui a été à l'origine d'une évolution philosophique dont les résultats sont aujourd'hui plus actuels que jamais. Qu'il nous soit donc permis de faire suivre, en deuxième lieu après un examen de l'histoire extérieure des textes en question et que nous venons déjà d'annoncer, un nouvel exposé systématique de la pensée « monadologique » de Leibniz (voir

II. Les principes d'une métaphysique de la subjectivité en la « Monadologie » leibnizienne. Xet exposé prendra donc la forme d'une analyse, basée sur le texte définitif de la « *Monadologie* », du fondement de la philosophie leibnizienne comme métaphysique de la subjectivité et du sens que donne à celui-ci ce fondement.

¹⁵⁷ C'est aussi à partir d'ici, nous semble-t-il, qu'on pourrait comprendre, en partie du moins, l'idée heideggerienne d'une « histoire de l'Être » et le sens et le fondement qu'ont les interprétations de l'histoire de la philosophie qu'a fournies ce penseur.

I. Remarques concernant l'histoire des textes des *Principes de la Nature et de la Grâce* et de la « *Monadologie* ».

§ 1. L'origine des *Principes* etc. et le problème de la « *Monadologie* ».

Comme l'on sait, l'histoire des origines de ces deux écrits leibniziens, dénommés respectivement *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* et « *La Monadologie* », a longtemps été obscurcie par le fait qu'on a confondu l'un et l'autre. Ne nous arrêtons pas, pour le moment, aux détails de l'histoire qu'a eu cette erreur elle-même qui, en 1885, a finalement été corrigée par Gerhardt. En effet, Gerhardt a restitué les *Principes de la Nature et de la Grâce* (que nous désignerons dès maintenant par les lettres *PNG.*) au prince Eugène de Savoie pour qui Leibniz les a rédigées¹⁵⁸. D'autre part, le fait même que pareille confusion a été possible devra encore nous occuper et acquerra pour nous une nouvelle signification.

La mise au point de Gerhardt devait évidemment soulever la question de savoir à quelle occasion alors Leibniz a écrit la « *Monadologie* » (désignée par nous en ce qui suit par *M.*). Jusqu'à présent, nous semble-t-il, on ne s'y est pas assez résolument attaqué. Nous devons le reprocher même à M. Robinet qui pourtant, davantage par son établissement des textes des différents mss. que par la documentation qu'il y joint, nous fournit des éléments précieux pour une élucidation ultérieure du problème.

Voici la thèse proposée par lui, thèse qui, en réalité, est si ancienne que cette rectification due à Gerhardt : « Nous découvrirons dans l'entourage du duc d'Orléans, les admirateurs fort pressants de Leibniz, auxquels est destinée la *M.* : le belliqueux Hugony, le tout-puissant Rémond et le poète Fraguier. Si bien que la *M.* nous apparaîtra comme étant une pièce de commande, destinée à devenir un nouveau *De Natura Rerum* sur le métier de Fraguier » (p. 2). Mais en fait, aucune documentation ne pourrait mieux démontrer l'arbitraire de cette affirmation que celle que reproduit M. Robinet lui-même. Et il le dit expressément : « Les textes contemporains à ces mss. apportent de précieux renseignements sur la date de leur composition, leurs destinataires et leur place dans l'œuvre de Leibniz. *Aucun texte ne se rapporte à la Monadologie*, qui s'appelait alors *Principes de la Philosophie* » (p. 13) !¹⁵⁹ Voilà le renseignement, plus déconcertant que précieux, qu'on peut puiser, au sujet de la *M.*, aux documents contemporains dont fait état M. Robinet. Comment donc peut-il écrire quelques lignes plus loin que « les lettres échangées à cette époque entre Leibniz et deux de ses correspondants, Rémond et Bonneval, permettent d'apporter des conclusions que nous

¹⁵⁸ Il va de soi que M. Robinet est parfaitement à la hauteur de l'histoire de ces erreurs et de la correction y apportée par Gerhardt, encore que cette phrase-ci ait pu se glisser en son manuscrit : Gerhardt se trouve-t-il indiqué à la page 22, « restitué les *Principes de la Philosophie* au prince Eugène » ; or, *Principes de la Philosophie*, c' est, selon M. Robinet, un titre plus authentique pour la « *Monadologie* ».

¹⁵⁹ Passage souligné par nous.

soulignerons au passage. Si les *PNG.* furent écrits pour le prince Eugène, la *M.* fut composée pour Rémond » ?

Certes, dans une lettre adressée à Leibniz le 11 février 1714, « Hugony demande des 'Eclaircissements sur les Monades' pour Rémond qui envoie un poème de Fraguier » (p. 13). Leibniz répond favorablement à cette demande, tout en réclamant des difficultés précises. Rémond s'explique et même « insiste sur le plan et le style que devrait adopter Leibniz » (p. 14). Plus douteuse est déjà l'affirmation de M. Robinet que « le philosophe en tiendra le plus grand compte dans sa conception de la *M.* » (ib.) En quelle façon pourrait-on démontrer qu'il l'a fait davantage dans la *M.* qu'aux *PNG.* ? A ce même propos encore, comme en soi-même, il est intéressant de relever comment M. Robinet exprime son hypothèse sur « la cause matérielle et fondamentale de cette œuvre », à savoir de la *M.* On connaît le brouillon d'une lettre, non envoyé, de Leibniz à Rémond¹⁶⁰ dont croit M. Robinet qu'« on est ici en présence de *la première ébauche de la M.* » C'est là un texte qui, comme l'affirme immédiatement lui-même, « rappelle le ton des *PNG.* » (p. 14) ! Et si vraiment la *M.* avait été rédigée en vue d'une mise en poésie par Fraguier, pourquoi Leibniz n'en a-t-il fait part, ni à Fraguier, ni à Rémond, ni à Hugony ? Selon M. Robinet, Leibniz, par l'intermédiaire de Sulli, « remettra à Rémond, *pour le faire patienter*, la copie des *PNG.*, déjà achevés, au lieu de la *M.*, en voie de maturation » (p. 15)¹⁶¹. Affirmation, à part le seul fait de l'envoi des *PNG.*, sans aucun fondement. Jamais dans la correspondance, même ultérieure, entre Leibniz et le cercle du duc d'Orléans, il n'est question d'une autre pièce que Leibniz aurait promise ou que Rémond et ses amis attendraient encore de la part du philosophe. L'explication que, du moins au moment de l'envoi des *PNG.* par Leibniz à Rémond (le 26 août 1714), la *M.* est encore inachevée, est insuffisante ; plus tard, elle sera achevée et ne sera toujours pas envoyée à Rémond bien que les relations continuent. Il ne peut non plus être question d'une simple « non-explication de ce texte par Leibniz » (p. 13), comme le veut M. Robinet ; nous allons le montrer. Du reste, M. Robinet n'a même aucune raison de prétendre qu'à ce moment-là, la *M.* se trouve « en voie de maturation ». En effet, aucun des documents cités par Robinet – et c'est pour le moment toute la documentation dont nous pouvons disposer, à une exception près, dont nous aurons à parler – ne nous permet de connaître la destination et même la date ou le lieu de la rédaction de la *M.* Mais soyons plus positif.

Essayons d'établir le calendrier. Depuis le mois de novembre 1712, Leibniz est à Vienne. En mars 1713, il y fait la connaissance du prince Eugène de Savoie. Il est impossible à dire à quelle date Eugène a demandé à Leibniz pour la première fois ce que celui-ci lui donnera peu de temps avant le départ du prince de Vienne, le 29 août 1714. En février 1714, Leibniz reçoit des demandes

¹⁶⁰ Publiée par Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. III, p. 622.

¹⁶¹ Passage souligné par nous.

semblables de la part du cercle du duc d'Orléans. Il a d'abord l'intention d'y répondre sous forme d'une lettre : c'est sous forme d'un brouillon de lettre à Rémond que ses travaux aux *PNG.* prennent leur origine. Cette lettre ne sera pas expédiée, et en juillet 1714, Leibniz a commencé de rédiger, à sa place, un petit exposé sous une forme plus littéraire. Il se peut ce fut alors la demande du prince Eugène qui aurait déterminé le philosophe à entreprendre la rédaction d'un exposé tel qu'il en pourra également faire usage pour répondre aux demandes de Rémond et Fraguier. Quoiqu'il en soit, il écrit à Rémond, à la date indiquée : « J'espérois de joindre à cette lettre quelque Eclaircissement sur les Monades que vous paroissés demander, mais il m'est crû sous la main, et bien d'autres distractions m'ont empeché de l'achever si tot » (p. 14)¹⁶². On peut conclure, 1° que la date fixée par M. Robinet est exacte, pour le *brouillon* des *PNG.* : « le second trimestre 1714, sans doute le mois de juillet » (p. 2) ; 2° que l'origine formelle et concrète des *PNG.* a été l'intention de Leibniz de répondre aux demandes d'« Eclaircissements sur les Monades », lui parvenues de la part d'Eugène et du cercle du duc d'Orléans.

Avant le 26 août 1714, date à laquelle il passe une copie des *PNG.*, mieux élaborée encore¹⁶³, à Sulli pour la faire transmettre à Rémond, Leibniz en a donné une autre au prince Eugène qui partira le 29 de Vienne. Aux environs de la même date, il confie une troisième copie à Bonneval qui doit la faire recopier pour le duc d'Arenberg¹⁶⁴.

Quant à la *M.*, les données dont nous disposons sont donc beaucoup plus pauvres. Les seuls indices de valeurs réelles que nous fournit M. Robinet relèvent de détails matériels. Les voici.

- « 1. L'in-folio du brouillon de la *M.* est de la même rame de papier que l'in-folio des *PNG.* ;
2. Les in-folio de la deuxième copie *B* des *PNG.* ont le même filigrane que les in-folio de la première copie *A* de la *M.* » (p. 12).

Ce qui permet, en effet, un certain rapprochement des dates des deux écrits, et même d'établir qu'en partie du moins, l'élaboration de la *M.* se situe plus tard que celle des *PNG.* Aussi est-il

¹⁶² Gerhardt, t. III, p. 618.

¹⁶³ cfr p. 8 sqq. – La dernière copie du texte que Leibniz a gardé lui-même « comporte quelques essais qui ne sont pas passés dans la copie de Vienne (*c'est-à-dire celle qui a appartenu à Eugène*) mais qui existent dans la copie de Paris (*qui doit être affiliée à celle qu'a reçu Rémond ; cfr p. 9*) » (p. 8). Aussi la première édition des *PNG.*, en *l'Europe savante*, t. IV, Première Partie, La Haye, 1718, pp. 100-123, édition probablement réalisée avec le concours de Rémond, relève du meilleur texte de l'ouvrage. Cfr p. 19.

¹⁶⁴ Cfr, p. 17, une lettre de Leibniz à Bonneval, datant de « fin 1714 » et qui confirme le fait que Leibniz a donné une copie des *PNG.* à Bonneval qui, lui, s'est chargé de la faire recopier pour le duc d'Arenberg et le prince de Horne. Bonneval ne semble jamais l'avoir fait. En effet, le 1^{er} avril 1715 encore, Sulli écrit à Leibniz : « Monsieur le Duc m'a ordonné de plus de vous dire que, comme Monsieur de Bonneval ne lui a pas encore donné la copie de cet écrit que vous lui laissez entre les mains, vous lui feriez un très grand plaisir si vous vouliez avoir la bonté de lui en envoyer une copie à Paris » (p. 18). Sous le 4 septembre de la même année, Rémond fait savoir à Leibniz qu'il a rendu son texte à Sulli pour le transmettre au duc d'Arenberg qui « a souhaité de le voir » (p. 16). Absolument rien n'indique que le duc aurait eu entre ses mains cette autre copie avant cela. Quelle est donc la raison de M. Robinet de croire que Arenberg, « après s'en être dessaisi au profit du prince de Horne, le réclame de nouveau un an plus tard à Rémond » (p. 18) ?

possible que, comme le suppose M. Robinet, la dernière copie (B) de la *M.* n'a été fabriquée qu'après le retour de Leibniz à Hanovre, puisqu'elle est écrite sur un autre papier que les copies précédentes des deux écrits.

Tout cela ne revient cependant qu'à constater qu'à la vérité, nous nous trouvons dépourvus de toute documentation sur la destination, la date et le lieu de la rédaction de la *M.* Du moins en serait il ainsi si nous ne pouvions nous baser que sur la documentation mise en cause par M. Robinet. Au fait, il y a autre chose. Il y a d'abord les textes. En effet, c'est uniquement un examen du *contenu philosophique* des deux écrits et du développement progressif de la présentation de la doctrine qui nous permet d'établir que la *M.* n'a pu être rédigée qu'après les *PNG*. Il ne fait pas de doute que tant le brouillon que les copies A et B des *PNG*, ainsi que tous les différents stades d'élaboration de ces mss. sont philosophiquement antérieurs au brouillon de la *M.* Rien qu'extérieurement, la tendance est manifestement telle que de comprimer et dissocier progressivement le texte et des thèses logiquement bien distinguées l'une de l'autre. Le brouillon des *PNG*, ne comporte qu'une division en deux chapitres. Dans la première copie (A), cette division est remplacée par une autre, cette fois-ci en articles, encore relativement grands. Il est vrai que le brouillon de la *M.* ne comporte aucune division du texte. Mais manifestement, la division en ces §§ dont les formules concises deviendront fameuses est déjà prévue et seulement reportée jusqu'à l'achèvement d'une première copie qui facilitera une disposition définitive. Dans la première copie (A), cette division est réalisée.

Cela, évidemment, ne peut établir qu'une première date limite. Si l'on veut continuer de situer l'origine de la *M.* au séjour viennois de Leibniz en 1712-1714, comme l'on y est habitué depuis le temps où l'on a même cru que ce fut la *M.* qui était destinée au prince Eugène : alors faudra-t-il trouver autre part un fondement pour cette affirmation. La négativité relative de tout ce qu'on peut réellement tirer des faits auxquels nous nous sommes rapporté jusqu'ici nous montre toute l'importance de ce témoignage auquel nous pensons. Etrangement, M. Robinet l'a négligé, bien qu'il connaît parfaitement son existence et qu'il s'y réfère en passant. Il s'agit du témoignage de Heinrich Köhler, premier éditeur de la *M.*

§ 2. Le témoignage de Köhler, premier éditeur de la « *Monadologie* ».

En 1720, la *M.* est publiée pour la première fois, et cela en traduction allemande, par Heinrich Köhler, *Philosophiae et Juris Utriusque Candidatus*. C'est lui, par ailleurs, Heinrich Köhler, qui forge ce titre de « *Monadologie* » aux manuscrits Leibniziens, le texte est sans titre.

Dans l'exemplaire qui a été à notre disposition¹⁶⁵, cette édition de la *M.* est relié en un volume ensemble avec, en premier lieu, cette autre publication de KOEHLER : *Merckwürdige Schrifften, welche ... zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn D. Clarcke ... gewechselt, und ... mit einer Vorrede Herrn Christian Wolffens ... in teutscher Sprache herausgegeben werden von Heinrich Köhlern. Frankfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhändl. in Jena. 1720.* L'édition de la *M.* se trouve dans la partie du volume intitulée ainsi : *Des Hn. Gottfried Wilh. Von Leibnitz / ...* (suivent les titres de Leibniz) *Lehr-Sätze über die Monadologie ingleichen von Gott und seiner Existenz / seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle / aus den Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhlern / Phil. et Jur. U. C. nebst... Franckfurt und Leipzig. Bei Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhändl. in Jena. 1720.*

D'après M. ROBINET, „l'introduction de KOEHLER n'apporte rien de précis sur les sources consultées » (p. 30). Et pourtant faut-il admettre que c'est le seul témoignage de KOEHLER qui permet d'établir que, en fait, la *M.* a été écrit par Leibniz à Vienne en 1714. Dans une *Vorrede der Übersetzers* KOEHLER écrit : „Da ich diese zwar kleinen / iedoch wichtigen *piecen* des Herrn von LEIBNITZ heraus gebe / besinne ich mich / daß er in Wien einem gelehrten Ausländer / welcher damahls eine Einleitung in diese *principia* der Welt-Weißeheit verlangte / unter anderen dieses antwortete : er habe zwar hiervon kein völliges *systema* aufgesetzt / iedoch würde man solches in seinen obgleich zerstreueten Schrifften antreffen ... so habe ich desto weniger Bedencken getragen / diese zwey kleinen Aufsätze / welche er in Wien *concipieret* hat / in unserer Sprache heraus zu geben ...“¹⁶⁶ En ce qui concerne le fondement de cette affirmation, KOEHLER est plus explicite dans sa *Vorrede* pour la première des deux éditions (*Merckwürdige Schrifften*) : „Gleichwie ich es nun für den größten Teil meiner zeitlichen Glückseligkeit schätze / daß ich in meinen Hallischen Universitäts-Jahren / den wegen seiner besonderen *Meriten* so hochberühmten Herrn Hof-Rath WOLFFEN / als einen der größten Danckbarkeit würdigsten Lehrer zu *veneriren* / und sowohl Dero eigene Lehr-Sätze als auch Dero *Reflexions* über die *Principia* des Herrn Baron von LEIBNITZ und anderer berühmten Männer zu hören / Nachhero auch bey dem letzteren in Wien einen täglichen Zugang und viele andere hohe *Faveurs* zu genießen / und verschiedene Aufsätze über Dero neuesten Lehren zu sehen die *avantage* gehabt ...“¹⁶⁷ Enfin, ce fait se trouve confirmé encore par WOLFF dans la *Vorrede* de

¹⁶⁵ Il appartient à la bibliothèque du Philosophische Seminar an der Universität Köln. Il s'agit, comme M. ROBINET fait remarquer justement, d'un « ouvrage rarissime » ; p. 20.

¹⁶⁶ La *Vorrede* n'a pas de pagination. On peut croire que ce savant étranger dont parle KOEHLER et qui aurait demandé à LEIBNIZ une introduction aux principes de sa philosophie n'a été personne d'autre que REMOND. La réponse de LEIBNIZ à laquelle se réfère KOEHLER sera donc celle qu'on lit dans la lettre de LEIBNIZ à REMOND du 26 août 1714 (G. III, 624).

¹⁶⁷ Aussi cette autre *Vorrede* est sans pagination. D'après cela, KOEHLER aurait aussi pris connaissance de la *M.* à cette occasion.

celui-ci pour même publication : „Der Herr Übersetzer hat nicht allein vor diesem meine Lehrer von mir selbst angehört / sondern hat auch nach diesem bey dem Herrn von LEIBNITZ / als er in Wien war / einen beständigen Zutritt gehabt. Daraus kan ein jeder selbst urtheilen / was man sich von einer Übersetzung versprechen kann“¹⁶⁸.

Ces indications peuvent être complétées par d'autres, mais dont la source a également été KOEHLER.

En 1720 aussi, des MAIZEAUX édite un *Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie* etc. « hoc est Collectio diversarum schedarum de Philosophia, Religione, Historia, Mathesis etc. Autoribus Leibnitio, Clarkio, Nevvtono et aliis Viris celeribus. Tomi II, Amstelodami, ... 1720 », comme l'on lit ce titre en latin au compte-rendu qui publient les *Acta Eruditorum quae Lipsiae publicantur* en février 1721¹⁶⁹.

En ce compte-rendu, il est dit : « Cum LEIBNITIUS, Viennae esset, in gratiam Serenissimi Principes EOGENII, Herois Maximi, conscripsit discursum de Philosophia sua, cujus dum literis d. 26 Aug. A. 1714 datis participem fecit REMONDUM. Ejus, ut videtur, cura in Diario Gallico, quod sub titulo Europae Literatae in Batavia prodit, Mense Novembri A. 1718 lucem publicam adspexit sub Titulo Principiorum de Natura et Gratia in Ratione fundatorum et idem circa finem anni superioris a KOEHLERO in Germanicum idioma ex Apographo Gallico quod Viennae a Leibnitio acceperat, translatus et Monadologiae titulo insignitus ((est)). Quonbiam LEIBNITIUS conbfidit, hoc scriptum apprime facere ad Philosophiam suam seu Metaphysicam (reliquas enim Philosophiae partes vix attingit) rectius intelligendam ; id ipsem integrum his Actis inserere nulli dubitabimus ... »¹⁷⁰.

Le texte des *Acta Eruditorum* continue son énumération de points intéressants du contenu de l'édition de des MAIZEAUX et se termine, à la page 94, comme suit : « Equidem non deessent plura notatu digna, quae recenseri mererentur : sed memores promissi proxima Sectione Supplem, subjeungemus potius Principia philosophiae LEIBNITIANA quae Vir summus summo cum studio literis mandavit, cum Viennae esset, quemadmodum nos certiores fecit KOEHLERUS, testis oculatis, qui eadem patrio idiomate sub Monadologiae nomine edidit, quemadmodum supra notatum est ».¹⁷¹

Ces indications, rappelons-le encore, sont de cette importance capitale qu'elles constituent l'unique fondement positif pour affirmer que la *M.* a été rédigée à Vienne en 1714, et alors sans

¹⁶⁸ Egalement sans pagination. – Wolff écrit ici encore : „so hat mir ... der Herr Übersetzer diese Streit-Schrifften einen Auszug aus einen Brieffe gezeiget / den der Herr von LEIBNITZ im Französische Sprache an einem Gelehrten nach Franckreich geschrieben / darinnen er gestehet / er hätte mit mir zur Welt-Weißheit gehörigen Sachen niemals *conferiret* / und könte ich von seinen Meinungen nicht wissen / als was in öffentlichen Druck vorhanden wäre“. Il s'agit, encore une fois, d'une lettre de LEIBNITZ à REMOND, celle du KOEHLER aurait donc entre autre aussi copié und partie de cette lettre.

¹⁶⁹ *Acta Eruditorum*, 1721, p. 88.

¹⁷⁰ *Acta Eruditorum*, 1721, p. 93; en partie cité chez ROBINET, p. 20.

¹⁷¹ Ce passage aux *Acta Eruditorum* n'est pas reproduit chez ROBINET.

doute immédiatement après la finition des *PNG*. Sans doute, lors de l'apparition de l'édition de la traduction allemande de la *M.* en 1720, les rédacteurs des *Acta* se sont donc adressés à Köhler pour lui demander des renseignements sur ce texte et peut-être aussi sur la publication (des *PNG*.) en l'*Europe Savante* de la Haye ; en même temps, ils ont probablement demandé à Köhler aussi le droit d'insérer aux Supplément des *Acta* une traduction latine du texte dont dispose Köhler. Köhler a fourni les renseignements dont fait état le texte des *Acta* que nous venons de citer et a accordé le droit de publier le texte leibnizien en question.

L'on sait qu'en effet, une première édition latine de la *M.* a alors apparu au t. VII (1721), section XI, pp. 500-514 du *Supplementum des Acta Eruditorum*. M. Robinet fait remarquer : « Les variantes, inversions de parties d'articles et numération, sont les mêmes que dans la copie de Vienne » (p. 20). D'autre part, des erreurs dans la traduction allemande faite par Köhler¹⁷² permettent de conclure que ce fut en effet sur le texte *français* de la *M.* que la traduction latine des *Acta* a été faite. N'empêche qu'il est très probable aussi que la copie *NB. Vienne* est celle qui a appartenu à Köhler¹⁷³. Elle est « de la main qui recueillit les cors de Wolff, au milieu desquels elle se trouve » (p. 11). Or, comme nous l'avons vu, Köhler est un ancien élève de Wolff dont il a suivi les cours à Halle. Dans sa *Vorrede aux Merckwürdige Schrifften*, Köhler y ajoute qu'il a encore été à Halle quelques années après son séjour, en même temps que Leibniz, à Vienne. Mais probablement est-il rentré à Vienne, y est demeuré et mort.

D'après M. Robinet, la traduction allemande de la *M.* due à Köhler correspond au dernier état (*f*) de la copie *A* ou encore, éventuellement, au premier état (*h*) de la copie *B*¹⁷⁴, ces deux états n'ayant autre relation entre eux que celle d'un manuscrit retravaillé et de sa transcription. Or, la copie *A* connaît encore un état ultérieur (*g*), et la copie *B* un état, également ultérieur et correspondant à *g*, état désigné par *i*. En effet, *g* résulte « des débauches effectuées lors du travail de révision de la copie suivante ... Elles n'apparaissent qu'avec l'étude de la copie *B*, état *i* »¹⁷⁵.

¹⁷² Cfr par exemple, *loc. cit.*, p. 6, § 9 : „ ... Vorzug oder Herrschaft (dominatio) gründet ...“ au lieu de, au texte original : « ... une différence interne, ou fondée sur une domination intrinsèque » (p. 73, chez Robinet). La traduction latine de ce passage est exacte, c'est-à-dire conforme à la version française originale.

¹⁷³ M. Robinet note au sujet de la copie *NB. Vienne* : « Cette copie semble avoir appartenu à Köhler qui l'a peut-être recueillie lors de ses entretiens avec Leibniz, et donna probablement naissance à l'édition publique de la *M.* » (p. 10). Cfr p. 11 : « Il se peut que la première édition de la *M.*, faite en allemand par Köhler, dérive de cette copie ».

¹⁷⁴ M. Robinet dit sur l'état *f* de la copie *A* : « Ce stade fut considéré pendant un temps comme communicable, sinon définitif. En effet, c'est de cet état que dérive la copie de Vienne ... » (p. 11). Par ailleurs, cette affirmation de M. Robinet contredit son autre affirmation sur la « non-exploitation de ce texte par Leibniz » (p. 13).

¹⁷⁵ p. 11. – En la copie de Vienne, « il y manque tous les passages provenant des remaniements faits pour la copie *B* et qui forment l'état *g* de *A*, postérieur par conséquent à cette transcription ». – Suit une affirmation de M. Robinet singulièrement étonnante, à moins qu'il ne s'agit là d'une simple faute d'impression, qui remplace le *f* par le *g* in compréhensible : « D'autre part, des erreurs de détails permettent d'affirmer que cette copie fut faite d'après la copie *A* en cet état *g* et non d'après la copie *B* qui en dérive ».

Or, de cela, M. Robinet aurait pû tirer cette conclusion capitale : La copie de la *M.* qui a appartenu à Köhler (éventuellement celle-là même qui se trouve encore aujourd’hui à la *Nationalbibliothek* de Vienne) a été établie *du vivant* de Leibniz. En effet, ni la copie *A* ni la copie *B* n’ont été laissées, par Leibniz, dans cet état auquel correspond le texte qui aurait servi de base à la traduction et à l’édition de Köhler. Cela encore s’expliquerait parfaitement si, en effet, Leibniz a permis à Köhler, probablement immédiatement avant son départ de Vienne, de prendre une copie du texte de la *M.* en l’état non définitif auquel il se trouvait alors.

Cependant, un examen plus approfondi des textes en question, opéré par nous, nous a confirmé qu’à la vérité, tant la copie *NB Vienne* que les traductions allemande (par Köhler) et latine (dans *Acta Eruditorum*) dérivent, non pas des copies *A* ou *B* en aucun de ces états, mais bien du *brouillon* même, dans son état *c*¹⁷⁶. Cet état du brouillon est ultérieur à l’état *b* qui est reproduit par le secrétaire dans la copie *A* (état *d*). La copie de Köhler aurait donc été fabriquée, d’autre part, à un moment où la copie *A* existait déjà, et même probablement dans un état déjà revu par Leibniz, puisque l’état *c* du brouillon est le résultat de « retouches lors du travail effectué sur la copie *A* dont c’est l’état *f* » (p. 10). Néanmoins, comme nous venons de l’affirmer, Köhler ou son copiste ne peuvent avoir eu en main que le brouillon lui-même.

Plusieurs détails le prouvent. Notons ici en exemples seulement : Au *brouillon* de Leibniz, se trouve à la fin du § 11 (et comme début du § 12) la phrase : « Et généralement on peut dire que la Force n’est autre chose que le principe du changement » (p. 74). Elle est barrée (p. 74) et n’est passée, ni en la copie *A* ni en *B* (pp. 74 et 75). Mais elle est reprise en *NB. Vienne* (p. 129). La traduction allemande de Köhler l’a comporté également : „Und man kan überhaupt sagen / daß die Krafft (*vis*) nichts anders sey / als eben das *Principium* der Veränderungen“ (*loc. cit.* P.6). De même la traduction latine. Un seul autre exemple, en guise de preuve inverse : Le début du § 33 (numération définitive) : « Il y a deux sortes de VERITES » etc. jusque « ... leur opposé est possible », manque entièrement au *brouillon* en tous ces états (pp. 88 et 89), mais se trouve, avec des petites variantes, en *A* et *B*. Il ne se trouve point non plus, ni en *NB. Vienne*, ni aux traductions allemande et latine (p. 130).

§ 3. Conclusions : L’origine de la « Monadologie ».

Les indications que nous venons de ressembler, nous permettent-elles donc de tirer des conclusions concernant l’origine de la *M.* ?

¹⁷⁶ Pour la copie *NB. Vienne* que nous n’avons pas vu nous-même, nous nous en référons exclusivement aux variantes indiquées par M. Robinet lui-même, *Note 1*, pp. 129-131.

L'on aura sans doute remarqué ce paradoxe de la situation où nous nous trouvons : le témoignage qui seul permettrait déterminer la date, le lieu et peut-être aussi la destination de la *M.* se trouve à la fois être à l'origine de toutes les erreurs résultant de la confusion de ces deux écrits : les *PNG.* et la *M.* En effet, M. ROBINET s'est manifestement trompé en attribuant l'origine de cette confusion à des MAIZEAUX et à KOETHEN et de reprocher à ces deux éditeurs « une mauvaise lecture des *Acta Eruditorum* »¹⁷⁷. Eux, n'ont-ils pas mieux lu les *Acta Eruditorum* que M. ROBINET ? C'est plutôt ici même, aux *Acta Eruditorum* qu'a pris son commencement ladite confusion : et plus exactement, elle est fondée par le témoignage de KOEHLER qui se dit *testis oculatus* de la naissance de la *M.*

D'autre part, KOEHLER, dans les informations qu'il a fourni aux éditeurs des *Acta*, se montre parfaitement à la hauteur de quelques détails concernant surtout l'origine du texte publié en 1718 en *l'Europe savante*, c'est-à-dire des *PNG.* ; à la hauteur notamment du fait que REMOND doit jouer un rôle dans cette publication. D'une façon générale, les renseignements de KOEHLER sont exacts ou du moins acceptables à une exception près : il ignore la différence du texte de REMOND et de celui dont il dispose lui-même. Mais en premier lieu, cela ne prouve que ce fait que KOEHLER n'a point eu entre ses mains (comme les éditeurs des *Acta* n'ont vérifié non plus) le numéro en question de *l'Europe savante* ; que la source des renseignements dont il dispose est donc autre. Elle serait de nouveau : LEIBNIZ lui-même que KOEHLER aurait rencontré journellement à Vienne et qui lui aurait donné connaissance, entre autre, de sa correspondance avec le cercle de REMOND.

Mais pour trancher ce problème paradoxal que nous venons de soulever, il faut d'abord se rappeler quel est, en fait, le *contenu* des deux écrits dont il est question. A notre façon, en effet, nous tombons pourtant d'accord avec cette affirmation de M. ROBINET que cette lettre non envoyée conçue par LEIBNIZ à l'intention de REMOND et qui est l'origine des *PNG.* est également « la *première ébauche de la Monadologie* » (p. 14). Et cela puisqu'on peut dire que les *PNG.* elles-mêmes ne sont, en une façon, qu'une première, ou alors une deuxième ébauche de la *M.* En effet : le sujet des « deux écrits » n'est point différent ; ce qui est différent, c'est la présentation systématique de la doctrine leibnizienne. Pour une fois, il n'y a non plus aucune raison d'attribuer cette différence de présentation à un accommodement de LEIBNIZ à l'esprit et la formation des destinataires¹⁷⁸. Ce sera donc purement et simplement pour des raisons philosophiques que LEIBNIZ a éprouvé le besoin de donner à son système encore un dernier développement ultérieur même à la formule des *PNG.* Et manifestement, la position de la *M.* diffère à bien de points capitaux de celle des *PNG.* Répétons-le :

¹⁷⁷ Cf., pour des MAIZEAUX, p. 2, pour KOETHEN, p. 21.

¹⁷⁸ Cf. la lettre de LEIBNIZ à REMOND du 26 août 1714 (p. 14 sq) ; GERHARDT, *Phil. Schriften*, t. III, p. 624.

les « deux écrits » ne diffèrent point quant à leurs sujets, mais uniquement quant au développement philosophique et systématique de ce sujet.

Mais alors, y aura-t-il vraiment tellement de confusion si l'on considère ces « deux écrits » comme n'étant qu'un seul ? Ne pourrait-on dire : cette lettre non envoyée à REMOND, le *brouillon* et les copies A et B des PNG. et le *brouillon* et les copies A et B de la M. ne représentent qu'autant de stades subséquents du développement d'un seul travail et qui s'est terminé finalement avec la rédaction du dernier de ces manuscrits, à savoir le copie B de la M. dans son dernier état ? Il est vrai qu'avant la terminaison définitive de ce développement, LEIBNIZ a fait part du résultat de ses travaux en l'état des PNG., à des tiers, à savoir au prince EUGENE et à REMOND ; mais il est vrai aussi, qu'il a également fait part de ces mêmes travaux en un état primitif de la M., à KOEHLER lui-même.

Il est vrai encore que la différence des états du texte qui sont le dernier des PNG. et le premier de la M. est considérable ; elle est peut-être même plus grande que celle entre la lettre non envoyée à REMOND et le dernier état des PNG. Mais ce fait ne suffit qu'à expliquer pourquoi, en effet, LEIBNIZ a temporairement pu considérer comme définitifs, d'abord le dernier développement des PNG., ensuite le brouillon élaboré de la M.

En revenant au problème de l'origine de la « confusion » des deux écrits, nous devons donc peut-être la chercher encore plus loin que chez KOEHLER : car, comment expliquer autrement « l'erreur » de KOEHLER qu'en supposant que ce fut LEIBNIZ lui-même qui y a donné lieu ? Alors faudra-t-il simplement conclure : LEIBNIZ aurait parlé à KOEHLER de ce qu'il avait écrit un abrégé de son système et en avant fait part au prince EUGENE et au cercle de REMOND ; il aurait permis à KOEHLER d'en prendre également une copie, et même une copie d'un manuscrit encore davantage développé et qui a pris entretemps la forme de ce que KOEHLER appellera « *La Monadologie* ».

Cette hypothèse présente encore cet avantage qu'elle permet d'élucider également la question du titre authentique de la « *Monadologie* » D'autre part, un examen de cette dernière question appuiera cette hypothèse précédente.

Comme on le sait, aucun des trois manuscrits leibniziens de la M. (*brouillon*, A et B) ne porte un titre. Or, la copie de la *Nationalbibliothek* de Vienne (NB. Vienne) en a un : celui de *Principes de la Philosophie*. KOEHLER, comme le montrent les indications aux *Acta Eruditorum*, l'a connu. Et ce fait que la traduction latine de la M. qui apparaîtra aux *Acta* reprend ce titre de *Principia Philosophiae*, le rend même encore plus probable que la copie NB. Vienne soit identique à celle qui a appartenu à KOEHLER et qui, en original ou en copie ultérieure, a servi au traducteur des *Acta*.

M. ROBINET, considérant que cette copie est « la plus proche des sources » – à la vérité, c'est tout simplement l'unique manuscrit de la M. connu hors ceux qui ont appartenu à LEIBNIZ lui-même – « rétablira l'exactitude historique » en substituant ce titre de *Principes de la Philosophie* à celui de

*Monadologie*¹⁷⁹. Mais en fait, l'un de ces deux titres en vaut l'autre. Tous les deux ne peuvent être réduits qu'à KOEHLER.

Mais il est important de remarquer que KOEHLER, en substituant le titre de « *Monadologie* » à celui de « *Principes de la Philosophie* », a fait preuve de ne point tenir pour authentique ce dernier titre.

Nous avons reproduit plus haute le texte de la page de titre de l'édition de KOEHLER. Plus intéressant est le titre, quelque peu différent, qu'il a placé au dessus du texte même de la *M.* en cette édition. Le voici :

„Des Herrn Baron von LEIBNITZ / Lehr-Sätze von denen Monaden / von der Seele des Menschen, von seinem *Systemate harmoniae praestabilitae* zwischen der Seele und dem Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.“¹⁸⁰

Or, s'il a pu être exactement en ces termes que LEIBNIZ lui-même aurait indiqué à KOEHLER le contenu du manuscrit qu'il lui a confié, tout devient compréhensible : la « confusion » de KOEHLER, des éditeurs des *Acta* et toute l'histoire ultérieure de cette « erreur ». Mais il se confirme aussi que LEIBNIZ lui-même a considéré les *PNG.* et la *M.* comme étant seulement des élaborations différentes d'un seul et même ouvrage au sujet identique.

Nous en venons à cette conclusion : Dans l'ensemble des documents en question, il n'y a qu'un seul titre authentique : celui des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*. Aux papiers que LEIBNIZ a gardé lui-même, il n'apparaît que dans la copie *B* des *PNG.* qui devait être recopiée pour être communiquées à EUGENE et REMOND. Si l'on veut un titre authentique pour l'écrit appelé couramment, depuis KOEHLER, « *La Monadologie* », qu'on le désigne encore de ce même titre des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*.¹⁸¹

Implicitement, nous venons aussi de nous prononcer au sujet du problème de la destination de la *M.* A notre avis, et c'est le moins qu'on puisse dire, rien n'indique une destination extérieure de la *M.* et qui serait différente de celle des *PNG.* Nous dirions, la destination de ce travail a été simplement philosophique. Pour une fois, nous nous trouvons en la *M.*, devant un ouvrage leibnizien qui n'est point « une pièce de commande », comme le veut M. ROBINET (p. 22), bien qu'il soit vrai que la *M.* ait été rédigée par Leibniz en conséquence de son travail aux *PNG.*, destinées et remises au prince EUGENE et au cercle de REMOND.

¹⁷⁹ p. 2.

¹⁸⁰ loc. cit., p. 1

¹⁸¹ On pourrait donc désigner les « deux écrits » de « *Principes*¹ » et « *Principes*² » ; on pourrait conséquemment parler des manuscrits comme « brouillon¹ », « brouillons² » etc. Mais nous sommes d'accord avec M. ROBINET qu'il vaudra généralement mieux de ne pas « s'élever contre un usage reçu, fort commode pour distinguer ces deux opuscules qui, semblablement, traitent des *Principes* » (p. 2).

Il nous reste de tenter une nouvelle fois d'arrêter une date approximative pour la rédaction de la *M.* Cette date, elle devra se situer, selon nos constatations précédentes, entre celle de l'achèvement des *PNG.*, d'une part, et celle du départ de Leibniz de Vienne d'autre part. Cela vaut du moins, comme il ressort du témoignage et du texte de Köhler, pour *le brouillon* et pour *la première copie A.*

Malheureusement, ces deux dates limites elles-mêmes ne nous sont connues de façon exacte. Aux environs du 26 août 1714, Leibniz a donné une copie des *PNG.* au prince Eugène et, probablement, une autre à Bonneval et a profité du départ de Sulli pour la France pour charger celui-ci d'en transmettre une troisième à Rémond. Mais cela n'implique pas nécessairement que les *PNG.* ne sont pas éventuellement déjà achevés depuis quelque temps, bien que Leibniz ait encore travaillé sur ce texte après l'avoir passé à Eugène et avant de l'avoir transmis à Rémond, par l'intermédiaire de Sulli. Il se peut donc qu'un brouillon de la *M.*, mais en un état considéré par Leibniz comme non communicable, existait déjà. Les circonstances auraient cependant déterminé Leibniz de faire usage, à cette occasion, du texte de *PNG.* et de se contenter, avant de l'envoyer à Rémond, d'y porter encore quelques corrections, comme il a d'ailleurs encore corrigé quelques passages en la copie prête pour Eugène.

Quant à la date exacte du départ de Leibniz de Vienne, nous l'ignorons également. Nous avons seulement que, le 14 septembre 1714, il est de retour à Hanovre¹⁸².

Nous ne pouvons donc qu'affirmer que la *M.*, dans son *brouillon* et dans sa première copie *A.*, date des derniers jours du séjour viennois de Leibniz en 1714, c'est-à-dire, des dernières semaines du mois d'août et éventuellement du début de mois de septembre de cette année-là. Et c'est en ce sens que nous pourrions préciser la date proposée par M. Robinet. D'autre part, comme tout indique qu'il ne restait à Leibniz, à Vienne, que très peu de temps pour rédiger cet ouvrage et comme la copie *B* de la *M.* est écrite sur un autre rame de papier que tous les mss. précédents, l'on peut croire que, en effet, cette dernière copie n'a été fabriquée et n'a trouvé son élaboration finale qu'après le retour du philosophe à Hanovre¹⁸³

¹⁸² Selon Kuno Fischer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Heidelberg, ³1889, pp. 261 et 277, Leibniz est de retour à Hanovre au mois de septembre. Récemment, E. Hochstetter, *Zu Leibniz' Gedächtnis, Eine Einleitung*, Berlin, 1948, p. 78, a précisé cette date : selon lui, Leibniz est „am 14. September wieder in Hannover“.

¹⁸³ Cfr Robinet, p. 2 (arrêt de la date pour les « premières ébauches de la *M.* » au « second trimestre 1714 ») et p. 12 (hypothèse que l'achèvement de la copie *B* de la *M.* « ne date que du retour à Hanovre »).