

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article976>

# Émergence d'une raison rythmologique - Ontologie

- Recherches
- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains
- Philosophie

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

## Sommaire

- [L'être comme rythme](#)
- [Les êtres comme rythmes](#)
- [L'individu comme manière](#)
- [L'individu comme monade](#)

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

Après une très longue période dominée par des conceptions du rythme plus ou moins inspirées par le modèle platonicien, la question ancienne du *rhuthmos* a réémergé au XVIIe siècle dans les oeuvres de deux penseurs hétérodoxes : Spinoza et Leibniz. S'opposant aussi bien aux conceptions philosophiques traditionnelles qu'à celles dominant leur époque, l'un et l'autre ont posé un certain nombre de jalons ontologiques et épistémologiques aujourd'hui encore déterminants pour toute pensée rythmique.

## L'être comme rythme

Il existe, on le sait, bien des différences entre Spinoza et Leibniz, la première, la plus fondamentale, portant sur la définition de l'être lui-même [1]. Les *manières* [2] apparaissent chez le premier comme les affections d'une substance unique, alors que le second considère au contraire les *monades* comme les substances les plus simples dont la composition rend compte des choses - le « pluralisme » de l'un s'opposant clairement au « monisme » de l'autre [3].

Toutefois, dans les deux cas, on trouve une volonté de caractériser l'être comme agir et infinitude, donc comme *unité proliférante* ou *multiplication toujours déjà unifiée* et aussi comme *fluence* et *inaccomplissement*. De même que la substance unique est vue par Spinoza comme essentiellement dynamique et productrice, de même les substances multiples leibniziennes sont soumises à un changement continu, qui à la fois vient de leur propre fonds et les constitue en sources vives de toutes les choses qu'elles composent.

Si elle est loin d'être négligeable, la différence entre ces pensées est donc bien moindre qu'entre elles deux et leurs prédécesseurs dont elles se détachent assez nettement, même si les notions de *conatus* et de mouvement faisaient déjà l'objet de discussions intenses depuis la Renaissance. Les nouvelles formes de monisme et de pluralisme qu'elles proposent, loin de considérer la ou les substances, soit comme un tout un qui n'est jamais rien d'autre que lui-même, soit comme des entités unitaires continuellement identiques à elles-mêmes, introduisent dans la conception même de l'être une temporalité fondamentale.

Pour Spinoza, « l'essence de Dieu enveloppe son existence » [4]. La substance possède donc nécessairement un caractère dynamique, proliférant et toujours inaccompli qui la fait se manifester sous une infinité de manières. De même pour Leibniz, qui, parce qu'il cherche à sauver la figure d'un Dieu créateur, rejette le monisme spinoziste et prône une ontologie pluraliste compatible avec l'idée d'une finalité globale de l'ordre du monde, ce caractère dynamique, proliférant et jamais totalement accompli est la caractéristique principale des substances monadiques : « Je soutiens aussi que les substances (matérielles ou immatérielles) ne sauraient être conçues dans leur essence nue sans activité, que l'activité est de l'essence de la substance en général. » [5] Pour la première fois en Occident depuis très longtemps, *l'être réapparaît sous la forme proprement rythmique* qui le caractérisait chez de nombreux présocratiques, ainsi que chez certains poètes, philosophes et physiciens de l'Antiquité [6].

Il est vrai qu'on pourrait faire ici quelques objections, c'est pourquoi il nous faut approfondir un peu ces premières propositions. Tout d'abord, la définition spinoziste de la substance (*Éthique*, déf. 3) ne comprend pas les notions d'action ou d'activité, et se limite à l'affirmation de sa seule autonomie ontologique [7]. Mais, comme l'a fait remarquer Deleuze, cette définition doit s'entendre non seulement comme on le fait traditionnellement au regard des concepts d'« attribut » et de « manière » qui la spécifient de suite (déf. 4 et 5)[8], mais aussi à celui d'« expression » qui apparaît dans la définition de Dieu, qui vient compléter ces trois premières définitions et qui est la seule définition réelle de la série (déf. 6) [9].

L'« expression » se trouve en fait au coeur de l'ontologie spinoziste et cela, à chaque niveau, dans les deux directions : la substance s'exprime dans ses attributs, qui chacun en exprime une essence, et les attributs s'expriment à leur tour dans les manières, qui en expriment elles aussi chacune une modification. Au total, « Dieu s'exprime en constituant par soi la nature naturante, avant de s'exprimer en produisant en soi la nature naturée » [10].

Et il en est de même en ce qui concerne la connaissance. L'idée de Dieu s'exprime dans toutes nos idées, comme leur source et leur cause, si bien que l'ensemble des idées reproduit exactement l'ordre de la nature entière. Mais les idées, à leur tour, sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment mieux la réalité de leurs objets. La définition ou l'idée adéquate exprime l'essence ou la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même [11]. C'est pourquoi, note Deleuze, « la conception de l'adéquat chez Spinoza ne se sépare pas d'une telle nature expressive de l'idée » [12]. J'y reviendrai plus bas.

Or, en plaçant l'expression au coeur de sa philosophie, Spinoza promeut un principe dynamique nouveau qui échappe tant au schématisme unilatéral de la relation de cause à effet qu'à celui de la relation de l'objet à sa représentation. Dans son système, la substance, les attributs et les manières, mais aussi les idées de cette substance, de ces attributs et de ces manières, à la fois déroulent, développent, expliquent l'expression pour y restituer l'exprimé, et enroulent, enveloppent et impliquent l'exprimé dans l'expression : « D'une part, l'expression est une explication : développement de ce qui s'exprime, manifestation de l'Un dans le multiple [...] Mais d'autre part, l'expression multiple enveloppe l'Un. L'Un reste enveloppé dans ce qui l'exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste. En ce sens l'expression est un enveloppement. [13] »

Ce dynamisme d'un type nouveau permet ainsi à Spinoza de construire une philosophie de l'immanence absolue surmontant tous les dualismes, qui caractérisent tout autant les philosophies cartésiennes les plus récentes de la causalité et de la représentation fondées sur le dualisme de l'âme et du corps que les philosophies néo-platoniciennes antiques ou médiévales fondées sur le concept d'émanation de l'Un et de dégradation dans le multiple.

Deuxième objection : contrairement à Spinoza dont la définition de la substance est claire, distincte et définitive, Leibniz semble pour sa part très hésitant et donne de celle-ci des définitions toujours fragmentaires et changeantes. Les spécialistes débattent encore vivement sur la question de savoir s'il y a, sur ce plan fondamental, une unité de sa pensée ou si celle-ci ne serait pas au contraire traversée par des discontinuités et des sauts conceptuels.

Michel Fichant, par exemple, soutient qu'il y aurait dans le développement de la pensée de Leibniz un saut, quasiment un renversement de perspective, entre le concept de « substance individuelle », propre au *Discours de métaphysique* de 1685-86, et celui de « monade », qui constitue le coeur de la *Monadologie* écrite en 1714. Alors que le premier s'appuierait sur la théorie des descriptions définies, impliquant de désigner chaque individu par un nom propre et d'analyser sa singularité en dressant la liste de tous les prédicats qui lui sont essentiels, le second serait le fruit d'une réflexion sur la composition et la multitude dont Leibniz inférerait des entités monadiques simples : « Au temps du *Discours de métaphysique* et dans les textes connexes, il s'agissait de l'individu et de ses événements ; dans la *Monadologie*, il s'agit du composé et de ses éléments, avec l'effacement de la problématique

de l'individuation. » [14]

Cette thèse a l'intérêt de souligner l'importance croissante du multiple dans la pensée tardive de Leibniz, mais elle semble durcir un peu trop des transformations qui, vu l'intrication des textes, leur caractère fragmentaire et situé - chaque présentation de la pensée étant en partie déterminée par les interlocuteurs auxquels elle s'adresse et par les questions traitées avec eux -, ne semblent pas pouvoir être assimilées à de réelles discontinuités conceptuelles [15].

Du reste, lorsque Michel Fichant pense avoir trouvé le moment où Leibniz passerait d'une conceptualisation à une autre - le 30 avril 1687 très exactement -, il conçoit celui-ci comme un épisode d'une maïeutique au cours de laquelle Arnauld aurait contraint Leibniz à exprimer *ce qui n'avait pas encore été dit mais était déjà là* [16]. Or, *ce déjà là*, *ce déjà pensé*, cette caractérisation de la substance « tacitement assumée, sans être expressément formulée », est comme une fissure infime qui vient fragiliser la thèse de la discontinuité théorique et par laquelle s'échappe le rêve de saisir le moment même de « l'invention métaphysique ». Depuis quand, en effet, cette idée était-elle tacitement assumée ? Depuis quand était-elle déjà pensée ?

Et ces questions se posent de nouveau lorsque Michel Fichant voit apparaître, dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695, un réseau de concepts dont « pourra bientôt surgir, d'abord par un simple jeu d'écriture, l'emploi de la monade [17] ». Ici également, le concept de monade, dont il cherche pourtant à saisir le surgissement dans son état d'absolue nouveauté, serait *déjà présent implicitement* : « Deux exploitations de la thèse préparent la constitution prochaine du concept même de monade, en attente de sa dénomination. [18] »

En réalité, la notion de « rupture » ou d'« invention métaphysique » est aussi unilatérale que celle de « système leibnizien » qu'elle prétend remettre en question. On passe d'un holisme évolutionniste certainement abusif à un dualisme historique qui ne l'est pas moins. Pour Leibniz, comme il l'explique dans les *Nouveaux essais*, « il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions qui expriment une même essence » [19]. Le changement et la multiplication des perspectives n'impliquent en rien la transformation de la chose visée. C'est à un enrichissement ou à une complexification plutôt qu'à une mutation radicale du concept de substance qu'on assiste de texte en texte et il est aussi légitime, sans tomber dans l'illusion d'un « système leibnizien » exempt de tout devenir, de parcourir ceux-ci dans l'ordre chronologique que dans l'ordre inverse - la fin d'une oeuvre éclairant souvent aussi bien ses débuts que ses débuts la fin. Les discontinuités que repère Michel Fichant ne concernent en fait que les énoncés ; elles ne prouvent en rien une mutation complète de la visée théorique elle-même [20] ; elle a même tendance à introduire de l'obscurité puisqu'on ne comprend plus comment les deux versants de l'ontologie leibnizienne communiquent. Le désir de saisir « l'invention métaphysique leibnizienne » à l'instant même de son surgissement apparaît finalement comme la simple inversion de celui de dominer le « système leibnizien » par une vue surplombante et synchronique.

Christian Leduc, qui a récemment réétudié cette question de près, reconnaît que la liste des attributs prédicatifs ou catégoriques de la substance - par exemple la perception, la mémoire, l'aperception, ou l'action, l'autonomie, l'individualité, la qualité ou encore l'expression soulignée par Deleuze - est très fluctuante. Il note également que l'usage de la théorie de la prédication conceptuelle pour déterminer le sens de la notion de substance disparaît dans la *Monadologie*.

Toutefois il fait remarquer que Leibniz conserve du début jusqu'à la fin le « principe de l'identité des indiscernables », c'est-à-dire l'idée selon laquelle aucune entité existentielle ne ressemble parfaitement à une autre, car il y a toujours une qualité interne qui différencie l'une de l'autre. Il existe ainsi un point fixe dans le jeu des nombreuses définitions que Leibniz donne de la notion de substance : la notion d'*unité*, « seul transcendant émanant véritablement de la substance » saisi « de fait par l'intuition » [21].

Par ailleurs, il distingue dans la liste variable des attributs de la substance une deuxième notion, celle d'*action*, qui joue selon lui un rôle tout aussi déterminant que la notion d'unité : « Leibniz affirme à plusieurs endroits que le principe d'action caractérise l'un des fondements premiers de la métaphysique. [...] L'action s'inscrit d'emblée dans la substance, en tant que seule entité ontologique réelle d'où émane le changement. [22] » Dans le *De ipsa natura*, il écrit : « Non seulement tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi toute substance individuelle agit sans interruption, et je n'en excepte même pas le corps car on n'y remarque jamais de repos absolu. [23] » De même, dans la *Monadologie*, Leibniz attribue à l'appétition des monades la cause de tous les changements dans la nature : « L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition* ; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles. [24] » Autrement dit, l'*unité* de la substance va de pair avec une *activité sui generis* [25].

Tout en prenant le parti d'affirmer l'infinité du nombre des substances dès le moment de leur conception par Dieu - là où Spinoza, faisant l'économie de l'hypothèse du calcul et de la création divins, considérait la substance *a priori* comme unique et s'exprimant de manière totalement nécessaire dans une infinité d'attributs qui s'exprimaient eux-mêmes tout aussi nécessairement en une infinité de manières -, Leibniz en arrive donc à une conception très proche de celle de son prédécesseur : comme lui, il définit le principe de substance par son unité et par son activité ; comme lui, il voit le monde comme un, fluent, proliférant et inaccompli [26] ; comme lui, il révolutionne l'ontologie traditionnelle en définissant *de facto* l'être comme *rythme* [27]. Chez l'un comme chez l'autre, l'être est rythme et le rythme est être.

## Les êtres comme rythmes

L'ontologie qui s'ouvre ici place sous un jour nouveau la première série de questions qui motivent ce travail : qu'est-ce qui fait qu'un *rhuthmos* est distinct d'un autre, autrement dit qu'est-ce qui rend chaque rythme spécifique ? Comment définir l'individuation des rythmes de l'individuation ?

Chez Spinoza comme chez Leibniz, qu'il apparaisse comme Dieu-substance-unique s'exprimant dans un monde ou sous la double forme d'un Dieu créateur et d'un monde créé classe unique de toutes les substances individuelles, l'être s'exprime en effet en une pluralité d'individus, manières ou monades. À l'inverse, cette pluralité d'individus est toujours déjà impliquée ou rassemblée dans la même unité d'être : la substance fluente éternelle ou le monde tel qu'il a été conçu dans l'Intellect divin pour l'éternité et tel qu'il flue depuis la Création.

Or, nous allons le voir, cette double approche éclaire d'une manière très neuve la question du rapport entre le rythme et les rythmes, le *rhuthmos* et les *rhuthmoi*. Elle montre que cette question ne doit pas être restreinte à celle du rapport entre contenu intensif et contenu extensif d'un concept, et qu'elle doit être pensée en premier lieu comme celle du rapport entre genre et individu. La question conceptuelle est en fait subordonnée à la question réelle, c'est-à-dire à ce que l'on appelle depuis le Moyen Âge la question de l'individuation.

Le concept d'individuation est souvent présenté scolairement comme purement logique : on se demande « ce qui fait qu'un individu se distingue de tous les autres qui appartiennent à la même classe ». Or, dès les premières réflexions sur ce concept, à savoir celles d'Aristote, cette dimension logique a été subordonnée à une dimension génétique. Ce qui fait qu'un individu se distingue de tous les autres appartenant à la même classe, c'est la manière particulière dont il a été ou est produit. Les traits qui distinguent les individus ne sont que les conséquences d'un processus. Comme l'a souligné Simondon, avant d'être un principe logique, l'individuation est un principe génétique. Elle est l'« opération à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères » [28].

Dans la tradition aristotélicienne et thomiste, majoritaire en Occident jusqu'au XVIIe siècle, l'individuation était définie comme la *composition* d'une forme, une, insécable, éternelle et immuable, et d'une matière multiple, indéterminée, corruptible et plastique. Toute substance individuelle comporterait une forme qui l'actualise et une matière qui l'individualise comme nature concrète [29].

Dans une tradition démocritéenne très minoritaire mais pas absente pendant la période moderne, elle était conçue à l'inverse comme une *association* d'atomes, qui ne serait pas déterminée préalablement par une forme mais qui s'établirait par le simple jeu de *clinamen* leur permettant d'entrer en relation les uns avec les autres, de s'agglutiner et de constituer un individu viable ou non, à travers le vide infini et le devenir sans fin.

À ces deux traditions relevées par Simondon au début de son ouvrage, il me semble qu'il faut en ajouter une troisième - et, même, comme nous verrons plus bas une quatrième d'un ordre très différent - qu'il ne prend pas en compte : la tradition du subjectivisme moderne élaborée en plusieurs étapes de Luther à Descartes en passant par Grotius et bien d'autres. Pour celle-ci, l'individuation - au moins pour ce qui concerne les êtres humains - était conçue comme le résultat de l'action de ce que l'on pourrait appeler une substance croyante, voulante et pensante : le Sujet. Par la *réflexion*, c'est-à-dire par sa capacité à faire revenir sa foi, sa volonté et sa conscience sur elles-mêmes, celui-ci se constituerait en entité éthique, politique et épistémologique autonome, ce qui lui permettrait de se dissocier des trois totalités dans lesquelles il était resté jusque-là englobé - l'Église, l'État et le Monde.

En plaçant l'individuation, en tant qu'elle opère le passage de l'un au multiple et du multiple à l'un, au coeur de leurs philosophies, Spinoza et Leibniz y placent du même coup le rythme, mais ils nous donnent aussi la possibilité de conceptualiser l'individuation des rythmes elle-même.

L'un et l'autre, nous allons le voir, font voler en éclats ces trois conceptions de l'individuation - l'hylémorphisme, l'atomisme et le subjectivisme, ou pour le dire autrement les modèles de la composition, de l'association et de la réflexion. Ils intègrent des traits pris à chacune d'elles dans des modèles nouveaux qui donnent le primat à la dynamique, à son organisation temporelle et à son inaccomplissement ; ils font clairement de l'individuation une affaire de rythme. Mais, en même temps, ils ne dissolvent pas celui-ci dans une conception héraclitéenne sommaire selon laquelle tout serait rythme, tout serait flux, même les rythmes des flux eux-mêmes. Leurs ontologies permettent d'échapper à l'objection platonicienne à Héraclite et lui fournissent une solution élégante. Pour l'un comme pour l'autre, l'être est tout à la fois *rhuthmos*, dans le sens intensif et générique du terme, et *rhuthmoi*, cette fois au sens extensif et spécifique. Voyons maintenant dans quel sens il faut entendre ce « tout à la fois ».

## L'individu comme manière

Pour Spinoza, les choses singulières possèdent chacune une essence réelle. Celle-ci n'est pas, comme pour les anciens matérialistes, le simple reflet *a posteriori* d'un advenir matériel combinatoire purement accidentel. Mais elle n'est pas non plus, comme dans la théologie chrétienne, le fruit d'une intention divine d'associer une forme et une matière - pour les êtres humains une âme et un corps - suivant une finalité envisagée *a priori*. Contre les premiers, Spinoza soutient que les essences des choses singulières s'expriment bien sous la forme d'idées ou de manières éternelles de l'entendement divin, mais, comme celui-ci n'est qu'un des deux attributs sous lesquels s'exprime pour nous la substance unique, il soutient également, contre les seconds, qu'elles s'expriment simultanément et sans qu'on puisse jamais les dissocier les unes des autres, dans des manières éternelles de l'étendue, les deux séries se déployant exactement selon le même ordre et avec la même nécessité [30]. Comme le souligne Deleuze, ces deux séries apparaissent ainsi dans un rapport de « correspondance non causale » et expriment l'une et l'autre l'invariant de l'essence [31].

D'où une conception ontologique des individus, en particulier humains mais pas seulement, qui rejette toute définition dualiste, qu'elle soit hylémorphique ou atomique, et conjoint le matériel et le spirituel. Comme le résume Joseph Moreau : « Il y a une idée éternelle de l'individu Spinoza, qui n'est pas seulement un objet éternel de connaissance, mais Spinoza éternellement connaissant, [une manière éternelle] du penser, comprise dans l'éternité de l'entendement divin, et [à laquelle] correspond [une manière éternelle] de l'étendue, dont Spinoza en son vivant était la manifestation visible et temporelle. Le corps est éternel comme l'âme, l'âme et le corps étant une seule et même chose, un même individu, une même essence réelle, s'exprimant dans deux attributs différents (III, 2, sc.). [32] »

Toutefois, comme Spinoza distingue l'éternité de la durée, cette éternité ontologique des individus n'implique pas leur immortalité concrète [33]. La première appartient à la sphère des essences, la seconde à celle de l'existence. Dans le cas des manières finies, à l'inverse de Dieu, « l'essence n'enveloppe pas l'existence » [34] ; il faut donc aussi les considérer séparément du point de vue de cette dernière. Or, sous l'angle de « l'existence », chaque manière finie reste une « partie » de la puissance de la nature ou de l'entendement divin, et demeure mécaniquement déterminée, *partes extra partes* [35], au sein de la « manière infinie médiata » de chaque attribut [36]. C'est pourquoi, Spinoza aborde aussi les individus par les activités où ils apparaissent, se forment, se déforment et éventuellement disparaissent.

Chaque chose, en tant que celle-ci est une manière finie singulière existante, *exprime* un certain « degré d'intensité » de la puissance infinie de la substance [37]. Chacune de ces choses *s'oppose* ainsi à ce qui pourrait supprimer son existence et *s'efforce* de persévérer dans son être [38]. Cet effort, qui constitue *l'essence même de la chose existant en acte* [39], est nommé par Spinoza *conatus* lorsqu'il se rapporte au corps, *volonté* lorsqu'il se rapporte à l'esprit et *appétit*, ou *désir* chez les êtres humains, lorsque les deux sont concernés simultanément [40].

Dans le cas des individus composés, et par conséquent des individus humains, le *conatus* constitue un principe dynamique *d'organisation* interne, qui est aussi, nous le verrons, un principe d'intellection et un principe d'action vis-à-vis des autres choses.

Pour Spinoza, l'étendue est en effet constituée de corps simples (*corpora simplicissima*) qui « se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » [41]. Or, les corps individués qu'ils composent forment certes des configurations spatio-temporelles repérables extérieurement mais ils se caractérisent surtout par la permanence d'un rapport interne entre leurs différentes vitesses [42]. Si certains ou même la totalité de ces corps simples sont remplacés par d'autres mais que les rapports de leurs vitesses restent identiques, l'individu lui aussi reste identique [43]. Et il en est de même pour les individus secondaires composés de ces individus primaires, ainsi que les individus tertiaires composés de ces individus secondaires, et ainsi de suite jusqu'à l'Individu suprême qui les contient tous : « la nature tout entière » [44].

Tout cela s'applique bien entendu parallèlement aux manières de la pensée, qui n'est qu'une expression différente d'une réalité fondamentalement unitaire. Les esprits sont eux aussi composés [45] et suivent la même organisation dynamique et hiérarchisée que celle des corps [46].

Ainsi toute chose composée, en particulier tout être humain, est-elle, selon Spinoza, constituée d'une infinité d'individus corporels et spirituels, dotés chacun d'un *conatus* propre, et reste elle-même, en s'opposant à celles qui lui font obstacle et en s'alliant à celles qui la favorisent, grâce à la permanence d'un principe organisationnel, intellectuel et pratique, un *conatus* global et dynamique, renvoyant à son essence éternelle en Dieu. On voit ici que le concept de *conatus* remplace le principe d'association par celui d'*organisation*, le principe de composition d'une forme et d'une matière par celui d'*expression d'une essence*, le principe de réflexion-dissociation par celui de *permanence-opposition-alliance* et même le principe de localisation externe par celui de *rapports internes*. Les quatre modèles de l'individuation disponibles à l'époque sont donc démantelés et certains de leurs éléments

réintégrés dans un modèle plus compréhensif fondé sur le primat du *conatus*.

En tant que principe de permanence, le *conatus* est proche du principe mécaniste soutenu par Descartes de conservation des choses « en l'état [qu'elles sont], pendant que rien ne change » et de leur « mouvement en ligne droite » [47]. Simplement, alors que Descartes concevait le rapport entre les corps sur le modèle mécaniste du choc entre billes non élastiques et l'âme comme s'auto-instituant à travers la processus de la réflexion, Spinoza attribue une véritable plasticité aux manières et cela tout aussi bien sur le plan de l'étendue que sur celui de la pensée.

Chacune de ces manières, connaît en effet, en fonction des oppositions ou des aides qu'elle rencontre de la part des autres manières propres à l'attribut duquel elle participe, des augmentations ou des diminutions de sa puissance d'agir et d'exister [48]. Or, dans la mesure où elle reste guidée par un *conatus* singulier, c'est-à-dire par l'essence actuelle qui la caractérise et qui est donc l'équivalent dynamique du concept de forme, chacune d'elles s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire de conserver son organisation interne en s'opposant ou en s'alliant avec les autres. Chacune d'elles peut ainsi éventuellement décliner, voire disparaître, mais aussi, en particulier pour les manières humaines, progresser intérieurement et s'élever à l'adéquation de la connaissance totale, c'est-à-dire de la conscience éternelle et universelle.

L'ontologie spinozienne, que je viens de présenter à très grands traits, s'offre ainsi comme la première théorie rythmologique consistante de l'ère moderne : non seulement l'être est fondamentalement *rythmique* mais les flux qui le caractérisent sont organisés selon des *rhuthmoi*, qui sont le produit d'un effort propre à un être caractérisé par une essence singulière pour perdurer en son être et d'une série aléatoire de rencontres obéissant, pour leur part, aux règles intangibles de la nature et de l'entendement divin.

## L'individu comme monade

Pour Leibniz aussi chaque substance individuelle agit en fonction de son *conatus* mais celui-ci désigne directement l'intensité de la puissance, c'est-à-dire la *force* qui lui est essentielle [49]. Même si Dieu a conçu les essences compossibles avant de les faire passer à l'existence, il n'y a pas lieu de ce point de vue de distinguer entre essence et existence comme le fait Spinoza. C'est cette force intérieure à chacune des substances simples qui explique, selon lui, l'axiome cartésien selon lequel « une chose demeure toujours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer » [50] - axiome qu'il revendique d'ailleurs explicitement [51]. Mais puisque, du point de vue des substances individuelles, l'essence et l'existence se confondent - c'est-à-dire la force et le devenir de la force -, Leibniz peut assimiler le mouvement, qui relève de la première, et le changement, qui relève du second [52]. Cette identification lui permet de réinterpréter les deux premières lois cartésiennes comme des lois ne concernant pas seulement la conservation du mouvement mais aussi plus généralement celle du changement - qu'il soit donc de place ou d'état [53].

Non seulement chacune des « substances individuelles » - et plus tard des « monades » - est dotée d'une essence, mais elle suit également dans son développement un « certain ordre » qui lui est propre : « Or, c'est, selon moi, la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront ; de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ses états passés et à venir. [54] »

Leibniz reprend ici à saint Thomas le principe de l'identité des indiscernables, que celui-ci attribuait aux seules substances intellectuelles, et l'étend à toutes celles qui peuplent le monde. Mais ce faisant, il transforme le point de vue thomiste en l'hybridant avec celui de Duns Scot pour lequel les individus constituaient des « espèces dernières » définies par leurs qualités spécifiques, leur *haeccéité* : « Si saint Thomas a pu soutenir que toute intelligence



séparée diffère spécifiquement de toute autre, quel mal y aurait-il d'en dire autant de toute personne, et de concevoir les individus comme les dernières espèces, pourvu que l'espèce soit prise non pas physiquement, mais métaphysiquement ou mathématiquement. [55] » Ainsi, les substances ne diffèrent-elles pas seulement numériquement ou même par leurs coordonnées spatio-temporelles - même si ces données ont un rôle à jouer dans l'observation scientifique [56] - mais aussi par leurs qualités propres : « Il ne peut y avoir dans la nature deux choses singulières qui ne diffèrent que numériquement. Car il faut qu'on puisse en tout cas rendre la raison pour laquelle elles sont diverses, qui doit être tirée de quelques différences en elles. C'est pourquoi ce que saint Thomas a reconnu des intelligences séparées, dont il affirmait qu'elles ne diffèrent jamais par le seul nombre, doit se dire aussi des autres choses : et jamais ne se trouvent deux oeufs, ni deux feuilles, ou deux graines dans un jardin, parfaitement semblables l'une à l'autre. [57] »

Bien sûr, Leibniz accorde à Spinoza et à tous les physiciens de son époque que toutes les substances interagissent sans cesse les unes avec les autres. De même, il reconnaît à celles-ci, comme Spinoza, une certaine plasticité. De même, enfin, il reprend à son compte la notion spinozienne de corps composé qu'il se représente suivant les périodes, soit comme un simple agrégat affecté d'une réalité purement phénoménale produite par l'entr'expression des substances simples qui le constituent, soit comme un tout dominé par une âme ou une monade principale qui en constitue un principe d'organisation doté d'une certaine réalité [58]. Mais quelle que soit la solution retenue, les interactions de ces substances, de ces tous ou de ces agrégats, ne sont pas à ses yeux - et à la différence de Spinoza - le fait du hasard ; elles suivent un ordre inconnu de nous mais prédéterminé par Dieu qui leur permet de suivre leur « loi » propre : « Et cette loi de l'ordre, qui fait l'individualité de chaque substance particulière, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l'univers entier. [59] »

Bien qu'il mette beaucoup d'effort et de subtilité à conserver une certaine marge de liberté à l'homme [60], Leibniz soutient ainsi une prédétermination beaucoup plus stricte que celle à laquelle pense Spinoza. Chaque substance individuelle contient en son essence toute son existence, c'est-à-dire tout ce qui lui est arrivé mais aussi tout ce qui lui arrivera dans le futur. Leibniz l'explique en donnant l'exemple d'Alexandre : « La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée [...] Dieu voyant la notion individuelle ou heccéité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion de choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même les traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoi qu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes. [61] »

On voit que Leibniz radicalise la position de Spinoza. Tout comme son prédécesseur, il considère que l'être est fondamentalement rythmique. Mais alors que Spinoza, tout en posant que l'essence propre à chaque manière est éternelle, en reste à une conception en grande partie probabiliste et stratégique de son devenir empirique, Leibniz attribue à celui-ci un véritable statut ontologique. À ses yeux, l'existence même de chaque monade ou de chaque composition de monades suit une « loi » qui n'est pas réductible au seul mélange de hasard et de persévérance suggéré par Spinoza [62]. Tout flux de l'être et donc tout processus d'individuation apparaît organisé par une manière de fluer unique et prédéterminée, un *rhuthmos essentiel*, qui guide le changement de chacune des substances particulières, tout en *réflétant l'ensemble des changements* de toutes les autres monades qui composent le monde.

Cette position nous rebute aujourd'hui et cela pour plusieurs bonnes raisons. Alors que Spinoza les tient fermement séparées, Leibniz réintroduit brutalement la physique dans la métaphysique [63]. Il confond essence et existence. Et cet écrasement se fait au prix d'un postulat finaliste - rejeté, par avance et à juste titre, par Descartes et Spinoza, puis de plus en plus nettement à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle [64] - selon lequel les rapports entre ces différentes lois de changement sont dans « un rapport exact » les unes avec les autres, c'est-à-dire réglés par une « harmonie

préétablie ». Le concept de « lois de changement » réintègre les concepts d'« essence actuelle » et de *conatus* propres à Spinoza dans une vision théologique [65].

Mais il ne faudrait pas condamner en bloc la spéculation ontologique leibnizienne. Si nous ne pouvons plus aujourd'hui soutenir l'hypothèse d'une création divine et d'une finalité pensée sur un modèle humain, et si l'immanentisme spinoziste l'a nettement emporté, l'idée, qu'elle partage d'ailleurs en partie avec Spinoza, que les êtres ne sont pas de simples agrégats mais constituent des « corps organisés » dotés d'un pouvoir d'« organisation » propre, annonce les avancées de la biologie du XIXe siècle [66]. De même, l'idée que les individus ne sont pas seulement définis par un *conatus*, une essence active (*essentia actiosa*), comme il le dit du reste lui aussi à l'instar de Spinoza, mais aussi par la totalité de ses actions et passions qui ont fait, font et auront fait son existence (*existentia sive experientia*), ouvre une voie qui ne sera empruntée que par les sciences humaines et sociales modernes. De même encore, l'idée que les monades « s'entr'exprimeraient » les unes les autres est une innovation intellectuelle tout à fait remarquable qui annonce bien des réflexions ultérieures. Par des chemins compliqués qu'il faudrait décrire en détail, elle est devenue fondamentale au cours des XIXe et XXe siècles dans toutes les sciences qui ont affaire au vivant et où elle s'est intégrée aux notions de « population », d'« environnement » (*Umwelt*) et de « système ». Elle s'est également infiltrée dans les sciences physiques et se trouve, pour cette raison, en bonne place dans la philosophie du procès de Whitehead. Elle est aujourd'hui fondamentale dans toutes les théories de la « complexité ».

Enfin, il ne faudrait pas oublier non plus tout ce qui rapproche Leibniz de Spinoza et qui fait que nous pouvons les considérer l'un et l'autre comme deux repères fondamentaux pour la rythmologie moderne : la subversion radicale de la conception parménidienne de l'être, d'une part ; la critique des théories de l'individuation de leurs prédécesseurs aristotéliens et démocritéens, mais aussi de celles de leurs contemporains subjectivistes, de l'autre. Pour l'un comme pour l'autre, l'individu n'est pas, comme dans les pensées hylémorphiques, le produit de la rencontre d'une forme éternelle et immuable par une matière corruptible et plastique, ni, comme dans les pensées atomistes, le résultat aléatoire et fugace de l'association d'atomes préexistants, ni même, comme dans les nouvelles pensées dualistes, le simple sous-produit d'une réflexion sur soi et de l'opposition à un Tout - que celui-ci soit l'Église, l'État ou le Monde. Il est soit une partie de la puissance de la nature qui, tout en cherchant à préserver l'organisation déterminée par son essence actuelle, fluctue au gré de ses rencontres aléatoires, soit une substance toujours déjà individualisée, dont les changements sont engendrés par une force singulière qui en constitue la loi et l'essence intimes, et dont les relations d'opposition ou d'alliance avec ses semblables toujours dissemblables sont préétablies. Dans les deux cas, même si le premier le considère comme déterminable seulement *a posteriori* et le second au contraire comme déjà déterminé *a priori*, l'individu relève d'un « mode spécifique d'accomplissement » - on pourrait dire tout autant « d'inaccomplissement » en dépit de la différence de sens que le mot aurait chez l'un et chez l'autre - ou d'une « manière particulière de fluer », c'est-à-dire d'un *rhuthmos*.

La suite [ici](#)...

---

[1] En disant cela, je pose l'être comme premier, ce qui différencie légèrement l'optique adoptée ici de celles de Spinoza et Leibniz qui donnent, eux, comme on sait, le primat à la substance. Mais, outre que mon objectif est moins historique que critique, qu'il ne s'agit donc pas pour moi de restituer les différentes pensées qui seront abordées dans cet essai de l'intérieur, dans leurs termes propres, la généralité même du point de vue ontologique devrait rendre plus facile leur confrontation.

[2] Je reprends ici la traduction de *modus* proposée par Bernard Pautrat. Pour des raisons qui apparaîtront plus bas, cette traduction me semble en effet non seulement plus proche de ce que visait Spinoza que la traduction traditionnelle par *mode*, mais aussi beaucoup plus pertinente d'un point de vue rythmologique.

On peut noter que cette traduction était fréquente au XVIIIe siècle. Par exemple, chez dom François Lamy : « Spinoza avait entrepris de

démontrer qu'il n'y avait qu'une unique substance dans la Nature, que Dieu est cette unique substance, que toutes choses ne sont que des manières d'être de cette substance. » *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza [...], par un religieux de la congrégation de Saint-Maur*, Roulland, 1696, cité par P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 491, n. 1.

Rappelons ici simplement la définition de *modus* donnée par Spinoza : « *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur* - Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose. » *Éthique* I, déf. 5 Et plus loin : « *Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est & agit, certo, & determinato modo exprimunt.* - En effet, les choses singulières sont des manières, par lesquelles s'expriment les attributs de Dieu de manière précise et déterminée, c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit. » *Éthique*, III, 6, dém.

[3] Je prends ces deux termes dans le sens défini par leur opposition et sans préjuger de la nature du « pluralisme » et du « monisme » très particuliers proposés respectivement par Leibniz et Spinoza. Il est clair, par exemple, que ce dernier ne peut pas être réduit, comme on l'a fait périodiquement depuis Hegel, à l'affirmation parménidienne d'une unité et d'une immobilité de la substance. Voir, à cet égard, la mise en garde de P. Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », *Spinoza : puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994, p. 39-53. De même, il n'est pas impossible de considérer le pluralisme leibnizien comme un « monisme spiritualiste » puisque Dieu est le sujet de toutes les idées distinctes et de toutes les formes, et qu'il se manifeste dans sa création par une omniprésence spirituelle qui persiste sous tous les changements spatio-temporels. Voir à ce sujet, Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, p. 82 et 114 sq.

[4] *Éthique*, I, déf. 1.

[5] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, (1705).

[6] À cet égard, voir M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Minuit, 1977.

[7] *Éthique*, I, déf. 3 : « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former. »

[8] *Éthique*, I, déf. 4 : « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence. » ; *Éthique*, I, déf. 5 : « Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette chose. »

[9] *Éthique*, I, déf. 6 : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » - Pour le commentaire, voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 10, p. 65 et p. 302.

[10] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 10.

[11] *Éthique* II, 1, dém. : « Les pensées singulières, autrement dit cette pensée-ci, ou celle-là, sont des manières qui expriment la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée. »

[12] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 11.

[13] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 12. Même idée p. 310. On voit que le concept central ici est assez différent de ceux d'enfancement ou de source, allégués par ceux qui, à l'instar de Meschonnic, rappellent que *natura* en latin (comme son équivalent en hébreu) vient de *nascor*, naître, et désigne d'abord l'« action de faire naître », ensuite seulement l'« ordre naturel des choses ». H. Meschonnic, *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 93, n. 175.

[14] M. Fichant, « L'invention métaphysique », in G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 137.

[15] Si l'on était adepte d'une lecture interne, on pourrait d'ailleurs alléguer, contre la thèse de la discontinuité, les principes leibniziens eux-mêmes de continuité - *natura non facit saltus* - et de finalité - toute substance est toujours grosse de son avenir.

[16] « C'est ce qui va conduire Leibniz, dans la lettre du 30 avril 1687, à reconnaître pour sienne la caractérisation de la substance qu'Arnauld a décelée dans des textes où elle était tacitement assumée, sans être encore expressément formulée [...]. Dès lors que l'unité de l'être prend définitivement le pas sur la complétude de la notion, la thèse monadologique fondamentale peut être énoncée pour la première fois. » M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 89-90.

[17] M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 105.

[18] C'est ce qui ressort de l'étude de Christian Leduc qui conclut sur cette question : « À notre avis, bien que Leibniz ait émis de sérieux doutes quant à la validité de la doctrine de la substance individuelle, surtout dans les ouvrages ultérieurs dans lesquels apparaît la théorie de la monade, il semble que le rapprochement entre l'espèce dernière et l'individuel demeure recevable même à l'époque de la maturité. » - cf. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montréal, Vrin-Presses de l'université de Montréal, 2009, p. 284.

[19] *Nouveaux essais*, (1705) 3.3.15.

[20] M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 106.

[21] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 172. Michel Fichant fait d'ailleurs jouer à la notion d'unité un rôle pivot dans la discussion avec Arnauld. C'est à propos de cette caractérisation nouvelle mais « encore implicite » de la substance que celui-ci pousserait Leibniz à accoucher de sa nouvelle métaphysique - cf. M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 89. De même plus loin, à propos du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* - cf. M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 108-109.

[22] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 156.

[23] *De ipsa natura*, § 9.

[24] *Monadologie*, (1714) § 15.

[25] Belaval le note : « L'unité, c'est encore la *permanence de l'action* qui définit l'être ou un être. Être et agir sont synonymes. » - *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 96.

[26] « Tout entre en mouvement infiniment varié. L'identité sans variété équivaldrait au sommeil, à la mort, à la fin de la conscience qui est essentiellement in-quiétude. Les corps ne gardent pas de figure déterminée : comparable à un fleuve, au navire de Thésée, un organisme n'a de stable que son idée directrice, sa loi d'organisation. Dans une espèce, les individus diffèrent : on ne trouverait pas deux feuilles parfaitement semblables. Les espèces sont variées - et ont peut-être varié - à l'infini. Pas de répétition. Un flux continu, une temporalité inlassable. Une vue héraclitéenne du monde ! » , Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, *op. cit.*, p. 94.

[27] À première vue, dans la mesure où je donne ici au concept de *rythme* le sens défini plus haut de « manière de fluer » ou de « mode d'accomplissement », cette qualification pourrait ne sembler s'appliquer adéquatement qu'aux manières ou aux monades, qui seront évoquées un peu plus bas, mais, vu l'entrelacs constitué par les mouvements d'implication-explication ou d'enveloppement-développement qui animent la ou les substances, on peut le considérer d'ores et déjà comme *rythme*, au moins d'une manière générale, même si cette généralité ne prendra tout son sens que par ses contreparties particulières que nous verrons par la suite.

[28] G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 24. Je laisse ici de côté l'exigence simondonienne, qui motive ce rappel, de penser l'individu à partir de l'individuation, et non plus, comme dans les conceptions traditionnelles l'individuation à partir d'un concept d'individu déjà constitué. J'y reviendrai plus bas.

[29] *Métaphysique*, H, 1042a24-1042b7.

[30] *Éthique*, I, 17, sc. ; II, 3, sc. ; II, 6, sc.

[31] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 304.

[32] J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971, p. 41-42. Pour conserver l'unité conceptuelle de mon propos, je retraduis ici *modus* par « manière ».

[33] Pierre-François Moreau a bien montré que « Spinoza distingue très rigoureusement ces deux notions ». Voir *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 534 sq. Voir également, C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, p. 79.

[34] *Éthique*, I, 24.

[35] *Éthique*, II, 13.

[36] *Éthique*, I, 22-23.

[37] *Éthique*, III, 6, dém. : « En effet, les choses singulières (*res singulares*) sont des manières (*modi sunt*), par lesquelles s'expriment les attributs de Dieu de manière précise et déterminée (*certo & determinato modo*), c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit. » - G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 189.

[38] *Éthique*, III, 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »

[39] *Éthique*, III, 7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose. »

[40] *Éthique*, III, 9, sc.

[41] *Éthique*, II, Lemme 1.

[42] *Éthique*, II, déf. : « Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent leurs mouvements sous un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps. »

[43] *Éthique*, II, Lemme 4 : « Si d'un corps, autrement dit d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains corps se séparent, et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa nature d'avant, sans changement de forme. »

[44] *Éthique*, II, Lemme 7, sc.

[45] *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. »

[46] *Éthique*, II, 15, dém. : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Être humain, c'est l'idée du corps, lequel est composé d'un très grand nombre d'Individus très composés. Or, de chaque Individu composant le corps, il y a nécessairement une idée en Dieu ; donc l'idée du Corps humain est composée de ce très grand nombre d'idées qui sont celles des parties qui le composent. CQFD »

[47] « La première loi de la nature : que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne change [...] La seconde loi de la nature : que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite. », Descartes, *Principia philosophiae*, Paris, Gallimard, 1953, p. 633-34.

[48] *Éthique*, III, 11 : « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre Esprit. »

[49] *Théodicée*, (1710) I, § 87 : « J'ai montré ailleurs que la notion de l'Entéléchie n'est pas entièrement à mépriser et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce que l'on peut appeler force, effort, *conatus*, dont l'action même doit suivre,

si rien ne l'empêche. »

[50] *Lettre à Basnage*, (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151.

[51] *Ibid.* : « Je demeure d'accord de l'axiome, et même je prétends qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondements. »

[52] *Ibid.* : « N'est-il pas vrai que de cet axiome nous concluons, non seulement qu'un corps qui est en repos, sera toujours en repos ; mais aussi qu'un corps qui est en mouvement, gardera toujours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire, la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche ? »

[53] *Ibid.* : « Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il dépend d'elle dans l'état où elle est, mais aussi quand c'est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. » Contre Descartes et le mécanisme de son temps, Leibniz se replace ici dans la lignée d'Aristote pour qui l'objet de la physique était certes le mouvement, mais incluait aussi bien le changement de lieu, que celui de quantité et de qualité, et même la naissance des êtres. Sur ce sujet, E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 153.

[54] *Lettre à Basnage*, (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151. De même *Monadologie*, (1714), § 11 : « Les changements naturels des monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur. »

[55] *Lettre au Landgrave de Hesse-Rheinsfels*, (14 juillet 1686).

[56] Christian Leduc a rénové la lecture de Leibniz en montrant qu'il n'abandonne pas totalement le principe d'individuation par les coordonnées spatio-temporelles, tout en le restreignant à la délimitation des objets phénoménaux. Cf. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 236 sq., 286 et 295 sq. J'y reviens plus bas.

[57] *Principia logico-metaphysica*, (1689), trad. J.-B. Rauzy, p. 460-61. Même argument dans la *Lettre à Clarke* du 2 juin 1716 : « Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Madame l'Électrice dans le jardin de Herrenhausen crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Électrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait, regardées par le microscope, se trouveront discernables. »

[58] *Lettre à Des Bosses*, (11 mars 1706), « *Pluribus ex monadibus resultat materia secunda.* »

[59] *Lettre à Basnage*, (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151.

[60] Selon Leibniz, bien que les substances soient d'une certaine manière prédéterminées, Dieu nous a dotés de la liberté pour agir et de la raison pour nous guider : « Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, on voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre ; mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter. » *Discours de métaphysique*, (1686) § 13. La première raison que donne Leibniz de cet état de fait, dont il souligne lui-même qu'il apparaît contradictoire, semble bien fragile tant elle est contournée : « Je dis que ce qui arrive conformément à ces avances est assuré, mais qu'il n'est pas nécessaire, et si quelqu'un faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi-même, quoiqu'il soit impossible (*ex hypothesi*) que cela arrive. » *Discours de métaphysique*, (1686) § 13. La seconde repose sur un simple acte de foi en la bonté divine. Si nous restons libres et rationnels en dépit du calcul préalable des compossibles, c'est que Dieu a choisi pour son monde le meilleur et qu'il nous a destinés à y exprimer sa gloire : « Or, la vertu d'une substance particulière est de bien exprimer la gloire de Dieu et c'est par là qu'elle est la moins limitée. Et chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est-à-dire quand elle agit, change en mieux et s'étend, en tant qu'elle agit. » *Discours de Métaphysique*, (1686) § 15.

De très nombreux commentateurs depuis le XVIIe siècle ont souligné et critiqué le déséquilibre entre la doctrine très argumentée de l'innéité de la totalité des prédicats dans l'essence de la substance individuelle et la faiblesse des arguments avancés pour conserver malgré tout une liberté et une rationalité autonome aux êtres humains. Pour une analyse plus positive, même si elle n'est pas vraiment convaincante, on verra toutefois M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.

[61] *Discours de Métaphysique*, (1686) § 8. Même idée dans les *Opuscules et fragments inédits, extraits manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, éd. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 520 : « La notion complète ou parfaite d'une substance singulière enveloppe tous ses prédicats passés, présents et futurs. Car il est dès maintenant vrai en tout cas que le prédicat futur sera, c'est pourquoi il est contenu dans la notion de la chose. Et par suite dans la notion individuelle parfaite de Pierre ou de Judas, considérés sous l'angle de la possibilité, en faisant abstraction du décret divin de les créer, sont compris et sont vus par Dieu tout ce qui leur arrivera, aussi bien nécessaire que libre. »

[62] C'est ce qu'il confirme en creux dans une lettre à Bourguet en 1714 : « Selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison s'il n'y avait point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens ou modifications puisqu'il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades. » *Opera philosophica*, éd. Erdmann, t. 1, p. 720.

[63] Leibniz revendique du reste explicitement cette réintroduction : « Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas et qu'il fallait employer encore la notion de la force, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. » *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, (1695), *Philosophische Schriften*, hrg. von C. Gerhardt, IV, 1880, p. 478. Kant dira plus tard qu'il confond le domaine des phénomènes et celui de la chose en soi, c'est-à-dire en fait la sensibilité et l'entendement : *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremasaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, 4e éd. 1975, p. 237 sq.

[64] Entre autres en Allemagne par Wolff et en France par Diderot. Voir à cet égard, Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

[65] *Monadologie*, (1714) § 87 : « Nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la Nature et le règne moral de la Grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'Univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits. »

[66] R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992, p. 149 sq.