

# Histoire de la philosophie moderne

L3 PHILOSOPHIE, SEMESTRE 5

JEAN-BAPTISTE RAUZY

Leibniz : connaissance et vérité

## TABLE DES MATIÈRES

<b>I. Séance 2</b>	<b>4</b>
I.A Rappels de la première séance	4
I.B La notion de vérité	4
I.C Les trois opérations de l'esprit.	5
I.D La vérité selon Descartes	6
<b>II. Séance 3</b>	<b>10</b>
II.A Rappels	10
II.B Poursuivons sur le texte de Descartes	10
II.C Passons à Leibniz	12
<b>III. Séance 4</b>	<b>14</b>
III.A Rappels	14
III.B Étudions les logiques de Leibniz	14
III.B.1 Les principes de la logique leibnizienne	14
III.B.2 La négation	16
III.B.3 Les termes indéfinis	16
III.B.4 Lien avec la quantité	17
III.C Le début de la Monadologie	19
<b>IV. Séance 5</b>	<b>21</b>
IV.A Rappels	21
IV.B La <i>Monadologie</i>	21
IV.B.1 La monade	21
IV.B.2 La définition	24
IV.B.3 Retour à la monade	25
<b>V. Séance 6</b>	<b>27</b>
V.A Modalités d'examen et rappels de méthode	27
V.B Rappels de la séance précédente	27
V.C La définition de la monade	28
V.C.1 La simplicité	28
V.C.2 Notion d'adjectif sémantiquement dépendant	29

V.D	Petit détour	30
V.E	Retour à la <i>Monadologie</i>	31
V.E.1	La notion de composition	32
V.E.2	Preuve de l'existence des substances simples	32
V.E.3	Retour à la notion de composition	33
<b>VI.</b>	<b>Séance 7</b>	<b>34</b>
VI.A	Substances multiples ou uniques	34
VI.A.1	<i>Que l'être absolument parfait est possible</i>	34
VI.A.2	Prémisses	35
VI.A.3	L'appel à la Raison Ultime des choses	36
VI.A.4	Conclusions dans le texte	37
VI.A.5	Conclusion à propos du texte	38
VI.B	Méditations sur le principe de l'individu	38
VI.C	Le principe d'identité et des indiscernables	40
VI.C.1	Principe de substituabilité des identiques	40
VI.C.2	Conséquence du principe d'identité des indiscernables	40
<b>VII.</b>	<b>Séance 8</b>	<b>41</b>
VII.A	Rappels de la dernière fois	41
VII.A.1	Retour sur le principe d'identité des indiscernables	41
VII.A.2	Retour sur la <i>Méditation sur le principe de l'individu</i>	41
VII.B	La causalité	43
VII.B.1	Analyse de la conception leibnizienne de la causalité	43
VII.B.2	Comparaison avec la causalité de Mackie	44
VII.B.3	Vers une définition de la cause	45
VII.B.4	La clause de présomption	46
VII.B.5	L'impulsion : <i>Das den Ausschlag gibt</i>	47
VII.C	Retour à la <i>Méditation sur le principe de l'individu</i>	47
<b>VIII.</b>	<b>Séance 9</b>	<b>48</b>
VIII.A	Rappels	48
VIII.B	La cause	48
VIII.C	La présomption	49
VIII.C.1	Un terme de juriste	49
VIII.C.2	Lien avec l'ignorance	50
VIII.C.3	L'institutif et le naturel	51
VIII.D	Quelques éléments divers	51
VIII.D.1	Axes d'analyse du texte à l'examen	51

VIII.D.2 Lien avec le commodisme	52
VIII.D.3 A propos de Walter Benjamin	52
<b>IX. Séances 10 et 11</b>	<b>53</b>
IX.A Retour à la fin de la <i>Monadologie</i>	53
IX.B Revenons à la licorne de Guericke	53
IX.B.1 La connaissance des monades est hors de portée de l'expérience	53
IX.B.2 Perception et intelligence	54
IX.B.3 Individus et individuation	55
IX.B.4 Deux usages de la connaissance	55
IX.B.5 Retour à la question : une métaphysique anti-expérimentale ?	56
IX.C Paragraphes 8 à 11 de la <i>Monadologie</i>	56
IX.C.1 Rappel des paragraphes 1 à 3	56
IX.C.2 Paragraphes 8 à 11 (lire 7 à 13 dans l'idéal)	56
IX.D La notion d'expression	57
IX.D.1 Lettre à Arnauld : <i>Qui sit idea</i>	58
IX.D.2 Définition de l'expression	59
IX.D.3 De la projection mathématique à la métaphysique	60
IX.E Dernières consignes pour l'examen	60

## I. SEANCE 2

### I.A Rappels de la première séance

La philosophie des sciences chez Leibniz est évidentielle, et non pas empirique. Les sciences de la nature doivent recueillir des données, et savoir ce qu'est une donnée (ou un donné). En revanche, savoir ce qu'est une *evidence* (au sens anglais), cela ne va pas de soi.

Le principe d'évidence permet de transformer des curiosités, des amas de faits observables en véritables évidences (où évidence s'entend comme quelque chose qui relève d'une donnée qui respecte les deux conditions : cette chose peut prendre place **dans un récit causal**, et ledit récit causal est **crédible**). L'idée de « l'emporter », la notion d'« apparence de vérité » renvoient à la naissance des probabilités.

Il y a une relation à mettre en place entre vérité et probabilité, idée d'un dégradé de la vérité absolue vers la vraisemblance des probabilités. Autrement dit, on ne perd pas tout en passant de la vérité à la vraisemblance, car on gagne la possibilité de nourrir la science avec des faits empiriques.

Force épistémique (voc moderne anachronique) : c'est le fait de jouer un rôle dans le processus de connaissance, et donne une dimension contrastive entre les scénarios, une gradation. Certaines données ne s'inscrivent pas dans le cadre d'un **système**, et n'ont donc aucune force épistémique.

Epistémique : tout ce qui joue un rôle dans un processus de connaissance

Doxastique : tout ce qui joue un rôle dans un processus de croyance

Principe de licorne : principe de chimère, avec cela d'intéressant que Leibniz a participé à des fouilles où il pensait avoir trouvé une licorne.

### I.B La notion de vérité

Conception correspondantiviste de la vérité, traditionnelle, héritée d'Aristote. On la retrouve dans les citations suivantes :

- × « Le vrai, c'est l'affirmation au sujet de ce qui est réellement composé ou la négation au sujet de ce qui est réellement séparé; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation » (Métaph. E 4, 1027 b 20 sq.)
- × « Être dans le vrai, c'est penser comme uni ce qui est uni et séparé ce qui est séparé. » (Métaph θ 10, 1051 b 3-4)
- × « Dire de ce qui est qu'il est ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le vrai; dire de ce qui est qu'il n'est pas ou de ce qui n'est pas qu'il est, c'est le faux, de sorte que celui qui dit que quoi que ce soit est ou n'est pas, dira vrai ou dira faux » (Métaph. Γ, 7, 1011 b 2, et 1012 a 2 -4).

Ces citations sont des points de départ pour la philosophie. Elles sonnent comme des tautologies, on dirait qu'Aristote ne dit pas grand-chose (comme le Général de Gaulle). Mais ce qui est dit à propos de la vérité est souvent subtil.

Le vrai suppose une affirmation (à l'âge classique on parle de jugement). On a d'un côté ce qui est (réellement) composé, c'est-à-dire l'être, et de l'autre ce qui est séparé. Le vrai est une affirmation à propos de ce qui est composé.

Idée d'unité, relation ontologique fondamentale qui permet de sonder la notion de vérité.

La troisième citation ajoute un élément supplémentaire : dès que je dis quelque chose à propos de l'être, je dis soit vrai soit faux. Il y a alors cette idée que je suis engagé à la vérité lorsque je dis quelque chose à propos de l'être : mon discours (et les croyances qui le soutiennent) est susceptible d'être déclaré vrai ou faux. Le principe d'une bivalence (soit vrai, soit faux) est ici posé, il n'existe pas de tierce possibilité.

Chacun de ces principes peuvent être, et ont été, contestés. Par exemple lorsqu'on envisage des fictions, ou bien si on considère des discours dans lesquels des énoncés sont porteurs ni de vrai ni de faux.

L'intérêt de ces citations réside dans le fait qu'elles ont été importantes à l'époque de Descartes.

- × Idée de **correspondance** entre les liaisons dans les choses et des affirmations ou négations dans le discours
- × Idée que si je parle sérieusement, alors je suis **engagé par la notion de vérité**
- × Il n'y a **pas d'autres valeurs** que vrai ou faux

Il existe une abondante littérature sur la théorie aristotélicienne de la vérité, aussi dans différentes traditions de philosophie ancienne.

## I.C Les trois opérations de l'esprit.

Commentaire aux *Seconds Analytiques* de Thomas d'Aquin dans lequel sont évoquées les trois « actions » ou « opérations » de l'intellect :

« La première action de l'intellect est *l'intelligence des indivisibles* [concevoir] c'est-à-dire des complexes, par laquelle il (l'intellect) conçoit ce qu'est la chose. Cette opération est appelée par certaines informations de l'intellect ou imagination par l'intellect ; À cette opération de la raison est consacrée la doctrine dont traite Aristote dans le livre *Sur les prédicaments*. La seconde opération de l'intellect est la composition ou la division [juger] dans laquelle se trouve désormais le vrai ou le faux. À cette opération de la raison est consacrée la doctrine dont traite Aristote dans le livre *Sur l'interprétation*. Mais c'est selon le troisième acte qu'a lieu ce qui est le propre de la raison, à savoir aller par le discours d'une chose à une autre, de telle sorte que ce qui est inconnu advienne à la connaissance à partir du connu [raisonner]. Et à cet acte sont consacrés tous les autres livres de la logique. »

*In Arist. libr. post. anal. expositio, Proemium, 4.*

Trois entités logiques, souvent appelées opérations : **concevoir, juger, raisonner**.

*Première remarque* : Thomas d'Aquin décrit à la fois quelque chose qui se passe dans **l'esprit** (les opérations), et à la fois quelque chose qui se passe dans la **logique** (syllogisme, etc.) en remettant en ordre une géographie textuelle. En effet, les textes d'Aristote sont dispersés, parfois apocryphes... Thomas veut mettre ça dans l'ordre pour en faire un texte enseignable, scolaire (voire scholastique haha).

Le nouvel Aristote c'est celui qui sera le fruit de la concaténation de ses textes, ici s'agissant des textes portant sur la logique.

*Deuxième remarque* : texte structuré en 3 parties, car il décrit une réalité structurée en **3 niveaux**. La répartition suit les actes de l'esprit, ou opérations :

1. **Saisir** ce qu'est la chose, saisir les sens
2. **Comparaison**/division ou composer/relier
3. **Transporter**, aller d'une chose à une autre, du connu vers l'inconnu

Le 3<sup>ème</sup> étage réalise [rend réel] l'objectif de connaître, l'objectif épistémique, et cet objectif passe par un soubassement du concevoir et du jugement et l'articulation de ces trois opérations.

Si on s'intéresse à ce qui est dit de la logique elle-même, on mentionne ici la notion d'interprétation. Les prédicaments sont les catégories. Le premier étage tient principalement de **traiter des catégories**. Le deuxième, plus dispersé, traite de **l'interprétation**. Le troisième attrait à tout le reste, partout où on traite de la **syllogistique**.

La première opération est une saisie des sens, parfois décrit par Aristote. Concevoir, c'est avoir une pensée sur quelque chose, mais cette pensée n'est pas articulée dans une dimension propositionnelle ou dans un jugement. Le concept de Socrate par exemple, ce concept a un contenu, mais si j'en juge à ce qui est dit, alors il n'y a pas de vérité dans une logique seulement conceptuelle (j'ai besoin d'une autre opération).

Le vrai et le faux est le corréla d'une **opération de composition** et non pas de saisie. Le vrai et le faux sont des propriétés dont les porteurs ne sont pas des concepts. Il faut l'expression d'une **liaison**.

*Question* : peut-on utiliser quelque chose dans cette première partie qui serait de la vérité alors qu'il n'y en a pas ? Par exemple, quelque chose comme : si je saisis bien, alors ce que je saisis est vrai. On a envie de faire descendre la vérité au premier étage.

La notion d'**évidence au sens cartésien** est plutôt au premier étage (mais pas sûr). L'évidence s'appuie aussi sur le jugement, pas seulement sur le concept.

Du point de vue de l'**orthodoxie thomiste**, qui structure toutes les logiques médiévales (c'est aussi une habitude collective fondée sur la nécessité d'enseigner la logique), l'évidence cartésienne est difficilement positionnable. L'évidence cartésienne n'est pas orthodoxe, et Descartes en avait conscience.

Pour nous, ce qui importe est que la logique a **3 parties** (concepts, proposition, syllogismes). La théorie des **concepts** ou des idées s'ouvre vers la théorie des **catégories**. La théorie des **propositions** s'ouvre vers la théorie de la **quantité** et de la **qualité**, proposition **universelle**, proposition **singulière**, proposition **affirmative**, proposition **négative**, et toutes les **compositions** qu'on peut faire des deux (???). La dernière qui est pour nous la théorie de l'**inférence**, est la façon d'enrégimenter les inférences possibles dans des successions ou des chaînes de propositions qu'on appelle le **raisonnement**.

Raisonner = faire des syllogismes, en grec.

Le deuxième élément qui nous intéresse : la notion de vérité a un lieu propre. Elle est ce qui est gagné au 2<sup>ème</sup> étage de la logique par la liaison, la composition des propositions. On n'a pas la possibilité de quelque chose que c'est vrai ou faux.

## I.D La vérité selon Descartes

Revenons à Descartes. Si on envisage la vérité selon Descartes, on pense à la règle de vérité : est vrai tout ce qui est fondé sur une **intuition claire et distincte**. On laisse pour le moment ça de côté.

Lettre à Mersenne, octobre 1639 : lettre qui a été discutée par Gilles Olivo (mais Rauzy est en désaccord avec les commentaires). Il s'agit d'une réponse de Descartes dans lequel il passe en revue des sujets laissés en suspens dans sa correspondance. Notamment, il avait oublié de commenter un ouvrage que Mersenne lui avait envoyé.

*Au reste, depuis mes dernières, j'ai pris le temps de lire le livre que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer, et pour ce que vous m'en avez demandé mon sentiment et qu'il traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie, je pense vous en devoir ici écrire. J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, sed non publici saporis [mais qui ne peuvent pas être évoquées publiquement]; car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique [Descartes considérait que c'était réservé à quelques happy few, ceux qui sont suffisamment avancés en philosophie].*

*Et pour le général du livre, il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la Vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature.*

Descartes explique qu'il va y avoir une discussion **métaphysique** et non **pas logique ou épistémologique**. Fin du texte : il fait une comparaison avec la balance. On peut la regarder, l'observer, et voir dans quelle mesure elle atteint son but. Pour cela, il faut des connaissances, il faut savoir ce qu'est la longueur, savoir que le mouvement selon l'axe est solidaire (on peut décrire le mouvement de la balance s'autant plus abondamment qu'on l'a conçue, et Galilée a effectivement décrit le mouvement de la balance, il y a une science des balances). Au bout de notre examen, on obtient une sorte de savoir de ce qu'est une balance.

Mais on ne peut pas faire de même avec la vérité, pour une raison générale : on a besoin de la notion de vérité lorsqu'on fait une décomposition. Savoir si une décomposition est la bonne décomposition nécessite la notion de vérité. Dès lors que je veux analyser la notion de vérité, il faut la supposer : on obtient une boucle logique. On n'a pas la possibilité d'analyser la notion de vérité, non pas parce qu'on sait par avance que cette notion est inanalysable, mais parce que ce **processus d'analyse requiert la notion que je veux analyser**.

Puisqu'elle n'est pas analysable, la vérité est alors soit obscure (incompréhensible), soit **connue de soi**, par soi. C'est ce que dit Descartes dans la première phrase : on ne peut pas l'ignorer (il faut prendre cette phrase au sens fort). La vérité est innée, consubstantielle à la pensée elle-même, et dès lors que j'utilise mon esprit, j'utilise cette notion.

Cela contraste avec le texte de Thomas, qui disait que nous pouvons utiliser la logique et penser sans la notion de vérité (si on s'en tenait au premier étage). Descartes dit que si je pense alors j'allume la notion de vérité.

Dernier point : cette notion est transcendentale claire. La notion de clarté [à approfondir] peut s'appliquer à la notion de vérité. Ici, la notion de clarté pointe vers l'immédiateté de la vérité, je n'ai pas à l'analyser pour obtenir cette clarté. Je sais ce qu'est la clarté sans avoir à produire une analyse de son essence.

La question du texte est : qu'est-ce que c'est (question fondamentale de la métaphysique), appliqué à la notion de vérité. Est-ce une question légitime ? Oui, toujours. Descartes dit là que ça ne sert à rien d'envisager (comme le fait l'auteur du livre qu'il a lu) cette question. On ne peut pas répondre à la question qu'est-ce que la vérité, car on y a répondu dès lors qu'on pense : **elle est à l'origine et non à l'horizon**.

Descartes, dans ce passage, ne dit pas que la notion de vérité ne sert à rien, est désuète, mais il dit qu'elle est tellement fondamentale qu'on perd son temps à vouloir la clarifier.

Intervention élève : il existe un moyen de concilier les deux textes (Thomas et Descartes) en envisageant que les deux textes ne répondent pas tout à fait à la même question. C'est exactement ce qu'on va faire.

Pour avoir l'esprit clair, il faut faire des distinctions et faire attention à la précision des questions qu'on pose, même si les questions sont très proches. On distingue **5 questions à propos de « qu'est-ce que c'est que la vérité »** :

- × Qu'est-ce que la vérité ? Dans le sens de la **signification du mot vrai**, de la nature du vrai. Saisie de **l'essence**.
- × Qu'est-ce qui est vrai ? **Quelles sont les choses** qui tombent sous la notion de vérité, quelle est son **extension**, quelles sont les pensées vraies, les phrases vraies.
- × De quoi peut-on dire que c'est vrai ? Tout ce qui est vrai est porteur de vérité, mais tout ce qui est porteur de vérité n'est pas vrai. Dispute sur la **nature de ce dont on dit que c'est vrai**. Le texte de Thomas répond à la question du porteur de vérité : c'est ce qui peuple le **2<sup>ème</sup> étage**.
- × Problème du **critère de la vérité** : si je me suis mis d'accord sur la nature de la vérité, je sais ce qui est susceptible d'être vrai, mais maintenant je veux savoir ce qui est vrai. Comment je sais que ceci est vrai ? Ce n'est pas pareil que la première question : je peux savoir ce qu'est la vérité sans être capable d'appliquer cette notion à des cas particuliers. Je connais le sens de la vérité, mais pas les **conditions de la vérité** et la valeur de vérité de cet objet. C'est une notion **épistémologique**. Quelqu'un qui pense différemment de nous peut avoir d'autres critères de vérité (un chien...)
- × Si p est un porteur de vérité, **qu'est-ce qui le rend vrai** ? C'est encore différent de la 2<sup>ème</sup> et de la 4<sup>ème</sup>, c'est un **facteur de vérité** (truth maker). L'idée à l'origine de cette notion est que la vérité n'est pas seulement une notion logique, c'est une **notion métaphysique** au sens où ce que la vérité exige de nous, c'est de prendre le monde en compte dans le discours ou la pensée. Lorsqu'on s'interroge sur les facteurs de vérité, on se demande ce qui, dans le monde, rend telle pensée vraie.  
Si j'ai la pensée « il fait gris aujourd'hui », ce qui rend cette pensée vraie n'est pas la même chose que ce qui rend vrai la phrase « je suis fatigué », pourtant les deux sont vraies. Il y a deux choses différentes qui rendent chacune vraie. Pour « il fait gris », cela peut être la pression atmosphérique, les nuages, et peut-être qu'un cheval ne serait pas d'accord. Renvoie à la notion de faits, d'états de choses, de parties du monde, et c'est une question complexe et débattue. Je peux avoir des critères de vérité sans savoir ce qui est vrai (c'est le plus souvent comme ça qu'on raisonne, on n'a pas la connaissance ultime des choses).

La notion de vérité s'applique au moins à deux choses : une **vérité mondaine** (j'ai besoin d'aller dans le monde pour savoir si c'est vrai ou faux) et une **vérité a priori** (vérité d'une loi logique). Pour cette loi logique, des expériences mondaines peuvent confirmer la deuxième. Mais est-ce bien la **même** notion de

vérité ? Ce qui rend vrai la notion de bivalence, ou le modus ponas, c'est différent de ce qui rend vrai « il fait gris »

La modus ponas : **règle d'inférence**. Si j'ai comme première prémisse une **loi générale** [quand il pleut la rue est mouillée], et comme deuxième prémisse **un fait** [il pleut], alors je peux comme conclusion la **prémisse factuelle** [la rue est mouillée], c'est une inférence à la forme particulière [si a alors b, or a, donc b], c'est une *consequentia*). C'est une règle de la logique, difficile mais de base. On dit que cette règle est valide, pas vraie.

Petite discussion sur l'époque 1914, Russell...

*Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer quid nominis [définition du nom, différent de la définition de la chose] à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle, fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : est actus entis in potentia prout in potentia [est en acte ce qui , et ainsi des autres.*

Première phrase essentielle : on suppose qu'il existe quelqu'un, un sage, qui sait ce qu'est la vérité et est capable de me l'apprendre. Descartes dit que cette situation est impossible : je ne peux pas imaginer qu'il me l'apprenne, car pour apprendre quelque chose il faut consentir, il faut dire « j'ai compris », il faut dire « I get it », et pour pouvoir consentir il faut la notion de vérité « ah oui, ça c'est vrai ». Ainsi, cette situation où le sage m'apprend ce qu'est la vérité est impossible.

Ensuite, il dit que c'est évidemment une question importante, les philosophes n'ont pas cessé de parler de la vérité. Mais s'il y a des discours sur la vérité, ils ne visent pas à m'apprendre ce qu'est la vérité. Leur contenu est différent : ils apprennent l'usage du mot vérité. De même qu'en français on apprend l'usage du mot nuage, mais pas la définition de nuage, on admet qu'on en sait assez.

Fin de la lettre, non étudiée lors de cette séance :

*L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel ; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs (par exemple tous ceux que nous connaissons) peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion. Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Ce qui est vrai en ce sens-là ; mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par la seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes. Mais il est très utile de ne rien recevoir en sa créance, sans considérer à quel titre ou pour quelle cause on l'y reçoit, ce qui revient à ce qu'il dit, qu'on doit toujours considérer de quelle faculté on se sert etc. Il n'y a point de doute qu'il faut aussi, comme il dit, prendre garde que rien ne manque de la part de l'objet, ni du milieu, ni de l'organe etc., afin de n'être pas trompé par les sens. Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes ; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou intuitus mentis, auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles etc., lequel ne doit pas toujours être suivi. Ses Zététiques sont fort bons pour aider à faire les dénombrements dont je parle en la page 20 ; car, lorsqu'on aura dûment*



*examiné tout ce qu'ils contiennent, on pourra s'assurer de n'avoir rien omis. Pour ce qui est de la religion, j'en laisse l'examen à Messieurs de la Sorbonne, et je puis seulement dire que j'y ai trouvé beaucoup moins de difficulté en le lisant en français, que je n'avais fait ci-devant en le parcourant en latin ; et qu'il y a plusieurs maximes qui me semblent si pieuses et si conformes au sens commun, que je souhaite qu'elles puissent être approuvées par la théologie orthodoxe. Enfin, pour conclusion, encore que je ne puisse m'accorder en tout aux sentiments de cet auteur, je ne laisse pas de l'estimer beaucoup au-dessus des esprits ordinaires. Je suis, Mon Révérend Père, Votre très humble et très affectionné serviteur, Descartes.*

## II. SEANCE 3

### II.A Rappels

Nous avons commenté le principe de la licorne et les définitions aristotéliennes de la vérité. Le texte de Descartes à Mersenne indique que la vérité est connue de soi et qui propose une comparaison entre l'examen de la notion de vérité et l'examen d'une balance.

On peut décomposer une balance, ses parties et les liens entre eux. La raison pour laquelle la balance permet une mesure est l'existence de lois physiques (Archimède, *Traité De equilibrantibus*). Descartes dit qu'on ne peut pas faire une telle décomposition pour la notion de vérité.

Leibniz parle de la « **balance constellée de Temis** », balance de la justice qui pèse les arguments et non pas les hommes. La balance qui devrait nous donner la vérité nous est invisible, parce que l'analyse de la notion de vérité nécessite la notion de vérité

D'autres éléments du texte sont moins visibles, d'où la mise en place de la **grille de questions** pour clarifier les choses. Ces questions sont **à propos de la même chose, mais ne sont pas équivalentes**.

Des questions qui sont différentes peuvent cependant être liées les unes aux autres.

Qu'est-ce que c'est que la vérité (question métaphysique ou logique, question de l'essence, les CNS devant figurer à droite de la définition de la vérité)  $\neq$  quels sont les critères de la vérité (question épistémologique, quels sont les indices qui doivent être présents pour que je puisse dire que qqch est vrai)

Qu'est-ce qui est vrai (l'extension de ce qui est vrai, l'ensemble des choses vraies, le vrai)  $\neq$  de quoi peut-on dire que c'est vrai (les choses susceptibles d'être vraies)

La philo classique parle de *cognitiones*, est-ce pareil que *idea* ? La langue évolue, et le nom des porteurs de vérité change.

Dernier point du texte qui passe inaperçu mais qui est très important dans la métaphysique de l'âge classique (oublié un peu à cause de l'idéalisme, de la logique, de la sémantique [début XXème, Tarski et Goedel])

Si quelque chose est vrai, c'est que quelque chose la rend vrai, en vertu de l'état du monde. Cette question n'est pas facile à traiter, car pour lui donner un sens il faut que le porteur du vrai autorise une découpe dans la réalité, et que cette découpe donne ce qui est vrai.

Si je pense « il fait beau aujourd'hui », il faut qu'une découpe (le ciel qui est au-dessus de là où je suis précisément), et une telle découpe n'est pas aisée rigoureusement (on en a une bonne intuition dans le langage courant). Question non présente dans le texte de Descartes, mais présente chez Leibniz.

### II.B Poursuivons sur le texte de Descartes

Dans le texte de Descartes, on trouve le questionnement sur la nécessité de connaître le vrai a priori pour adhérer à une idée. Est-ce que j'adhère à quelque chose parce que je le tien pour vrai, ou l'inverse ? Questionnement passionnant encore aujourd'hui.

Descartes, même s'il pense que ce n'est pas utile, propose sa définition nominale de la vérité :

*Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu*

Définition de nom (*quid nominis*) : quel est mon usage du mot vérité. Dans le texte, cette définition comporte deux éléments :

- × Usage au niveau des **propositions** : on a la relation de **correspondance** (conformité) entre la pensée et l'objet de la pensée

- × Usage au niveau des **concepts ou des choses** : « Ah ça c'est un vrai cheval », par opposition à un cheval-ailé, et autres licornes. Je peux avoir une pensée vraie parce que c'est un vrai cheval. Si je dis qu'il vole bien, c'est faux parce que le vrai cheval ne peut pas voler. Notion de porteur de vérité : il faut que cela intervienne dans un porteur de vérité acceptable, soit dans notre pensée, soit dans celle de Dieu (il y a des cas où je ne peux pas avoir de pensée véritable : mais cela n'implique pas que cet objet n'a pas une certaine constance, cela vient du fait que mon esprit est fini). J'ai beaucoup de mal à imaginer une figure avec  $10^6$  côtés, car je ne peux pas me la représenter : est-ce un cercle ? Un polygone avec une infinité de côté est un vrai cercle ? Je n'ai pas la réponse, mais je pense que Dieu a la réponse, **il ne faut pas que le mot véritable soit dépendant de mes capacités épistémiques ou cognitives, car cela signifierait que le mot vrai dans cet usage-là n'a pas la même valeur pour moi ou un enfant ou un vieillard**. Relation à Dieu : dès qu'on pose la vérité dans sa relation épistémique, on doit imaginer une relation épistémique idéale, avec quelqu'un d'omniscient (Purse).

Deux usages différents du mot vérité sont donc mis en avant.

Question : est-ce que lorsqu'on entend le terme vrai au premier étage de Thomas, on peut le rendre synonyme de « conforme à l'essence » ? Descartes ne propose pas ça. Leibniz proposera que lorsqu'on emploie vrai, cela signifie possible.

Pour dire de quelque chose que c'est vrai, il faut se mettre d'accord sur ce qu'est le vrai, de même qu'on se met d'accord sur ce qui est bleu. C'est la notion des critères.

*Mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui aide à connaître sa nature.*

« de logique » s'oppose à « expliquer *quid nominis* ». On ne peut pas donner une définition qui aide à comprendre sa nature, ie une définition réelle.

*Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse.*

On s'intéresse à la **limite de la définition**. Une définition sert à clarifier : d'un côté le défini, de l'autre la définition, et entre les deux une identité. On doit apprendre quelque chose avec une définition

On peut reconnaître une légitimité à cette pratique définitionnelle, rangée sous la bannière « définition de logique », c'est-à-dire lorsqu'on fait tomber quelque chose sous un genre et sous une espèce (cf. Aristote). Mais elles ont quand même une limite : pour certains objets, lorsque je cherche à les définir, je les obscurcis (le résultat est opposé à celui recherché)

Cette notion de limite est beaucoup attribuée à Pascal qui en a donné une définition magnifique : « ils sont clairs par soi, la nature nous aidant aux défauts du discours »

Ici, Descartes a une autre conception : ce n'est pas la nature qui vient à notre secours, ce sont les notions qui sont claires par soi. Comment savoir si une notion est claire par soi ? Deux interprétations :

- × Soit la **métaphysique** nous donne un ensemble de notions qui le sont (la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps)
- × Soit il faut **essayer de définir** et si on n'y parvient vraiment pas, c'est que c'est clair par soi (l'exemple classique étant que la notion de « *est actus entis in potentia prout in potentia* » est moins clair que la notion de mouvement que la locution cherchait à définir).

On compare la définition du mouvement qu'on trouve chez Aristote avec la conformité de la pensée avec l'objet. C'est en fait la même situation définitionnelle : on peut comprendre la définition d'Aristote, mais une fois que je l'ai comprise je comprends qu'elle n'a pas clarifié la notion. Ou plutôt, la notion que j'ai du mouvement clarifie la définition, plutôt que l'inverse.

Idem avec la vérité : la notion que j'ai de la vérité permet de comprendre la notion de conformité des choses et des pensées. Point extrêmement important : on pose des notions indéfinies, que l'on choisit non pas par convention, qui n'est pas obscure ou que je propose à titre hypothétique : ce sont les **points d'appui** de mes

pensées et de mon discours. Ce sont des notions que je n'ai pas besoin de définir pour les comprendre, si la définition doit avoir sa notion explicative habituelle.

La notion de correspondance n'est donc pas première dans la notion de vérité : c'est la vérité qui permet de la comprendre. La vérité devient alors une notion connue par soi,

Wittgenstein parle de *pensées gonds*, celles qui permettent que la porte tourne (sans eux il n'y aurait pas la porte). J'ai besoin de ses gonds pour que ma pensée existe. Descartes dit plus que ça : ce sont des éléments fondamentaux de la pensée et même de l'âme humaine.

Si on revient aux questions, on a compris le texte. Il faut aller à ce niveau de détail pour un commentaire de texte, avoir un rapport analytique avec le texte.

Descartes dit : attention, il faut savoir de quoi on dit que c'est vrai, mais cette question importe plutôt dans la question « *quid nominis* », que signifie le mot vérité, et cette question est fondamentale mais on peut dire qu'on a toujours la réponse, elle nous est donnée avec notre pensée, mais nous ne sommes pas capable d'explicitement cette réponse. C'est ce que signifie **transcendementalement claire**

La question fondamentale (celle qui va nous occuper) est la question du **critère** « à quoi reconnaît ton ce qui est vrai ? »

Au fond, Descartes invite à arrêter la dispute autour de la définition de la vérité, mais passer à la question des critères de la vérité. Il faut avoir conscience que la question appartient à un monde révolu, c'est le propre de l'histoire de la philosophie.

CITATIONS SUR LE DIAPO (publié un jour ?)

Descartes a conscience de la nuance des questions qu'il se pose, il faut y prendre garde.

Idee d'une règle générale : « est vrai tout ce que je perçois comme absolument clair et distinct ». Réponse aux questions 2 et 4.

De même j'ai une règle qui me dit, dans les principes de la philosophie : il n'y a pas d'objet dont je ne puisse affirmer qu'il est vrai lorsque j'en ai une pensée claire et distincte. La garantie que le billet que j'ai dans ma poche est vrai vient du fait que je l'ai retiré à la banque. Je veux la garantie que cette pensée que je croie vrai est vraie. C'est ça le moyen que j'ai, mon outil : je ne sais pas vous dire ce que c'est que le vrai, mais je peux vous dire comment vous allez le reconnaître.

*Remarque* : on peut faire une distinction entre la nature de la vérité et les critères de vérité, mais si j'ai les critères de vérité alors j'ai la nature. En effet, j'ai une définition de la vérité, et si je reconnais cette définition comme vraie avec les critères, alors j'aurai la nature. On fait une sorte de récursion.

Il faudrait distinguer les différentes fonctions : fonction de saisie des sens, et fonction de clarification. Mais Descartes souligne que la fonction de clarification ne sera jamais accessible (jamais aussi claire que le défini) pour la vérité.

## II.C Passons à Leibniz

On a mobilisé la grille de questions, les 3 étages de Thomas d'Aquin. Maintenant on passe à Leibniz.

Commentons les deux définitions dans Leibniz :

- × « Toujours dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, *praedicatum inest subjecto* ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité » A Arnauld, 4/14 juillet 86 GP II 56.
- × A VI iv 276 « Une proposition vraie est une proposition vraie par soi ou qui peut être ramenée à une proposition vraie par soi par substitution d'équivalents, c'est-à-dire par explication des caractères »

Pourquoi y a-t-il deux définitions de la vérité, comment comprendre cette **dualité** ? Penser à la grille

Le porteur de vrai ici est la **proposition** (étage 2 de Thomas). Dans cette première phrase, on décline selon l'usage des **logiciens** : les propositions c'est un ensemble dans lequel on trouve des sous-ensembles obtenus

par composition de deux variables (qualité et quantité). Les propositions sont quantitativement universelles ou singulières, qualitativement affirmative ou négative. Avec ça on construit toutes les possibilités, quel que soit la proposition à laquelle on a affaire, le critère est le même.

Il ajoute une autre une autre distinction : cela vaut aussi pour les nécessaires et les contingentes, ce qui n'est pas contenu dans les précédents. On a 4 types de propositions, et pour chaque type de proposition on a 2 sous-types.

Dans toutes ces propositions, dire qu'elle est vraie veut dire la même chose : le prédicat de la proposition est contenu dans le sujet de la proposition. Par rapport à Descartes ou Aristote, on ne parle plus de correspondance. Cette définition de la vérité est une **définition de logique** (celle que Descartes disait ne pas pouvoir donner), donc ce texte est **anticartésien**.

Pour que cette définition ait un sens, il faut que je maîtrise la forme de toutes les propositions, que je les ai enrégimentées. Cette forme logique unique est, depuis Aristote, sujet-copule-prédicat (par exemple : Socrate est mortel).

On a une théorie de la proposition, pas seulement une catégorisation : on donne aux propositions une forme unique, théorie réductionniste.

Cohérent avec le texte de Thomas : le 2<sup>ème</sup> étage de la logique est la composition ou la division est tout ce qu'on peut ramener à cette forme logique.

Mais on ne se contente pas de phrases aussi simple que Socrate est mortel, la structure est plus complexe. Il ne va pas de soi que tout se ramène à cette structure. Mais pour ces phrases-là, je sais ce que vrai signifie.

Deuxième définition : on peut la situer au 3<sup>ème</sup> étage. Pour Aristote, faire des syllogismes signifie raisonner. On ne dit pas simplement ce qu'est une proposition vraie, mais aussi ce qu'est une inférence vraie (valide), ie une inférence qui conserve le vrai. La définition de la vérité requiert que je sache à quelle condition un porteur du vrai est vrai, et que je sache à quelle condition, compte tenu de mon activité inférentielle, cette vérité est susceptible d'être conservée, transmise.

Ce qui est intéressant, c'est que c'est aussi quelque chose qui se transmet : tout ce que nous faisons quand on pense, c'est transmettre le vrai d'une proposition à une autre. Mais l'idée c'est que cette définition du vrai au 3<sup>ème</sup> étage doit s'appuyer sur celle du 2<sup>ème</sup> étage. On s'intéressera donc à cette définition « le prédicat est dans le sujet ».

### III. SEANCE 4

#### III.A Rappels

Nous avons envisagé avec détail le texte de Descartes dans lequel il écrit que la vérité est connue de soi. On avait proposé de se donner une **grille de lecture** de ce texte. Au lieu de l'envisager « à plat », avec rien, on avait comme outil des distinctions dans la manière de poser des questions sur la vérité.

Nous avons pris le temps de bien comprendre ces questions, de sorte que nous avons pu envisager les questions auxquelles Descartes apporte des réponses. On a constaté que pour comprendre ce texte, il fallait distinguer la question de l'essence de la question du critère, et de celle des porteurs. Descartes a une approche qui ne consiste pas à être « déflationniste », il ne dit pas que la vérité n'a pas de contenu propre, mais il dit que ce contenu propre est connu par soi.

En revanche, le critère pour avoir accès à ce contenu propre est très important, car c'est le chemin épistémique vers le contenu vrai qui doit faire l'objet d'une investigation philosophique poussée. Cette investigation n'a pas eu lieu assez avant Descartes, selon lui-même.

On avait alors indiqué que D ne remet pas en cause le schéma général de la logique et des étages. Il n'a pas à le remettre en cause, car la question à laquelle il entend répondre se situe hors de ce schéma, c'est une question épistémique.

Nous avons envisagé des définitions de la vérité chez Leibniz :

- × « Toujours dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, *praedicatum inest subjecto* ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité » A Arnauld, 4/14 juillet 86 GP II 56.
- × A VI iv 276 « Une proposition vraie est une proposition vraie par soi ou qui peut être ramenée à une proposition vraie par soi par substitution d'équivalents, c'est-à-dire par explication des caractères. » Ce remplacement du défini par la définition est essentielle dans cette deuxième définition, pour comprendre l'ensemble des propositions vraies.

Nous avons travaillé pour comprendre la complémentarité de ces deux définitions, car la 1<sup>ère</sup> s'appuie sur la théorie du jugement, de la composition, alors que la 2<sup>ème</sup> doit être rapprochée de ce 3<sup>ème</sup> étage.

Cette cartographie générale de la logique a permis de **distribuer ces deux définitions**, ce qui permet de montrer qu'elles ne sont **pas contradictoires**. Elles ne disent pas la même chose mais parlent du même sujet.

#### III.B Étudions les logiques de Leibniz

Avec ces deux définitions, on va introduire à la logique de Leibniz, afin de voir en quoi ces domaines de la logique s'appliquent à un certain nombre de textes.

1<sup>er</sup> texte : question de **l'inhérence conceptuelle**

2<sup>ème</sup> texte : question de **composition** (méréologie = étude de la relation entre la partie et le tout)

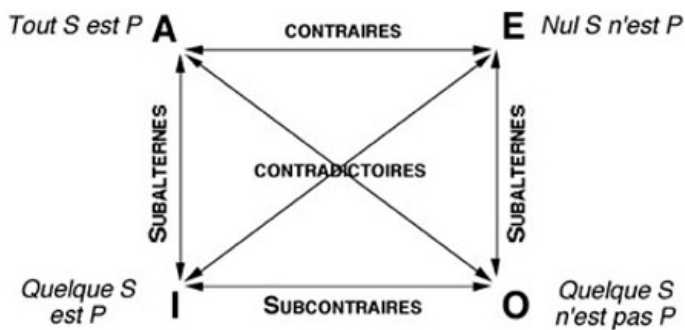
On envisagera enfin un texte antérieur, pour envisager un texte sur la méditation.

##### III.B.1 Les principes de la logique leibnizienne

On part de la syllogistique. Leibniz a étudié la logique comme on le faisait à son époque, tout en étudiant le droit, c'est-à-dire de la logique appliquée. Il a grandi dans un univers intellectuel où des savants voulaient **moderniser la logique conceptuelle**, aristotélicienne. En particulier, ils veulent prendre en compte des inférences qui n'étaient pas complètement formulables, insérées dans la forme canonique de la syllogistique.

On avait une **logique des propositions**, qui s'appuyait sur une proposition considérée comme **atomique**, et cette forme de base engendrait des raisonnements par **composition** (conjonction de prémisses qui donnent lieu à certaines conclusions) et par **inférences**. La logique propositionnelle trouve sa complexité dans la

théorie de la qualité et de la quantité de la composition, puisque pour chaque proposition on distinguait la quantité et la qualité.



On peut prendre tous les êtres, certains êtres ou bien aucun (quantité), et la qualité est une propriété qui s'exprime dans la copule.

On obtient 4 types de compositions, elles-mêmes placées dans une sorte de carré qui décrit les relations entre ces propositions et indiquaient les inférences autorisées.

- × A : proposition universelle affirmative
- × E : proposition universelle négative
- × I : proposition particulière affirmative
- × O : proposition particulière négative

On ne s'y attarde pas, car ce qui nous intéresse au fond, c'est de savoir ce que Leibniz a voulu faire en partant de ce carré des 4 propositions canoniques. Résumons synthétiquement les concepts de Leibniz, on étudiera plus tard des passages.

Dans un premier temps, on avait cette logique propositionnelle, que l'on voulait améliorer en ayant un grain plus fin : c'est la logique **subpropositionnelle**. On veut prendre en compte les éléments des propositions, et de **représenter ces ingrédients de façon algébrisée**. On veut viser l'étage propositionnel, mais en se plaçant au niveau des termes des termes de la proposition.

Comment Leibniz a-t-il procédé ?

On part de la même proposition : sujet, copule, prédicat. Le sujet peut être un nom propre, un nom commun, et lorsque l'on symbolise ces propositions on obtient : A est B.

Ce A est B doit être lu de sorte que A et B sont des **concepts ou des notions**, à l'étage des indivisibles, des concevoir, tandis que « est » est **l'instance de liaison**. Il y a dans ce choix philosophique une approche orthodoxe. Sa logique a été révolutionnaire, mais pas sur ce point.

L'interprétation commence à être plus personnelle avec l'idée que ces notions peuvent-être **composées** les unes avec les autres, et peuvent être **inclues** les unes dans les autres.

*Exemple* : avec la phrase « le triangle est une figure à 3 côtés », on voit que la notion de figure est contenue dans la notion de triangle. Pour être un triangle, il faut être une figure (si on prend le texte littéralement, sans métaphores). La notion de figure est contenue dans la notion de triangle.

Leibniz avait la volonté de trouver une algébrisation, ce qui requiert de pouvoir d'appuyer sur un certains nombres de relations.

Tout d'abord, l'identité est une **inhérence notionnelle** : le « est » des logiciens peut être compris comme un « *inest* ».

La relation d'inhérence conceptuelle « est » est fondamentale. Leibniz est hétérodoxe lorsqu'il considère que la relation logique fondamentale est celle-là, car elle est « intentionnelle » (terme récent), elle est notionnelle, qui ne se situe pas entre des ensembles.

Une fois qu'on a ces notions et cette relation fondamentale, on construit la **notion d'identité**, qui est une inhérence symétrique.

On a alors la relation d'identité (ID) lorsque A est identique à B :  $A = B \Leftrightarrow (A \text{ est } B) \text{ et } (B \text{ est } A)$ .

De plus, les notions sont sujettes à la **compositionnalité** : on a toujours le droit d'écrire  $AB$ , à condition qu'il n'y ait rien en  $B$  qui soit contradictoire avec ce qu'il y a dans  $A$ , et inversement. Cette clause de **non contradiction** doit être explicitée par la logique elle-même.

On obtient dès lors la relation (*inest*) :  **$A$  est  $B$**   $\Leftrightarrow$   **$A = AB$** . ( $A$  est identique à  $A$  concaténé avec  $B$ )

De cette façon, on s'éloigne de la syllogistique car on va s'exprimer avec de nouvelles relations fondamentales, qui sont « **être dans** », « **être identique** », et la possibilité d'écrire de manière **compositionnelle**. On ajoutera une relation de **compatibilité**, aussi appelée compossibilité.

### III.B.2 La négation

Pour finaliser la construction de cette nouvelle logique, il manque la possibilité d'exprimer les relations qui existaient dans la logique traditionnelle. On va insister sur la **négation**, car dans le carré logique, on voit que qu'elle apparaît à différents endroits. Elle apparaît entre des propositions affirmatives et négatives correspondantes, mais aussi dans la déclinaison entre les différentes propositions (contraires, contradictoires, subcontraires).

La déclinaison de Leibniz se situe à un niveau différent, un niveau infrapropositionnel ou encore subpropositionnel. On a **différents types de négations** : on distingue donc la négation propositionnelle et la négation prédicative.

- × *B n'est pas dans A* :  **$A$  non-est  $B$**  (si vous cherchez dans  $A$  et dans les composants de  $A$  vous ne trouvez pas  $B$ ). On a une information tout à fait riche, car cela porte sur tous les composants de  $A$  (si  $A$  est infini, c'est une info infinie). **Négation propositionnelle**.
- × *Non- $B$  est dans  $A$*  :  **$A$  est non- $B$**  (si vous cherchez dans  $A$  et dans les composants de  $A$  vous trouvez la négation de  $B$  ou ce qui est incompatible avec  $B$ ). C'est encore plus fort, on a non- $B$  dans  $A$ , pas simplement l'absence de  $B$ . **Négation prédicative**.
- ×  *$A$  est dans quelque chose dans quoi est non- $B$*  :  *$C$  est  $A$  et  $C$  est non- $B$*

On dit que **non- $B$  est incompatible avec  $B$** , et alors  $A$  contenant non- $B$  devient incompatible avec  $B$  à son tour. Le terme  $AB$  est alors contradictoire, c'est-à-dire dépourvu de sens. Cette capacité à formuler des phrases dépourvues de sens n'est pas évidente avant analyse de ces termes.

La notion de compatibilité terministes est fondamentale pour Leibniz, selon Rauzy [j'ai pas compris].

Leibniz avait le projet de porter très loin l'investigation de ces différentes relations car il y voyait la **base** du comportement logique et inférentiel de la notion de vérité. Il y a ici un **vocabulaire logique** qui se met en place, on s'éloigne de la syllogistique, mais on y revient car on voudrait exprimer la syllogistique dans cette nouvelle logique.

### III.B.3 Les termes indéfinis

On a donné jusqu'ici des notions qui correspondent à des moments de clarification, mais qui n'ont pas de grande originalité, Leibniz n'invente rien jusque-là. On reste dans des débats courants sur les logiques. Un aspect cependant plus original : la **notion de termes indéfinis**. Une bonne partie des textes de brouillon de Leibniz sont consacrés à la mise en place de ces termes.

On employait auparavant les termes d'infini et d'indéfini avec une connotation différente. On les employait au voisinage de la négation, en ayant conscience que ce à quoi se réfère un terme négatif, c'est parfois beaucoup plus grand que la référence à un terme positif. Le **complémentaire d'un terme positif peut être infini**.

Leibniz travaillait ces notions, en observant qu'à l'aide d'un marqueur logique on passait de fini à infini, et il voulait clarifier cette notion-là.

Partons de ( $A$  est  $B$ ), autrement dit  $B$  est dans  $A$  (l'être humain est rationnel).

$A = AB$  (l'être humain est identique à l'être humain rationnel). Ce qui est à droite **explícite une inhérence**, mais **n'ajoute rien** à  $A$  puisque  $A$  contient  $B$ . Cette formulation revient au même du point de vue de la



valeur de vérité, mais n'a pas la même portée du point de vue du discours, on fait voir que l'inhérence est inscrite dans le terme sujet.

On a écrit quelque chose de différent de  $A = A$ , mais on a envie d'écrire  $A = B...$  (avec ... = quelque chose, une place vacante, une marque d'incomplétude). Si je prends B et que j'y ajoute quelque chose, j'obtiens A. C'est là le concept d'addition conceptuelle.

Je vais devoir trouver le moyen de dire ce qu'expriment ces ... : c'est quelque chose que je connais (exemple : L'être humain est un animal rationnel), ou bien quelque chose que je ne connais pas. C'est alors **tout ce qui compose A excepté B**.

Les dernières lettres de l'alphabet vont être employées (non pas comme des variables, car cette notion n'existe pas) comme des **termes indéfinis** (les premières lettres de l'alphabet étant des constantes de logique)

On obtient :  $A = BY$ , où Y est un indéfini.

### III.B.4 Lien avec la quantité

On pose  $A = BY$ , ce que l'on peut lire : **A est un B** ou **quelque B est dans A**.

Ainsi, la *particulière affirmative* devient  $AY = BY$  et l'*universelle affirmative*  $A = BY$ .

Pour s'en convaincre, utiliser A « l'homme » et B « un animal ».

Dire que l'homme est un animal, c'est dire que c'est un animal 'quelque chose', et que ce 'quelque chose' est différent de la manière d'être animal pour un chien ou un cheval. Parce que le « quelque chose » ne renvoie pas dans le cas de l'homme à la même réalité notionnelle que dans le cas des autres animaux.

On va avoir de cette façon une intuition que ces termes indéfinis permettent d'exprimer la quantité des termes.

*Exercice* : exprimer le carré des propositions dans la logique leibnizienne.

Cette logique ne contredit pas la tripartition de la logique, ie une logique dans laquelle la notion de vérité apparaît lorsque l'on met en relation des termes. En ce sens, c'est une logique orthodoxe. Ce qui est nouveau c'est les **notations**, ce symbolisme nouveau engendre des connaissances logiques nouvelles.

Analyse d'un extrait de *Generales inquisitiones = Recherches générales, dans discours métaphysiques*.

Il s'agit de passages dans lesquels on introduit et on thématise la notion de complétude. L'idée c'est que ces termes indéfinis vont nous permettre de clarifier et exprimer la notion nouvelle de complétude logique.

Cette notion est présentée dans les recherches générales dans le texte :

72) Par conséquent, si l'on a  $BY$  et si le terme quelconque indéfini  $Y$  est superflu (c'est le cas par exemple pour *quelque Alexandre le grand*, qui est identique à *Alexandre le grand*), alors  $B$  est UN INDIVIDU. Soit  $BA$  et soit  $B$  un individu, alors  $A$  est superflu, c.-à-d. : si  $BA = C$ , alors  $B = C$ <sup>73</sup>.

73) Mais la question est celle de la signification de l'*existant*; (C376) car l'*existant* est toujours un être, c.-à-d. un possible, et quelque chose de plus. Mais, tout bien réfléchi, je ne vois pas qu'on puisse concevoir autre chose dans *existant* qu'un certain degré d'être, puisqu'on peut l'appliquer à différents êtres. Pour autant, je ne veux pas dire que *quelque chose existe* signifie *est possible*, c.-à-d. une existence possible, car une telle existence n'est pas autre chose que l'essence. Or nous concevons l'existence comme actuelle, c'est-à-

Paragraphe 72 : analyse tout à fait extraordinaire, c'est un critère notionnel dans cette logique qui est la propriété « être un **individu** » fondé sur le comportement logique des notions.

Si  $BY = B$ , alors B désigne un individu et Y est superflu.

Pour termes singuliers comme Jules César : Jules César est empereur, Jules César a été assassiné, etc. Tout un tas de propriétés portant sur Jules César.

Chaque fois que je dis A est B, si **A est complet** alors je n'apprends rien à celui ou celle qui connaît tout A qui es capable de donner tous les ingrédients de A. On va dire que **B est « superflu »**.

Les **termes singuliers** (individus), parfois appelés quantités sauvages, sont **insensibles à la quantification** : tout Jules César, c'est identique à quelque Jules César. Il y a cette propriété des termes singuliers d'être plus forts que les quantités qu'on peut leur adjoindre.

Ainsi si on a **YA = A**, alors cela montre la **complétude** de A.

Notion de superflu va permettre à Leibniz de parler de **l'inhérence conceptuelle de la complétude**, mais aussi la **complétude des notions individuelles**.

Etude sur deux textes du discours de métaphysique :

I. De la perfection Divine, et que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable.

La notion de Dieu la plus significative que nous ayons est assez bien exprimée en ces termes, **que Dieu est un être absolument parfait**; mais on n'en considère pas assez les suites. Et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer **qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune luy appartient au plus souverain degré**. Il faut connoître aussi ce que c'est que perfection, dont voici une marque assez seure, **sçavoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré n'en sont point, comme par exemple, la nature du nombre ou de la figure**. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres) aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science, et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes. D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens 15 métaphysique, mais encor moralement parlant, ce qu'on peut exprimer ainsi à nostre égard, **que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellens et entièrement satisfaisans à tout ce qu'on auroit même pû souhaiter**.

Ligne 2 : ce n'est pas seulement une propriété de Dieu, c'est une **définition** de Dieu. Avec les moyens logiques que nous avons, on peut considérer cela comme une proposition d'inhérence.

Ainsi, « être absolument parfait » est contenu dans la notion de Dieu, et il y a même une relation d'identité si c'est une définition.

On va décomposer les notions à droite de la définition (composantes) et les notions qui composent les composants de la définition de Dieu. On va analyser la notion de **perfection**.

Texte construit sur le modèle de l'analyse logique, ce que l'on avait thématiqué comme l'ensemble de ce que l'on peut dire au moyen de ces notations fondamentales et de ces moyens d'expression.

Ce qui est plus compliqué, c'est qu'il n'y a pas de relation tout à fait simple, il y a une notion qui vient s'insérer : la notion de **absolument**, en plus de la notion de **perfection**. Cette notion est **adverbiale** n'entre pas dans la logique, et cela pose toujours de soucis dans la sémantique car les notions adverbiales sont des fragments de langage, des catégories syntaxiques, qui modifient la signification des termes auxquels ils sont accolés, mais qui n'ont pas d'extension et de signification propre. Absolument est toujours suivi de quelque chose.

Idem, on a des soucis avec 'grand', car on ne sait pas a priori ce qui est grand, cela dépend de quoi je parle. Il peut y avoir un grand escargot, qui est petit devant un grand éléphant.

Dans la logique ordinaire, on n'a pas prévu de telles notions complexes. Il faut donc souligner que lorsqu'on emploie la logique, il faut y revenir pour lui donner une complexité qu'elle n'avait pas dans ses commencements.

La suite du paragraphe analyse donc la signification de « absolument parfait », puisqu'on va avoir une distinction entre ce qui est une perfection et ce qui ne l'est pas.

Paragraphe 8 : à analyser par nous-même. Lorsque Leibniz parle d'un « être accompli » et d'une « substance individuelle », il dit qu'il existe une définition de la substance individuelle, et qu'au fond cette définition est intéressante car c'est une définition logique (ce qui est susceptible d'attribution mais n'est pas susceptible d'être attribué). Leibniz accepte cette définition, mais le prend comme une propriété, car on ne fonde pas les autres propriétés dessus.

Il prend comme propriété fondamentale, ie comme définition, la propriété de **complétude**, qui ne s'exprime qu'à l'aide des termes indéfinis et de superflu.

Tout ce que je dis d'un terme complet est superflu, je n'ajoute rien au contenu de ce terme. Le point satisfaisant pour Leibniz est de montrer que la définition traditionnelle est conséquence logique (ou théorème) de sa nouvelle définition.

### III.C Le début de la Monadologie

On n'utilise à présent plus la logique, mais plutôt le concept de **simplicité** et de **composition** :

- × 1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance *simple*, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties (*Théod.*, § 104).
- × 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.
- × 3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les éléments des choses.

On a changé de cadre logique, et on a ici un cadre dans lequel la relation fondamentale est la relation de **composition**. Mais dans la logique, cette relation fondamentale est une relation d'inhérence.

Dans la Monadologie, la relation d'inhérence est une relation de composition métaphysique (plutôt que de notions) entre des êtres qui le sont eux-mêmes.

Ces deux relations (inhérence conceptuelle, inhérence métaphysique) ne sont pas tout à fait différentes.

L'inhérence et la composition sont est réflexives	$a \text{ est } a$	$P_{xx}$
L'inhérence et la composition sont transitives	$a \text{ est } b \wedge b \text{ est } c \rightarrow a \text{ est } c$	$P_{xy} \wedge P_{yz} \rightarrow P_{xz}$
L'inhérence et la composition sont antisymétriques	$a \text{ est } b \wedge b \text{ est } a \rightarrow a = b$	$P_{xy} \wedge P_{yx} \rightarrow x = y$

On peut reconnaître dans cette méréologie des traits formels avec la logique notionnelle des années 1680. C'est important car il y a une **ressemblance entre les deux relations**, ce sont deux espèces d'une relation commune.

Leibniz a travaillé autour de ces relations et a cherché à mettre en résonance une relation **métaphysique** fondamentale avec une relation **logique** fondamentale. La relation **d'inhérence** devient la relation métaphysique de composition notionnelle, et dans les années 1710 la **composition des agrégats** qui est le pendant de la relation de composition logique. L'idée n'est pas la métaphysique doit se baser sur la logique, c'est plutôt que la logique doit nous permettre d'avoir des moyens suffisant pour exprimer la relation fondamentale de la métaphysique et d'autres relations.

La notion de **force d'expression** se comprend car Leibniz enrichit le contenu par des notations nouvelles qui enrichit ce qu'on est capable d'exprimer par la logique. On retrouve la syllogistique comme partie de cette métaphysique, et il devient capable d'analyser d'autres inférences que la syllogistiques ne pouvait pas (inférences asylogistiques).

Nous avons une logique nouvelle, avec l'invention d'un vocabulaire nouveau, qui est **totalemtent explicité**. Leibniz ne veut rien laisser dans la compréhension passive, il faut que tout soit **écrit et défini**. Une fois qu'il l'a fait, il obtient un langage logique plus puissant que ses prédécesseurs, et ce langage lui permet à la fois de **retrouver les acquis du passé** et d'exprimer des choses qu'il veut exprimer dans la philosophie en général et dans la métaphysique en particulier.

Nous allons creuser cette relation d'expression entre la logique et la métaphysique, mais on voit que la notion de vérité est ici entièrement traditionnelle, on n'a pas changé sa place dans le bâtiment de la logique, c'est toujours au 2<sup>ème</sup> étage de la logique. On se fonde toujours sur la **copule**, et sur l'acte de **relier**.

Ainsi, Leibniz est beaucoup plus aristotélicien que les cartésiens.

## IV. SEANCE 5

### IV.A Rappels

Nous avons vu une présentation des lignes générales de la logique de Leibniz. On a montré que cette logique était fondée sur un ensemble de relations très simples (notamment le principe d'inhérence conceptuelle), un ensemble de notions de base qui sont elles-mêmes dans une relation indispensable pour mettre en place la logique, la relation d'iness (les notions ou les concepts peuvent se contenir les uns les autres).

On a vu comment cet algèbre de la logique passait par un certain nombre de points importants. Les points sur lesquels on a insisté sont l'intervention de la **négation** (différence entre négation propositionnelle et négation prédicative) qui donne lieu au concept de **compatibilité** + l'usage nouveau des concepts **d'indéfinis** (dernières lettres de l'alphabet) et c'est une nouveauté non pas de contenu mais **d'écriture** (en logique, cette différence entre écriture et contenu est ténue, mais là cela nous permet d'ouvrir une nouvelle puissance d'expression).

On voit donc le rapport entre **métaphysique**, **épistémologie** et la notion leibnizienne **d'expression**.

On va appliquer cette logique-là à la métaphysique-même. On reviendra sur la définition déjà vue, puis sur le paragraphe consacré à la notion complète.

### IV.B La *Monadologie*

La *Monadologie* est un texte beaucoup moins logique que les *Discours de Métaphysique*, mais on a quelque chose qui est intéressant, c'est tout ce que l'on peut faire avec la **relation entre le tout et la partie**.

Pour Leibniz, ces considérations appartiennent en fait encore à la logique. La logique qu'il met en place dans les années 1770, c'est une logique du contenu conceptuel, de **l'inhérence conceptuelle**. A la fin de sa carrière, on a une métaphysique de **l'inhérence substantielle**. Des parties substantielles sont agrégées les unes aux autres dans des totalités complexes, qui sont soit des êtres inanimés, soit des organismes, soit le monde lui-même. Ce passage de l'inhérence conceptuelle à la l'inhérence substantielle est intéressant.

La *Monadologie* est un peu en miroir par rapport aux *Discours de Métaphysique*, ils sont souvent publiés ensemble. Pour Leibniz ce sont tous deux des **résumés** qu'il envoie, il veut en faire la base de la compréhension de sa philosophie. Pour chacun des petits chapitres, il y a une possibilité d'approfondir.

#### IV.B.1 La monade

Trois premiers paragraphes :

- × 1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance *simple*, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties (*Théod.*, § 104).
- × 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.
- × 3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les éléments des choses.

On a un début de texte très différent de celui des *Discours de Métaphysique* (dans lequel on descendait vers les substances avant de remonter vers les citées de Dieu). On commence ici par la **monade**, qui est un néologisme récupéré **du grec signifiant « un »**.

1<sup>er</sup> paragraphe : les substances sont plus générales et contiennent les monades, qui sont les substances les plus **simples**.

2<sup>ème</sup> paragraphe : On oppose cette simplicité à une **complexité** (*aggregatum*), pour désigner les substances qui ne sont pas simples. La **relation du simple au composé** est placée au fondement de la métaphysique et est contenue dans la notion de monade qui est simple, donc contenue dans le composé. Il n'est pas de simple qui se balade tout seul, il s'inscrit essentiellement dans une relation de **composition**.

Lire les 7 premiers paragraphes, ie les paragraphes dans lesquels Leibniz insiste sur la **définition** et **l'existence** de la monade. Ces 7 premiers articles forment un ensemble d'énoncés, qui est lui-même agencé dans l'ouvrage comme sa substance simple, et quand on lit le texte, on voit que de cette définition suivent des conclusions (énoncées négativement) :

- × La monade n'a **pas de partie**
- × Elle n'a **pas de commencement ni de fin naturelle**
- × Elle n'a **pas de fenêtre** par laquelle le **changement** pourrait entrer (métaphore importante). Il n'y a que des **changements internes**, cela caractérise le changement monadique.

Les paragraphes suivants s'intéressent au changement monadique, comprendre le monde dans sa dimension phénoménale.

La métaphore de la fenêtre est restée si célèbre qu'elle en fait oublier le sens que Leibniz voulait lui donner au paragraphe 7 : la nature des changements qui affectent la monade peut être connue en partie.

Cette contrainte définitionnelle est largement négative : certaines interactions spatiales ne concernent pas la monade. Il y a une grande partie de négatif dans l'ontologie leibnizienne [pas compris]

Le chemin argumentatif est le suivant : on appelle monade ce qui est **simple** et **composable**, ce qu'on appelle ainsi monade **existe**, enfin si ce qu'on appelle monade existe alors ce qui est ainsi désigné est **inéte**ndu, naturellement **éternel** et **inaltérable**.

On commence par une définition, on en tire les premières conséquences quant à la nature de la notion définie mais, auparavant, on a pris soin de donner un important argument **d'existence**.

Les propriétés attribuées à la monade sont donc, dans cet ordre :

- × la **simplicité**,
- × la **compositionnalité** – la propriété d'être dans une relation de composition
- × **l'existence**,
- × **l'inéte**ndue,
- × **l'éternité naturelle** – ie la propriété que possède une entité qui ne peut ni cesser d'exister ni commencer d'exister par la seule action du cours ordinaire de la nature, il faut une volonté singulière, volonté de Dieu, pour la faire exister
- × **l'inaltérabilité** – la propriété que possède une entité dont le changement n'est pas le résultat naturel de l'action ou de l'existence d'une autre entité.

La **simplicité** et la **compositionnalité** sont **comprises dans la définition** de la monade. Leur légitimité vient de la définition, ce qui est un problème car si les définitions sont libres, stipulées, alors on peut tirer n'importe quoi. En revanche, si elles font l'objet d'une **évidence** comme le dit Descartes (je ne peux pas ne pas les penser comme cela), ou bien une **convention** comme le dit Hobbes, alors il y a un passage important d'un acte définitionnel à un argument d'existence qui est beaucoup plus fort. Il faut prouver l'existence.

Cet argument d'existence s'appuie sur un raisonnement logique très simple : le *modus ponens*.

- × Prémisse générale : *si a alors b* (donne une loi du monde, sans dire si cette loi est instanciée, car on a besoin de a)
- × Prémisse factuelle : *a*
- × Conclusion (factuelle) : *b*

*Exemple* : toutes les fois qu'il pleut, la rue est mouillée, or il pleut, donc la rue est mouillée. Dans le texte, *a* = « les composés existent ».

L'inétendue et l'éternité naturelle sont montrés par un *modus tollens* :

- × Prémisse générale : *si a alors b*
- × Prémisse factuelle : *non b*
- × Conclusion (factuelle négative) : *non a*

*Exemple* : tous ceux dont on peut dire qu'ils sont à proprement parler des philosophes argumentent de manière rationnelle. Or X n'argumente pas de manière rationnelle, donc X n'est pas un philosophe (cf. Guérout)

Ce tableau résume les preuves des 7 premiers arguments.

Statut argumentatif		Contenu propositionnel	Preuve
Prémises définitionnelles	Definition <sub>1</sub>	Monade = <i>def</i> substance simple qui entre dans les composés.	
	Thèse <sub>1</sub> :	Il existe des monades	Argument d'existence : (MP) (i) S'il y a des composés, il y a des simples. (ii) Il y a des composés. (iii) Donc il y a des simples.
Suites ou conséquences (propriétés de la Monade)	Conséquence <sub>1</sub>	Les monades sont inétendues.	Argument <sub>1</sub> : (MT) (i) Ce qui est étendu (figuré, divisible) a des parties (ii) la monade n'a pas de partie (iii) la monade n'est pas étendue (figurée, divisible).
	Conséquence <sub>2</sub>	Les monades ne peuvent cesser naturellement.	Argument <sub>2</sub> : (MT) (i) Ce qui est détruit naturellement l'est par dissolution (ii) la dissolution est la destruction du lien des parties entre elles (iii) la monade n'a pas de partie (iv) la monade n'est pas détruite naturellement.
	Conséquence <sub>3</sub>	Les monades ne peuvent commencer naturellement.	Argument <sub>3</sub> : (MT) (i) Ce qui commence naturellement le fait par composition (ii) la composition est la formation du lien des parties entre elles (iii) la monade n'a pas de partie (iv) la monade ne peut commencer naturellement.
	Conséquence <sub>4</sub>	L'existence des monades entraîne (suppose) la Création.	
Suite ou conséquence (Relations inter-monadiques)	Conséquence <sub>5</sub> §7	Il n'y a pas de changement interne à la monade qui trouve son origine dans une autre créature	Argument <sub>4</sub> (i) <b>les M-Actions des substances portent que sur les composés</b> (ii) Les accidents ne se détachent pas des substances (iii) Les substances et les accidents n'entrent pas dans la monade (la monade « n'a pas de fenêtre »)

On laisse le 7<sup>ème</sup> de côté, pour se concentrer sur les premiers. La propriété de **simplicité** est la plus sollicitée, elle intervient dans 4 preuves. Cela veut-il dire que la simplicité est fondamentale ? Non, car il y a une autre propriété fondamentale, qui est la **compositionnalité**, le fait de pouvoir entrer dans le composé

Le **simple**, l'**agrégat**, l'**amas**, renvoient quant à eux à la **métaphysique**. On présente donc la métaphysique des simples, la métaphysique des substances, la métaphysique des corps (les amas de substances sont des corps) qui présentent un lieu important de la métaphysique longtemps occupé par le dualisme cartésien, et on va investir ce lieu par un apparatus, un outil technique, qui est le calcul du tout et de la partie (ce qu'on nomme nous la méréologie, lien entre le tout et la partie).

La *Monadologie* n'échappe pas à la volonté de Leibniz de mettre une **structure argumentative rigoureuse**, de ne pas s'en remettre à une apparence de bonne forme. Il faut que la logique nous aide à produire des énoncés métaphysiquement nouveaux et métaphysiquement pertinents.

On remarque l'absence de certains termes par rapport aux *Discours de Métaphysique* : les notions **complètes** (ou accomplies), qui reposent sur les termes indéfinies. Il n'est pas question non plus **d'unité réelle**, ni de la **capacité d'action** qui caractérise la substance.

Le passage de la 1<sup>ère</sup> métaphysique de Leibniz à sa 2<sup>ème</sup> est le passage d'une métaphysique de la notion à une **métaphysique de l'action**, fondée principalement sur la dynamique. Il faut cependant noter que la notion d'action n'est pas ici présente explicitement.

La considération de l'unité et du changement, et donc de l'action, est repoussée à des passages ultérieurs de la *Monadologie* (paragraphe 13 et 15). Ainsi, la première séquence argumentative est une définition fondamentale de la monade (qui n'est pas *la* substance en général). Il faut comprendre le **rôle conceptuel** que Leibniz veut donner à la monade, d'où l'importance de cette définition.

#### IV.B.2 La définition

Lorsque l'on donne une définition, notre propos n'est pas seulement de dire *comment* sont les choses mais aussi de dire comment on a *l'intention d'en parler*. On définit d'abord un morceau de langage, le **definiendum**, la chose à définir, à l'aide du **definiens**, la définition.

Depuis Aristote, on s'est posé la question de savoir si on définit seulement un usage des termes ou bien si on va jusqu'à la chose-même. Une définition peut-elle porter sur des entités non linguistiques ?

Dans notre texte, la monade, une entité **non linguistique** : c'est la **chose** et non le moyen de la désigner, qui est définie. On a cette activité qui consiste à préciser l'usage d'un terme pour viser la chose désignée par ce terme. Même dans ce cas, on définit l'objet en définissant une expression pour l'objet. Il s'agit d'avancer dans la connaissance d'un objet en précisant la manière que j'ai de connaître cette chose. Lorsque je définis, je fais plusieurs opérations :

- × **Introduire** le terme
- × **Dévoiler la nature** de la chose désignée

L'articulation de ces différentes opérations est importante.

Leibniz insiste beaucoup sur la **définition**, qui est source de crainte et d'étonnements pour lui, au point qu'il y a consacré de nombreux textes vers ses années 1713-14, il se sent en possession d'un savoir définitionnel suffisant pour les utiliser dans la philosophie en toute sécurité, pour pouvoir en tirer un parti plus grand que ses collègues philosophes.

Il faut rappeler ce qu'est une définition *pour Leibniz*. Extraits issus des textes logico-métaphysiques, dans les *Discours de Métaphysique*.

**Aspect nominal-déclaratif** : «  $a \stackrel{\text{def}}{=} \dots$  » signifie que le fragment de langage «  $a$  » (le definiendum) sera employé pour « ... » (le definiens) dans la présente séquence discursive, et ils peuvent toujours être substitués l'un à l'autre.

On vise ici à **éviter toute équivocité**, le raisonnement rationnel doit être fondé sur l'univocité. Ici, Leibniz affirme qu'on emploiera tel mot pour désigner telle chose, et maintenant qu'on a défini la monade de cette façon, on ne peut plus l'employer n'importe comment (affrontement entre liberté et contraintes). Déjà en lisant Hobbes, il avait analysé cette façon de se lier discursivement aux mots, chose que je suis libre de faire, pour créer localement du langage sur un terme. La liberté sur ce terme ne dure donc pas, car une fois défini je ne suis plus libre de l'employer de n'importe quelle façon.

**Aspect logique-analytique** : «  $a \stackrel{\text{def}}{=} bc \dots$  » signifie que la notion désignée par «  $a$  » peut être analysée au moyen de la conjonction de  $b$  et de  $c$  (et de ...) qui lui est identique.

Leibniz avait mis beaucoup d'espoir dans la nouvelle logique, et la définition est ici vue comme un échantillon d'analyse logique. Les concepts ont entre eux une relation d'inhérence. Quand on prend des concepts comme objet du discours, il faut les **décomposer** ou les **composer** (respectivement l'analyse et la synthèse). La définition est donc ici une décomposition logique.

Dans les *Nouveaux essais* on trouve une définition de la figure : « étendue bornée qui peut recevoir une section étendue ». C'est une définition investie dans le dialogue avec les cartésiens, mais ce qui est important c'est la concaténation de propriétés « étendue », « bornée », « pouvant recevoir une section étendue ». Donc  $a = bcd$ . Un point, une droite, un plan, ne sont pas des figures.



**Aspect descriptif-référentiel** «  $a \stackrel{\text{def}}{=} \text{les } fs \text{ qui sont des } G$  » signifie que «  $a$  » sert à désigner les  $fs$  qui exemplifient la propriété  $G$ .

On utilise la définition pour **désigner** quelque chose. Il faut que certains composants des énoncés qu'on emploie aient une référence (une designata, chose désignée) qui doit être en relation avec le terme qui les désigne de manière réglée, non chaotique (sinon la valeur de vérité de l'énoncé devient inassignable). Leibniz affirme qu'on a une relation descriptive avec la référence : par exemple, les noms propres sont appellatifs, ie lorsqu'on désigne un terme général (les humains, les plantes), il n'y a pas de référence singulière, ce sont des **références multiples** qui s'adressent à des **classes de choses** (l'être humain s'applique à tous les êtres humains...). Quand on a un terme général, sa référence est donnée par une description d'une de ses **propriétés** remarquable. C'est cette propriété qui me permet de comprendre à quoi je fais référence, et si j'emploie un terme que l'autre ne connaît pas, alors il va chercher à quoi fait référence ce terme, pour obtenir la propriété remarquable que tous les objets de cette classe ont en commun.

*Exemple* : j'emploie le mot monade, et on se demande à quoi cela fait référence. On a encore plus raison de se demander ce que c'est, parce qu'on n'a pas de certitude que cela existe.

Quand on veut désigner ce 3<sup>ème</sup> aspect plus formellement, on a du mal, car cela revient à dire que «  $a$  » sert à désigner les choses du monde qui possèdent la propriété  $G$ . C'est un rôle sémantique dans la façon de relier les mots aux choses.

On a l'impression d'utiliser un savoir du XX<sup>ème</sup> ou du XXI<sup>ème</sup> et de le prêter à Leibniz rétroactivement, or ce n'est pas le cas, Leibniz a tout à fait conscience de ces analyses grammaticales, il en fait mention dans certains ouvrages.

Il y a un rapport entre l'aspect nominatif-déclaratif (je m'engage, on se met d'accord) et l'aspect descriptif-référentiel (je fixe la référence). Les **trois aspects de la définition sont à faire jouer dans les textes** philosophiques, surtout dans les textes classiques. Pour les commenter c'est essentiel.

Lorsqu'on emploie des noms propres, on ne procède pas en utilisant le 3<sup>ème</sup> aspect, on ne donne pas les propriétés de Jules César.

### IV.B.3 Retour à la monade

*Définition 1* : Monade  $\stackrel{\text{def}}{=} \text{substance simple qui entre dans les composés}$ .

Problème lié à la **simplicité**, car cela signifie qu'une substance n'a pas de partie, donc n'est **pas analysable**. Or, la définition est une analyse selon son 2<sup>ème</sup> aspect, et il y a donc une contradiction dans le fait de définir quelque chose de non analysable. Cette **définition n'est pas ordinaire**, ce qu'il y a à droite n'est pas la même chose que dans la définition de la figure.

Leibniz voit ce problème, dans les *Nouveaux essais* : « Les termes qui sont simples en eux-mêmes ne sauraient recevoir aucune définition ». Ainsi, soit la chose est définissable et elle est alors complexe, soit elle est simple et alors elle n'est pas définissable. Cette affirmation figure au 35) de la *Monadologie*.

On définit donc quelque chose qui est nécessairement un indéfini. Cela signifie que l'énoncé par lequel on commence la *Monadologie* ne doit pas être vu comme une définition sur le mode logico-analytique. On a mis ce mode en sourdine, on utilise dans la pratique de la définition seulement les 1<sup>er</sup> et 3<sup>ème</sup> aspects de la définition.

*Pourquoi cela reste une définition authentique ?* Parce que les deux autres aspects de la définition sont pleinement remplis. Je donne un **mode d'emploi de ce terme**, je peux rattacher chaque emploi du mot à ce geste définitionnel que j'ai mis au fronton de mon résumé de métaphysique.

La deuxième remarque est essentielle pour comprendre la *Monadologie* : la monade est simple, mais n'est **pas sans qualité**. Le texte insiste sur la notion de simplicité mais ne dit pas que la complexité et propriétés sont superposables. Si les monades n'avaient pas de qualité, alors elles seraient toutes les mêmes, il y aurait donc un problème d'identité : toutes les monades seraient les mêmes, et alors les monades formeraient un bloc uniforme sans variété ni changement.

Si les monades se distinguent entre-elles, si les états se distinguent de ceux qui précèdent et de ceux qui suivent, alors il faut de quoi discriminer les états des monades, et un moyen de discriminer les monades entre elles.

Paragraphe 8 : précisions sur le terme de **qualité** qui répond à cette difficulté. Leibniz définit la qualité par la **discrimination**. Si *a* peut être distingué de *b*, alors il existe une qualité qui les distingue. Aspect métaphysique le plus étrange depuis le début du texte = **dissociation des qualités et de la simplicité**. Certaines entités simples ont des qualités différentes. Cette dissociation a beaucoup coûté à Leibniz, qui a tourné autour depuis ses premières années, depuis sa preuve de l'existence de Dieu jusqu'au texte publié par Michel Fichant.

Il y a des entités métaphysiquement simples qui sont à l'origine de la **variabilité des choses**. C'est à ce paradoxe auquel répond la *Monadologie* toute entière.

La définition de la monade nous place au cœur du problème de l'analyse logique. Il faut voir dans l'analyse trois opérations, qui sont différentes :

- × **diviser** (séparer en éléments),
- × **distinguer** (voir en quoi les choses sont différentes les unes des autres, être capable de les discriminer),
- × **fonder** (voir en quoi il y a dans la composition des choses il y a des entités fondamentales sur lesquelles les autres peuvent exister).

On peut distinguer de 2 manières :

- × En **décomposant** par parties
- × En **faisant voir** des aspects, des états ou des qualités

L'idée qui se fait jour ici, c'est que l'analyse métaphysique a besoin de la logique et de la méréologie pour exister, mais elle n'est **pas réductible** à ces deux choses.

La monade : compositionnalité + différentes les unes des autres.

Cette 2<sup>ème</sup> propriété est établie négativement par *modus tolens*, en ayant comme prémisse factuelle (a priori) que le réel est varié. Ce qui est a posteriori, c'est la prémisse factuelle : le monde est varié. [pas compris le bail]

Problème de l'atomisme, mais Leibniz ne croit pas aux atomes matériels, il parle ici d'atomes métaphysiques.

## V. SEANCE 6

Vous êtes 15 aujourd'hui, ce qui est très peu. Répondez-moi, s'il vous plaît.

### V.A Modalités d'examen et rappels de méthode

**Commentaire de texte** : on ne peut pas débiter un cours, il faut voir dans quelle mesure le texte répond à un problème. Quelques éléments sur les attendus d'un commentaire de texte.

Il s'agit d'un commentaire de texte **interne** : on ne donne pas son avis, on explique le texte sans produire une paraphrase. Pour cela, la méthode est de **reconstruire la question** auquel le texte répond, ce qui veut dire de travailler énormément **l'introduction**.

La première chose est de **situer le texte dans son œuvre**. On considère que cette situation est le moment où on en est dans la question. Le texte de l'examen proviendra probablement de la *Monadologie* ou des *Discours de métaphysique*, donc il faudra resituer **l'ordre du texte**. Si le texte provient d'un opuscule, alors au contraire il y a moins de moyen de faire une telle introduction.

L'important c'est que la **situation du texte** nous donne l'opportunité de donner la **problématique du texte**, c'est-à-dire le problème auquel répond le texte. Par la suite on va commenter les **réponses** apportées par le texte, en disant quels moments il y a, si la réponse est concluante, quels sont les moments forts, s'il y a des passages discursifs ou des exemples.

Pour faire ce travail (qui permet d'échapper à la paraphrase), il faut avoir au préalable formulé très distinctement la problématique générale, en l'ayant éventuellement décliné en **sous-interrogations**. Parfois la question est explicitement formulée, parfois elle l'était juste avant le passage, parfois elle est implicite.

Une fois la problématique trouvée, on exprime la thèse du texte, ie comment l'auteur répond au problème posé. C'est pourquoi il faut être capable de **distinguer la thèse du texte de la problématique**, car c'est le signe qu'on a trouvé le relief du texte.

On doit enfin donner les principales **articulations** du texte (ie le plan), autrement dit donner les arguments (et contre-arguments) principaux de la thèse. A cet égard, lorsqu'on a un texte à commenter, il faut avoir conscience de la **nature** de ce texte (correspondance, opuscule très court, fragment d'une œuvre plus grande). Ces textes différents sont organisés rhétoriquement différemment.

**Exemple** : une **correspondance** s'adresse à quelqu'un et dans ce cas il faut savoir à qui cela s'adresse, quelles sont ses thèses, à quelle lettre Leibniz répond. Si c'est une somme **d'énoncés** très court (*Monadologie*), alors il faut insister sur **l'architecture** générale du texte et l'état de l'architecture au moment du passage.

Grille d'analyse du cours précédent, analyses de logique (modus ponas...), agencement d'arguments.

Bien évidemment, il ne faut **pas formaliser les arguments en logique avec des quantificateurs**, on ne fait pas de la philosophie analytique. En revanche il faut faire voir les **mouvements argumentatifs** et l'articulation des arguments les uns par rapport aux autres. Dans le début de la *Monadologie*, un certain nombre d'arguments permettent de mettre en avant les propriétés fondamentales de la monade, et d'exhiber le fait que la plus fondamentale c'est la simplicité.

On doit donc à la fois commenter les arguments un à un, puis de façon **méta-argumentative** (puisque j'ai ces arguments, la totalité de ces arguments produit tel ou tel effet philosophique). Ce genre de moment d'analyse peut (doit ?) être présenté à la **fin de chaque partie, et idéalement dans la conclusion**.

Par ailleurs, une fois que l'intro est finie, le corps du commentaire c'est l'analyse de chaque argument, il faut absolument suivre l'architecture dégagée.

### V.B Rappels de la séance précédente

Nous avons vu les premiers articles de la *Monadologie*, et on avait insisté sur les **fonctions principales des définitions** dans Leibniz (ce n'est pas présent dans la *Monadologie*). La définition comme **déclaration** ou engagement (je ne vais pas passer d'un usage à un autre subrepticement), la définition comme chaînon dans **l'argumentaire analytique** (une *catena definitionum*, chaîne de définition, car la définition est le plus petit

morceau d'analyse logique), la définition comme **pose d'une référence** dans le langage (le point le plus délicat, on crée une référence avec une propriété caractéristique, fondamentale [les monades sont les substances simples]).

On va aujourd'hui travailler sur la suite du texte : **définition de la monade comme substance simple**, la **nature de la simplicité** et également proposer plusieurs excursus dans le texte. On s'appuiera pour cela d'un extrait des années 1670, *Que l'être tout-parfait existe*, puis on reviendra au texte en proposant un autre fragment des années 1670, *Méditation sur le principe de l'individu*. On va donc osciller avec les textes du début, pour mettre en relation les substances simples et le principe d'individuation, les propriétés fondamentales de l'individu.

## V.C La définition de la monade

*Définition 1* : Monade  $\stackrel{\text{def}}{=}$  substance simple qui entre dans les composés.

C'est analogue à ce qu'il y a au début des *Discours de Métaphysique* en terme de structure. Le terme défini à gauche, et la définition à droite. La définition est ici une **conjonction de trois termes**.

Leibniz ne nous dit cependant pas ce qu'est une substance, alors que dans le *Discours de Métaphysique* cela fait l'objet d'un développement à part :

- × Partant d'Aristote : ce qui ne peut pas être attribué, mais ce à quoi on attribue des propriétés
- × Cependant cette définition n'est que nominale, et qu'il faut trouver un soubassement métaphysique plus profond
- × Leibniz va trouver une approche plus fondamentale de la substance avec la notion de **complétude** que l'on avait développée, et que l'on avait exprimée dans les termes de la logique à l'aide des termes indéfinis. Si lorsque j'évoque le nom d'une entité, l'utilisation d'un quantificateur (pour tout, il existe quelque) est superflu, alors le nom désigne un terme complet.

On admet que la notion de substance fait partie de notre arrière-plan métaphysique, et c'est la notion de **simplicité** et de **composition** qui font l'objet d'un développement.

### V.C.1 La simplicité

Notion importante dans la métaphysique de l'âge classique et en particulier pour Leibniz.

Dans le texte, après avoir défini la Monade, Leibniz écrit « simple, c'est-à-dire sans partie ». Le terme « c'est-à-dire » désigne une **identité**. On a traduit parfois par « ou », mais c'est bien une identité.

Le simple est donc défini comme étant **ce qui n'a pas de partie**, comme l'absence de partie. C'est étrange car la définition devient de plus en plus difficile, de plus en plus obscure (pour parler comme Pascal).

Peut-on analyser le terme simple en lui substituant « ce qui n'a pas de partie » ? En fait on ne peut **pas analyser le terme simple**, mais on peut le définir dans les autres sens de la définition. Le terme est simple est polysémique, équivoque :

- × Malebranche dit : « les voies de Dieu sont simples », mais cela ne veut pas dire que les voies de Dieu n'ont pas de partie
- × Descartes parle des « natures simples »
- × Locke parle des « idées simples » et des « modes simples »

Dans les textes de cette époque, on trouve donc de **nombreux usages du mot simple**, qui ne sont absolument pas équivalents. Dans la *Théodicée* de Leibniz, Bayle le commente et prétend qu'un être simple c'est un être qui « agit de manière uniforme » (dans le cas des êtres matériels, car pour les termes immatériels comme l'âme, ils peuvent être simple sans vérifier cette propriété). Bref, on a encore un usage différent du terme simple.

La simplicité a cette particularité que **selon ce à quoi je l'attribue, elle change de sens** (action simple, mode simple, nature simple, ...).

## V.C.2 Notion d'adjectif sémantiquement dépendant

On fait la différence entre les adjectifs et substantifs. Un substantif désigne une **classe d'individu** (cheval désigne tous les chevaux), c'est l'**extension du concept** dont le substantif est le nom. Leibniz est très attaché à ces différences, donc si je prends un nom commun (cheval), j'obtiens une **référence multiple**, un ensemble d'individu, et la règle qui permet de les prendre ensemble doit être incluse dans la définition.

Les noms propres ne s'appliquent à **un seul individu** : c'est l'individu en tant qu'il est porteur de cette propriété. Lorsqu'on fait référence à François Lussier, on cherche à désigner une **entité singulière**, pas tous les François Lussier de la Terre. Différence sémantique dans la nature de la référence : entité vs classe.

Il se peut qu'on utilise un nom commun et qu'on découvre que la classe désignée par ce nom commun ne contienne qu'un seul individu, mais on continuera d'utiliser ce nom commun comme une classe. Inversement, même s'il y a plusieurs François Lussier on cherche à désigner un seul d'entre eux en employant ce terme, pas à tous ceux qui partagent ce nom.

Certains adjectifs se comportent comme des noms communs, ils ont une extension comme les noms communs. *Exemple* : il existe les choses dont il est vrai de dire qu'elles sont rouges. On a étudié les liens entre adjectifs et noms, depuis le Moyen-Age, avec Saint-Anselme (*De Gramatico*). Ces adjectifs ont une **extension**, certains objets ont cette propriété d'être rouge et d'autres pas.

Mais si je prends l'adjectif grand, son comportement est différent. En effet, pour savoir le sens de grand, je dois savoir *de quoi* je dis que c'est grand. Un grand escargot est petit devant un éléphant. On ne peut pas dire qu'il existe une extension du terme grand, **son sens dépend du substantif auquel je l'applique**. On dira que ce terme est **sémantiquement dépendant** de son substantif. Il n'a pas une extension propre, il ne fait que **modifier l'extension du terme auquel il s'applique** (on a un sous-ensemble des grands éléphants, parmi les éléphants). On trouve aussi l'expression « **adjectif à la signification adverbiale** », un adverbe modifiant le sens du verbe auquel il s'applique (marcher lentement c'est une certaine façon de marcher).

Les adjectifs du côté des substantifs ont leur extension en propre (rouge) et ceux qui sont du côté des adverbes ont besoin d'un autre terme pour déterminer leur extension (grand).

Cette distinction sémantique est intéressante parce que chez Leibniz, ce qui est simple ressemble aux adverbes et nom, **le simple est sémantiquement dépendant**. De nombreuses considérations philosophiques passent par ces considérations de dépendance ou pas.

Au XX<sup>ème</sup> siècle, certains auteurs ont débattu sur les **notions de bien et de mal** : ont-ils leur extension propre, ou bien dépendent-ils des termes. Autrement dit, peut-on dire que le mal existe en lui-même, ou bien peut-on seulement parler d'une action mauvaise ?

Simple est donc sémantiquement dépendant, donc il faut comprendre ici ce que signifie simple lorsqu'il est associé au terme substance.

## V.D Petit détour

Comment Leibniz a-t-il utilisé le mot simple dans un texte analogue ? On veut comprendre ce qui est simple lorsqu'appliqué à une **substance**.

### QUE L'ÊTRE TOUT-PARFAIT EXISTE<sup>52</sup>

(A VIiii 578) J'appelle PERFECTION toute qualité simple qui est positive et absolue, c'est-à-dire qui, quoi qu'elle exprime, l'exprime sans aucune limite<sup>53</sup>.

Or une qualité de cette sorte, parce qu'elle est simple, est aussi inanalysable ou indéfinissable ; car dans le cas contraire, ou bien elle ne sera pas une qualité simple unique, mais l'agrégat de plusieurs – ou bien, si elle est unique, elle sera enfermée dans des limites et donc comprise à l'aide des négations du progrès ultérieur, ce qui est contre l'hypothèse, car il a été supposé qu'elle était purement positive.

Il n'est pas difficile de montrer à partir de cela que *toutes les perfections sont compatibles entre elles*, c'est-à-dire peuvent être dans un même sujet<sup>54</sup>.

Soit en effet une proposition telle que :

*A et B sont incompatibles,*

(où l'on entend par *A* et *B* deux formes simples de ce genre, c'est-à-dire des perfections, et il revient au même d'en supposer davantage ensemble). Il est clair qu'elle ne peut être démontrée sans la résolution des termes *A* ou *B*, de l'un ou de l'autre, ou de l'un et l'autre. Car autrement leur nature n'interviendrait pas dans le raisonnement et l'on pourrait également démontrer leur incompatibilité et celle de n'importe quelle autre chose. Mais (par hypothèse) elles ne peuvent être résolues. Donc cette proposition ne peut être démontrée sur *A* et *B*<sup>55</sup> :

Or si elle était vraie, elle pourrait assurément être démontrée sur *A* et *B*, puisqu'elle n'est pas connue par soi ; car toutes les propositions nécessairement vraies sont démontrables ou connues par soi.

(A VIiii 579) Donc cette proposition n'est pas nécessairement vraie, ou encore il n'est pas nécessaire que *A* et *B* ne soient pas dans un même sujet. Elles peuvent donc être dans un même sujet, et comme le raisonnement est le même si l'on suppose n'importe quelles autres qualités de cette sorte, toutes les perfections sont ainsi compatibles.

Il y a donc (on peut concevoir) un sujet de toutes les perfections, c'est-à-dire l'Être tout-parfait.

On lit dans ces textes la jeunesse des termes de perfection et de simplicité pour Leibniz. Tout parfait est ici la traduction de *perfectissimum*, superlatif de parfait.

Ce texte parle de l'existence de Dieu, et pas de substance, mais il y a un lien entre la notion de simplicité et l'existence de Dieu. Leibniz pense qu'en Dieu il y a un **ensemble de qualités simples** (du moins il le pensait dans les années 1670-80).

Il avait lu Descartes dans sa période parisienne (années 1670), et en lisant sa preuve de Dieu il a pensé que ce n'était pas complètement convainquant car il manquait un **élément de preuve**. Il entend montrer ce manquement dans ce texte.

Dans ce passage, pour montrer que Dieu existe, il **définit la perfection**. Cette définition est celle qui est sous-jacente dans les *Discours de Métaphysique*, lorsqu'il définit Dieu comme possédant toutes les perfections absolument. Une **perfection est une qualité simple** (encore un usage de simple).

Le terme de simplicité est explicité par ces deux propriétés de **positivité** et **d'absolu** (= non relatif). Pour comprendre une qualité absolue, je n'ai pas besoin d'un autre terme à laquelle la comparer. Il a recourt aussi à la notion d'expression mais dont nous n'avons pas besoin pour le moment.

Le deuxième paragraphe : « Une qualité simple est inanalysable et indéfinissable ». C'est intéressant pour la Monadologie, car la monade ne devrait pas pouvoir faire l'objet d'une définition (au sens de l'analyse en tout cas). Si la qualité simple était analysable, alors elle est l'agrégat de plusieurs choses, donc ce n'est pas absolu.

Partant de là, on a la possibilité de prouver que « toutes les perfections sont compatibles entre-elles ». Cette thèse est très importante pour Leibniz car si on définit Dieu comme l'ensemble des perfections alors la notion de Dieu n'est pas contradictoire. Lorsqu'on porte une entité à l'infini, on doit se demander si la porter à l'infini n'apporte pas de contradiction.

Leibniz a ici en tête que la preuve de l'existence de Dieu ne doit pas faire exception, ce doit être une **preuve en forme**. Dieu est l'être le plus grand, le plus parfait, or l'existence est une perfection, donc la perfection contient l'existence, donc Dieu existe. Il faut ajouter une **preuve de possibilité** : Dieu existe seulement si, la notion de Dieu est possible. Dans le cas contraire, alors je pourrais prouver que Dieu existe sans que cette preuve n'ait de valeur, car pour les impossibles je peux prouver tout et son contraire.

Cette preuve entend établir la possibilité de Dieu, en montrant que tous les ingrédients qui composent Dieu sont possibles, et ces ingrédients sont des perfections. La preuve de l'existence de Dieu arrive à ce point difficile en logique qui est que toutes les **perfections simples sont compatibles entre-elles**.

Il faudrait pouvoir reconstituer l'argument parce que la preuve est assez complexe. On prend « A et B sont incompatibles » et on doit résoudre (= analyser) les différentes combinaisons de A et B.

Il s'agit d'une **méta démonstration** : je montre que je ne peux pas démontrer quelque chose. Ces raisonnements ont eu des implications extrêmement fortes jusqu'à Gödel (qu'est-ce que je peux ou pas démontrer). Ensuite il faut comprendre que le fait que je ne puisse pas montrer qu'ils sont incompatibles suffit à montrer qu'ils sont compatibles. En général, cela est faux, on trouve beaucoup de situations logiques dans cette situation où être incapable de démontrer quelque chose ne prouve pas la négation de ce qu'on veut montrer.

En effet, ne pas être capable de démontrer quelque chose tient à la fois de la chose à montrer, mais aussi de mes capacités à montrer. Peut-être que cette incapacité à démontrer quelque chose découle de ma finitude ou de mes faibles capacités.

Dans notre situation, on a la structure suivante :

- × Si A et B étaient incompatibles, alors je devrais pouvoir le montrer
- × Or je ne peux pas le montrer
- × Donc A et B sont compatibles

En sachant **qu'on ne peut pas prouver que A et B sont incompatibles**, car elles sont simples, on obtient que **A et B sont compatibles**. Dans l'entendement des Dieux, A et B peuvent coexister, donc il n'y a pas d'impossibilité de l'existence de Dieu. C'est une notion infinie que je ne peux pas concevoir comme une notion finie, mais je peux produire un certain nombre de démonstrations à ce propos (c'est sur ce point que Leibniz se sépare de Hobbes en disant que l'existence de Dieu n'échappe pas à la logique).

Cette première preuve de l'existence de Dieu n'a pas convenu totalement à Leibniz qui s'y est repris à plusieurs fois. On voit à travers cette preuve ce qu'est **prouver**, prouver dans **l'infini**, et faire une preuve sur des **termes inanalysables**. Ne pas faire l'objet d'une analyse ne signifie pas qu'on tombe hors de la logique !

Ce texte est un peu difficile, il faut prendre le temps d'y réfléchir dans le détail.

## V.E Retour à la *Monadologie*

On a cette idée que : la monade est simple au sens où la substance est susceptible d'être simple. On demandera de nouveau en quel sens l'attributif « simple » convient à la substance et, pour éviter de revenir au point de départ –la substance est simple au sens de la monade– la réponse passera nécessairement par un troisième terme : **la monade est simple au sens où elle n'a pas de partie**.

Si je parle de simple dans le sens de Malebranche, simplicité des voies de Dieu, définie par « la richesse des effets en balance avec l'économie des moyens », alors ça n'a pas grand-chose à voir. Pour Locke, les modes sont

simples lorsqu'on peut évoquer leurs différences en termes de plus et de moins (par exemple la température, il y a un degré, un gradient). Il y a une vraie équivoque.

La propriété définitionnelle est liée au fait d'avoir ou non des parties, c'est une propriété méréologique : on dirait aujourd'hui que la **monade est un atome métaphysique** (elle compose des choses mais rien n'entre dans sa composition).

### V.E.1 La notion de composition

La notion de **composition** est donc ici centrale. Il faut attirer l'attention sur le fait que les notions dans la logique sont toujours composées les unes avec les autres. Les substances simples sont **conçues** et non pas **perçues**.

Considérons à présent la première définition du texte dans les termes de la méréologie moderne. Etant donnée la relation fondamentale *x est partie de y*, on dit que : *x* est une partie propre de *y* *ssi* (*x* est la partie de *y*) et (*y* n'est pas partie de *x*)

**La partie propre** :  $PPxy \stackrel{\text{def}}{=} Pxy \wedge \neg Pyx$

On dit que *x* est un atome *ssi* *x* n'a pas de partie propre :

**L'atome** :  $Ax \stackrel{\text{def}}{=} \neg \exists y PPyx$

On dit que *x* est une monade si *x* est une substance simple, c'est-à-dire sans partie, et si *x* entre dans les composés :

**La monade** :  $Monx \stackrel{\text{def}}{=} Subx \wedge Ax \wedge \exists y PPxy$

Dans les termes de Leibniz : *x* est un inexistant de *y* / *x* est un inexistant ultime.

### V.E.2 Preuve de l'existence des substances simples

Preuve de l'existence des substances simples car a priori, peut-être que la monade n'existe pas. On s'intéresse au terme **d'existence**. Leibniz dispose de nombreuses remarques et d'analyses de l'existence. Peut-on la définir ?

Il a proposé quelques définitions : « existe ce qui ferait l'objet d'un choix parfaitement éclairé ». Si on a deux ensembles d'entités parfaites, on n'a pas de raison d'en choisir une plutôt que l'autre. On dira que les choses qui existent appartiennent à une classe d'entités maximales, préférables, qui doivent avoir le caractère de maximalité. [Pas compris]

**L'existence est un maximum**, et dans un certain nombre de texte il se penche sur cette idée (le meilleur des mondes). Il y a aussi certains textes où il affirme que ce qui existe ce n'est pas seulement ce qui peut être conçu, c'est aussi ce qui **peut être perçu**.

**Cela ne veut pas dire que tout ce qui existe est perçu** (on ne percevra jamais certaines planètes lointaines). Mais s'il était un esprit qui est à proximité alors il serait en mesure de les percevoir. Il s'agit bien de pouvoir **potentiellement** percevoir les planètes et non pas de les percevoir actuellement.

Ici, dans le paragraphe 2 de la *Monadologie*, on n'a pas d'échos de tous ces textes sur la notion d'existence. Leibniz au fond ne mentionne pas l'existence dans le sens où on pourrait douter de l'existence des mondes extérieurs, il veut simplement établir l'existence de la monade selon l'idée qu'on doit avoir pour cette existence une raison suffisante. Montrer que le fait que la monade soit ou non présente dans le monde **fait une différence**.

En revenant à nos textes, il dit qu'il faut qu'il y ait une substance simple. L'existence fait aussi l'objet d'une inférence, c'est pourquoi on va lire le texte comme une instance du *modus ponens* :

- × Prémisse générale conditionnelle (implicite) : S'il y a des composés, alors il y a des substances simples.
- × Prémisse factuelle (explicite) : Il y a des composés
- × Conclusion : Il y a des substances simples.



Je dois donc **établir la prémisse conditionnelle** pour vérifier l'existence. Le point d'appui de la *Monadologie* est donc les composés, c'est ce qu'on cherche. Dans la preuve, l'existence de composés est donnée alors que l'existence des monades est inférée.

Comment justifier la première prémisse ? Par une sorte de définition : on définit le composé par un amas (*aggregatum*) de simples. Il y a des composés donc il y a des simples. N'y a-t-il pas un vice de **circularité** ? On a besoin de l'un pour définir l'autre, et inversement...

En fait, la justification n'est pas tout à fait une définition, car définir le composé ne suffit pas. On pourrait avoir des composés à l'infini.

### V.E.3 Retour à la notion de composition

C'est pourquoi on travaille sur la notion de composition : c'est une entité qui possède **au moins une partie propre**. Un composé est donc quelque chose qui a des parties, et si le composé existe alors ses parties existent. Peut-être que certaines parties n'existent plus et que d'autres parties sont seulement possibles. Mais il y a des parties actuelles qui existent si mon corps existe.

**La composition transfère l'existence du tout aux parties.** Les parties propres qui héritent de l'existence sont celles qui existent actuellement. Si  $x$  existe et que  $y$  est une partie propre de  $x$ , alors  $y$  existe.

Cependant, ces considérations ne disent rien du caractère atomique ou non de  $x$ . L'existence des atomes métaphysique n'est pas garantie par la composition elle-même. Sauf si on définit la composition comme l'agrégation de simples.

Pourquoi Leibniz affirme qu'on peut admettre ce principe (*atomisme métaphysique*) ?

Ce principe ne s'applique **pas à toutes les compositions**. Par exemple dans la composition géométrique je n'ai pas de raison d'appliquer ce principe. Il n'y a pas de partie simple dans la composition géométrique, le point n'est pas une partie atomique de la droite. Ce sont éventuellement des entités qui sont des agrégats mais pas des agrégats d'éléments simples.

Si on admet que les monades sont simples, alors on en déduit qu'elles sont inétendues. La suite du texte sera un développement de cette idée.

On peut interpréter dans le même sens les phrases conclusives du paragraphe 3 : il s'agit des **atomes véritables**, les **éléments** des choses (qui sont des substances et non plus des notions comme auparavant).

Comment est établi ce principe de composition monadique, le fait que la composition métaphysique est la composition des simples ? Par la *Monadologie*, par la **puissance explicative** dans la métaphysique de l'existence des simples. C'est-à-dire qu'on le pose au début, et qu'à l'aide de ce principe on montre la variété des choses.

La composition monadique, la composition fondée sur les simples, est la **meilleure explication de la variété** du monde, des lois de la nature, du monde phénoménal tel qu'il nous apparaît.

Ce principe n'est pas un principe absolu. C'est donc un principe qu'on **pose au début** et dont on se persuade par son **usage** qu'il est un principe acceptable. En décomposant les arguments du texte, je me retrouve devant le conditionnel « s'il y a des composés alors il y a des simples », qui est à la fois le nerf de la *Monadologie*, et à la fois son point faible.

On n'a **pas de moyen de l'établir** autrement qu'en montrant qu'il y a des propriétés des complexes que je ne suis capables d'expliquer qu'en utilisant les simples.

Alors pour faire tout ça il faut passer par la notion de l'individuation, qu'on reprendra la prochaine fois. On travaillera sur le principe d'identité des indiscernables.

## VI. SEANCE 7

On va insister encore sur la **métaphysique de l'individuation**, sur la relation de Leibniz avec les monistes de type spinozistes, et la constitution de cette forme de **pluralisme ontologique** qui se fait jour dans la *Monadologie*. Nous commenterons ces méditations sur le principe de l'individu, texte de 1676. On va faire un grand aller-retour dans l'œuvre. On va insister aussi sur le principe **d'identité des indiscernables**.

### VI.A Substances multiples ou uniques

Cette *Monadologie* dont nous avons commenté les premiers paragraphes pose les bases d'une métaphysique dans laquelle **les entités fondamentales de l'être**, qui viennent peupler la réalité, sont des **substances** qui sont **multiples**, plurielles. Nous allons voir qu'elles ne se ressemblent pas.

Donc se pose la question de ce **pluralisme ontologique**, et cette question se pose d'autant plus que Leibniz a lui-même envisagé directement l'opposition entre le monisme et le pluralisme.

Pour permettre de nous renseigner plus en profondeur : texte de Kulstad : *The One and the Many and Kinds of Distinctness : The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz*

Leibniz a rencontré Spinoza, en tout cas il prétend l'avoir rencontré et l'avoir convaincu (douteux). Ils auraient parlé du fait qu'il y ait une, plusieurs ou une infinité de substances. Dans les textes de jeunesse, on voit Leibniz se battre du point de vue métaphysique et ontologique contre une tendance qu'il rencontre dans sa propre pensée, qui est une **tendance vers le monisme**.

Au fond, l'idée est qu'on a sous nos yeux devant nous, comme corrélat de notre action, un monde et on peut considérer que la **variété de ce monde** ce sont différents **aspects d'une grande unité**, d'une seule substance, éventuellement divine, et qui n'est éventuellement pas autre chose que la totalité divine [Spinoza]. Cette thèse est du point de vue théologique une forme d'hérésie, donc on comprend bien l'ambivalence qu'un métaphysicien peut rencontrer l'égard de cette thèse.

Notamment, il peut ne pas y adhérer, car s'il est chrétien et qu'il croit en Dieu, alors Dieu est extra-mondain, il n'est pas le monde. Et d'autre part il est convaincu du point de vue rationnel et métaphysique par la construction/représentation spinoziste du monde.

#### VI.A.1 *Que l'être absolument parfait est possible*

Kulstad cite pour montrer cette ambivalence de Leibniz, montrer cette tentation leibnizienne vers le monisme. Texte : *Que l'être absolument parfait est possible*. La relation entre la **possibilité** et l'**existence** est chez Leibniz très important. Tout ce qui **existe est possible**, et tout ce qui est **impossible n'existe pas**, mais nous avons des raisons de penser qu'il y a du possible qui n'existe pas, que **Dieu ne crée pas tout le possible**.

Cette position-là est **anti-spinoziste**, elle donne au possible un statut ontologique que le monisme ne lui reconnaît pas. Ainsi, Leibniz a énormément travaillé cette notion de possibilité, non seulement dans la logique (elle donne les moyens d'exprimer la possibilité de façon nouvelle) mais aussi dans la métaphysique (pour savoir si le possible déborde l'existence, s'il explique l'existence, ou si le prédicat de possibilité peut jouer un rôle aux côtés du prédicat de vérité au niveau ontologique).

Curieusement, ce que nous voyons dans ces textes de jeunesse, c'est que le monisme est discuté sur la base du prédicat de possibilité et sur la base de la discussion relative à la possibilité des choses.

« On peut aisément démontrer que toutes les choses ne se distinguent pas (distingui) comme des substances mais comme des modes : on le démontre à partir du fait que des choses qui sont radicalement différentes (quae radicaliter distincta sunt) sont telles que l'une peut être parfaitement conçue (intelligi) sans l'autre, autrement dit que tous les réquisits de l'une peuvent être conçus sans que soient également conçus les réquisits de l'autre. (At vero hoc ipsum non est in rebus) Mais il n'en est pas ainsi dans les choses. En effet, puisque la Raison Ultime des choses est unique, et puisqu'elle contient l'agrégat de tous les réquisits de toutes les choses, il est manifeste que les réquisits de toutes les choses sont les mêmes. Et il en va de même pour l'essence, une fois qu'on a posé que l'essence est l'agrégat de tous les réquisits premiers (aggregatum omnium requisitorum primorum). Par suite l'essence de toutes les choses est la même et les choses ne diffèrent que selon le mode (non differunt nisi modo), comme une ville que l'on regarde d'un point haut diffère de la ville regardée depuis les champs. Si seules sont réellement différentes les choses qui peuvent être séparées, ou qui sont telle que l'une peut être parfaitement conçue (intelligi) sans l'autre, il suit que rien ne diffère des autres choses (nihil realiter ab altero differe) mais que tout est un, comme Platon l'a dit dans le Parménide ». A VI iii 573

C'est un texte de métaphysique hardcore (sic) tout à fait remarquable, d'autant que **la thèse que défend ici Leibniz n'est pas celle à laquelle il va adhérer**. On ne sait pas s'il a adhéré à cette thèse un jour, ou s'il s'agit une façon de défendre une thèse adverse comme il l'a fait par la suite, ou encore s'il s'agit d'un raisonnement conditionnel pour montrer que les déductions qui suivent sont fausses et qu'il y a un souci dans les prémisses.

Il est clair qu'on tend vers la conclusion : tout est un (conclusion parménidéenne). Au fond, ce que nous dit Leibniz, c'est qu'on peut établir cela à partir d'un raisonnement, dont on va détailler les étapes.

### VI.A.2 Prémisses

La thèse « **Tout est un** » ou « rien ne diffère des autres choses » est présentée au début « toutes les choses ne se distinguent pas comme des substances mais comme des modes ». Evidemment, il ne s'agit pas d'établir que les choses ne se distinguent pas du tout, car nous avons des évidences, une perception sensible et des connaissances rationnelles qui permettent d'établir qu'il y a de la diversité dans les choses.

Il s'agit de nier son étagement ou sa situation métaphysique : soit la diversité va se jouer au niveau des **substances**, soit elle va se jouer à un niveau supérieur, un niveau dérivé, au niveau des **modes** (vocabulaire à la mode dans la scholastique tardive, repris par Descartes et Spinoza). Le mode d'une substance est sa manière d'être (dans certaines traductions de Descartes on a traduit par 'façon'), mais c'est surtout un mot latin en français, le sens est celui du mot *modus*.

Si on admet qu'il y a deux niveaux (substantiel et des modes), alors s'il y a de la diversité elle se joue au niveau des modes et qu'il y a une unique substance.

*Vocabulaire* : un **réquisit**, c'est ce qui est requis pour, ce sans quoi la chose n'est pas. Ce sont les composantes de la notion A. Requisitum ad essentiam = ce qui est requis pour une essence. Chez Kant, on parlerait de *condition de possibilité*, et ce terme procède d'ailleurs historiquement de ce terme antérieur de requisitum.

Comment la thèse est établie ? Il y a un **détour** : avant d'arriver à la **Raison Ultime**, probablement Dieu, on passe par une **référence implicite à la « distinction réelle »**, ce qu'il y a de plus fort en manière de distinction. Descartes l'utilise pour distinguer la substance pensante et la substance étendue, qui fondent le dualisme cartésien. Entre le monisme et le pluralisme, il y a la position de Descartes, le dualisme.

Ce dualisme cartésien est établi par Descartes sur un argument qui envisage une manière de concevoir les choses, comment je peux concevoir les choses. C'est un **argument a priori**, qui ne se fonde pas sur

l'observation mais sur **l'analyse conceptuelle** et les conclusions métaphysiques que l'on peut tirer de cette analyse conceptuelle.

On va se donner un premier argument dans l'argumentation, qui est un **genre de différence**. Je me demande comment les choses diffèrent, est-ce que la différence est superficielle ou bien est-ce qu'elle est profonde, substantielle.

Pour travailler cette notion de différence, j'appelle un **critère de différence radicale**. En latin on emploie le neutre pour traduire les choses, car c'est une manière de faire valoir le neutre pluriel du latin. Les choses radicalement différentes, quelles sont-elles ou comment peut-on les concevoir ?

On avait déjà vu la différence entre les **critères** de la vérité et **l'essence** de la vérité, avec Descartes. Similairement, on a ici un critère de la différence forte : si ce critère est rempli, alors il y a une différence radicale. Cette **différence radicale** (ou **réelle** chez Descartes) advient lorsque je peux penser, *perfecte intelligi*, une chose sans penser l'autre. Je peux avoir une connaissance parfaite, non-superficielle, de A sans faire appel à B, et inversement. C'est un **critère épistémique**, qui fait appel à la manière de penser les choses.

Descartes commence par appliquer cette distinction entre ce qui est étendu et ce qui est inétendu, puisque lorsque je pense l'inétendu, je peux complètement le concevoir sans faire appel à des prédicats de l'ordre des étendus. Et inversement, lorsque je pense les corps, je peux penser des corps étendus sans penser aux inétendus. Ce qui importe ici, c'est le moyen métaphysique d'établir ce dualisme, ce raisonnement qui passe par la **concevabilité** et la **séparabilité** (dans l'expérience de la pensée) des choses.

Ce point est donc une référence à Descartes, mais qui est devenu un **bien commun** (on retrouve dans l'*Ethique* de Spinoza des **distinctions entre être et être conçu**, fondé sur des différences réelles). Ce critère a eu une importance très grande dans l'ontologie indépendamment de la position défendue par tel et tel auteur. On peut défendre une position moniste (Spinoza) tout en utilisant ce critère que Descartes a 'inventé', ou du moins employé pour asseoir métaphysiquement son dualisme.

Une fois qu'on a compris que ce critère, la première prémisse est : on suppose que deux choses sont radicalement différentes lorsque l'une peut être conçue parfaitement sans l'autre. Et puis là, « autrement dit que tous les réquisits de l'une peuvent être conçus sans que soient également conçus les réquisits de l'autre ».

Il se passe quelque chose qui ressemble à une **traduction, du cartésien vers le leibnizien**. On a ajouté subrepticement la notion de réquisits, qui est un concept que Leibniz utilise beaucoup. Ce sont les **composants** d'une chose : on a vu que les composants sont emboîtés les uns dans les autres, et Leibniz pense de même que les choses ont des réquisits qui la composent.

La notion de carré : les réquisits sont la notion de figure, de figure plane, la notion de côté, le nombre 4... Ce sont des **réquisits ad essentiam**, pour concevoir le carré. Mais on peut concevoir des réquisits pour l'existence des choses.

Pour passer de l'essence à l'existence, Leibniz a beaucoup travaillé sur cette notion de réquisits, à cheval (englobante) entre ce qui peut être **conçu** et ce qui peut être **perçu** ou donné.

Ici, on égale donc les **composants ontologiques** et les **composants notionnels**, et on peut maintenant traduire dans le langage des composants notionnels ce que Descartes a conçu par la simple distinction entre ce qui peut être conçu séparément et ce qui ne le peut pas. Cette traduction implique que lorsque je considère deux choses qui diffèrent radicalement, je dis dans le langage cartésien que « A et B sont tels que l'un peut être parfaitement conçu sans l'autre et inversement », et je dis dans le langage cartésien modifié par Leibniz « les réquisits de l'une ne sont pas parmi les réquisits de l'autre, et inversement »

Une fois qu'on a introduit les réquisits par cette 'traduction', on peut se demander si c'est vrai dans les choses. Ce que je viens de dire en général, ce critère, est-ce qu'il s'applique réellement (aux choses réelles) ?

### VI.A.3 L'appel à la Raison Ultime des choses

Première prémisse : A et B diffèrent radicalement si je peux concevoir A sans B et inversement.

Première prémisse modifiée : A et B diffèrent radicalement si les réquisits de A sont différents de ceux de B, et inversement, ou encore qu'aucun des composants de A ne contient des composants de B, et inversement.

Deuxième moment de l'argumentation : on fait appel à la Raison Ultime des choses, ie Dieu. On suppose par là qu'il existe un agrégat de tous les réquisits de toutes les choses, qu'il y a quelque chose qu'on appelle la Raison Ultime, qui est l'ensemble de tous les réquisits (pas l'ensemble de toutes les choses).

C'est comme si on parlait de **l'alphabet de l'être**, pas de l'être lui-même. Je prends une chose quelconque A, cette chose est composée de B,C,D,... et ces lettres sont ce qui me permet de concevoir A, et peut-être ce qui lui permet d'exister. Ce B,C,D... qui compose A, il compose aussi les autres choses.

L'ensemble des composants simples à toutes les choses sont **commun à toutes les choses**. On formule une thèse sur les réquisits de toutes les choses, à savoir que les réquisits de toutes les choses sont les mêmes.

Leibniz ne dit pas que toutes les choses sont les mêmes, mais que l'univers des réquisits, de l'ensemble des composants sont les mêmes. On dirait de nos jours qu'il existe **un seul univers du discours**. Il y a un ensemble d'éléments de base, sur lesquels tous les autres éléments sont fondés.

C'est un passage très fort, qui est ici une deuxième prémisse, à savoir que l'alphabet de la nature est commun à tous les êtres. Cette métaphore n'est en général à ne pas faire, mais c'est une métaphore présente dans d'autres textes de Leibniz donc le prof se le permet.

Maintenant, on va établir qu'il y a d'une part **l'agrégat des réquisits** d'une chose, et d'autre part l'agrégat de tous les **réquisits premiers**. C'est prendre les réquisits d'une chose, et on s'en tient à ceux qui sont fondamentaux, comme si on avait utilisé un tamis pour n'obtenir que les premiers, ie les plus simples.

Ces réquisits premiers, c'est ce que Leibniz appelle **l'essence**. Il y a là une notion d'essence qui ne fait pas appel à la nécessité comme on peut le voir la plupart du temps (corrélât fréquent entre essentiel et nécessaire). C'est ici la priorité, le caractère fondationnel des réquisits premiers qui importe, l'essence c'est les premiers éléments de l'être. Pour traduire cette idée, on passe par la notion de réquisits. On remarque donc que l'on s'est beaucoup éloigné de la première phrase, Descartes ne se reconnaîtrait pas dans cet argumentaire.

#### VI.A.4 Conclusions dans le texte

Première conclusion : **l'essence** de toutes les choses est la même.

Deuxième conclusion : les choses ne diffèrent que selon le **mode**.

Troisième conclusion : la différence des choses n'est que **phénoménale**. Il n'y a qu'une seule entité (le monde) et cette entité est divisée en une multiplicité de modes, ou d'entités, et c'est le point de vue sur le monde qui fait cette différence.

L'importance de la métaphore de la ville qui revient sous la plume de Leibniz. La ville regardée depuis les champs ou depuis un sommet ou depuis l'intérieur ou depuis le ciel, cette métaphore dit ici la différence entre le monisme et le pluralisme. On peut être moniste, si on admet que la différence observée entre les choses est une différence liée à la situation d'observation, comme si la **situation d'observation** venait découper/segmenter la réalité qui au fond est une.

Cette démo est un exercice philosophique, et les conclusions ici obtenues ne sont pas des conclusions que Leibniz va défendre (la *Monadologie* présente un **pluralisme**, il y a une infinité de substances, et parmi elles certaines sont simples, qui sont les éléments ontiques de base). Cet argument fait voir Leibniz à l'œuvre y compris vers des conclusions qu'il n'admettra pas.

Cela signifie a contrario que si j'admets la métaphysique à l'œuvre dans *Discours de métaphysique* ou dans la *Monadologie*, alors je dois avoir répondu à cet argument. C'est comme un défi : si on n'est pas moniste, alors on doit **répondre à cet argument** et dire ce qui cloche (cela peut venir de la notion de réquisit, de reformulation de la formule de Descartes, de la définition de la Raison Ultime comme somme de tous les réquisits, est-ce que l'agrégat de tous les réquisits est le monde ?).

Ce genre de positions ne seront plus défendues par Leibniz, car pour réfléchir à ce qu'est le monde, on doit penser à cette notion **d'agrégation** et il faut y réfléchir en des termes probablement plus complexes. Il faut

comprendre en quoi des entités simples peuvent être différentes. Ici, on ne nous dit pas en quoi les réquisits premiers peuvent être différents. La **notion de différence** est donc à travailler encore.

Ces questions de métaphysique fondamentale ou ontologie fondamentale tournent autour de la question de ce qu'est être différent ou identique, ce qu'on nommerait aujourd'hui la métaphysique de l'identité.

### VI.A.5 Conclusion à propos du texte

Ce texte est remarquable car on y voit la métaphysique de l'**identité** : qu'est-ce que différer ? Peut-on être plusieurs en étant le même ?

Et problème épistémique : comment pouvons-nous penser cette différence des choses alors que c'est une différence que l'on ne **peut pas percevoir**, nous n'avons pas accès à la totalité des choses, des réquisits. Nous ne sommes pas des représentants de cette Raison Ultime dont parle le texte.

Enfin il y a cette dimension qui devient essentielle pour Leibniz, à savoir comprendre la **variété des choses** et l'**unité des composants** de l'être. La décision métaphysique que Leibniz va prendre, c'est de loger la différence des choses au plus fondamental, la monade. C'est pourquoi les paragraphes 8 et 11 insistent sur ce changement monadique et les différences entre les monades. Bien qu'elles soient simples, elles ont des **qualités** qui expliquent leurs différences, de sorte qu'avec le recul, ce qu'il y a de plus important à comprendre pour le début de la *Monadologie*, c'est cette idée de quelque chose qui est simple et qui est néanmoins différent, on pourrait dire singulier.

{A creuser : notion de modes, notion de phénomènes.}

## VI.B Méditations sur le principe de l'individu

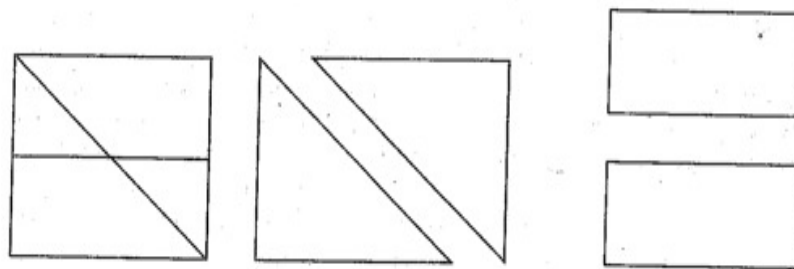
Texte de la même période, jeunesse de Leibniz, antérieur aux *Discours de métaphysique*.

Même structure argumentative que précédemment : on passe par un **argument épistémique**. Celui qui connaît ceci, alors il connaît cela, donc on peut en conclure quelque chose. **Chemin du connaître à l'être** qui est typiquement cartésien et qui est important pour comprendre la démarche ici.

### MÉDITATION SUR LE PRINCIPE DE L'INDIVIDU<sup>39</sup>

1<sup>er</sup> avril 1676

(A VIiii 490) Nous disons que l'effet enveloppe sa cause; ceci signifie que celui qui connaît parfaitement un effet quelconque parvient aussi à la connaissance de sa cause. Car il existe dans tous les cas une certaine connexion nécessaire entre la cause pleine et l'effet. S'oppose au contraire à cette proposition le fait que diverses causes peuvent produire parfaitement le même effet. Par exemple si l'on compose comme il convient (comme on le voit ici) deux parallélogrammes ou deux triangles,



il en résultera toujours exactement le même carré. Aucun des deux ne pourra être distingué de l'autre d'aucune manière, pas même par le plus sage. Par suite, il ne sera au pouvoir de personne, pas même du plus

sage, à partir d'un carré donné de cette manière, de découvrir sa cause, parce que le problème n'est pas déterminé. Il semble donc que l'effet n'enveloppe pas sa cause. Pour cette raison, si nous sommes d'autre part certain que l'effet enveloppe bien sa cause, il est nécessaire que le mode de production puisse toujours être discerné dans les carrés produits. D'ailleurs il est impossible que deux carrés de ce genre soient parfaitement semblables, parce qu'ils sont faits de matière; (A VIiii 491) or cette matière aura un esprit, et l'esprit retiendra l'effet de l'état antérieur. En vérité, si nous ne reconnaissons pas qu'il est impossible que deux choses soient parfaitement semblables, alors le principe d'individuation est à l'extérieur de la chose, dans sa cause<sup>40</sup>. Et dans ce cas l'effet n'enveloppe pas sa cause selon sa raison spécifique, mais selon une raison individuelle, si bien qu'une chose ne diffère pas d'une autre en soi. Si au contraire nous reconnaissons que deux choses différentes diffèrent toujours également en soi sous un certain rapport, il suit que dans toute matière est présent quelque chose qui retient l'effet de l'état antérieur, à savoir l'esprit. On prouve aussi de cette façon que l'effet enveloppe sa cause. Car il est vrai que l'effet est produit par telle ou telle cause. Donc, à présent, il y a encore en lui une qualité qui permet cela, et qui, bien qu'elle soit relative, a cependant une réalité dans la chose. On voit combien de petites raisons peuvent avoir de grandes conséquences.

Ce raisonnement est très beau. Il prouve que la matière n'est pas homogène et que nous ne pouvons pas vraiment penser ce par quoi elle diffère, si ce n'est par l'esprit. Le plus profond de notre esprit est présent à lui-même et à la matière. Rien par suite ne peut être introduit dans l'un ou l'autre, que nous ne puissions comprendre d'une manière ou d'une autre. Ce principe est d'une grande importance.

Repartons de l'exemple : soit deux parallélogrammes et deux triangles géométriques qui peuvent produire le même carré géométrique. Dans ce cadre, je ne prends pas en considération l'histoire de la production de ces carrés. Il faut vraiment comprendre que **c'est les mêmes carrés**, on ne peut pas les distinguer.

Si on ne peut pas les distinguer, cela pose un problème du côté de la causalité, car cela veut dire que la causalité n'a pas d'effet ontologique, elle est **ontologiquement** inerte. Or, Leibniz ne veut pas que la causalité ne soit pas ontologiquement inerte, il veut que les deux carrés soient différents.

La réponse du texte, c'est que ces carrés vont être différents non pas géométriquement mais dans la matière. On va dire ainsi qu'il y a dans la matière un principe de mémoire, quelque chose qui retient une trace de ce qui s'est passé. Et cette chose, on va l'appeler **l'esprit**, ou encore la **mémoire de la causalité**.

On a une occurrence de la notion d'esprit qui est un usage minimal : ce qu'on nomme esprit, c'est ce qui donne la possibilité de distinguer ces deux carrés. Or, cela ne peut pas être totalement étendu, car dans la géométrie il n'y a pas cette trace-là. La 'biographie du carré' n'est pas inscrite dans l'étendu des choses, mais elle est inscrite **dans les choses**. Car en vérité ces deux carrés sont distincts, car il y en a deux, et alors j'ai besoin de la notion d'esprit.

Il faut bien voir que si j'ai 2 carrés, alors ils sont distincts. Il y a une difficulté, c'est de savoir si c'est le même ou pas, et cette difficulté se loge dans **l'identité des choses et ses propriétés**. Cela vient du fait que le carré nommé T a la propriété de provenir de 2 triangles, alors que le carré P a la propriété de provenir de 2 parallélogrammes. Si je regarde toutes les propriétés, alors les deux carrés sont différents. Si je ne prends pas ces propriétés de provenance, du mode d'engendrement, alors ils sont identiques.

Ou alors, je vais avoir une ontologie particulière, qui dit que pour un carré donné, il peut avoir deux **modes d'engendrement**. Dans ce cas, j'aurai relâché le principe ontologique qui veut que 2 carrés identiques aient les mêmes propriétés.

La relation entre identité et propriétés est gérée par le principe d'identité des indiscernables. Ce principe est sous-jacent à ce texte. Il faut voir qu'il est à l'œuvre dans les premiers articles de la *Monadologie* également.

Nous reviendrons sur ce texte la prochaine fois

## VI.C Le principe d'identité et des indiscernables

Deux formules presque les mêmes : ce qui les distingue, c'est que l'une est la converse de l'autre {elles ont l'air vachement différentes quand même, note de Théo}.

### VI.C.1 Principe de substituabilité des identiques

**LL.**  $a = b \rightarrow \forall \phi, (\phi(a) \equiv \phi(b))$

Si  $a$  est identique à  $b$ , alors toutes les propriétés de  $a$  sont des propriétés de  $b$  et inversement. Toutes leurs propriétés sont communes, tout ce que je peux dire de l'une, je peux le dire de l'autre.

Les  $\phi$  désigne les formules dans lesquelles  $a$  intervient.

Souvent en anglais, on appelle cette loi *Leibniz's law*.

### VI.C.2 Conséquence du principe d'identité des indiscernables

**PII.**  $\forall \phi, (\phi(a) \equiv \phi(b)) \rightarrow a = b$

Si toutes les propriétés de  $a$  sont des propriétés de  $b$  et inversement (qualitativement identiques) alors  $a$  est identique à  $b$ .

Pour pouvoir conclure cela, on doit faire une supposition : **il ne se trouve pas dans la nature deux choses qualitativement identiques**. Rien ne me le dit, si je regarde les feuilles d'un arbre, il peut y en avoir deux qui ont exactement les mêmes propriétés de couleurs, de forme, etc.

Le principe d'identité des indiscernables dit que toute différence entre deux choses est qualitative, c'est-à-dire assignable dans les propriétés des choses. On parle aussi de discernabilité des différences.

C'est une thèse ontologique, qui porte sur le monde lui-même. Voilà comment est le monde, tel que deux choses ne se ressemblent pas parfaitement, il n'y a pas de jumeaux parfaits. Mais aussi, cela signifie qu'il n'existe pas deux particules absolument semblables, ce qui est **problématique avec la mécanique quantique...**

On ne peut pas accepter ce principe de nos jours, car on sait qu'il existe des particules absolument semblables. Les philosophes de la physique ont beaucoup travaillé sur ce principe leibnizien pour voir à quel point il est valide.

S'il y a deux monades alors elles diffèrent qualitativement, il faut trouver la différence dans les choses.

Pour passer du principe général à son usage dans la métaphysique, on se demande si le principe s'applique au monde. Il faut alors comprendre ce que signifie que cela s'applique au monde. Cela veut dire que toutes les choses différentes ont une différence qualitative, ou bien que si deux choses n'ont pas de différence qualitative, alors elles sont les mêmes. On affirme qu'on peut faire un usage de ce principe sur le monde, ce qui est contestable. La *Leibniz's law* ne dit rien sur le monde, le principe d'identité des indiscernables dit quelque chose de la nature de la différence.

{Question perso : le passé des choses ne permet-elle pas de les distinguer ?}



## VII. SEANCE 8

### VII.A Rappels de la dernière fois

Nous avons travaillé sur l'identité des indiscernables, qui est une expression formelle mais facile.

Nous allons travailler encore autour de ce principe, car c'est un principe fondamental dans Leibniz, et qu'il est évoqué dans la *Méditation sur le principe de l'individu*, ainsi que les paragraphes 8 à 11 de la *Monadologie*.

#### VII.A.1 Retour sur le principe d'identité des indiscernables

Il y a une chose à relever, c'est la **causalité** : il y a une **relation entre la cause pleine et l'effet**. S'oppose à cette proposition le fait que **plusieurs causes peuvent donner le même effet**.

Il s'agit ici de réussir à **appliquer le principe d'identité des indiscernables à la causalité elle-même**. C'est pourquoi on va faire un détour par un article de JB Rauzy. Le début discutait de la notion d'évidence et de l'usage de l'expérience dans la connaissance chez Leibniz, à partir de textes de la *Protogaiia*. Puis un second passage sur la causalité n'avait pas été évoqué en cours.

Rappel de la substituabilité des identiques, ou Leibniz's law : **LL**.  $a = b \rightarrow \forall \phi, (\phi(a) \equiv \phi(b))$

Ce premier principe est **logique**, et non pas métaphysique. L'implication est valable quelque soient  $a$  et  $b$ , dans **n'importe quelle ontologie** (objets géométriques, arithmétique, concrets, ...)

Rappel du principe d'identité des indiscernables est : **PII**  $\forall \phi, (\phi(a) \equiv \phi(b)) \rightarrow a = b$

Cette formule est métaphysiquement plus engageante. Elle signifie que **deux entités ont toujours une différence qualitative** (ie exprimable comme étant une propriété de l'une qui n'est pas la propriété de l'autre). Ainsi, si je peux établir que toutes les propriétés de l'une sont celles de l'autre, alors je peux affirmer que ces deux entités sont les mêmes.

Ce qui m'était donné avec LL c'était l'identité, qui me permettait de déduire que toutes les propriétés sont les mêmes. Je peux inférer quelque chose d'ouvert, éventuellement infini, que sont les propriétés (je sais qu'elles sont toutes identiques). C'est le sens **déductif**.

Dans le second cas, on est dans le sens **inductif**. Si je vois que  $a$  et  $b$  partagent une même propriété, je ne pourrais pas en conclure que  $a = b$ , car je ne sais rien sur les autres propriétés. Plus j'ai de savoir sur les propriétés de l'un et l'autre, plus je peux m'approcher de l'identité. L'identité est donc à l'horizon.

Du point de vue logique, le principe d'identité des indiscernable implique que je peux consulter quelque chose dans le monde de façon **suffisamment détaillée** pour en avoir toutes les propriétés. C'est donc un principe a posteriori. Alors que LL est a priori : je peux savoir sans parcourir le monde que toutes les propriétés de  $a$  sont aussi celles de  $b$ , et vice versa. Cette différence entre principe a priori et a postérieur est primordiale.

Parfois Leibniz appelle à la première loi, parfois l'autre, mais il avait bien compris la différence entre les deux car il était suffisamment bon logicien [certes]. Mais il n'exprime pas ces lois de la façon dont elles sont formalisées actuellement, il faut avoir un œil d'historien pour savoir ce qu'en savait Leibniz sur ce point. Mais on ne fait pas de l'histoire de la logique ici.

Lorsque Leibniz dit qu'il a toujours une différence qualitative entre deux choses, c'est qu'elles diffèrent intrinsèquement si on admet que différer intrinsèquement c'est **avoir une propriété qui permet de les distinguer** (vraie pour l'un mais pas l'autre), il fait référence au PII.

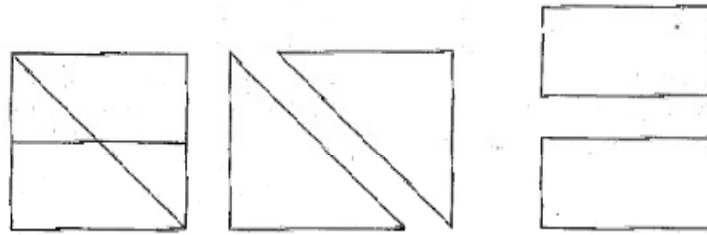
#### VII.A.2 Retour sur la *Méditation sur le principe de l'individu*

Leibniz développe l'expression « l'effet enveloppe sa cause » en explicitant la **notion d'enveloppement**. Ainsi, si  $c$  cause de  $e$ , et  $c$  enveloppe  $e$ , alors en connaissant parfaitement  $e$ , je peux connaître  $c$ , autrement dit **je peux connaître les choses par leurs effets**.

*Exemple* : considérons les électrons, qui sont chargés mais trop petits pour les observer. Malgré ça, je peux avoir une connaissance des effets de ces électrons avec un courant électrique.

Il y a l'idée que s'il y a une connexion nécessaire entre la cause et l'effet, il y a une **relation de un à un**. Pour deux effets différents il y a aura deux causes différentes. Ais-je le droit de dire que deux causes différentes peuvent produire le même effet ou pas ? Le texte analyse une situation où c'est le cas, avec la construction des carrés.

(A VIIii 490) Nous disons que l'effet enveloppe sa cause; ceci signifie que celui qui connaît parfaitement un effet quelconque parvient aussi à la connaissance de sa cause. Car il existe dans tous les cas une certaine connexion nécessaire entre la cause pleine et l'effet. S'oppose au contraire à cette proposition le fait que diverses causes peuvent produire parfaitement le même effet. Par exemple si l'on compose comme il convient (comme on le voit ici) deux parallélogrammes ou deux triangles,



Cette situation n'est pas impossible mathématiquement, mais ce qui nous intéresse c'est la **métaphysique de l'individualité et la métaphysique de l'individuation**. Or, ce qui est possible dans l'abstrait (triangles, rectangles géométriques) doit être impossible dans le concret. C'est une approche très aristotélicienne de la substance [A creuser]

Qu'est-ce qui permet de distinguer les deux carrés, comment **intégrer l'histoire causale** ? On peut avoir un  $\phi$  qui concerne cette histoire causale, et qui permet de dire que l'histoire de  $a$  n'est pas celle de  $b$ . Ce cas est une exception au principe d'identité des indiscernables. Les propriétés de géométrie ne font pas de différence entre les deux carrés.

Dans ce texte, on va donc intervenir métaphysiquement pour qu'il y ait bien une différence entre les deux cas. Je veux que mon PII s'applique à la causalité. Cette application du PII à la causalité implique certaines choses sur les effets, car **chaque cause doit avoir un unique effet**. On va installer métaphysiquement dans les choses quelque chose qui permet de faire cette différence.

On voit que cette différence ne peut pas provenir de la géométrie ou de l'étendue. C'est donc quelque chose qui relève de **l'esprit**. C'est là qu'on voit l'idéalisme de Leibniz, il n'a pas un raisonnement qui fait appel aux limites de l'esprit, il a un raisonnement qui fait appel à la logique et la métaphysique "logicisée". A savoir : il me manque un principe d'explication, qui me permettra de distinguer les carrés.

Cette différence va se loger dans **l'histoire causale** du carré : ils ne sont pas construits à partir des mêmes formes géométriques. Cette histoire causale est inscrite dans la chose, et il faut donc un **principe de sa mémoire : l'esprit**.

On a besoin d'une réflexion détaillée et fine sur la **nature de la causalité**, et cette réflexion ne vient pas s'ajouter à la métaphysique comme un luxe dédié aux sciences. La référence à la causalité est bien au cœur de la démonstration, donc la *Méditation sur les principes de l'individu* reposent sur ces considérations.

La "thèse de doctorat" de Leibniz a porté sur le principe de l'individuation, et l'idée est que **l'individuation implique la causalité**. Cette implication a des conséquences sur la nature des entités et sur le mixte aristotélicien (forme + matière). [A creuser, olé]

On a ici un aristotélisme qui n'est pas celui de la *Monadologie*, mais dont certains éléments vont perdurer. Et l'importance de la **granularité de l'ontologie leibnizienne** restera : si je suis confronté à deux entités indistinguables, alors je suis dans une situation métaphysique inacceptable, les deux entités sont en fait la même.

## VII.B La causalité

Nous avons travaillé sur la notion de *requisit*, et cette notion semblait un peu désuète (âge classique), et n'était pas forcément très claire pour nous.

Dans ce cas pour l'historien, soit on emploie le terme et on parle le leibnizien (ce que font souvent les profs), soit on explicite ce que l'auteur voulait dire, compte tenu de la différence de contexte (ce qu'on va faire).

Lire le article publié par Rauzy.

On a aujourd'hui des théories de la causalité, mais aussi des **types de théorie** (probabilités, mondes possibles, intervention, schéma d'action), qui sont généralement bien catégorisées et présentées dans des manuels de métaphysique contemporaine. Une des manières de procéder c'est de se demander à **quel type de causalité** Leibniz pensait.

On enseignait il y a 40 ans en histoire des sciences que lorsqu'on a un texte historique, la meilleure façon de le comprendre c'est de partir d'un texte postérieur pour observer les différences avec le texte étudié.

*Exemple* : le livre V des *Éléments* d'Euclide est connu pour être celui dans lequel on mentionne les nombres irrationnels et donc une façon de lire ce texte c'est de se demander si l'ensemble des réels est présent dans ce texte. En l'occurrence ça ne l'est pas.

Cette méthode était recommandée dans l'histoire des sciences mais pas du tout appliquée en métaphysique.

Nous verrons plus loin le rapprochement entre la conception leibnizienne de la causalité et de certaines conceptions d'aujourd'hui, en particulier la condition *in*us développée par Mackie (1965). Puis nous ajouterons l'idée de présomption dans la causalité chez Leibniz.

### VII.B.1 Analyse de la conception leibnizienne de la causalité

Dans notre univers intellectuel (philosophie du XX<sup>ème</sup> siècle) on nous a appris à **distinguer cause et raison**, pour une **raison ontologique essentielle**. La cause se rapporte à l'ordre physique, tandis que la raison se rapporte à l'ordre logique, et le passage de l'un à l'autre est interdit sinon délicat. [A approfondir]

Dans les textes antérieurs cependant, la distinction n'était pas aussi claire.

Dans un fragment de 1679, Leibniz donne les définitions suivantes :

- × La **raison** est la preuve *a priori*, c'est-à-dire la preuve obtenue par analyse dans des termes plus simples. Par exemple :  $a$  est  $sn$ , car  $a$  est  $lmn$ , et  $s$  est  $lm$ .

C'est un morceau d'analyse logique telle qu'on l'a vue précédemment. On a  $lm = s$ , donc  $lmn = sn$ . On peut remplacer les lettres par des concepts (animal, rationnel, grec, homme). C'est un **jeu de substitution** des identiques, ce qui permet de faire la logique. La raison c'est quelque chose qui est **justifiable** à l'aide d'une **analyse logique**, ie ce qu'on obtient en faisant voir une identité ou une inclusion logique.

- × La **cause** est la chose dont l'existence ou le mode d'existence est la **raison de l'existence** d'une autre chose qu'on appelle **l'effet**. Par exemple : les soldats sont la cause de la pauvreté des paysans car à partir d'un prédicat des soldats, l'impunité, la pauvreté des paysans s'ensuit. Autrement dit, de la proposition « les soldats sont impunis » suit la proposition « les paysans sont pauvres ». En termes abstraits : si  $a$  est  $b$  parce que  $c$  est  $d$ ,  $c$  est cause,  $ab$  l'effet, ou  $cd$  la cause,  $ab$  l'effet.

La cause est ici une **raison particulière appliquée au mode d'existence** : la raison de l'existence (*ratio existentiae alterius*). Ce concept général de raison s'applique à toute sorte de choses (action, maths,...) et lorsque je l'applique à l'existence, on nomme cela la cause. C'est une **sous-espèce de la raison**.

Cela contraste avec aujourd'hui, où il y a une distinction beaucoup plus forte entre raison et cause.

L'exemple est issu du contexte de la guerre de 30 ans, très meurtrière. Les soldats, qui étaient souvent des mercenaires, étaient invités à se servir chez les paysans, ce qui évitait de les payer davantage. Les soldats ont alors une propriété : ils ont le droit de piller (*miles est licentiosus*). Cette propriété implique une propriété chez le paysan. On a donc  $a$  est  $b$  parce que  $c$  est  $d$ . L'effet c'est que le paysan est pauvre, et la cause c'est que le soldat a cette propriété de piller.

Cette relation est plus complexe du point de vue de l'analyse logique : la cause est un cas particulier de la raison, mais avec **deux séries** (analyse de *a* et analyse de *c*) qui se rencontrent. La licence du soldat n'est pas dans la pauvreté du paysan, il n'y a **aucune inclusion** de cette sorte. Il y a la **rencontre de deux séries analytiques différentes**.

On voit clairement que la cause n'est pas une raison parmi d'autres, c'est une raison complexe, c'est un croisement de deux séries de raison en raison d'un événement contingent (la guerre).

Leibniz se heurte donc au **caractère synthétique de la relation causale**. Lorsqu'on lit les passages qui suivent, on voit que cette situation lui pose un problème parce que c'est une analyse croisée, et non plus seulement une inclusion logique :

« Mais qu'en est-il si *a* est *b* parce que *c* est *d* et *e* est *f*? (dans le précédent exemple, si on ajoute « la récolte n'a pas été clémente ») Lequel sera la cause, et lequel l'effet ? Dans ce cas on cherche à observer où se trouve l'action, c'est-à-dire le **principe du changement**. La raison de chacune des propositions peut être rendue tantôt par une seule tantôt par plusieurs propositions. Mais lorsqu'ils s'interrogent sur la cause, les êtres humains sont à la recherche de quelque chose de stable, c'est-à-dire du principe du changement. Par exemple la cause du meurtre est celui qui a **porté le coup mortel** et non celui qui l'a provoqué, car de celui-ci le meurtre ne suit pas [...]. Et c'est alors celui qui porte le coup qui est la cause du meurtre et non le couteau car c'est en lui qu'est le principe du mouvement dont suit le meurtre. Souvent néanmoins nous admettons diverses causes, selon les degrés divers auquel quelque chose peut concourir à l'effet. »

Le **principe de changement** est le trait saillant que nous allons privilégier, et qu'on appellera la cause. La cause est donc aussi une **raison qui est privilégiée** dans un processus explicatif. Le fait qu'il y a eu des mauvaises récoltes, c'est une raison pour la famine aussi bien que la guerre de 30 ans, mais si je dis que la cause c'est le mode de défraiement des soldats (le fait qu'on les autorise à piller), alors je mets l'accent sur la dimension épistémique, et non pas seulement sur l'aspect ontologique

*Explicitation de l'exemple* : on veut savoir la cause de la mort pour quelqu'un tué à l'arme blanche. On a quelqu'un qui a commandité le meurtre, quelqu'un qui a effectivement tué, et le moyen qui est le couteau. Si le couteau avait été trop émoussé, ou bien si le meurtrier avait été rattrapé par un scrupule moral, ou bien si le commanditaire s'était ravisé, alors il n'y aurait pas eu de mort.

- × Quelle est la cause ? On n'a aucune raison de dire que c'est plutôt l'un ou l'autre, mais on privilégie le meurtrier. Le principe sous-jacent c'est que le meurtrier est à l'origine du mouvement, à l'origine du changement, tandis que le couteau ne l'est pas.
- × On ne se soucie pas pour l'instant du commanditaire, car ce qui nous importe c'est qu'on est sorti de la logique pure, on est sorti de l'unique loi de l'inclusion de la cause dans l'effet : il faut dorénavant autre chose pour distinguer la cause.
- × Il a donc cherché une analyse plus fine qui ne soit pas trop éloignée de la logique et qui permette de comprendre pourquoi on privilégie un élément ou un autre dans la série des événements. C'est à partir de ce point qu'on peut rapprocher la conception leibnizienne de causalité de celle de Mackie.

## VII.B.2 Comparaison avec la causalité de Mackie

L'idée de Mackie est que lorsqu'on a une situation complexe (exemple : un incendie dans une maison), on ne cherche pas la cause de façon désintéressée, **on se place dans un cadre**. Si on va voir un incendie en tant qu'expert pour une assurance, on va faire attention à certains aspects qui ne sont pas les mêmes que ceux des propriétaires de la maison qui a perdu ses biens. Dans le premier cas on se pencherait sur la qualité du réseau électrique, dans le second sur les actions des divers participants. Il y a une dépendance à la cause selon le récit causal qu'on veut dresser.

Si je suis l'expert de l'assurance, je vais constater qu'il y avait des **conditions** pour que l'incendie ait lieu (les requisits). Par exemple, un court-circuit, et cela suppose que le circuit électrique soit defectueux, et que la cave soit bien aérée, et que pour que l'incendie se propage il faut des éléments inflammables. Toutes ces conditions font parties du **scénario causal**. On aurait pu avoir un autre scénario causal : l'expert se demande quel le scénario parmi les scénarii possibles. Tous ces scénarii constituent un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes.

Prenons le scénario du court-circuit : pour avoir un incendie, il faut court-circuit + oxygène + bouteille inflammable. Aucun élément isolé n'est suffisant, mais réunis ils forment un ensemble nécessaire et suffisant. La cause est l'un de ces éléments, celui privilégié, par exemple le court-circuit.

Prenons le scénario de la poêle sur le feu, avec relâchement de gaz et une étincelle. La cause est un **élément contingent dans cet ensemble lui-même nécessaire et suffisant**. Par exemple, le fait que quelqu'un ait oublié la casserole sur le feu.

### VII.B.3 Vers une définition de la cause

On cherche donc à **exposer logiquement cette situation**, et c'est exactement ce que Leibniz fait dans ses textes (ce ne sont pas des définitions à apprendre, c'est une des tentatives de Leibniz, mais il y en a eu d'autres) :

- × D1 : Si A est, alors B est  $\stackrel{\text{def}}{=} A$  est l'*inferens*, B est l'*illatum*
- × D2 : Si A n'est pas, alors B n'est pas  $\stackrel{\text{def}}{=} A$  est une *conditio*, B est un *conditionatum*
- × D3 : Si A n'est pas, alors B n'est pas, et si A est antérieur par nature à B  $\stackrel{\text{def}}{=} A$  est un *requisitum*, B est un *requirens*
- × D4 : Un *requisitum* est dit *relevans* s'il est un réquisit selon une certaine hypothèse, ou relativement à certaines circonstances ou à un certain mode production.
- × D5 : Une **cause** est un *conferens* qui **réussit**, c'est-à-dire ce qui produit un réquisit selon l'hypothèse –selon le mode de production– qui est celle selon laquelle la chose existe effectivement.

Il y a un réquisit qui contribue à la causalité, car il contribue à un élément. Donc le réquisit est dit par l'*inferens*, quelque chose qui me permet d'inférer. Leibniz travaille sur la façon d'expliquer la causalité, à partir de la notion de condition et de conditionné.

Il aboutit à une définition D5 qui paraît complexe, mais qui est plus simple avec Mackie :

« A is an INUS condition of a result P if and only if, for some X and some Y, (AX or Y) is a necessary and sufficient condition of P, but A is not a sufficient condition of P and X is not a sufficient condition of P. We can indicate this type of relation more briefly if we take the provisos for granted and replace the existentially quantified variables 'X' and 'Y' by dots. This is, we can say that A is an INUS condition of P when (A... or ...) is a necessary and sufficient condition of P »

*LIC : Leibnizian Inus Condition*

$$\{([C_1 \wedge \dots \wedge \dots] \rightarrow r_1) \wedge [r_1 \wedge r_2 \wedge \dots \wedge r_n] \rightarrow E\} \vee \{([C_2 \wedge \dots \wedge \dots] \rightarrow r_i) \wedge [r_1 \wedge r_2 \wedge \dots \wedge r_n] \rightarrow E\} \vee \{\dots\}$$

Les différents  $C_i$  sont les **éléments des ensembles nécessaires et suffisants** qui permettent d'expliquer  $E$ . La cause est donc un élément qui contribue à un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes. Nous sommes donc dans la **logique des conditions** et non plus dans la logique de l'inhérence conceptuelle. C'est donc la logique qu'on nommerait aujourd'hui la **logique de l'inférence**.

On assiste à un **déplacement de la causalité** entre les deux textes, depuis l'analyse aristotélicienne classique (logique de l'inclusion) vers une **logique juridique** (logique de l'inférence) qui est devenue la nôtre.

Il s'agit donc de concevoir la cause comme une forme de condition. Ce n'est pas évident a priori : la condition appartient au domaine des raisons, et ce que Leibniz fait ici c'est rendre possible cette situation où la cause est une espèce de la raison (et cette analyse lui a pris plusieurs années).

Les définitions D1 à D5 seront rarement présents dans les textes étudiés post 1680-90, mais présents dans les notes et étudiés pour leur logique. « Est une cause ce qui est prérequisit de l'existence d'autre chose qu'on appelle l'effet. » « Il semble que la cause pleine soit l'inférant antérieur par nature à l'inféré, qui enveloppe tous les réquisits suffisants. » « La cause est le conférant qui réussit »

### VII.B.4 La clause de présomption

Si on va encore dans le détail, on rencontre une nouvelle précision : la clause *si nihil impedit, si rien ne vient faire obstacle*.

« Mais, dans un autre sens, on dit que quelque chose est déterminé à faire ou à produire quelque chose d'autre si le second s'ensuit lorsque le premier est considéré par soi, c'est-à-dire si rien ne fait obstacle. Par exemple, un corps lourd est déterminé en ce sens à descendre, un corps en mouvement à persévérer dans son mouvement. Et ce genre de déterminant est au déterminant qui est cause absolument (qui enveloppe tous les réquisits), comme l'inférence certaine est à la présomption. De sorte que la détermination, prise en ce sens, est pour ainsi dire la présomption prise à partir de ce qui est antérieur par nature. »

Leibniz distingue deux modes de détermination : un mode **absolu** (la cause pleine) et un mode *perse spectata*, observée par elle-même. Dans ce second mode on considère la clause *si nihil impedit* : A est la cause de B si A produit B et si rien n'empêche.

Le texte est difficile car Leibniz fait intervenir un **nouvel élément épistémique : la présomption**. L'idée est assez simple : si on a une loi qui permet de **prédire** quelque chose (une loi physique), cette loi est le résultat d'un **travail d'analyse** ou d'expérience (par exemple le principe fondamental de la dynamique), mais cette loi ne permet pas de prédire ce qu'il se passe si on lâche un objet. Il se peut que ma souris tombe sur la table, mais que je la rattrape avec mon autre main, la loi **ne me dit rien sur la contingence du monde**, compte tenu de toutes les chaînes causales. La loi dit seulement que si on laisse tomber l'objet, alors elle arrivera au sol avec telle vitesse.

En ce sens, on dira qu'il y a un élément causal dans la loi, qui me donne une détermination si je fais **abstraction** de tout ce qu'il peut se passer. Si je considère une tasse en elle-même, *perse spectata*, je donne le mouvement de la chute de la tasse. Mais elle n'est **jamais seule** en réalité, il y a les particules de l'air, elle peut rencontrer la table avant le sol, etc.

On dira que le PFD (ou toute loi physique) est **présomptif**, car il fait une hypothèse sur ce qu'il va se passer. Cette présomption est toujours la même : c'est "**s'il ne se passe rien d'autre**". C'est en composant des lois présomptives les unes avec les autres que qu'on obtient des conclusions.

Je pourrai alors savoir que la pierre est la cause du bris du carreau car j'ai une analyse présomptive qui me dit que lorsque la pierre est lancée elle a acquis une certaine force. La **causalité relève donc de la présomption**, c'est un nouvel élément par rapport à la condition INUS de Mackie.

Il est intéressant de noter que la notion de présomption provient du droit.

Qu'est-ce que la présomption ? « C'est quelque chose de plus et qui doit passer pour vérité provisionnellement jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire ; au lieu qu'un indice et une conjecture doit être pesée souvent contre une autre conjecture. C'est ainsi que celui qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre est présumé de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà ou que la dette cesse par quelque autre principe. Présumer n'est donc pas, dans ce sens, prendre avant la preuve, ce qui n'est pas permis ; mais prendre par avance, mais avec fondement, en attendant une preuve contraire ». *Nouveaux essais* IV, xiv

C'est le **jeu de la preuve**, l'accusé ne doit pas prouver son innocence. Ce sont les conditions dans laquelle la preuve peut être donnée. La présomption distribue la preuve.

Ce concept juridique est exporté **du droit vers la physique**, puis de la **physique vers la métaphysique**. C'est une façon tout à fait originale de juridiciser l'ontologie en employant les concepts d'un ordre dans un ordre différent.

Il s'ensuit que **la cause est un inférant antérieur par nature et présomptif**.

### VII.B.5 L'impulsion : *Das den Ausschlag gibt*

Résumé selon Leibniz de ce que nous venons de voir. Ce texte n'a pas été lu en cours.

« Si, lorsqu'on pose que *A* existe il suit que *B* existe, bien que ce ne soit pas dans le même temps, *A* est l'inférant et *B* l'inféré. Si, lorsqu'on pose que *B* n'existe pas, il suit que *A* n'existe pas, *B* est la condition et *A* le conditionné. On voit que la condition et l'inféré coïncident, tout comme le conditionné et l'inférant. Si la condition est antérieure par nature au conditionné on l'appelle le réquisit et le conditionné est le requérant. On dit que quelque chose est cause de ou contribue à quelque chose d'autre lorsque c'est un réquisit d'un de ses modes de production. On appelle aussi parfois la cause ce qui contribue avec succès ; autrement dit : le réquisit selon le mode de production par lequel on suppose que la chose est produite. La cause pleine est l'inférant antérieur par nature à l'inféré, c'est-à-dire qu'elle enveloppe tous les réquisits suffisants – dont suivent les autres réquisits. Il convient de noter ici que ce qui enveloppe tous les réquisits d'un mode de production enveloppe aussi tous les réquisits de la chose produite. Le requérant, qui répond au réquisit comme à sa cause, est appelé l'effet. Il n'est pas nécessaire que la cause et l'effet existent conjointement et l'inverse ne l'est pas non plus. De plus, la cause pleine est au réquisit, c'est-à-dire à la condition antérieure par nature, ce que le déterminant est à la condition, quelle qu'elle soit. Le déterminant est en effet ce qui enveloppe toutes les conditions du déterminé et par suite le prédéterminant, c'est-à-dire le déterminant antérieur par nature est la cause pleine. On voit aussi que l'inférant et le déterminant sont tout à fait identiques. Or l'inférant antérieur par nature peut être dit le prédéterminant, c'est-à-dire la cause pleine. Néanmoins, on prend d'ordinaire le déterminant – de même que la cause – comme ce qui, lorsque le reste est posé, épuise les réquisits ou les conditions. Pour deux choses restées en suspens, on parle de la détermination à propos de ce qui donne du poids à l'une ou à l'autre : *das den Ausschlag gibt* » (A VI iv 563-564).

### VII.C Retour à la *Méditation sur le principe de l'individu*

On va considérer que la rencontre de deux rectangles (une cause) produit un effet qui doit être différent de la rencontre de deux triangles (une autre cause). On envisage la causalité comme un ensemble d'événements qui appartiennent au monde et qui sont soumis au principe d'identité des indiscernables.

## VIII. SEANCE 9

### VIII.A Rappels

Parlons à nouveau du principe d'identité des indiscernables, de la présomption, puis étudions les paragraphes 8-11 de la *Monadologie*. Nous avons déjà vu les relations entre les simples et les composés.

### VIII.B La cause

Ce développement a été choisi car dans **l'analyse épistémique**, ie **l'analyse du sujet connaissant au monde** qu'il doit connaître, nous avons noté que Leibniz insistait sur la place de la **causalité** dans un récit causal. C'est-à-dire la manière d'intégrer un **scénario de production** des choses à notre manière de les connaître.

Ces scénarios sont importants car ils racontent **l'histoire des processus** à l'œuvre dans le monde, et car avec ces histoires on a des points d'appui **empiriques**. Les bases empiriques (les évidences) sont des éléments des scénarios et les scénarios doivent en donner la genèse causale : dans ce cas les évidences ont une force justificationnelle.

Si les évidences ont une force justificationnelle moindre, alors il y a une **concurrence explicative** des scénarios causaux. Ces scénarios causaux impliquent de comprendre la causalité, d'où notre recherche de textes dans lesquels Leibniz l'explique.

Ces textes nous ont fait voir que Leibniz fait un gros effort pour comprendre la relation entre inférant, inféré, conférant, ... . A l'intérieur de cet ensemble, la cause apparaît comme quelque chose de plus complexe : **inférant antérieur par nature**. Leibniz ajoute un élément que les commentateurs n'ont pas toujours vu : la **présomption**, qui est présente dans l'un des textes de la semaine dernière.

On peut aussi prendre la cause autrement : **ce qui donne l'impulsion**, comme un déclencheur. Cette dimension permet de rapprocher la causalité leibnizienne de la INUS condition de John Mackie.

$$\{([C_1 \wedge \dots \wedge \dots] \rightarrow r_1) \wedge [r_1 \wedge r_2 \wedge \dots \wedge r_n] \rightarrow E\} \vee \{([C_2 \wedge \dots \wedge \dots] \rightarrow r_i) \wedge [r_1 \wedge r_2 \wedge \dots \wedge r_n] \rightarrow E\} \vee \{\dots\}$$

L'idée (importante) est : à chaque fois on a un **élément complexe** (ici les conditions) qui créent un **réquisit**, et les réquisits ensemble créent un **effet**. L'ensemble  $[C_1 \wedge \dots \wedge \dots] \rightarrow [r_1 \wedge r_2 \wedge \dots \wedge r_n]$  est un **scénario**, qui contient ce qui est **suffisant** pour produire l'effet  $E$ .  $E$  peut donc être produit par plusieurs modes de production différents, plusieurs scénarios (de même que dans l'exemple simplifié des carrés).

Un **scénario est donc un ensemble de conditions suffisantes mais non nécessaires** de  $E$ . On a donc une disjonction entre des possibles qui illustre notre **incertitude épistémique** face au monde.

Comme on désigne épistémiquement le monde actuel, on a **plusieurs possibilités**, alors que si on l'avait fait métaphysiquement, on en aurait eu une seule (une seule histoire causale). Selon ma manière de connaître, j'ai plusieurs scénarios, plusieurs scénarios causaux, qui viennent concourir dans mon esprit pour savoir ce qui s'est passé.

Comme dans un film policier où le spectateur connaît le mode de production du meurtre, et où on voit le commissaire chercher les preuves pour avoir les preuves qui mènent à trouver le meurtrier et sa méthode de meurtre.

Il est très important pour Leibniz **d'envisager les possibilités** même hors de l'entendement de Dieu, qui a choisi *un* monde seulement (pas de monde qui hésite). Nous en revanche, si nous sommes honnêtes et modestes (modestie épistémique) dans notre compréhension du monde, alors on admet la **disjonction** précédente.

Plusieurs ensembles de conditions nécessaires, plusieurs structures conditionnelles nécessaires, sont en concurrence, et à l'intérieur de ces ensembles suffisants mais non nécessaires on a un **élément qui est non suffisant mais nécessaire**.

Pour un incendie, je ne peux pas appeler l'oxygène cause, car il y en a même sans incendie. En revanche, l'état déplorable des câbles électriques peut-être nommé cause.



## VIII.C La présomption

### VIII.C.1 Un terme de juriste

« Quant à la présomption, qui est un **terme de jurisconsultes**, le bon usage chez eux le distingue de la conjecture. C'est quelque chose de plus et qui doit passer pour vérité provisionnellement jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire ; au lieu qu'un indice et une conjecture doit être pesée souvent contre une autre conjecture. C'est ainsi que celui qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre est présumé de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà ou que la dette cesse par quelque autre principe. Présumer n'est donc pas, dans ce sens, prendre avant la preuve, ce qui n'est pas permis ; mais **prendre par avance, mais avec fondement**, en attendant une preuve contraire ». *Nouveaux essais* IV, xiv

On a une réflexion de méthodologie sur l'argumentation dans les *Nouveaux essais*, dans laquelle on insiste sur la présomption comme un **mode de raisonnement**, ou comme un élément qui intervient dans nos outils inférentiels.

La présomption est un terme de juriste, **emprunté** à la pratique juridique. Emprunté dans le sens où on va le chercher dans le droit et on l'applique dans les sciences de la nature. On va faire ce que font les juges lorsqu'ils présument.

**La présomption n'est pas une conjecture** : lorsqu'on a plusieurs scénarii causaux en concurrence (plusieurs conjectures), je cherche lequel je dois privilégier. Je dois les peser, éventuellement voir la probabilité de l'une ou l'autre, trouver des indices (éléments évidentiels intervenant dans un récit causal pour lesquels je n'ai pas de preuve complète). Leibniz reconnaît donc qu'on a un raisonnement probabiliste, on cherche le vraisemblable.

La présomption n'est donc pas un indice : il s'agit de distribuer la charge de la preuve et de la donner à l'opposant. Je peux le **présumer comme vrai jusqu'à preuve du contraire**. Leibniz évoque de nombreux exemples toujours empruntés à la pratique juridique : la présomption de paternité (lorsqu'un mariage a lieu, alors les enfants sont a priori les enfants du père). C'est donc une règle qui indique quelque chose sur le monde **indépendamment des évidences empiriques** et qui vient faire concurrence à la recherche d'indices.

*Exemple récent* : un couple se sépare sans divorcer, la femme rencontre un autre homme et a un enfant avec lui, puis elle retourne avec son mari (qui était au courant, l'action s'étale sur plusieurs années). Le couple élève l'enfant et l'autre homme a un droit de garde, mais ce-dernier veut récupérer la garde. Les tribunaux helvétiques ont tranché que le père légitime est le mari, même si tout le monde (même l'enfant) sait que le père biologique c'est l'autre.

La présomption **devrait s'éteindre devant la preuve du contraire**, mais dans le dernier exemple ce n'est pas le cas. La présomption est prise de façon très conservatrice dans la décision rendue.

Leibniz veut donc utiliser ça dans l'épistémologie des règles de la nature : les choses se passent comme ça tant qu'elles ne se passent pas autrement.

La présomption me dit donc que j'ai un **ensemble de possibilités**, et dans ces histoires possibles, une est portée par un récit établi par les lois de la nature ou autres. Les règles générales me donnent un scénario d'ensemble qui me donne le cours des choses dans la **généralité** du processus. Pour concevoir la chose dans sa particularité, je dois **compléter les règles générales** avec des éléments du réel, des **indices** (le poids, l'inclinaison d'un plan, etc.)

Lorsqu'il y a concurrence entre deux théories, c'est que **leurs effets sont les mêmes**. Ce qui permet de les **différencier**, c'est de trouver les cas où la présomption d'une théorie était en faveur d'un effet, alors que la présomption d'une autre théorie était en faveur d'un autre effet. C'est le cas dans les *Discours de métaphysique* à propos de l'excès de la doctrine statique : Descartes a établi des règles de la physique qui devraient aboutir à des effets qui ne sont pas observés. On cherche un contre-exemple.

Nous avons donc compris comment on passe de la **condition à la cause**, et comment on passe de la **causalité à la légalité**. Ce dernier passage est très important car la notion de loi s'impose au cadre de la théorie de la connaissance.

### VIII.C.2 Lien avec l'ignorance

Un autre texte : un autre passage des *Nouveaux essais* dans lequel Leibniz donne la relation entre la présomption et l'ignorance.

« Il faut sans doute faire différence entre ce qui est **bon à dire** et ce qui est **vrai à croire**. Cependant, comme la plupart des vérités peuvent être soutenues hardiment, il y a quelques préjugés contre une opinion qu'il faut cacher. L'argument *ad ignorantiam* est bon dans les cas de présomption où il est raisonnable de se tenir à une opinion jusqu'à ce que le contraire se prouve. [...] On pourrait encore apporter d'autres arguments dont on se sert, par exemple celui qu'on pourrait appeler *ad vertiginem* lorsqu'on raisonne ainsi : si cette preuve n'est point reçue, nous n'avons aucun moyen de parvenir à la certitude sur le point dont il s'agit, qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon dans certains cas, comme si quelqu'un voulait nier les vérités primitives et immédiates, par exemple que rien ne peut être et n'être pas en même temps, car s'il avait raison il n'y aurait aucun moyen de connaître quoique ce soit. Quand on s'est fait certains principes et qu'on les veut soutenir, parce qu'autrement tout le système de quelque doctrine reçue tomberait, l'argument n'est point décisif. Car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connaissances et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques »

Texte difficile, mais très intéressant. Nous sommes dans une sorte de traité, qu'on appellerait 'critical thinking' de nos jours : c'est-à-dire apprendre la **logique**, mais aussi la logique **appliquée** et la théorie de **l'argumentation**.

Lorsqu'on s'intéresse à l'argumentation concrète, on est dans des mauvaises passes : chacun peut affirmer ce qu'il veut, surtout lorsqu'on n'est **pas dans une situation de certitude**. Leibniz pointe donc ici le lien entre **désir et croyances** : même si je n'ai rien pour prouver quelque chose, je peux le **croire**.

On admet généralement qu'on ne peut pas décider de croire, mais ici on peut croire ce que croit le désir, et souvent **on croit ce que l'on désire croire**. La science en revanche s'établit en modifiant cette dimension anthropologique de la croyance.

Si je crois que tel candidat à l'élection est le meilleur, c'est une façon de produire sous forme de croyance quelque chose qui relève plutôt d'un désir. Cette situation d'incertitude, les croyances sont fragiles et fragilisées par cette rencontre avec ces fantômes de désirs déguisés en croyances.

On distingue les cas selon que les croyances sont **établies par une enquête** (scientifique ou pas) puis on les **déclare**, ce qui produit un effet pour **soutenir d'autres croyances justifiées** (rôle épistémique de chaque croyance singulière, contribution à la science), et qui **modifie les interactions sociales** ou politiques (par exemple Galilée qui défend l'héliocentrique, ce qui lui vaut d'être menacé de mort par l'Eglise car il ébranle leur base doctrinale). Chaque organisation de la représentation du système de la science produit des effets en dehors de la science : il est autre chose de savoir ce que l'on sait et de le dire.

Au début du texte, Leibniz s'interroge donc sur la différence entre la croyance que l'on établit avec certitude, que l'on établit de manière conjecturale, la croyance qu'on établit et qu'on publie, et celle qu'on établit mais qu'on ne publie pas.

Dans les situations d'incertitude, il y a des éléments du savoir qui ne sont pas des « pour toujours » (Bachelard). Nous savons que ce que nous savons aujourd'hui **sera contrarié par un savoir ultérieur**. Les savants qui travaillaient dans le cadre géocentrique n'étaient pas de mauvais savants, ils avaient un sincère désir de faire avancer l'astronomie (et ils l'ont fait), mais ils ont été falsifiés par l'émergence de nouvelles données qui n'étaient pas compatibles avec le système de planète qu'ils proposaient.

Le **savoir est alors provisoire** dans une situation d'ignorance, et Leibniz dit que dans ce cadre-là il y a une forme de présomption générale : tout notre **savoir scientifique est présomptif**, il est « jusqu'à preuve du contraire ». Le système héliocentrique devient la vérité du cadre, et j'abandonnerai ce système si la présomption s'éteint (ce qui devra arriver).

Dans la suite, certains éléments sont plus complexes mais importants. Leibniz évoque les arguments *ad vertiginem* : c'est un argument qui dit que **l'on doit croire A, sinon tout le savoir s'écroule** (on croira beaucoup de chose, mais on ne saura rien, il n'y a plus de savoir). Ainsi :  $2+2=4$ , tous les nombres sont pairs ou impairs. C'est un argument difficile à manipuler car il est susceptible d'être entaché d'un biais.

Il est difficile de savoir si un nombre infini serait pair ou impair, Leibniz est convaincu qu'il n'est ni l'un ni l'autre, donc affirmer que tous les nombres sont pairs ou impairs s'oppose à cette possibilité d'avoir des nombres infinis.

L'argument *ad vertiginem*, Leibniz l'utilise pour distinguer deux situations différentes :

- × Les **vérités primitives nécessaires pour soutenir nos connaissances**. Si j'ai un corps de doctrine, alors il s'appuie sur un certain nombre de vérités primitives qui ne sont *éventuellement* pas prouvées (ex :  $2+2=4$ ), et ce sont des vérités qui sont souvent assez simples à comprendre mais que la science admet sans preuve (axiomes, premier principe).
- × Ce qui **sert de fondement à nos doctrines reçues et à nos pratiques**. C'est la version falsifiée de ces arguments, il s'agit de faire passer des principes pour des vérités primitives.

La difficulté, c'est de **différencier** les deux lorsque la différence est fine. Par exemple, le fait que deux droites parallèles ne se croisent pas n'est pas complètement fondamental. Leibniz pense qu'en sciences, il faut faire la différence entre ce qui est épistémiquement nécessaire et ce qui ne l'est pas.

Il évoque cela indépendamment des conséquences politiques, il veut savoir ce qui est nécessaire, quels sont les éléments qui, si on les retire, font que tout s'écroule.

Leibniz suit donc le raisonnement suivant : une **vérité primitive doit être prouvée**, et il n'y a qu'un tout petit nombre qui doit être admise sans preuve. En vérité, il y a beaucoup de choses qu'on peut prouver avec la logique et qu'on a jusqu'alors pas prouvées. Il existe de nombreuses choses du savoir qu'on associe à la conviction, alors qu'on devrait leur attribuer une **force épistémique** à partir d'une preuve en forme. **La preuve de ce qui passe pour évident** est importante dans cette réflexion générale sur la présomption et le statut du savoir empirique.

Autrement dit, Leibniz pense que le savoir est présomptif, mais que les **bases** nécessaires de ce savoir doivent pouvoir être **prouvées**. Pourquoi est-il nécessaire de prouver  $2+2=4$  pour Leibniz ? D'une part montrer la **cohérence** entre l'arithmétique et la logique, et d'autre part pour ne pas avoir d'argument *ad vertiginem*, une présomption sauvage, une présomption inutile. La présomption doit être encadrée justement parce qu'elle est le cadre. En droit, on commence par la présomption, mais cette présomption est inscrite dans le droit (on peut imaginer des lois fondées autrement que sur la présomption).

La présomption doit être inscrite dans la science. La dynamique me permet de déduire la force qui a été communiquée à un objet. Mais l'usage de la présomption ne doit pas devenir une excuse pour s'affranchir de tout ce que je trouve difficile à prouver.

### VIII.C.3 L'institutf et le naturel

« Il y a quelquefois des relations naturelles que les hommes ont revêtues et enrichies de quelques relations morales, comme par exemple les enfants ont le droit de prétendre à la portion légitime de la succession de leurs pères ou mères ; les personnes jeunes ont certaines sujétions et les âgées ont certaines immunités. Cependant il arrive aussi qu'on prend pour des relations naturelles celles qui ne le sont pas, comme lorsque les lois disent que le père est celui qui a fait des noces avec la mère dans le temps qui fait que l'enfant peut lui être attribuée ; et cette substitution de l'institutf au naturel n'est que présomption quelquefois, c'est-à-dire jugement, qui fait passer pour vrai ce qui peut-être ne l'est pas, tant qu'on n'en prouve point la fausseté. Et c'est ainsi que la maxime *Pater is est quem nuptiae demonstrant* est prise dans le droit romain et chez la plupart des peuples où elle est reçue. » *Nouveaux essais* II, xxviii

La différence entre les relations naturelles et les relations est suggérée par la paternité (paternité légitime ou paternité génétique). Cette distinction donne lieu à la « substitution de l'institutf au naturel », opération importante en science lorsqu'on pose sous forme de loi une institution de la nature.

## VIII.D Quelques éléments divers

### VIII.D.1 Axes d'analyse du texte à l'examen

On voit avec le cours les pans de la **métaphysique**, de la **logique** et de l'**épistémologie** chez Leibniz, donc il faudra être capable de les mettre en relation dans le texte qui nous sera donné à l'examen.

### VIII.D.2 Lien avec le commodisme

Commodisme de Pointcarré : une thèse n'a pas besoin d'être vraie tant qu'elle fonctionne, mais elle sera remplacée par une autre qu'on trouvera et qui fonctionnera mieux. Les lois des sciences peuvent se contenter de quelque chose de moins fort que la vérité : **l'adéquation empirique**. Pointcarré appartient à une tradition complexe qui mêle des éléments pragmatiques, des éléments conventionnalistes, et on peut mettre l'accent sur l'une des doctrines philosophiques qui sont en jeu ici.

Mais le présomptivisme de Leibniz **n'est pas un pragmatisme dans ce sens**. Il n'en est pas loin, ce qu'on a montré dans l'explication des scénarios causaux peut se rapprocher d'une convention. Mais Leibniz pense que de la même façon qu'un juge, on arrive à établir un certain nombre de faits qui mène à condamner quelqu'un. Nous ne sommes pas dieux donc on n'est pas sûr, cependant c'est ce qu'on pouvait produire de mieux en matière de vérité. Si on commence qu'on enferme des gens à vie alors que ce n'est pas la réalité mais une convention alors c'est vertigineux : on a besoin selon Leibniz **d'avoir un rapport à la vérité**.

L'école empiriste du XX<sup>ème</sup> s'attache à l'adéquation de la science plus qu'à sa vérité, et on avait de bonnes raisons de le faire (adaptationnisme et autre), mais Leibniz n'est pas dans cette perspective-là.

### VIII.D.3 A propos de Walter Benjamin

« Le décisif n'est pas la progression de connaissance en connaissance, mais la fêlure à l'intérieur de chacune d'elle. »

Il manque le cadre de cette métaphore. Il y a l'affirmation qu'il faut des certitudes au XVII<sup>ème</sup> siècle dans les sciences (*Discours de la méthode* de Descartes), il faut un horizon de certitude.

On peut comprendre la fêlure comme une **incertitude d'ordre élevé** par rapport à une certitude première, et Leibniz se distingue des autres penseurs en considérant que cette certitude ne peut pas être donnée par un savoir qui viendrait dupliquer le monde (Spinoza) ou pas la méthode prônée par Descartes. Il veut utiliser la logique (au sens de théorie de la démonstration) autant que possible dans les sciences.

Leibniz avait conscience du fait que « autant que possible » est important, parfois on est obligé de revenir sur notre théorie de la démonstration pour avancer.

## IX. SEANCES 10 ET 11

### IX.A Retour à la fin de la *Monadologie*

« Lorsque j'ai dit que l'action plus rapide est **d'un plus grand prix** ou que c'est plus de parcourir une lieue en une heure qu'en deux, j'ai assez clairement indiqué de quelle action je parlais, c'est-à-dire de l'action qui est *plus rapide par soi* ou également de celle qui est plus rapide lorsqu'elle est libre, opposée à celle qui est seulement plus rapide lorsqu'elle est moins empêchée. L'action que j'appelle **libre** ici, j'ai parfois l'habitude de l'appeler aussi *formelle*, puisqu'elle est naturelle à l'agent, c'est-à-dire qu'elle découle par soi de la nature ou de l'état de la chose ; il faut dès lors qu'elle soit continue, car l'interruption de son mouvement naît de l'extérieur. Elle doit donc être comprise comme une action purement libre, non mêlée à quelque chose de violent, par conséquent comme une action qui ne trouve aucune force extérieure, ni aucune résistance qu'elle doit surpasser [...] L'action faisant violence à une chose extérieure ne peut pas être considérée comme le simple exercice de la puissance, comme si elle était libre. [...] Il y a une grande différence entre l'exercice qui conserve la puissance et qui découle spontanément de celle-ci et l'expérience qui consiste dans la consommation complète ou la destruction qui vient du conflit avec quelque chose d'extérieur. » *Lettre à de Volder*

La présomption était importante pour comprendre la causalité. Ce qui rend cette notion essentielle, c'est que les choses ont des effets causaux mais il faut **distinguer la vie de la chose pour elle-même** et son **intervention dans le cours de la nature**. Il y a une réflexion sur le principe d'inertie, qui est un principe nouveau pour l'époque, et qui conduit à une remise en cause profonde de la nature des choses.

Ce principe d'inertie affirme que lorsqu'une chose est laissée à elle-même, alors il persévère dans son être. Autrement dit, son mouvement est naturellement rectiligne et son mouvement n'est pas modifié (conservation de la vitesse). Si le mouvement ralentit ou s'achève, ça n'est pas l'effet du corps lui-même, mais l'effet du corps avec son environnement, avec les corps qu'il rencontre ou avec les forces à l'œuvre dans la nature dans le cas de la dynamique de Leibniz.

Lorsqu'on a la conception d'un corps en mouvement, on considère que par lui-même il a une certaine action, mais cette action n'est pas complètement observable, car **nous n'observons que l'interaction avec les autres corps**. Cette action est cependant fondamentale, ce que ce corps ferait s'il n'était pas en interaction, s'il était libre (c'est le terme employé par Leibniz). Un certain nombre de principes physique valent lorsqu'on considère le corps de cette façon, isolé. Si je vais plus vite pour parcourir une même distance, je dépense plus d'énergie (terme anachronique).

Lorsque Leibniz parle de **l'action violente**, il parle de l'action qui est le résultat d'une force extérieure, et il **s'oppose à l'impetus propre du corps**. On trouve donc dans la physique quelque chose qui ressemble à l'action spontanée. [Je trouve le texte assez explicite...]

Cette causalité présomptive est bien présente en physique, pas seulement lorsqu'on envisage les relations morales entre les individus.

### IX.B Revenons à la licorne de Guericke

#### IX.B.1 La connaissance des monades est hors de portée de l'expérience

*Principe de la licorne de Guericke* : Les **données de l'expérience** ont un rôle **épistémique** – sont des *évidences de quelque chose* – si seulement si :

- × elles prennent place dans un **scénario causal**
- × si celui-ci a lui-même quelque **apparence de vérité**

Nous avons caractérisé la connaissance sensible qui a un élément empirique au sens de Leibniz : je peux **m'appuyer sur des évidences** (on dirait des données de l'expérience de nos jours), mais ces données ne sont pas des impressions brutes, ce n'est pas comme si nous avions un empirisme robuste (les perceptions sensibles ne me fournissent pas vraiment des appuis pour ma connaissance), mais on se repose sur les **scénarios possibles**.

Les éléments de l'expérience qui viennent **renforcer un scénario causal** en intervenant dedans, parce qu'ils viennent dans un scénario causal, sont véritablement des évidences. Si ces éléments restaient hors de tout

scénario causal, ils n'auraient aucune force épistémique. A l'inverse, si les scénarios causaux n'étaient pas appuyés sur des évidences, alors ce serait des **scénarios fictionnels**. Ainsi, la connaissance du monde sensible a un élément empirique.

La question que l'on se pose est différente : quel est le **statut de ces évidences sensibles** dans le cadre de la métaphysique ? La **métaphysique de Leibniz est-elle complètement a priori**, ou bien est-elle sensible aux évidences expérimentales ?

On considère que Leibniz est un philosophe rationaliste, et que ce **rationalisme est extrême** (la métaphysique ne peut pas dépendre d'une quelconque façon de l'expérience). Testons cette idée.

On distingue généralement en métaphysique une composante **a priori** (dépend de l'analyse conceptuelle) et une composante **a posteriori** (va chercher dans le monde des éléments qui ne pourraient pas peupler mon savoir si j'étais resté au niveau de l'analyse conceptuelle). On n'a pas évoqué cette distinction, volontairement, bien qu'elle existait déjà à l'époque de Leibniz (mais elle a surtout été thématifiée par Kant). On s'efforce cette distinction kantienne par des distinctions des auteurs de l'époque pour éviter de plaquer rétroactivement le savoir postérieur sur les textes modernes.

Leibniz est-il un métaphysicien qui **refuse la contribution de l'expérience à la métaphysique** ? Oui, en fabriquant l'argument suivant, qui n'est pas trouvé dans les textes de Leibniz :

- (1) Les monades n'ont **pas** entre elles **d'interaction causale** (selon ce que nous apprend la *Monadologie*).
- (2) *Principe de la licorne de Guericke* : Les données de l'expérience ont un rôle épistémique – sont des *évidences de quelque chose* – si seulement si (i) elles prennent place dans un **scénario causal** et (ii) si celui-ci a lui-même quelque **apparence de vérité**
- (3) Conclusion : **la connaissance des monades est hors de portée de l'expérience.**

Les évidences tirent leur force épistémique du récit causal. Mais si le récit causal n'a pas de place dans la métaphysique, alors les évidences n'ont pas non **plus leur place dans la métaphysique**.

Si on suit cet argument, tout ce qu'on vient de dire sur la connaissance on ne va pas l'appliquer à la métaphysique. Si on admet la composition des monades, et que la connaissance par expérience suppose le récit causal et la probabilité de ce récit, alors puisque les monades n'ont pas entre-elles de relations causales, il n'y a **pas de connaissance empirique qui fasse une différence en métaphysique** (mais il y a quand même des connaissances empiriques !).

Ce travail qui fait intervenir les évidences dans notre rapport épistémique au monde ne va pas jusqu'à la métaphysique, car cette-dernière porte sur des **entités qui n'ont pas d'interactions causales**.

### IX.B.2 Perception et intelligence

Leibniz a souvent répété qu'on ne peut pas avoir de connaissances de l'individu, des monades, et on peut dire que tout cela est cohérent. La métaphysique porte sur des entités que l'on ne peut pas connaître par expérience, mais que néanmoins nous devons concevoir par **la force de notre esprit seul**. C'est ce qui rend important la **connaissance définitionnelle** : il est d'autant plus important d'être rigoureux dans l'usage des définitions que c'est notre seul accès à la connaissance métaphysique (d'où notre insistance sur les *modus ponens, modus tollens...*).

« Il y a deux sortes de connaissances, celle des faits, qui s'appelle **Perception**, et celle des raisons, qu'on appelle **Intelligence**. La perception est des choses singulières, l'intelligence a pour objet les universelles ou les vérités éternelles. Et c'est pour cela que la connaissance des raisons nous perfectionne pour toujours, et nous fait tout rapporter à la dernière raison des choses, c'est-à-dire à Dieu, qui est la source de la félicité. Mais la connaissance des faits, est comme celle des rues d'une ville, qui nous sert, pendant qu'on y demeure, après quoi on ne veut plus s'en charger la mémoire. » Grua (éditeur qui a publié des textes en vue d'un travail sur la théologie naturelle, conception des possibles, contenant des manuscrits non publiés), postérieur à 1690

La distinction entre les **deux types de connaissances** est tranchée et hiérarchisée. **L'intelligence** est le type plus importante de par son objet (vérités éternelles, les universelles) et nous amène le bonheur. La

**perception** produit des connaissances utiles au sens où elles nous permettent d'agir, mais elles doivent être oubliées dès lors que leur utilité est passée.

Un point est surprenant avec ce qu'on avait dit dans la *Monadologie* : la connaissance produite par **l'intelligence** (entendement) ne porte pas sur les choses singulières, et donc **ne porte pas sur les monades** (en tout cas pas sur le mode de la perception).

### IX.B.3 Individus et individuation

On ne comprend pour ainsi dire plus rien, on ne parvient pas à lire les deux ensemble. La métaphysique de Leibniz n'est-elle pas une métaphysique de **l'individu** ? Mais si c'est une métaphysique de l'individu, et si la connaissance de l'individu est impossible alors comment la **connaissance** est-elle possible ? D'autre part, si la connaissance de l'individu passe par la **perception** et que la perception est elle-même une connaissance dégradée, alors pourquoi la métaphysique est-elle la science la **plus haute**, pourquoi n'est-elle pas une science utile parmi d'autres ?

Les connaissances de raison sont importantes, ce sont les **vérités éternelles**, les universelles. Pour comprendre ces deux textes, il faut repenser au début de la *Monadologie*. En l'occurrence, ce début ne permet pas en le lisant de connaître instantanément tous les individus : il faut distinguer les questions

- × Quelles sont les **propriétés** de tel individu, quel est cet individu en particulier ? Question de **connaissance ordinaire**
- × Qu'est-ce que c'est **être un individu** ? Question de **connaissance métaphysique**

Si  $x$  est un individu, on peut se demander : qui est  $x$  et qu'est-ce qu'être un individu. Si nous avons cette distinction, on comprend que ce qui est traité au début de la *Monadologie* c'est la question métaphysique « qu'est-ce qu'être un individu ».

Si je demande à un collègue « qui est François Lussier ? » et qu'il me répond « c'est un agrégat de monades », je n'aurai pas le sentiment que sa réponse est pertinente. Pourtant il donne une caractéristique de cette personne : c'est un individu, et pas une entité inventée.

La métaphysique porte donc sur **l'individuation**, et pas sur les **individus particuliers**. Le savoir métaphysique est une connaissance des raisons car on n'a pas besoin de sortir de l'analyse conceptuelle pour savoir ce qu'est **être un individu**, mais on a besoin de l'expérience pour savoir ce qu'est **tel ou tel individu**.

### IX.B.4 Deux usages de la connaissance

La comparaison avec les rues d'une ville est classique chez Leibniz dans le registre de l'expression, par exemple dans les *Discours de Métaphysique*. L'idée est qu'on peut percevoir une ville de **différents points de vue** (Edimbourg a une ville basse, une ville haute, et un rocher qui surplombe le tout : dans la ville basse on s'oriente et dans la ville haute on contemple).

Ici, la métaphore est utilisée pour illustrer que je connais la ville car j'y suis allé, et que je reconnais depuis un autre point de vue les lieux que j'ai visité. La différence des points de vue doit pouvoir être thématiquement philosophiquement mais a des usages dans la représentation du **savoir perceptif** et le **savoir intellectuel**.

La perception, telle qu'employée par Leibniz, est une **forme de la connaissance** (ce n'est pas notre usage contemporain pour la théorie de la perception). C'est ici une connaissance qui est orienté vers un **but pratique** et une **connaissance du singulier**, du particulier, qui ne va pas aux universelles. Cette distinction est là pour montrer que pour aller de la perception à la connaissance des vérités éternelles, il faut peut-être simplement monter sur le rocher et changer de point de vue. Il y a bien de la connaissance dans la perception.

La distinction a beau être très tranchée, Leibniz ne dit pas qu'il s'agit de la différence entre les sciences de la nature et la métaphysique, il nous dit en tout cas qu'il y a deux usages de la connaissance :

- × **pratique** (connaître le monde pour pouvoir y vivre)
- × **moral** (connaître le monde pour y être heureux).

Au fond, on ne comprend pas complètement le dualisme entre la connaissance empirique et la connaissance métaphysique si on n'a pas en tête cette **différence aristotélicienne du vivre et du bien vivre**.

La **connaissance qui nous rend heureuse** c'est celle qui nous fait monter sur le rocher et qui nous fait voir l'harmonie des choses, les vérités, l'ordre des choses et Dieu. On pourrait contester la position de Leibniz qui suppose que pour être heureux il faut forcément que ce **bonheur soit intellectuel**.

### IX.B.5 Retour à la question : une métaphysique anti-expérimentale ?

Revenons à la question précédente : la métaphysique de Leibniz est-elle **anti-expérimentale**, ou du moins très détachée de la connaissance empirique ? La connaissance métaphysique est-elle **entièrement de raison** (dans le sens du texte) ?

En fait, on peut nuancer la position de Leibniz : la connaissance métaphysique est une **connaissance d'objets singuliers** qui entrent dans le composé comme il est dit au début de la *Monadologie*, or ces objets sont **perceptibles**. Ce ne sont pas les monades, mais des **composés de monades**. Et nous allons voir que nous pouvons dire beaucoup de choses sur les monades à partir de ce que nous connaissons des composés, notamment ce que l'on peut inférer sur les monades (elles existent, elles sont différentes les unes des autres)

Le lieu le plus clair pour ce rôle de la connaissance empirique vers la métaphysique c'est la dynamique, car on a alors une connaissance des corps qui produit constamment un va et vient entre les données observées et les données inférées.

On ne va pas s'attacher à la dynamique, mais on va plutôt s'attacher à la *Monadologie* et le principe du **changement monadique**.

## IX.C Paragraphes 8 à 11 de la *Monadologie*

### IX.C.1 Rappel des paragraphes 1 à 3

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance *simple*, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties (*Théod.*, § 104).
2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.
3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les éléments des choses.

### IX.C.2 Paragraphes 8 à 11 (lire 7 à 13 dans l'idéal)

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des Êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses ; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients 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'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indistinguishable de l'autre.
9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne fondée sur une dénomination intrinsèque [ie non relationnelle].
10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continu dans chacune.
11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changements naturels des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur (§ 396, 400).
12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement, il y ait un *détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.
13. 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, quoiqu'il n'y en ait point de parties.



Résumé :

- × la **substance** doit avoir une **qualité distinctive** (§ 8) ;
- × toutes les substances sont **qualitativement distinctes** (§ 9) ;
- × il y a un **changement continu** des qualités dans chaque substance (§ 10) ;
- × il doit y avoir un **principe interne** de ce changement continu des qualités (§11).

Le point 13 implique la **notion d'expression** : les monades n'ont pas d'interactions causales, mais elles ont une **existence expressive**, elles **s'expriment les unes les autres**, elles sont toutes l'expression des points de vue sur un même monde, il y a un objet commun d'expression.

Après les premiers paragraphes, on admet l'existence **d'atomes métaphysiques : les substances**. Ces substances entrent en **composition**, elles ont une relation fondamentale qui est de composer des **agrégats** (qui donnent lieu aux choses que nous percevons). Cependant, si ces substances sont des simples, et si en tant que simple on ne peut rien en dire sauf qu'elles sont simples, alors les composés qu'elles vont donner seront des amas de simples identiques, sans différences internes.

Or nous observons une **complexité qualitative du monde**, et des composés. Cette complexité qualitative est donnée dans la **perception** : je perçois une variété du monde, et c'est même la première chose que je perçois. Moi-même, je me perçois comme multiple, j'ai plusieurs états, plusieurs émotions. Je fais l'expérience de moi-même avant tout par ma lassitude, ma fatigue aujourd'hui, ma forme hier lorsque je suis allé courir. Il y a des différences aussi dans mes perceptions extérieures. La perception n'est donc pas seulement utile pour se déplacer dans la ville, mais elle est bien fondamentale dans l'argumentation métaphysique.

Ce qui compte ici ce n'est pas de percevoir des objets singuliers, mais bien de **percevoir la diversité en général** qui compte. Cette perception de la diversité est un principe métaphysique que Leibniz admet comme une base de la métaphysique, une base dont nous devons rendre compte (ce qui est très difficile si on a établi comme premier principe que le monde est composé de monades). Ces paragraphes sont donc consacrés à la résolution de cette difficulté : **comment l'unique peut produire la variété ?**

On peut alors avoir deux angles d'approche :

- × **Synchronique** (variété du monde observée à un certain moment : moi, François Lussier, la ville, la campagne), on voit la variété synoptique [?]
- × **Diachronique** (variété introduite par le changement : variété plus élevée produite par le flux du monde). On peut parfaitement concevoir ce changement **sans la notion de temps**, c'est le changement qui est introduit, pas la temporalité. Le temps est une abstraction depuis ce « quelque chose qui change ».

Leibniz montre alors que la simplicité **n'exclut pas la différence**, et on va donc ajouter un caractère fondamental à la monade : elle est différente de toute autre. On applique un principe de différence qualitative à la monade, autrement dit le **principe d'identité des indiscernables**. Si deux monades sont différentes, alors elles diffèrent qualitativement.

La monade n'est donc **pas comme le 1 en arithmétique** qui permet de construire tous les nombres. Il y a ici un ensemble de monades toutes différentes qui se composent.

Deuxième étape : les monades ont un **changement interne**, elles ont des qualités. Bien que simples, elles ont une vie interne. La difficulté c'est de concevoir comme simple quelque chose qui change. La thèse de Leibniz c'est que non seulement les monades changent, mais elles sont **au principe du changement**. Ce changement n'est pas le changement auquel nous avons l'habitude lorsque nous observons le changement dans le composé : c'est un changement interne ou perceptuel compréhensible seulement avec la **notion d'expression**. C'est parce qu'elles s'expriment les unes les autres qu'elles ont un changement interne.

## IX.D La notion d'expression

Cette notion se rencontre dans les *Discours de métaphysique*, et présentée comme une conséquence de l'inhérence du prédicat dans le sujet. Leibniz y développe également la différence entre les propositions nécessaires et les propositions contingentes.

### IX.D.1 Lettre à Arnauld : *Qui sit idea*

Ce qui motive les lettres à Arnauld, c'est sa difficulté à comprendre la notion **d'expression lorsqu'elle s'applique au corps et à l'esprit**, et notamment la relation qu'il peut y avoir entre les mouvements du corps et les idées. Les pensées de l'âme ne représentent pas les mouvements du corps, on remarque que les douleurs sont causées par les mouvements du corps, mais qu'elles ne constituent pas une connaissance

Ce débat sur la question de savoir si nos états mentaux sont toujours représentationnels et la relation entre la dimension représentationnelle et la dimension causale est toujours d'actualité.

- × Un **état mental** (Leibniz parle de *cognitio*) est caractérisé notamment par le fait qu'il **représente** quelque chose (on parle parfois d'intentionnalité).
- × Cette **dimension représentationnelle** doit être distinguée du **champ causal** : on peut avoir quelque chose qui cause une représentation, sans que la représentation représente ce qui vient la causer. Spinoza a bâti l'essentiel de sa métaphysique et de sa philosophie morale sur cette distinction car l'ordre des causes n'est pas correctement représenté par les idées qui constituent la vie de mon esprit. La notion **d'inadéquation** a été travaillée par Spinoza et doit être comprise comme intermédiaire entre causalité et représentation.

Leibniz réponds aux difficultés de ce genre par la notion d'expression. Si on prend une peinture les règles de la perspective, alors on a d'un côté la représentation en perspective, et de l'autre côté l'objet auquel on aurait ôté la perspective (le **géométrale**). Le géométrale d'une ellipse c'est un cercle. La relation projective nous conduit à établir une quasi identité entre ellipse et cercle, car ce sont les mêmes à une projection près.

Cette idée donne lieu par généralisation à la notion leibnizienne d'expression. Quelles en sont les conséquences métaphysiques ?

#### <QU'EST-CE QU'UNE IDÉE<sup>20</sup>> ?

(GP VII 263) Nous entendons premièrement par le nom d'IDÉE *quelque chose qui est en notre esprit* ; les traces imprimées dans le cerveau ne sont donc pas des idées, car je tiens pour certain que l'esprit est autre chose que le cerveau où une partie plus subtile de la substance du cerveau.

Mais il y a bien des choses dans notre esprit, par exemple des pensées, des perceptions, des affections, que nous reconnaissons comme n'étant pas des idées bien qu'elles ne se produisent pas sans idées. Car l'idée pour nous *ne consiste pas en un certain acte de pensée, mais en une faculté*, et nous disons que nous avons l'idée d'une chose même si nous ne pensons pas à elle, pourvu que, l'occasion étant donnée, nous puissions y penser.

Il reste toutefois en cela une difficulté, car nous avons une faculté éloignée de penser à toutes choses, même des choses dont nous n'avons peut-être pas les idées, parce que nous avons la faculté de les recevoir. L'idée postule donc une *certaine faculté proche de penser à la chose, c'est-à-dire la facilité*<sup>21</sup>.

Mais cela ne suffit pas non plus. Car celui qui possède une méthode et qui, en la suivant, peut parvenir à la chose, n'a pas pour autant son idée. Si par exemple j'énumérais de façon ordonnée les sections du cône, il est certain que je parviendrais à la connaissance des hyperboles opposées, quoique je n'en aie pas encore l'idée. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque chose en moi *qui non seulement conduise à la chose, mais encore l'exprime*.

Est dit *exprimer*<sup>22</sup> une chose ce en quoi il y a des rapports<sup>23</sup> qui répondent aux rapports de la chose à exprimer. Mais ces expressions sont variées ; par exemple le modèle exprime la machine, le dessin perspectif exprime le volume sur un plan, le discours exprime les pensées et les vérités ; les caractères expriment les nombres, l'équation algébrique exprime le cercle ou toute autre figuré : et ce qui est commun à ces expressions est que, (GP VII 264) à partir du seul examen des rapports de l'exprimant nous pouvons parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer. On voit ainsi qu'il

Le texte est extrêmement difficile, c'est un texte de la période parisienne, antérieur aux *Discours de métaphysique* qui est souvent cité. Le passage précis qui est souvent cité est la première phrase du cinquième paragraphe.

Le premier commentaire de ce passage a été proposé par Mark Kulstad, mais ce qui est frappant c'est que de ce texte très dense, on n'extrait toujours que le même passage sans rien dire du reste (que voici) :

On voit aussi que, parmi les expressions, certaines ont un fondement dans la nature, et les autres sont en partie au moins fondées arbitrairement, comme le sont les expressions produites au moyen de sons ou de caractères. Quant à celles qui sont fondées dans la nature, elles postulent ou bien une certaine similitude, comme celle qui existe entre un grand cercle et un petit, ou entre une région et la carte géographique de la région; ou en tout cas une connexion comme celle qui existe entre le cercle et l'ellipse qui le représente optiquement, dans la mesure où tout point de l'ellipse répond selon une loi déterminée à un point du cercle<sup>24</sup> (et dans un tel cas on ne saurait représenter le cercle par une autre figure plus semblable). De même tout effet entier représente sa cause pleine, car je peux toujours à partir de la connaissance d'un tel effet parvenir à la connaissance de sa cause. Ainsi les actions de chacun représentent son âme et le Monde lui-même représente Dieu en quelque façon. Il arrive aussi que tout ce qui procède de la même cause s'exprime mutuellement, par exemple le geste et la parole. Ainsi certains sourds comprennent ceux qui parlent non pas à l'aide du son, mais à partir du mouvement de la bouche.

Qu'il y ait en nous une idée des choses n'est donc rien d'autre que ceci : Dieu, auteur également et des choses et de l'esprit, a imprimé dans l'esprit cette faculté de penser de sorte qu'il puisse tirer de ses opérations ce qui répond parfaitement à ce qui suit des choses. C'est pourquoi, bien que l'idée du cercle ne soit pas semblable au cercle, on peut cependant en tirer des vérités que l'expérience confirmera sans nul doute sur un cercle véritable.

Paragraphe à propos de l'expression : définition puis exemples. Ce qui est difficile c'est ce qui précède (paragraphe 1 à 4).

### IX.D.2 Définition de l'expression

« Est dit *exprimer* une chose ce en quoi il y a des rapports qui répondent aux rapports de la chose à exprimer »

Il y a une multiplicité de rapport, et **l'expression est une relation** : entre des mots et des pensées, entre une ville et la carte qui la représente.

Disons que la carte qui représente Edimbourg est une expression d'Edimbourg : l'*exprimenda* (chose qui doit être exprimée) est Edimbourg et l'*exprimens* ou expression, c'est la carte. La question c'est dès lors : qu'est-ce qui fait que l'une est l'expression de l'autre, quelle est cette relation ?

C'est différent des relations ressembler à (symétrique), être le père de (asymétrique), etc. Cependant, l'expression fait partie de cette catégorie plus large des relations, et on va la caractériser par un trait spécifique.

Pour qu'il y ait expression de A par B, il faut un grand nombre de réquisits :

- × Que A ne soit **pas une chose simple**, mais ait des éléments qui le composent et qui aient **entre eux des relations** (Edimbourg a un rocher, un château, qui ont des relations de distance, de relief,...)
- × Que B contienne lui-aussi des **relations** (mais la carte d'Edimbourg ne contient pas de maisons ou de châteaux : elle contient des choses qui les représentent de telle sorte que les relations qui existent dans la ville soient les mêmes que celles de la carte, à savoir les distances, les niveaux, les densités de population, ...)

Cet exemple permet de faire varier beaucoup les conditions qui ne sont pas respectées. La plupart du temps on représente les distances proportionnelles sur la carte, mais on peut concevoir une carte qui n'exprime pas

la distance. C'est le cas du plan du métro parisien, qui est un indicateur ne respectant pas les distances inter-stations. Pour autant, la carte du métro reste une expression, mais qui ne suit pas les mêmes règles que la carte d'Edimbourg.

Il faut donc que **certaines relations (pas toutes) soient respectées** entre l'expression et la chose exprimée. L'expression est une **relation entre les relations de A et les relations de B** : on associe à certaines relations de A une relation de B. J'associe à la distance physique dans Edimbourg une distance sur la carte, à un château un signe sur la carte.

Cette propriété de conservation s'appelle de nos jours un **isomorphisme**, ou **ressemblance structurelle** : c'est une ressemblance qui conserve les relations.

La règle pour avoir un isomorphisme c'est que pour deux structures (contenant des éléments et des relations dans les deux) tels que pour  $a$  en relation avec  $b$ , on ait  $a'$  en relation avec  $b'$  dans l'autre.

Si l'expression conserve les relations et conserve certaines propriétés (être un château, être une église), alors sur la carte d'Edimbourg on devrait avoir toutes les propriétés de la ville, donc chaque détail (matière, hauteur, etc.), et donc n'a-t-on pas la ville elle-même ?

### IX.D.3 De la projection mathématique à la métaphysique

L'expression est au sens mathématique un **plongement** : on reprend certaines propriétés de A, mais pas toutes. Dans la relation entre les mots parlés et la pensée, je fais abstraction de l'accent marseillais pour comprendre la langue. [Exemple assez long sur « la viande est cuite » et « la viande est couite »]

Leibniz est l'un des premiers à concevoir cette ressemblance structurale mathématiquement, il la conçoit par réflexion sur la **géométrie projective** : ce sont les expressions de la même chose. Leibniz se dit que cette relation est très utile dans de nombreux champs de la philosophie, c'est une sorte d'outil, et notamment en métaphysique.

On vient chercher cette relation dans les mathématiques pour **l'appliquer à d'autres domaines**. Leibniz en liste un certain nombre dans le cinquième paragraphe (géométrie, sémiotique [relation signe-chose symbolisée]). Le rapport entre les mots et leur signification est un rapport d'expression, de même que le rapport entre ces significations et les choses.

Leibniz réfléchit à la création du monde par Dieu, il dit que **l'introduction d'esprits a multiplié l'être** parce qu'il a mis dans le monde des expressions du monde. Or les esprits sont des **instances expressives**, sont des expressions du monde, donc le monde est plus riche. C'est un argument théologique fort pour la création du monde par Dieu (pourquoi tel monde, pourquoi le monde plutôt que rien) : il y a l'expression de la **perfection** de Dieu dans cette capacité d'enrichir l'être dans la représentation de l'être.

Les monades s'expriment entre-elles et expriment l'univers. Ce sont des entités isolées, simples, qui ont une variété interne, et cette variété est le résultat d'une **interaction** des unes avec les autres et non pas d'une relation causale. Tous les individus qui composent le monde expriment entre eux la relation « être les individus qui composent le même monde » et cette relation leur donne leur variété et leur histoire.

Il s'agissait de concevoir le **changement monadique**, qui est loin de l'interaction causale car les monades sont définies par leur **absence d'interactions causales** (et non par leur absence de changement). Il faut donc un nouveau candidat qui soit suffisamment métaphysiquement solide pour jouer ce rôle d'*explicans*, de ce qui permet d'expliquer le changement monadique et de le comprendre. Le meilleur candidat c'est **l'expression**.

Leibniz a trouvé comment caser les pièces de son puzzle philosophique qu'il travaillait depuis sa jeunesse.

## IX.E Dernières consignes pour l'examen

Il prendra compte des conditions difficiles d'enseignement et d'apprentissage, mais il nous invite à poser des questions sur le Moodle (à défaut d'avoir participé en cours).