

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1036>

Émergence d'une raison rythmologique - Épistémologie

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

- Philosophie - Nouvel article

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Le rythme interactif de la participation](#)
- [Le rythme systématique de la pensée](#)
- [Le rythme intuitif de la pensée](#)
- [Le rythme singularisant de la connaissance historique](#)
- [Le rythme généralisant de la connaissance scientifique](#)
- [Le rythme synthétisant de l'imagination](#)
- [Le rythme algorithmique de la pensée](#)

Ce texte est la suite d'une réflexion présentée [ici](#).

Le rythme interactif de la participation

Simultanément à leurs redéfinitions de l'être comme rythme(s), Spinoza et Leibniz inaugurent des *manières de connaître* le monde empirique, qui elles aussi ouvrent des voies fécondes pour la rythmologie en ce qu'elles permettent d'affronter la deuxième série de questions qui motive cette étude : si les rythmes sont des « modes » ou des « manières » de fluer, comment fait-on, concrètement, pour les distinguer, les saisir et en rendre compte ? Quels sont les procédés qui permettent de remonter aux essences qui déterminent l'individuation des rythmes de l'individuation ?

Chez Spinoza, la théorie de la connaissance [1] se déploie à partir du primat de la substance unique et dynamique qui constitue le substrat du monde phénoménal des manières, qu'elles soient des manières de la pensée ou des manières de l'étendue. Du point de vue ontologique, la pensée et l'étendue, en tant qu'attributs, ne sont que les deux faces d'une même substance dynamique et se déploient selon le même type de succession [2]. Par ailleurs, puisque la connaissance divine ne se distingue pas de son agir, elle est toujours adéquate [3].

Du point de vue de l'être humain, cette correspondance existe bien mais il ne lui assure pas une connaissance parfaite. L'esprit se présente - au moins en ce qui concerne son existence - comme un flux d'« idées » ou une succession de « modifications de la pensée » [4], qui correspond très exactement au flux des « affections » changeantes du corps et à l'ordre de leur succession [5].

Mais, dans la mesure où ces dernières sont déterminées par les rapports très variables entre la nature de ce corps et celles des corps qui l'affectent, les idées qui leur correspondent ne reproduisent pas non plus objectivement les corps extérieurs : elles expriment au moins autant les dispositions du corps avec lequel elles sont associées que celles de ces derniers [6].

Par ailleurs, les affections corporelles laissent dans le corps des traces, des images, auxquelles correspondent dans l'esprit des idées [7]. Grâce à celles-ci, l'esprit peut évoquer des corps même lorsqu'ils sont absents et se souvenir d'autres corps qui l'ont affecté simultanément [8]. Or, cette capacité d'imagination et de récollection peut, à son tour, occasionner des erreurs, lorsqu'il nous manque les connaissances nécessaires pour réduire les idées inadéquates qu'elle fait naître.

Enfin, les idées de cette sorte s'évoquent réciproquement selon l'ordre des impressions reçues par le corps, ordre

fortuit qui ne saurait *de facto* représenter l'ordre réel et intelligible de la nature [9].

Tant qu'un individu ne perçoit les choses qu'à travers ses affections corporelles et les idées qui les accompagnent en son esprit, il ne peut donc en avoir que des connaissances inadéquates, incomplètes, obscures et confuses [10]. Mais précisément, ajoute Spinoza, l'esprit humain ne se réduit pas à une succession d'idées correspondant à une succession d'affections corporelles. Il possède - cette fois de par son essence - un *conatus*, une puissance active capable d'organiser son propre flux empirique, puissance qui lui vient de ce qu'il participe, en tant que manière certes finie mais aussi éternelle, de la pensée infinie [11]. Par ailleurs, il peut tester et améliorer ses connaissances spontanées en s'engageant dans des observations et des expérimentations dirigées rationnellement [12]. Enfin, il peut confronter et aussi améliorer ses connaissances en participant à l'échange et au débat scientifique et philosophique [13].

Plus ses perceptions des choses extérieures sont variées, plus son pouvoir de comparaison, sa faculté interne d'intellection grandit [14]. En contemplant « plusieurs choses à la fois », en comprenant « en quoi ces choses se conviennent, différent ou s'opposent », l'observateur constitue, au moyen des rapports ainsi aperçus, une représentation objective de ces choses [15]. Et ce processus est d'autant plus efficace qu'il est soutenu par un contexte social et politique qui lui permet de confronter ses idées à celles des autres individus et éventuellement de leur faire connaître des vérités qu'ils ne connaissent pas encore. C'est pourquoi, outre la pratique de l'observation et de l'expérimentation scientifique, il faut que l'individu s'engage dans un commerce actif avec le petit cercle des autres hommes libres et participe éventuellement à la construction et à la défense d'un État libéral et démocratique [16].

Grâce à ce travail sur nous-mêmes et sur nos rapports aux autres manières spirituelles et corporelles, nous pouvons donc nous élever au-dessus de la connaissance sensible ou imaginative dite par Spinoza du « premier genre », et atteindre à une connaissance rationnelle du « second genre », qui repose sur la considération des propriétés communes à tous les corps, connues adéquatement par tous [17]. Cette forme de connaissance s'oppose à la précédente en ce qu'elle nous fait connaître les lois de la nature. Elle nous montre que tout événement, qu'il soit physique ou mental, résulte nécessairement d'un ordre immuable.

Pour Spinoza, le monde et ses manières de fluer, ses *rhuthmoi*, ne nous sont donc pas connaissables parce que, comme le soutiennent les conceptions dualistes, qu'elles soient de style rationaliste ou empiriste, *nous nous opposons à eux* sous l'espèce de sujets substantiels, pensant de manière autonome et percevant à *travers des corps ontologiquement distincts* [18], mais bien au contraire parce que *nous participons de la puissance et du déploiement de la substance sous les deux attributs de la pensée et de l'étendue*, c'est-à-dire comme des sujets à la fois corporels et spirituels eux-mêmes fluents, dont l'objectivité est à construire, à illustrer et à défendre en permanence - exactement comme, nous l'avons vu, notre liberté - *dans et par leurs interactions corporelles et spirituelles avec les autres manières*. C'est cette *participation interactive au rythme de l'être* qui rend possible, en dernière analyse, la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature.

Le rythme systémique de la pensée

Spinoza affirme que, lorsque nous parvenons à la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature, « notre Esprit, en tant qu'il perçoit les choses vraiment, est une partie (*pars est*) de l'intellect infini de Dieu » [19]. En quel sens faut-il entendre cette proposition ? La caractérisation en termes de totalité et de parties a tendance ici à recouvrir et obscurcir un peu l'aspect dynamique à la fois des deux types d'esprit en question et de leurs relations. Il faut rendre à cette affirmation son contenu rythmique : lorsque nous parvenons à la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature, *alors nous participons du rythme ou de la manière de fluer de l'intelligence divine*.

Ce qui est en jeu ici, c'est en fait la meilleure manière d'organiser le flux de la pensée. Or, comme on sait, celle-ci se déploie dans l'*Éthique*, à partir d'une série de définitions, d'axiomes et de postulats, en une succession de propositions enchaînées les unes aux autres par les règles de la logique déductive. Spinoza le répète à plusieurs endroits, la seule forme de raisonnement qui permette de faire progresser la connaissance du premier au troisième genre, à travers l'expérience empirique des interactions avec les corps naturels et les êtres vivants, est celle qu'il appelle *ordine geometrico* ou qualifie de *more geometrico* [20].

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire, celle-ci n'implique pas de passer des principes aux conséquences de façon totalement rectiligne comme le font les « géomètres » depuis Euclide. Alexandre Matheron a mis en évidence chez Spinoza la fréquence des dédoublements de la chaîne des raisons, qui fonctionne sur le mode d'« arbres séfirotiques » ou « quasi-séfirotiques » [21]. Comme dans la Kabbale, mais de manière assez libre, Spinoza procède par une succession de divisions du raisonnement en lignes parallèles, traitant d'aspects opposés et/ou complémentaires (par exemple l'individuel et le collectif, le corporel et le spirituel, l'exécutif et le législatif, etc.), et de conclusions qui rassemblent périodiquement les résultats des lignes jusque-là séparées, avant de repartir sur une autre division se distinguant elle aussi de la précédente selon une opposition/complémentarité (par exemple les fondements et le déploiement). De temps à autres, le raisonnement peut même se poursuivre sous la forme d'une reprise inversée de l'arbre précédent. L'esprit reparcourt alors le chemin qu'il vient de suivre mais à l'envers [22].

L'ensemble de la pensée se déploie ainsi sous la forme moins d'une « chaîne », comme chez Descartes, que d'un « système de raisons », que l'on pourrait qualifier de « ramifié » s'il ne connaissait pas de réunifications régulières de ses branches ou de « rhizomatique » si ces réunifications n'étaient pas si régulières. Les « raisons » s'y renvoient les unes aux autres non seulement verticalement mais aussi horizontalement et l'on ne peut en saisir le sens complet qu'en les replaçant dans la suite génétique diversifiée où elles apparaissent - ce qui interdit au passage de donner à aucune des résolutions ponctuelles de ces oppositions, un sens qui pourrait englober l'ensemble du système.

Autrement dit, lorsqu'il s'agit de comprendre, rendre compte et agir dans et sur les flux maniérés qui composent le monde, non seulement le dualisme épistémologique devient un obstacle, mais il nous faut encore transcender ce que l'on pourrait appeler le « dualisme logique » qui l'accompagne. C'est un point que l'on pourrait ajouter aux analyses d'Alexandre Matheron, qui constate mais ne donne pas, sauf erreur de ma part, d'explication du choix de cette forme de raisonnement. Ajoutons que cette organisation ne peut, puisqu'elle est fondamentalement dynamique, être qualifiée de « structure », comme il le fait en accord avec l'ambiance intellectuelle de son époque. Il s'agit bien d'une manière particulière d'organiser le flux du raisonnement, c'est-à-dire d'un *rhuthmos* de la pensée.

Dans la mesure où Spinoza pose que la substance s'exprime dans la pensée, qui en exprime elle-même l'une des essences, et que la pensée s'exprime à son tour dans une infinité de manières, qui en expriment quant à elles l'unité qui y reste enveloppée, il convient de distinguer parmi ces dernières celles qui seront les plus adéquates aux entrelacs qui caractérisent ces fluements expressifs organisés - comme ceux bien entendu propres à l'étendue et ses manières. Or, la logique traditionnelle qui abstrait des concepts unitaires, strictement distincts de leurs opposés, et les dispose en chaînes de raisons linéaires et isotropes est incapable de rendre compte de l'unité-diversité qui dérive de ces phénomènes d'entr'expression, et elle doit donc être remplacée par une logique systémique articulant des dualités conceptuelles sous forme de réseaux où chaque concept entre en résonance non seulement avec ses contreparties les plus proches mais aussi, puisque ces derniers sont dans un rapport analogue avec leurs propres contreparties, avec tous les autres concepts du système.

Bref, nous devons non seulement nous engager dans des expériences d'interaction avec la nature ou avec la société, mais aussi dans un usage nouveau de la raison elle-même, proprement rythmique, qui corresponde à la fois à ces interactions empiriques sur le plan de la pensée et au rythme de la pensée divine - tout en prenant garde de ne pas oublier le strict dualisme des attributs de la substance, et donc le caractère à la fois inachevable et indéfini de la tâche du savoir, puisque ce dualisme interdit de croire, comme le fera plus tard Hegel, pouvoir le surmonter en le résorbant dans une dialectique purement conceptuelle.

Le rythme intuitif de la pensée

Tout cela dessine une théorie de la connaissance dont bien des éléments - en particulier la participation active au dynamisme de l'être et le rythme systémique donné à la pensée - intéressent aujourd'hui la rythmologie. Reste une difficulté. La limite de la connaissance du deuxième genre tient, selon Spinoza, à ce qu'elle méconnaît les individus eux-mêmes. Il reprend à cet égard l'adage aristotélicien : il ne peut y avoir de science de l'individuel [23]. En effet, dans la mesure où elle ne connaît que des régularités et des lois, la connaissance du deuxième genre ne permet pas de saisir l'essence actuelle des manières singulières : leur individualité et leur fondement en Dieu lui échappent nécessairement [24]. Elle ne propose qu'une connaissance *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire certes adéquate au règne de la nécessité mais aussi soustraite au devenir, qui est pourtant fondamental, nous l'avons vu, dans la définition de Dieu [25].

Spinoza s'inscrit ici dans une tradition remontant à la scolastique médiévale, concernant l'accès aux accidents sensibles des choses et à leur inscription dans les genres et les espèces. Il fait sienne la position de Duns Scot et des penseurs réalistes, qui, dans un esprit aristotélicien, nient la possibilité de se représenter les choses singulières comme singularités. Pour cette tradition, il n'existe en effet de science que du général [26]. Ni la sensation ni l'intellection ne sont pourvues de capacités permettant de saisir les individus en eux-mêmes. Les modifications que ceux-ci subissent à travers le temps, ainsi que les accidents qui les distinguent les uns des autres, ne sont pas contenus dans les concepts abstraits par l'entremise desquels opère la connaissance humaine. Saisir le singulier de manière distincte, c'est-à-dire par les outils du savoir abstraitif, n'est donc pas envisageable pour l'intellect humain.

Toutefois, contrairement aux aristotéliciens médiévaux, Spinoza pense que la raison peut surmonter cette limite - au moins en partie nous allons le voir - en passant à un « troisième genre » de connaissance, assez énigmatique il faut bien le reconnaître, qu'il appelle « science intuitive » et qui donnerait accès à une connaissance adéquate de « l'essence des choses » [27].

L'énigme ici ne concerne pas, comme on l'a trop souvent dit, la nature de cette « science intuitive ». Trop heureux de pouvoir réintégrer Spinoza dans une tradition religieuse, on l'a souvent loué, mais aussi parfois au contraire accusé, de retrouver à la fin de l'*Éthique* la voie empruntée par tous les mystiques depuis l'Antiquité. Or, comme le montre assez clairement l'exemple qu'il donne pour illustrer son propos [28], il ne s'agit en rien d'une expérience intérieure affective de fusion avec l'infini divin, ni même d'une illumination dans le sens bouddhiste, mais du voir intellectuel immédiat d'une essence [29]. L'intuition ne relève pas d'une expérience sensible [30], elle n'est pas une fulguration ou un dévoilement subit ; elle constitue une action de l'esprit purement rationnelle, « procédant de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses ». Spinoza prend soin de préciser que les yeux qui permettent ce voir à l'esprit sont les démonstrations, ce qui pose certes le problème du rapport de ce voir immédiat à la discursivité et à la médiateté de toute démonstration mais interdit en tout cas de le réduire à une pure immédiateté sensible [31]. Ajoutons pour finir sur ce sujet que cette science intuitive n'est pas réservée, comme dans la mystique, à quelques sages adeptes de la méditation et des pratiques ascétiques de soi ; tous en disposent, tout en se trompant, il est vrai, la plupart du temps sur l'interprétation qu'il faut en donner [32].

L'énigme concerne plutôt « l'essence des choses » à laquelle cette forme de connaissance permet selon Spinoza d'accéder. L'expression pourrait en effet sembler signifier que nous pourrions, par la grâce de ce « voir de l'Esprit », accéder à l'essence de chacune des choses, c'est-à-dire à toutes les essences des choses singulières et plus généralement de toutes les manières finies, de tous les *rhuthmoi*, qui constituent en Dieu des vérités éternelles. La « science intuitive » constituerait alors une science générale de toutes les essences actuelles - ce qui permettrait de fonder une théorie rythmique de la connaissance des rythmes. Mais on voit rapidement, à la lecture du passage du livre V où ce thème est traité, que cette interprétation n'est pas tenable et qu'il faut donner à cette expression un sens beaucoup plus restreint.

Spinoza y note que, d'une manière générale, notre compréhension accrue des manières qui composent la nature nous permet de comprendre Dieu toujours mieux [33], et que la suprême vertu de l'Esprit, c'est donc de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance [34]. Mais il ne donne aucun autre exemple de ce genre de connaissance que celui qu'il a déjà donné dans la partie II, 40, sc. 2. Certes, il introduit à ce moment de son raisonnement la question des essences en Dieu des manières corporelles humaines [35], mais son objectif est alors moins de montrer qu'elles sont connaissables dans leur singularité que de prouver qu'elles sont des vérités éternelles, c'est-à-dire éternelles non pas selon la durée mais selon l'éternité elle-même [36].

En fin de compte, le troisième genre de connaissance désigne une forme limite de la pensée rythmique qui, au-delà des règles selon lesquelles s'exerce l'expression « horizontale » de Dieu, cherche à apercevoir comment chaque individu dépend de Dieu selon une forme d'expression, que l'on pourrait appeler « verticale ». Or, comme le note Joseph Moreau, « une pareille ambition dépasse sans doute la portée de l'entendement humain, qui ne saurait embrasser dans le détail la série des choses fixes et éternelles. Notre connaissance de cette série se réduit en fait à celles des [manières] infinies immédiates et médiates, qui sont en chaque attribut ses déterminations premières, à partir desquelles s'articulent les essences individuelles, mais dont dérivent aussi les lois générales de la nature, par où la connaissance rationnelle explique le cours des existences singulières. [37] »

Dans tout le livre V, il n'est ainsi nulle part envisagé, sinon de manière abstraite, une connaissance des essences actuelles des choses dans leur singularité et c'est peut-être là la limite - en tout cas pour la réflexion rythmologique qui nous concerne ici - de la contribution spinoziste. En privilégiant l'intuition dans la saisie des essences, Spinoza subordonne son orientation rythmologique générale à une forme limite de rythme, instantanée et non discursive, et s'arrête, de manière relativement traditionnelle, au seuil d'une science singularisante des individus.

Le rythme singularisant de la connaissance historique

Chez Leibniz, la théorie de la connaissance se déploie, à l'inverse de chez Spinoza, à partir du primat des substances individuelles et dynamiques qui constituent le substrat métaphysique du monde phénoménal. Celles-ci nous sont accessibles empiriquement parce que nous avons en nous un modèle qui nous permet de nous les représenter dans leur simplicité comme dans leurs multiples formes d'association [38]. Bien que nous n'ayons de notre moi qu'une idée claire, non distincte et donc encore grevée d'une certaine confusion [39], cette idée nous permet d'identifier dans le flux permanent du monde à la fois des unités fondamentalement multiples et des agrégats possédant une certaine unité. Comme chez Descartes, même si l'*ego* reçoit chez Leibniz une place plus modeste nous allons le voir, c'est la conscience de soi qui à la fois nous donne la possibilité de nous représenter le concept de substance simple et qui rend possible l'agrégation des perceptions sensibles d'une multiplicité, qu'elle soit d'ailleurs interne, quand il s'agit du corps propre, ou externe, quand il s'agit de corps distincts du nôtre [40]. Non seulement, l'esprit est ainsi apte à se représenter des substances simples et spirituelles en les rapportant à cette première idée issue de l'expérience interne du moi, mais l'expérience de la multiplicité des pensées de ce moi rend également possible l'identification des substances composées et corporelles [41].

C'est donc à partir de cette expérience fondamentale que l'esprit peut concevoir l'individu abstraitement, soit en définissant qualitativement la substance, soit en la concevant quantitativement comme espèce dernière (*species infima*) ; mais aussi le saisir concrètement, nous allons le voir, soit comme ensemble d'actions historiques, soit encore par sa position dans l'espace et le temps, c'est-à-dire son *hic et nunc*.

Il est vrai que simultanément - et Leibniz se sépare ici de Descartes -, une grande partie du monde existant nous échappe, dans la mesure, tout d'abord, où, chaque substance individuelle contenant en soi-même un infini [42], elle ne peut s'ériger par simple réflexion en support consistant de la représentation ; dans la mesure, ensuite, où, les influences passées, présentes et même futures de toutes ces substances ayant constitué, constituant et auront

constitué en nous des replis infinis [43], une bonne part de nos perceptions reste inconsciente [44] ; dans la mesure, enfin, où chacun de nous ayant été, étant et sera en interaction avec toutes les autres substances, nous sommes en permanence aidés mais aussi limités par elles [45].

Ces diverses limitations ont trois conséquences. La première concerne la connaissance que l'esprit peut avoir de lui-même et du corps auquel il est lié. Leibniz ne croit pas, au contraire de ce que soutient Descartes, que l'âme conçoive sa propre essence de manière certaine et complète en se réfléchissant comme substance pensante. Puisqu'elle contient une infinité de prédicats, elle échappe en grande partie à la réflexion. Et il ne croit pas non plus, pour la même raison, qu'une connaissance complète du corps soit possible [46].

La deuxième concerne la connaissance que l'esprit peut avoir des choses extérieures. Puisque les substances sont animées par des forces à chaque fois singulières qui s'entre-limitent les unes les autres, elles forment chacune comme un paquet de noeuds par lesquels les perceptions de leurs semblables toujours dissemblables se lient à des formes d'expression qui leur sont propres. Tout en reflétant l'ensemble de l'univers, elles ne disposent que d'un point de vue ou d'une perspective limitée sur lui [47]. Ainsi, ni les perceptions du corps ni les idées qui leur correspondent dans l'esprit humain ne reproduisent d'emblée les choses de manière correcte ; leurs idées concernant le monde - comme celles donc concernant leurs moi et leurs corps - sont la plupart du temps des idées non-adéquates, incomplètes, obscures et confuses [48].

La dernière reflète sur le plan épistémologique une limitation que nous avons déjà notée sur le plan ontologique à propos de l'individuation et de la liberté. Pour Spinoza, rien n'est écrit d'avance et il n'y a pas de hiérarchie entre les esprits qui veulent savoir. Certes, notre intelligence tout autant que notre expérience sont bornées, mais nous participons tous peu ou prou de la puissance intellectuelle de Dieu, et il nous est toujours possible, qui que nous soyons, de nous extraire, par un patient travail sur nous-mêmes et sur le monde, des formes de connaissance confuses et obscures liées à notre finitude, puis de nous élever graduellement à la connaissance du second voire du troisième genre. À l'instar de son prédécesseur, Leibniz considère la puissance rationnelle des esprits humains comme une expression de la puissance divine, toutefois cette puissance ne s'exprime pas, selon lui, d'une manière toujours et partout égale dans l'histoire du monde. Certes, Dieu soutient en permanence notre raison et nous aide à établir des connaissances vraies, mais il ne le fait qu'en fonction de la place singulière qu'il nous a déjà assignée dans sa Création. Conséquence du principe du calcul divin des compossibles antérieur à celle-ci, les progrès et donc aussi les stagnations et les régressions de chacune des substances individuelles sont déjà prédéterminés et inscrits dans les prédicats de son essence. Si tous les êtres humains ont été dotés par Dieu des germes de la raison, chacun les développe donc à sa manière et suivant ses limites propres. Tous les esprits ne sont pas égaux devant la connaissance et se hiérarchisent selon la quantité d'idées distinctes qu'ils sont amenés à se former [49]. C'est pourquoi Leibniz, sans se considérer comme détenteur d'un Savoir absolu comme le fera par la suite Hegel, se voit malgré tout comme l'un des tout premiers dans la hiérarchie des esprits.

Ces restrictions étant posées, Leibniz considère que toutes les substances individuelles, au moins les substances humaines, ont les ressources nécessaires pour surmonter - suivant donc leur génie propre - ces limitations. Tout d'abord, Dieu a doté tous les êtres humains - même les fous - de rudiments de raison, c'est-à-dire d'une part, de virtualités logiques, de formes de liaison [50], qu'il ne leur reste qu'à développer ; de l'autre, d'un sens commun, à savoir d'une partie de l'imagination, qui, en rapportant leurs perceptions à ces formes, dynamise et actualise ce qui dans ces dernières restait encore immobile et virtuel. Pour Leibniz, tous les êtres humains disposent de manière innée des schémas logiques et d'une puissance d'imagination qui vont leur permettre de relier entre eux des contenus empiriques et de les subsumer sous des concepts, de produire des propositions associant ces concepts, et finalement de tenir des raisonnements reliant ces propositions [51]. À cela s'ajoute l'assurance que Dieu soutient continuellement le développement de leur pensée, car il est toujours présent à sa Création qui ne dure que par son action permanente. Enfin, comme le montre l'immense correspondance leibnizienne, le commerce entre les hommes de sciences permet de confronter les opinions et ainsi de dépasser, autant que faire se peut, les limitations propres à une perspective nécessairement bornée.

Leibniz semble ainsi rejoindre Spinoza dans sa confiance à l'égard des progrès de la raison humaine, tout en surmontant la difficulté ultime rencontrée par ce dernier : la science sera d'emblée une science des substances individuelles faites par des substances individuelles et cela malgré leurs limitations intrinsèques.

Puisque, selon lui, l'existence n'est pas totalement distincte de l'essence, qui après avoir été simplement possible avant la Création est devenue depuis successivement virtuelle puis actuelle, et qu'elle prolonge celle-ci sans solution de continuité, chaque substance individuelle « exprime » son essence sous une première forme de « phénomènes », que l'on peut appeler « expressifs » et qui sont comme ses propriétés en acte [52]. Le passage du Rubicon ou la victoire contre Pompée à Pharsale sont à la fois des propriétés inhérentes à l'essence singulière de l'individu César et des phénomènes qui expriment celle-ci sur le plan de l'existence historique.

Comme l'analyse complète de la notion de César s'obtiendrait idéalement par le relevé de tous ces phénomènes et par l'ensemble des prédicats qui, en nombre infini, expriment le point de vue de cette substance sur le monde, cette tâche est théoriquement impossible pour nos esprits finis. Mais cela n'interdit pas de tenter d'approcher empiriquement cette infinité. De même qu'on n'a pas besoin, nous le verrons, d'avoir à l'esprit l'ensemble des angles d'un chiliogone ou polygone régulier à mille côtés, pour en avoir une notion distincte, de même il n'est pas nécessaire de connaître la totalité infinie des faits et gestes de César pour s'en faire une idée à peu près adéquate, même si celle-ci reste en partie « aveugle » et « approximative ».

Leibniz est ainsi le premier philosophe moderne à accorder une réelle valeur de connaissance à la *manière historique* d'approcher des individus, ouvrant la voie à ce que nous appelons aujourd'hui les sciences humaines, ou tout au moins à certaines d'entre elles. Et il se distingue sur ce plan de Spinoza, pour lequel, même s'il a lui aussi fréquemment recouru à l'histoire, la connaissance des manières singulières relève soit de la connaissance du premier genre, qui est grevée par le poids de l'imagination et doit être considérée comme une connaissance défailante, soit de celle du troisième genre, par « intuition », dont nous avons vu qu'elle se limite aux manières infinies immédiates et médiates et ne donne en fait aucun accès aux essences des manières singulières.

Certes, en l'absence de prétention prédictive et limitées à la simple description, les analyses de la *manière historique* n'atteignent jamais le degré de certitude suffisant pour instaurer une science naturelle des événements individuels. L'histoire constitue une *historia phaenomenarum* qui se distingue autant des sciences formelles et démonstratives, qui établissent des certitudes *a priori*, que du savoir expérimental, qui vise, quant à lui, à mettre au jour les lois générales de la nature. Mais elle constitue pour nous un moyen, le seul qui nous soit accessible, de connaître, autant que faire se peut, ces individus qui, par leur multitude, font l'histoire humaine.

Le rythme généralisant de la connaissance scientifique

À la première approche historique des substances, Leibniz juxtapose une approche tirée des pratiques des sciences de la nature de son époque. Or, comme tous ses prédécesseurs et en particulier Spinoza, il pense, sur le modèle aristotélicien qui y prévaut, que la véritable science ne peut viser que des phénomènes qui se trouvent au-dessus du niveau individuel. En dépit de son point de vue ontologiquement nominaliste, individualiste ou monadique, Leibniz adopte lui aussi à l'égard de la connaissance des individus une position qui s'inscrit dans la lignée de Duns Scot et du courant réaliste.

Christian Leduc a fait valoir, il est vrai, le fait que Leibniz introduit des considérations nouvelles qui déplaceraient un peu les enjeux de la discussion. Il reprendrait à son compte la nouvelle conception phénoméniste de l'individuation née de la pratique scientifique en plein essor depuis le début du XVIIe siècle. À la différence des conceptions

ontologiques évoquées plus haut, qui la considéraient toutes trois d'un point de vue abstrait, interne et génétique, cette conception fait de l'individuation une simple manière singulière d'exister dans l'espace et le temps qu'il serait alors loisible de saisir empiriquement du dehors. Comme déjà chez certains scolastiques qui la combinaient pour leur part avec le principe ontologique d'association d'une forme et d'une matière, l'individuation apparaît alors comme une *localisation* spatio-temporelle, aux deux sens actif et statique du mot. Lorsque deux objets partagent exactement les mêmes propriétés, leurs dispositions dans le temps et l'espace les distinguent l'un de l'autre ; leurs différences sont d'ordre strictement phénoménal ; et nous pouvons les saisir par l'observation et l'indexation [53].

Sous la pression des réquisits ontologiques, cette thèse de jeunesse aurait certes été fortement amendée dans les écrits tardifs mais elle n'aurait jamais été totalement abandonnée. Christian Leduc cite *Les Nouveaux Essais* où Leibniz aurait ainsi finalement adopté une position mixte : « L'individu se concevrait à partir de deux sphères de la cognition : ou bien à l'aide de l'abstrait, tant par la définition qualitative de la substance que par la classification quantitative de l'espèce dernière qui fonctionne par des déductions différentielles, génériques et spécifiques ; ou bien à l'aide du concret, par la référence extensionnelle à la position dans l'espace et le temps d'un individu *hic et nunc*. [54] »

Ainsi le point de vue abstrait, interne et génétique, dérivant de la spéculation ontologique *a priori* et le point de vue concret, externe et phénoménal, issu de la pratique et de la réflexion *a posteriori* des sciences empiriques seraient venus se marier harmonieusement au sein d'un mouvement cognitif commun : « Les critères intensionnels et extensionnels fourniraient somme toute un schéma explicatif complet, permettant de distinguer l'individu, soit par la représentation abstraite, soit par la référence directe. Sans se borner à l'un ou à l'autre de ces critères, Leibniz présenterait un modèle intégratif de la cognition, laissant la priorité à la conception abstraite de l'essence, mais ajoutant à celle-ci les moyens désignatifs numériques de la représentation phénoménale. [55] »

Ces analyses ont le grand mérite de mettre au jour l'importance nouvelle donnée très tôt par Leibniz au motif de l'individuation phénoménale, mais il me semble qu'elles supposent résolu le problème qui n'est que posé par Leibniz. La manière dont Leibniz passe du niveau métaphysique des substances individuelles ou des monades au niveau empirique reste l'objet de débats récurrents chez les spécialistes. Pour certains, ce qui apparaît à l'observation et est éventuellement susceptible d'expérimentation, le phénomène, possède une organisation dotée d'une certaine réalité, mais pour d'autres, il ne constitue qu'un épiphénomène de réalités plus fondamentales - les substances elles-mêmes - et ne possède donc aucune réalité propre [56]. Je pencherai, pour ma part, du côté des seconds. C'est pourquoi il me semble que cette tentative de synthèse tardive ne retire rien de la pression que fait peser l'ontologie sur la connaissance empirique des individus. D'une part, Leibniz le répète souvent, en vertu du principe des indiscernables, il n'existe jamais deux substances partageant exactement les mêmes propriétés, ce qui rend par avance caduque toute tentative de définition purement phénoménale ou numérique de l'individu [57]. De l'autre, et il ne le répète pas moins souvent, du point de vue de l'essence, la saisie intuitive de l'individuel reste hors de portée de l'entendement humain. Comme chaque substance enveloppe l'infini, la nature finie de ce dernier le restreint à une représentation limitée des choses particulières [58]. Seul l'entendement divin est capable de mener l'analyse infinie des prédicats compris dans la notion d'une substance.

Quoi qu'il en soit du statut ontologique du phénomène, il est sûr que Leibniz lui attribue un rôle crucial dans l'établissement de la connaissance scientifique et cela de deux manières : ou bien, on l'a vu, le phénomène renvoie à une propriété singulière de la substance simple et la manifestation phénoménale est alors considérée comme un événement contingent émanant de son essence singulière - ce qui le rapproche de la catégorie classique d'accident ; ou bien, nous allons le voir maintenant, le phénomène s'associe aux formes substantielles et représente l'objet de recherche propre aux sciences naturelles - ce qui lui donne un sens plus proche de celui qu'il possède aujourd'hui.

Il est tout à fait possible, en effet, de se représenter les choses de manière générale, c'est-à-dire en classant les phénomènes par lesquels elles nous apparaissent par genres et par espèces, et en expliquant leurs interactions par des lois.

Bien que le monde soit composé de substances singulières et que celles-ci nous échappent dans leur singularité, une connaissance générique de ces substances est en effet possible grâce à l'élaboration à partir des similarités constatées de catégories conceptuelles exprimées par des définitions nominales, qui divisent et classifient les choses en genres et en espèces [59]. La connaissance d'un corps particulier ou d'un individu se fait alors en positionnant ce dernier dans les divisions notionnelles disponibles. Pour savoir si tel corps est de l'or, il faut en comparer les propriétés avec celles qui définissent l'espèce « or » et le genre « métal ». Le principe de reconnaissance des substances corporelles s'établit par le moyen d'une série de propriétés génériques et spécifiques qui en signifient l'essence.

Par ailleurs, bien que le monde soit composé de substances singulières, il possède une organisation qui les englobe et qui rend possible de rapporter leurs interactions à de lois causales. Grâce au calcul des compossibles et à l'harmonie préétablie, Dieu a déterminé non seulement les changements intrinsèques particuliers à chaque substance individuelle par décrets singuliers - ce que l'entendement humain perçoit sous la forme d'une suite chronologique de manifestations événementielles -, non seulement sa nature spécifique et générique, mais aussi l'ordre universel des interactions de toutes les substances dans le temps et l'espace [60]. Apparaît ainsi un second type de « phénomènes », qu'on pourrait appeler « entr'expressifs », qui dérivent de l'ordre régnant entre les substances et expriment des similitudes empiriques, traduisibles celles-là sous la forme de loi causales générales. Dans ce contexte, le terme ne désigne plus les affections accidentelles des substances du point de vue de l'histoire des individualités relatée par l'entremise de la mémoire et de l'histoire, mais réfère aux affections communes à tous les corps ou au moins à certaines organisations génériques et spécifiques de la matière [61].

Ces « phénomènes » apparaissent donc comme des agrégats inscrits dans l'espace et le temps dont l'expérience distincte peut rendre compte adéquatement en les traduisant en énoncés généraux, qui divisent et classifient les choses en genre et en espèces [62], les inscrivent dans des structures causales générales [63] et dont l'acceptation ou le rejet dépend de leur cohérence par rapport aux faits observés [64]. Ainsi les principes de classification, de causalité et de cohérence garantissent-ils à la science expérimentale de dégager les seules entités naturelles possédant un fondement dans la réalité et d'éliminer tout élément simplement apparent ou imaginaire [65].

L'observation méthodique des phénomènes « entr'expressifs » naturels et les procédés qui permettent de les établir l'emportent ainsi, au moins de deux manières, sur les modes de description des phénomènes « expressifs » individuels pratiqués par l'histoire. D'une part, ils mènent sans conteste à une perception distincte qui évacue toute composante purement imaginaire ou confuse. De l'autre, ils permettent d'établir un ensemble des lois causales générales établies par Dieu qui expliquent et prédisent les modifications survenant parmi les corps. Tout en affirmant le primat ontologique du réel, de l'individu et des monades, on peut ainsi établir une forme de connaissance qui permet de viser l'idéal, de s'approcher de l'universel et même, finalement, de proposer une monadologie.

Mais cette connaissance perd au même moment en singularité ce qu'elle gagne en généralité. La diversité des phénomènes expressifs et des prédicats de l'essence de la substance individuelle est ramenée à des concepts synthétiques de genre et d'espèce qui ne peuvent en rendre compte que d'une manière réductrice. Il y a donc un hiatus insurmontable entre les sciences de la nature et ce qui sera nommé plus tard sciences de l'esprit ou sciences humaines ; la connaissance humaine ne peut procéder que suivant deux voies, qui ont chacune leurs qualités et leurs défauts mais qui sont incompatibles.

Ainsi, bien que Leibniz accorde aux individus empiriques une plus grande consistance ontologique que Spinoza, qu'il explicite mieux les raisons du crédit qu'il faut accorder à l'histoire et qu'il introduise une attention nouvelle à la dimension phénoménale de l'individuation, il est malgré tout ramené à des conclusions épistémologiques similaires : l'individu échappe à la science, qui est par nature généralisante et non-singularisante, et n'est accessible qu'à l'histoire, discipline qui est, quant à elle, individualisante mais non-singularisante.

En dépit de différences d'approche et de justification, Leibniz butte ainsi sur les mêmes difficultés que Spinoza et cela ne doit pas nous étonner car l'un et l'autre reprennent à leur compte à la fois les avancées méthodologiques et épistémologiques des sciences expérimentales de leur époque, les progrès des sciences historiques et philologiques, et la tradition aristotélicienne scolastique concernant le rapport d'opposition entre le général et le singulier, la classe conceptuelle et l'individu.

Le rythme synthétisant de l'imagination

Le second domaine dans lequel la théorie de la connaissance leibnizienne à la fois s'approche et se distingue de celle de Spinoza est celui de la définition des notions, c'est-à-dire de la production des idées, et de la démonstration, c'est-à-dire de l'organisation du flux de la pensée. Comme Spinoza, Leibniz fait reposer la pensée scientifique sur la production des vérités par des démonstrations, lesquelles à leur tour procèdent depuis une chaîne de définitions, mais il conçoit les unes et les autres d'une manière assez différente, sans, nous allons le voir, s'opposer complètement à lui.

Leibniz classe les notions ou les concepts sur lesquels débouchent les différents types d'expérience suivant une hiérarchie qui a évolué au cours du temps mais que l'on peut présenter de la manière suivante [66].

Au dessous du monde notionnel se trouve, on l'a vu, le monde des « perceptions insensibles » ou « inconscientes ». Les monades perçoivent beaucoup plus que ce qu'elles aperçoivent [67]. Il y a ainsi une partie importante de la pensée qui, n'apparaissant pas à la conscience, échappe à la définition mais qui doit toujours être présumée [68].

À la surface de ces eaux profondes apparaissent, tout d'abord, les « notions obscures ». Celles-ci ne suffisent pas encore à reconnaître la chose représentée. Le souvenir d'une fleur, par exemple, ne nous aide pas à l'identifier de nouveau. De même les notions polysémiques, comme la notion scolastique de cause, qui est comprise à la fois comme matérielle, formelle, efficiente et finale, ne nous donne pas accès à la chose. Au contraire, elles nous empêchent de reconnaître la chose que nous tentons d'atteindre. Beaucoup de notions obscures proviennent d'abus de langage.

Un peu au-dessus de ce premier niveau notionnel commence la connaissance par « notions claires ». Celles-ci se forgent à partir des qualités sensibles ; grâce à la faculté de sensation, l'esprit se représente un objet et le désigne correctement, par exemple une couleur ou la qualité d'une oeuvre d'art [69]. Mais les notions claires sont encore impropres à une connaissance distincte des choses représentées. Elles ne contiennent pas encore les réquisits suffisants pour le discernement de la chose et exigent toujours un acte de référence dans l'expérience vécue ; elles ne peuvent donc être transposées distinctement dans une définition et comportent en somme encore une grande part de confusion. Nous sommes ainsi capables de dire « si un poème ou un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un *je ne sais quoi* qui nous satisfait ou qui nous choque », mais nous ne pouvons « dire en quoi consiste ses différences ou propriétés » [70]. De même nous connaissons clairement les couleurs mais nous ne pouvons les définir [71]. Grâce à ces notions, nous pouvons concevoir une chose mais nous ne sommes pas encore capables d'énoncer les propriétés qui en définissent l'essence et donc d'en donner une définition.

En se confiant entièrement à la seule expérience sensible et aux notions claires qu'elles en tirent, les doctrines empiristes ne font donc que la moitié du chemin nécessaire. Il convient de les compléter en organisant cette expérience, certes déjà claire mais encore confuse, suivant des notions de l'entendement qui lui apporteront la distinction nécessaire [72].

Mais les doctrines rationalistes ne sont guère plus adéquates. En tentant de fonder la science sur la seule certitude,

elles considèrent quant à elles les facultés imaginaires et sensibles comme des sources d'obscurité et de confusion. L'expérience ne peut alors que confirmer dans le particulier la validité de principes généraux conçus à partir d'idées innées, c'est-à-dire *a priori* et perd toute qualité heuristique empirique. La tradition cartésienne commet une erreur équivalente *mutatis mutandis* à celle commise par la tradition empiriste : alors que celle-ci dissout le rationnel dans l'empirique, elle absorbe, quant à elle, l'empirique dans le rationnel.

Le moyen de dépasser cette opposition nous est donné par l'imagination, qui à la fois s'actualise autour de données des sens externes et conçoit par le sens commun les contenus généraux de pensée appliqués au sensible [73]. Lorsqu'on équilibre par son intermédiaire le jeu de la sensation et de l'entendement, de l'expérience et de l'intellection, on atteint à des connaissances non seulement « claires » mais aussi « distinctes », c'est-à-dire qui peuvent faire l'objet d'une définition [74]. Ces notions permettent de distinguer un objet d'un autre mais elles permettent surtout de définir les concepts les uns par rapport aux autres [75]. Lorsqu'une notion est vraiment distincte, elle s'exprime en une définition et peut finalement être décomposée de manière analytique.

Ici, il ne s'agit plus de dépasser seulement le dualisme de l'esprit et du corps propre au cartésianisme mais aussi celui qui à la fois oppose et réunit les adeptes de Descartes, d'une part, et de Bacon, Hobbes et Locke, de l'autre, les rationalistes et les empiristes. Pour Leibniz, l'induction à partir des seules données provenant des corps à travers les sens corporels ne vaut pas mieux que la réduction rationaliste de ces mêmes données à partir des catégories innées de l'esprit pensant. Du fait de leur unilatéralisme, l'une et l'autre sont également insuffisantes pour nous permettre de comprendre le monde dans sa multiplicité dynamique déjà unifiée ou, aurait dit Spinoza, dans son unité dynamique proliférante. Il faut concevoir la production des idées, si l'on peut dire, à partir de la puissance des corps pensants ou des pensées incorporées ; c'est pourquoi, bien avant Kant qui reprendra cette conception sans cependant développer tout ce qu'elle impliquait [76], *Leibniz fait de l'imagination, par l'intermédiaire du « sens commun », le vecteur principal de la connaissance des rythmes qui se composent dans le monde, vecteur lui-même rythmique qui permet la synthèse des données venant des sens et des concepts forgés par l'intellect.*

Le rythme algorithmique de la pensée

L'analyse des « notions claires » permet ainsi à Leibniz de renvoyer dos-à-dos les empiristes et les rationalistes ; l'analyse des « notions distinctes » va lui permettre de prendre également ses distances vis-à-vis de la position développée par Spinoza. Ces notions peuvent en effet être elles-mêmes classées en trois types principaux, selon la qualité de la distinction qu'elles apportent et leurs recours ou non à un support discursif.

Dans les « définitions nominales » [77], qui sont au fondement des sciences empiriques, la notion est distincte mais elle contient encore des composantes confuses. Ces définitions, on vient de le voir, sont produites par le sens commun, c'est-à-dire cette part de l'imagination qui effectue l'intégration des perceptions et des concepts rationnels de l'entendement. Elles permettent de définir correctement les choses en explicitant grâce au jeu du langage des propriétés concrétisées dans la réalité. Mais puisque ce jeu du langage, contrairement à ce que soutiennent certains nominalistes radicaux comme Hobbes, conserve des liens au moins obliques avec les contenus de connaissance que transmettent les facultés sensitive et mnémonique, la notion qui y est produite n'est pas totalement adéquate et cela à double titre. D'une part, elle n'énonce pas par elle-même la possibilité de l'essence réelle. Elle n'exprime que l'essence partielle de la chose et c'est uniquement par l'expérience actuelle que la possibilité formelle de la chose est concevable. De l'autre, cette définition comporte des propriétés composées qu'il est toujours possible d'analyser en termes plus simples.

Dans la « définition réelle », qui est au fondement des sciences non empiriques comme la géométrie ou la métaphysique, la notion est cette fois nécessairement distincte : elle s'obtient à l'aide du seul entendement et exprime par l'analyse *a priori* la possibilité de la chose définie. Alors que la définition nominale montre la possibilité

de la notion par le recours à l'expérience, la définition réelle la montre en elle-même, par la raison seule. De telles notions sont donc adéquates car elles incluent toutes les propriétés permettant de les considérer comme des idées vraies. Pour le dire autrement, les définitions dans lesquelles elles apparaissent sont suffisamment complètes pour discerner entièrement l'objet de connaissance. Dans la mesure où la définition réelle est le résultat d'une combinaison de notions primitives, la notion qu'elle cherche à cerner reste toutefois composée.

Il existe enfin, selon Leibniz, un dernier type de notion distincte qui échappe cette fois à la définition et donc au langage : les « notions intuitives », qui sont adéquates mais simples et expriment directement un contenu de pensée indécomposable. La connaissance intuitive exhibe parfaitement l'essence de la chose ; c'est le genre de notion par lequel Dieu conçoit le monde. Alors que tous les autres types, de l'obscur au distinct dans ses deux premiers sous-types, sont des jonctions de termes primitifs ou composés, la connaissance intuitive représente l'accomplissement absolu de l'analyse. Leibniz semble donner ici raison à Spinoza, pour qui, on l'a vu, le troisième genre de connaissance prend appui sur la science intuitive. Toutefois, le seul exemple que Leibniz donne d'une notion conçue intuitivement par l'entendement humain est celui du nombre. En fait, contrairement à ce que soutiennent Spinoza ou Descartes, l'intuition n'est pour lui que très rarement à la portée de l'esprit humain et elle relève plutôt de la science divine parfaite, car c'est par ce genre de notions immédiates et simples que Dieu a conçu le monde : « Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives. [78] »

Si les notions intuitives permettent théoriquement aux êtres humains de pénétrer dans le dernier niveau notionnel et donc d'imiter au mieux le savoir divin, elles sont en fait exceptionnelles. C'est pourquoi Leibniz, redescendant de deux crans, développe et valorise les notions « symboliques » ou « aveugles », là où son prédécesseur, porté par la dynamique ascendante de la pensée abstractive, en restait à une science intuitive extra-discursive. C'est dans ce mouvement de redescence vers un succédané symbolique de l'intuition non-discursive que se constitue l'apport particulier de Leibniz à la question de la meilleure manière de faire fluer la pensée.

Parmi les notions distinctes, il existe en effet des notions à la fois « distinctes et claires », qui permettent d'atteindre simultanément à la particularité de l'idée et à sa pleine présence à l'esprit, comme dans les définitions réelles, et des notions simplement « suppositives », qui sont distinctes mais qui ne permettent pas d'avoir une présence complète de tous leurs aspects simultanément à la conscience et qui relèvent donc d'un type intermédiaire entre les notions réelles entièrement distinctes et les notions nominales dont la distinction s'accompagne encore de composantes confuses. Le chiliogone ou polygone régulier à mille côtés, par exemple, s'exprime par des propriétés distinctes de figure, d'angle et de nombre, mais l'esprit ne saurait pleinement se représenter l'image de cette figure géométrique. Et il en est de même beaucoup de notions distinctes, fréquentes en mathématiques et en métaphysique, qui ne sont jamais présentes entièrement à la conscience et dont le reste du contenu conceptuel est simplement supposé. Ce sont ces notions « suppositives » que Leibniz appelle également « symboliques » ou « aveugles » en s'appuyant sur le fait que l'usage de la plupart des termes du langage ne nécessite pas de contenus de conscience.

Ce type de notions a un très gros avantage : il permet de remplacer les notions trop complexes par des notions simples, sans toutefois faire perdre en distinction, puisque pour Leibniz il suffit, on l'a vu, de fournir une définition distincte de l'essence pour pouvoir s'y référer correctement. Dans la mesure où il n'est pas nécessaire à l'entendement de concevoir la notion de chaque essence, mais seulement de la définir adéquatement et de la combiner aux autres à partir des règles formelles du raisonnement, la substitution symbolique, dont les paradigmes sont l'algèbre et l'arithmétique, permet de mettre en place une *ars combinatoria*, qui est en fin de compte - hormis les cas très rares d'intuition - la forme de pensée humaine la plus proche de la manière divine de connaître et du calcul des possibles qu'elle a effectué avant même la création.

En attribuant, d'une part, un rôle dynamique et synthétique à l'imagination et en identifiant et en valorisant, d'autre part, l'échelon symbolique, Leibniz entend à l'évidence critiquer le primat donné par Descartes et les cartésiens à la clarté, et l'opposition stricte entre connaissances claires et distinctes, et connaissances obscures et confuses. Il introduit une gradation et un jeu qui permettent de concevoir les différentes manières de concevoir l'essence d'un

objet, mais aussi la complémentarité de ces différents types de connaissances, en particulier des plus bas qui ne sont pas les moins utiles quand il faut combler les lacunes de la seule raison. Grâce à la puissance de l'imagination et à la puissance de calcul de l'intellect, on passe de l'inconscient au conscient par le jeu de l'intégration des effets différentiels de la perception, puis du conscient au rationnel par celui de l'intégration des raisons. Il met ainsi en place les fondements d'une nouvelle méthode scientifique proprement rythmique fondée sur un continu reliant les sensations au calcul, en passant par les idées innées, l'imagination et le symbolique.

Martial Gueroult soutient que cette hiérarchie le sépare également de Spinoza. Celui-ci pratiquerait en effet « une dépréciation du nombre, de l'arithmétique, de toute pensée symbolique, et l'exaltation corrélative de la pensée géométrique, prise à l'extrême pour ce qu'elle est considérée comme effectuant la genèse de la chose même » [79], mouvements qui seraient liés à « sa conception de l'idée vraie comme *adaequatio*, c'est-à-dire comme saisie intuitive de la totalité des raisons ou des "réquisits" de la chose » [80]. Le primat de l'idée claire et distincte l'opposerait ainsi nettement à Leibniz qui verrait, lui, « l'idée vraie comme expression oblique, nécessairement symbolique, d'une réalité qui, restant en elle-même toujours inaccessible à l'intuition, ne peut être saisie que par la pensée aveugle au moyen d'un algorithme. » [81] Certes, Leibniz partagerait avec son prédécesseur le rejet des idées obscures et confuses, ainsi que le souci d'arriver à des idées distinctes, mais il ne donnerait pas autant d'importance à leur clarté. Ainsi, l'intuition non-discursive conserverait-elle pour lui son statut de connaissance la plus élevée, mais elle serait moins utile en pratique que la « pensée aveugle » ou « symbolique ».

Il faut certainement donner raison à Gueroult sur ces deux derniers points. Leibniz laisse de côté l'intuition et sa clarté, qui restent dans le système seulement au titre de connaissance divine parfaite, et cherche à transformer cet écoulement en calcul aveugle : « *Calculemus !* » devient sa devise [82]. Les propositions peuvent alors être soumises à une analyse distinctive qui permet de les décomposer et de les transposer sous forme symbolique puis de calculer leurs rapports. L'organisation de l'écoulement de la pensée et le progrès de la connaissance vont ainsi résulter d'un calcul qui va rendre possible de manipuler des grandeurs tout à fait distinctes comme l'infini, sans pourtant en avoir d'idée claire. La raison peut, grâce à son pouvoir symbolique et à sa capacité de calcul, passer au-delà des limites du cartésianisme et de sa survalorisation de l'attention et de la pleine présence des idées à l'esprit.

En ce qui concerne en revanche son opposition à Spinoza, il me semble que Gueroult la durcit un peu trop et que la différence entre eux paraît à la fois moins tranchée ou plus complexe.

La suite [ici](#)...

[1] Je place sous le terme de « théorie de la connaissance » l'ensemble des réflexions spinoziennes et leibniziennes concernant la formation des idées, à travers les sens et les sensations, l'imagination, la mémoire et les images, la raison et les idées innées. Je traite ce qui concerne la définition des concepts et la démonstration plus loin sous le titre de « rythme de la pensée ». Que cet ensemble ne forme pas un corps de doctrine complètement unifié et surtout central chez les post-cartésiens du XVII^e siècle est une évidence, que certains spécialistes, comme Yvon Belaval ou Heinrich Chepers, ont soulignée à raison. Il n'existe pas à cette époque d'épistémologie au sens post-kantien du terme et il n'y a pas de discontinuité marquée entre l'ontologie et l'épistémologie : Y. Belaval, « Y-a-t-il une épistémologie leibnizienne ? », *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 46-56 et H. Schepers, « *Non alter, sed etiam Leibnitius* : Reply to Dascal's Review *Ex Pluribus unum* ? », *Leibniz Review*, 14, 2004, p. 117-135. Il n'en reste pas moins que Spinoza et Leibniz affrontent l'un et l'autre des questions qui nous intéressent aujourd'hui du point de vue de la connaissance des rythmes - et c'est tout ce qui compte ici.

[2] *Éthique*, II, 7, cor. : « La puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir. C'est-à-dire, tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu, tout cela suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu dans le même ordre et le même enchaînement. »

[3] *Éthique*, II, 7 : « L'ordre et l'enchaînement des idées (*connexio idearum*) est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses (*connexio rerum*). » *Éthique*, II, 7, sc. : « La substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, qui se comprend tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut. [...] ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'Étendue, ou sous l'attribut de la Pensée, ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit un seul et même enchaînement des causes. »

[4] *Éthique*, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. »

[5] *Éthique*, V, 1 : « Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit, de même très exactement les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps. »

[6] *Éthique*, II, 16 : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du Corps humain, et en même temps la nature du corps extérieur. »

[7] *Éthique*, II, 17, cor.

[8] *Éthique*, II, 18.

[9] *Éthique*, II, 29 sc.

[10] *Éthique*, II, 11, cor. : « Quand nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la Nature de l'esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, a telle ou telle idée ; et quand, nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais en tant qu'il a en même temps que l'Esprit humain également l'idée d'une autre choses, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de manière inadéquate. »

[11] *Éthique*, II, 11, cor. : « L'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu. »

[12] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 59 : « Il sera temps, avant d'entreprendre de connaître les choses singulières, de traiter de ces secours qui se rapportent tous à cette fin : savoir nous servir de nos sens et faire, d'après des règles et dans un ordre arrêté, des expériences suffisantes pour déterminer la chose que l'on étudie, de façon à en conclure enfin selon quelles lois des choses éternelles elle est faite et prendre connaissance de sa nature intime. »

[13] *Traité politique*, 9.14 : « Les dispositions intellectuelles des hommes sont trop faibles pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais elles s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles que l'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et auxquelles nul n'avait songé auparavant. »

[14] *Traité théologico-politique*, 4 : « Puisque rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tous les êtres de la nature enveloppent et expriment le concept de Dieu, en proportion de leur essence et de leur perfection ; il est donc certain que, plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons. »

[15] *Éthique*, II, 29 sc.

[16] Sur cette question, voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, chap. 12 « Déploiement de la vie raisonnable ».

[17] *Éthique*, II, 38, cor.

[18] Comme le souligne P.-F. Moreau, qui s'appuie pour ce faire sur la proposition 15 du Livre II citée plus haut, pour Spinoza, « l'âme humaine est un tout complexe qui ne peut certainement pas se donner en une expérience unique et immédiate. Quelle que soit l'importance attachée par [lui] à la description des affections de l'âme, de sa connaissance du corps, des phénomènes de la perception, ce relevé du moi ne peut aboutir à la transcendance d'un Je. » P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 517.

[19] *Éthique*, II, 43, sc.

[20] *Traité théologico-politique*, XIII : « Les choses invisibles, qui sont l'objet de la pensée seulement, ne peuvent être vues par d'autres yeux que les démonstrations. Qui donc n'a point de démonstration ne voit absolument rien de ces choses. »

[21] L'ordre selon lequel est exposé dans le livre III la théorie des passions « peut être considéré comme une variation libre sur le thème de l'arbre séfirotique des kabbalistes » : *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 82. Mais, selon Matheron, ce procédé est général dans l'*Éthique*. Voir l'annexe où il reconstitue une bonne part de ces arbres qui organisent le raisonnement.

[22] « Le livre III, cependant ne s'achève pas ici. À l'ensemble A1 A2 B1 B2 succède un groupe de propositions (52-57) qui forme, à lui seul, un petit arbre quasi-séfirotique indépendant. Cet arbre, symétrique et inverse du précédent, en est en quelque sorte le complément. » : A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 83.

[23] *Métaphysique*, Z, 15 : « Les substances sensibles individuelles ne sont l'objet ni de définition, ni de démonstration. »

[24] *Éthique*, II, 44, cor. 2, dém. : « Il est de la nature de la Raison de contempler les choses comme nécessaires, et non comme contingentes. [...] Mais cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu ; il est donc de la nature de la Raison de contempler les choses sous cet aspect de l'éternité. Ajoute que les fondements de la Raison sont des notions qui expliquent ce qui est commun à tout, et qui n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière ; et qui pour cette raison doivent se concevoir sans aucune relation au temps, mais sous un certain aspect de l'éternité. »

[25] Sur ce double aspect de l'éternité, P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 500 sq.

[26] *Métaphysique*, A, 828a : « La connaissance de toutes choses appartient à celui qui possède la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. »

[27] *Éthique*, II, 40 sc. 2. « Outre ces deux genres de connaissances, il y en a, comme je le montrerai dans la suite, encore un troisième, que nous appellerons science intuitive (*quod scientiam intuitivam vocamus*). Ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses. »

[28] Spinoza donne de cette « science intuitive » un exemple arithmétique concernant une série de trois nombres croissants à laquelle on veut ajouter un quatrième qui soit au dernier comme le second l'est au premier : « C'est du rapport même que nous voyons d'un seul coup d'oeil entre le premier et le deuxième que nous concluons le quatrième. » *Éthique*, II, 40 sc. 2.

[29] Guerout souligne fortement l'opposition entre la science intuitive spinoziste et la fusion ineffable avec l'Infini du mysticisme actif. *Spinoza, t. II, l'Âme*, Paris, 1974, Aubier, p. 464.

[30] « Spinoza parle toujours de concevoir du point de vue de l'éternité, jamais d'éprouver ou de sentir de ce point de vue. », P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 291.

[31] *Éthique*, V, 23, sc. : « Les yeux de l'Esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. »

[32] *Éthique*, V, 34, sc. : « Si nous prêtons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, certes, conscients de l'éternité de leur Esprit ; mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort. »

[33] *Éthique*, V, 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »

[34] *Éthique*, V, 25 : « Le suprême effort de l'Esprit et sa suprême vertu, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. »

[35] *Éthique*, V, 22 : « En Dieu pourtant il y a nécessairement une idée qui exprime sous l'aspect de l'éternité l'essence de tel ou tel corps humain. »

»

[36] *Éthique*, V, 23, sc. : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps ; mais il en reste quelque chose, qui est éternel. [...] Sc. : Cette idée qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité est, comme nous l'avons dit, une manière de penser précise, qui appartient à l'essence de l'Esprit, et qui nécessairement est éternelle. Et pourtant il ne peut se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y avoir de traces dans le Corps, et puisque l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucun rapport au temps. Et néanmoins nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels. » [[Sur la différence entre les choses éternelles (Dieu, les manières infinies, certaines idées) et les choses qui sont des vérités éternelles mais qui ne sont pas éternelles (l'essence des manières finies), voir P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 511.

[37] J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971, p. 81 et n. 1.

[38] Je reprends ici les conclusions de C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 224 sq.

[39] *Lettre à Burnett*, 30 janvier 1699 : « Et de même je crois qu'on a une idée claire, mais non pas une idée distincte de la substance, qui vient à mon avis de ce que nous en avons le sentiment intérieur en nous-mêmes qui sommes substances. »

[40] *Lettre à Arnauld*, 14 juillet 1686 : « Je demeure d'accord aussi que pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même, comme il faut consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger de ses propriétés. »

[41] *Remarques sur Locke et Malebranche*, *Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, VI, 578 : « C'est par la connaissance que nous avons de l'âme, que nous connaissons l'Être, la substance, Dieu même et [...] c'est par la réflexion sur nos pensées, que nous connaissons l'étendue et les corps. »

[42] *Nouveaux Essais*, (1705) 3.3.6 : « Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose [...] » ; *Monadologie*, (1714) § 16 : « Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'Âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la Monade. »

[43] *Nouveaux Essais*, (1705) 3.3.6 : « [...] ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres » ; *Monadologie*, (1714) § 61 : « Tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux ; ἄλλὰ τὰ ἐξ ἑαυτῶν ἴσχυει ἡ ψυχή, disait Hippocrate. Mais une Âme ne peut lire en elle-même que ce qui est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini. »

[44] *Principes de la nature et de la grâce*, (1714) § 4 : « Il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. »

[45] *Discours de Métaphysique*, (1686) § 15 : « C'est donc ainsi qu'on peut concevoir que les substances s'entr'empêchent ou se limitent, et par conséquent on peut dire dans ce sens qu'elles agissent l'une sur l'autre, et sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles. Car il peut arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une diminue celle de l'autre. »

[46] Il rejoint sur ce plan Spinoza, qui lui aussi rejette l'idée selon laquelle l'expérience du *Cogito* pourrait constituer une connaissance fondatrice. D'une part, l'esprit humain est un tout trop complexe pour qu'il puisse se donner en une expérience unique et immédiate : *Éthique*, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. » De l'autre, les mouvements de l'Esprit ne peuvent se connaître que par ceux du corps, c'est pourquoi toute connaissance directe de l'Esprit par lui-même est exclue.

[47] *Monadologie*, (1714) § 60 : « Chaque monade [...] dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'Univers, et ne peut être distincte que dans une

petite partie des choses. » Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, op. cit., p. 144 : « Si l'âme a un point de vue, sa perception, parce qu'elle est expression, ne saurait accéder aux choses elles-mêmes, elle ne saisit que les [manières], c'est-à-dire les relations qu'elle soutient avec elles, bref, leurs facultés d'apparaître. »

[48] Là encore il rejoint Spinoza, même si la raison en est la multiplicité fondamentale du monde et du moi, et non la nécessité de considérer la pensée comme un aspect du et des corps.

[49] *Monadologie*, (1714) § 60 : « Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. »

[50] *Nouveaux essais*, (1705) 4.17.3 : « La faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appelé *raison*, et c'est le sens que vous employez ici. Or cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici-bas, et ne paraît pas dans les autres animaux ici-bas. [...] [Les hommes] s'élèvent au-dessus des bêtes en tant qu'ils voient les liaisons des vérités, les liaisons, dis-je, qui constituent encore elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. »

[51] *Discours de Métaphysique*, (1686) § 9 : « Toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible. »

[52] *Discours de Métaphysique*, (1686) § 14 : « Chaque substance est comme un Monde à part, indépendant de toute autre chose hors de Dieu, ainsi tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être, et [...] ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous. »

[53] *Confessio Philosophi - La profession de foi du philosophe*, (1673) trad. Y. Belaval, Paris, Vrin, 1993, p. 105 : « Soient deux oeufs à ce point semblables que pas même un Ange ne puisse y observer de différence : et cependant, qui le nierait ?, ils diffèrent. À tout le moins en ce que l'un est celui-ci, l'autre est celui-ci, c'est-à-dire par l'haecceité ou parce qu'ils sont et l'un et l'autre, parce qu'ils diffèrent par le nombre. Mais à quoi voulons-nous en venir lorsque nous comptons, lorsque nous disons : CECI (car compter, est la répétition de ceci). Qu'est-ce que CECI ? Ou la détermination ? Quoi ? Sinon la conscience du temps et du lieu, c'est-à-dire du mouvement de la chose ou de sa situation par rapport à nous, que nous ayons à désigner une chose déjà déterminée soit avec une partie de notre corps (par exemple, la main ou le doigt par lequel nous désignons), soit avec une chose déjà déterminée - ainsi : un bâton - pointée vers la chose. »

[54] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 286.

[55] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 286.

[56] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 199.

[57] *Nouveaux essais* (1705), 2.27.1. : « Il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu, il y ait un principe interne de distinction, et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables ; ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est-à-dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. » *Monadologie*, § 8-9 : « Il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres [...] 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 de choses serait indistinguishable de l'autre. 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 ou fondée sur une dénomination intrinsèque. »

[58] *Nouveaux essais* (1705), 3.3.6. : « Il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus, et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même [...] Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose ; ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. »

[59] *Nouveaux essais*, 3.3.9 : « L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup tant au jugement qu'à la mémoire. Vous savez de quelle conséquence cela est dans la botanique, sans parler des animaux et autres substances, et sans parler aussi des êtres moraux et notionaux comme quelques-uns les appellent. »

[60] *Sur le principe de raison*, § 9 : « Mais il n'y aurait aucun ordre parmi ces substances simples qui n'ont aucune influence les unes sur les autres, si elles ne se correspondaient pas mutuellement. Il est donc nécessaire qu'il y ait entre elles un rapport de perceptions, c'est-à-dire de phénomènes, qui permettent de connaître les différences respectives de leurs modifications selon le temps et l'espace ; car tous les deux, le temps et le lieu, constituent l'ordre des existants successifs et simultanés. »

[61] *Sur le principe de raison*, § 9 : « Il s'ensuit également que toute substance simple représente l'agrégat des choses externes et que dans ces choses externes, mais qui doivent être représentées de diverses manières, consistent conjointement la diversité et l'harmonie des âmes. Or, chaque âme représentera prochainement les phénomènes de son corps organique et de manière éloignée également ceux des autres corps qui agissent sur le sien. »

[62] *Nouveaux essais*, (1705) 3.3.9 : « L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup tant au jugement qu'à la mémoire. »

[63] *Discours de Métaphysique*, (1686) § 14 : « Cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent, en sorte que, chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre qui en fait autant. [...] Quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles. »

[64] *Nouveaux essais*, (1705) 4.2.14. : « Le vrai Criterion en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, et dans l'expérience de différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des vérités de raison. »

[65] *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* : « Le présent phénomène doit être conforme [aux phénomènes précédents], si, bien entendu, ils conservent le même rapport, autrement dit si l'on peut rendre raison par celui-ci des précédents phénomènes, ou s'ils s'accordent tous avec la même hypothèse, comme raison commune. »

[66] J'emprunte l'essentiel de ce qui suit à l'article d'Y. Belaval, « La perception » (1969), *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 142-171 et à l'étude plus récente de C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit.

[67] *Principes de la nature et de la grâce*, (1714) § 4 : « Il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. »

[68] *Principes de la nature et de la grâce*, (1714) § 4 : « Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. » ; *Monadologie*, § 14 : « C'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit point. »

[69] *Lettre à Thomas Burnett, 20/30 janvier 1699* : « J'appelle idée claire, lorsqu'elle suffit pour reconnaître la chose, comme lorsque je me souviens assez bien d'une couleur pour reconnaître quand elle m'est apportée. »

[70] *Discours de métaphysique*, (1686) § 24.

[71] *Lettre à Thomas Burnett, 20/30 janvier 1699* : « Je n'ai point l'idée distincte de toutes les couleurs, étant obligé souvent de dire, que c'est un je ne sais quoi que je sens fort clairement, mais que je ne saurais bien expliquer. »

[72] *Nouveaux essais*, (1705) 4.3.8. : « Les idées des qualités sensibles sont confuses, et les puissances, qui les doivent produire, ne fournissent

aussi par conséquent que des idées où il entre du confus : ainsi on ne saurait connaître les liaisons de ces idées autrement que par l'expérience qu'autant qu'on les réduit à des idées distinctes, qui les accompagnent, comme on a fait (par exemple) à l'égard des couleurs de l'arc-en-ciel et des prismes. »

[73] *Lettre à Sophie Charlotte*, GP VI 501 : « C'est ce qu'on appelle l'imagination, laquelle comprend à la fois les notions des sens particuliers, qui sont claires mais confuses, et les notions du sens commun, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathématiques, savoir de l'Arithmétique et de la Géométrie, qui sont des sciences mathématiques pures, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les mathématiques mixtes. »

[74] *Lettre à Thomas Burnett*, 20/30 janvier 1699 : « J'appelle *idée distincte*, lorsque j'en conçois les conditions ou réquisits, en un mot, lorsque j'en ai la définition, si elle en a. »

[75] *Nouveaux essais*, (1705) 2.29.4. : « Nous nommons distinctes non pas toutes celles qui sont bien distinguantes ou qui distinguent les objets mais celles qui sont bien distinguées. »

[76] On verra plus bas que c'est précisément sur cette question que Humboldt se sépare de Kant et commence à s'intéresser à la capacité langagière des êtres humains.

[77] *Discours de métaphysique*, (1686) § 24 : « J'appelle *définition nominale*, lorsqu'on peut encore douter si la notion définie est possible. »

[78] *Nouveaux essais*, (1705) 4.17.16.

[79] M. Gueroult, *Spinoza I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 522.

[80] *Ibid.*

[81] *Ibid.*

[82] *Nova methodus pro maximis et minimis, Acta Eruditorum* (1684) : « Alors, il ne sera plus besoin entre deux philosophes de discussions plus longues qu'entre deux mathématiciens, puisqu'il suffira qu'ils saisissent leur plume, qu'ils s'asseyent à leur table de calcul (en faisant appel, s'ils le souhaitent, à un ami) et qu'ils se disent l'un à l'autre : "Calculons !" »