

I

LES VICISSITUDES DE DEUX ŒUFS

*Principe de raison et principe des indiscernables dans
les premiers écrits de Leibniz*

FRANCESCO PIRO

POUR COMMENCER : UN EXEMPLE ET DEUX MORALES Les pages suivantes essaient de mettre de l'ordre dans certaines phases de la pensée leibnizienne, en suivant l'histoire d'un exemple qui revient – l'exemple de deux œufs parfaitement semblables – et des diverses conclusions qu'il inspire au philosophe. Bref, on discutera du Leibniz « historique », et non de celui qui peut être restitué « rationnellement ». Non que je condamne *a priori* de pareilles tentatives de *making sense of Leibniz*, tentatives souvent suggestives, parfois même éclairantes, sans doute indispensables pour nous fournir des raisons de relire des passages de cet auteur lointain. Cependant l'un des aspects les plus intéressants du Leibniz que nous connaissons *aujourd'hui* – en raison du méritoire travail des spécialistes de la grande Akademie-Ausgabe – est dans le fait qu'il s'agit bien d'un penseur qui évolue dans le temps, parfois critiquant sans pitié ses thèses précédentes, parfois les récupérant à l'intérieur d'architectures théoriques plus raffinées et complexes. A la base de ces changements il y a en général – oserai-je dire *toujours* – un raisonnement, même si des fois il est complètement différent de celui qu'on s'attendrait. A nous de décider si nous sommes tout simplement confrontés au témoignage historique d'une mentalité et d'un style philosophique désormais disparus ou à un problème théorique vital.

Prenons l'exemple des deux œufs. Nous le trouvons la première fois dans la *Confessio Philosophi* de 1672-1673 :

Soient deux œufs à ce point semblables que pas même un Ange (par hypothèse de la plus grande similitude), ne puisse y observer de différence ; et cependant, qui le nierait ?, ils diffèrent. A tout le moins parce que l'un est celui-ci, l'autre est celui-ci, c'est-à-dire par leur *hecceité*, ou parce qu'ils sont et l'un et l'autre, parce qu'ils diffèrent *par le nombre*. Mais que voulons-nous dire 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 sensation du temps et du lieu, c'est-à-dire du mouvement de la chose donnée, soit par rapport à nous, soit par rapport à une chose déjà déterminée, qui soit nous appartient (par exemple la main, ou le doigt par lequel nous indiquons), soit nous sert pour indiquer la chose donnée (par exemple un bâton). D'où une conclusion qui vous surprendra : les principes d'individuation sont extérieurs à la chose individuée. Etant donnée l'hypothèse de la plus grande similitude, il n'est possible ni à un Ange, ni même, oserai-je dire, à Dieu, d'assigner entre ces deux œufs d'autre principe distinctif que celui-ci : à l'instant actuel, cet œuf est dans le lieu A, cet autre dans le lieu B.¹

Leibniz avance ici une conception de l'individuation se composant d'au moins trois éléments : *a*) l'affirmation qu'ils existent ou peuvent exister des individus à ce point semblables, qu'on ne peut les différencier qu'au moyen des termes indexicaux (« ceci », « cela ») ; *b*) une analyse sémantique des termes indexicaux considérant la « sensation du temps et du lieu » comme leur signification première ; *c*) une conclusion logico-ontologique : étant donné l'« hypothèse de la plus grande similitude », Dieu lui-même ne saurait identifier les deux œufs si non au moyen de leur position spatiale et par conséquent le principe de l'individuation est extérieur à la chose identifiée. D'après le contexte, la modalité de *a*) n'est pas claire, à savoir si les deux œufs parfaitement semblables sont une possibilité purement théorique ou quelque chose

1. « Sint duo ova, ita sibi similia ut ne Angelus quidem (ex hypothesi summæ similitudinis) observare differentiam possit, et differre tamen quis neget ? saltem eo quod unum est hoc, alterum hoc, seu *hecceitate*, vel quod sunt unum et alterum, seu *numero*. Sed quid volumus nobis cum numeramus, seu cum dicimus *hoc* (*numerare* enim est repetitum *hoc*), quid est *hoc* ? seu determinatio ? Quid ? nisi sensus temporis et loci, seu motus aut rei datæ, ad nos vel rem jam determinatam, aut noster (manus puta aut digiti quo demonstramus) vel rei jam determinatæ, ut baculi, ad rem datam demonstrandam ; erit ergo tibi quod mireris, principia individuationis, extra rem ipsam : neque enim inter illa ova aliud discrimen assignare vel Angelo vel ut audacter dicam Deo possibile est (ex hypothesi summæ similitudinis) quam quod præsentî tempore hoc est in loco A, illud in loco B (...) » (A VI, 3, p. 147).

que l'on retrouve dans la nature. Dans cette période, Leibniz classait le vide spatial parmi les choses possibles, mais il avait aussi déjà affirmé que notre monde est un continu matériellement dépourvu de toute interruption¹. Le cas des deux œufs pourrait avoir eu à ses yeux le même statut modal, et les deux cas partageraient ainsi le même sort : une fois la théorie relationnelle de l'espace établie, ils glisseront du domaine des choses théoriquement possible à celui des choses logiquement impossibles. Comme chacun sait, pour Leibniz dans sa maturité, deux œufs sans aucune différence qualitative ne seraient pas deux, ils seraient un :

Il s'ensuit que les singuliers sont véritablement des espèces dernières, qu'il ne peut jamais non plus y avoir deux singuliers en tout point semblables, et que par suite le principe d'individuation est toujours quelque différence spécifique, ce que Saint Thomas disait quant aux intelligences angéliques, mais cela même est vrai de tous les individus (...) Par exemple deux œufs : il faut que l'on puisse dire de l'un quelque chose qui ne puisse être dit de l'autre, autrement ils pourraient être substitués l'un à l'autre, et il n'y aurait aucune raison de ne pas dire plutôt qu'il s'agit d'une seule et même chose. Mais, s'ils possèdent des prédicats différents, les concepts dans lequel ces prédicats résident sont certainement aussi différents.²

Comme on le voit, Leibniz considère ici comme acquis, qu'une différence de position sans différences qualitatives est ce qu'on ne peut pas « dire », c'est-à-dire quelque chose qu'un esprit purement logique, tel que l'esprit de Dieu, ne pourrait jamais penser. Il n'est cependant pas clair si Leibniz contexte ici surtout *c*), c'est-à-dire la thèse selon laquelle Dieu peut identifier une chose en n'ayant recours qu'à l'espace et au temps (ce qui est absurde en vertu de la nature relationnelle de l'espace et du temps), ou directement *a*), c'est-à-dire que deux objets peuvent être deux, dans tous les sens, sans avoir des concepts différents. Le texte

1. Voir surtout *Specimen demonstrationum rerum corporearum ex phenomenis*, 1671 (A VI, 2, p. 305-306).

2. « Hinc porro sequitur Singularia esse revera species infimas, neque umquam dari posse duo singularia per omnia similia et proinde principium individuationis semper esse differentiam aliquam Specificam, quod S. Thomas ajebat de intelligentiis, sed idem est verum de individuis quibuscunque (...) exempli causa duo ova, necesse est enim aliqua de uno dici posse quæ de altero dici non possint, alioqui substitui sibi mutuo possint, nec ratio erit cur ita non potius dicantur esse unum et idem. Si jam diversa habent prædicata, utique et conceptus different, quibus ea prædicata inerunt » (A VI, 4A, p. 558).

semble contester directement *a*), mais notoirement il y a d'autres textes où Leibniz finit par dire, peut-être du bout des dents, des choses différentes¹.

Toutefois, laissant pour l'instant de côté le problème de savoir si le Principe des indiscernables est logique et nécessaire, ou s'il ne l'est pas, il y a un autre point sur lequel j'aimerais attirer l'attention. Il existe une autre différence entre les cas du vide spatial et celui des deux œufs indiscernables. L'espace vide est tout simplement un pseudo-concept – la réification d'un ensemble de relations – tandis que les objets indiscernables sont une donnée constante et même paradigmatique de notre système perceptif. Si dans les textes de métaphysique Leibniz se sert de l'exemple des deux œufs de façon critique, il y a d'autres textes où il continue de l'utiliser de façon positive. Dans un texte qui s'appelle *Definitiones cogitationesque metaphysicæ*, il l'utilise pour illustrer les paramètres d'individuation des objets phénoméniques, plus exactement de ces *phænomena* que nous appelons corps (*corpora*)². Au moins au niveau de la science humaine, donc, Leibniz ne renie jamais la thèse *b*), d'après laquelle la position spatiale est la manière première pour distinguer les objets phénoméniques et que ces derniers parfois ne peuvent être discernables que *per compræsentiam*.

En plus, pour Leibniz à l'âge mûr, l'indiscernabilité est le fondement de diverses relations indispensables pour notre science, à savoir pour la relation de ressemblance (dans le sens géométrique de homéomorphisme) ou, dans le cas d'objets de grandeur égale, de congruence.

1. Par exemple dans le dernier texte de la polémique avec Clarke : « Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables, je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser ; mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par consequent n'existe point. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux. Mais la supposition est fausse, et contraire au grand Principe de la raison » (GP VII, p. 394-5).

2. « Hinc jam obitur consideratio *spatii* cujusdam generalis dum phænomenis situs quidam certi assignantur distantiaëque rerum observantur atque anguli, qui sine causa non immutantur (...) Atque hoc spatium omnibus commune est, et ea ipsa phænomena vocamus *corpora* quibus situm assignare possumus, ut stellas : nullumque est corpus quod non in spatio illo generali esse, et a dato alio corpore distare cogitetur (...) Ope jam temporis et loci etiam *individua* distinguimus et quæ eadem quæ diversa sint diducamus ; exempli gratia si duo ova per omnia similia et æqualia ob oculos habeam (...) » (A VI, 4B, p. 1395-96).

C'est en vertu de pareilles relations d'équivalence que nous pouvons « substituer » un objet à un autre, c'est-à-dire utiliser un objet comme représentant d'un autre. Il y a donc une synchronie surprenante entre la naissance d'une métaphysique niant les indiscernables et la naissance d'une géométrie visant à établir quand deux objets le sont de manière profitable pour nous¹. Dans de pareils contextes, l'on retrouve nos deux œufs comme exemple paradigmatique de congruence absolue². Et donc, ajoutons-le en passant, de l'emploi mathématiquement correct du concept de *species infima*, qui en mathématiques indique la forme partagée par les objets indiscernables, tandis qu'en métaphysique il indique (mais peut-être seulement à une certaine époque) le concept permettant de discerner un individu donné de tout autre³. Mais l'on reviendra plus loin sur cette superposition terminologique qui, en elle-même, pourrait très bien ne pas avoir une grande importance.

Ce qui nous intéresse, au contraire, est la distance théorique qui se manifeste au sujet du cas des objets indiscernables. Ce cas est, pour ainsi dire, la borne et l'instrument de discernement entre la science humaine et la science divine. L'impossibilité de discerner exactement les individus est un aspect constant de la condition humaine : « il est impossible à nous d'avoir la connoissance des individus, et de trouver le moyen de *determiner* exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même ; car toutes les circonstances peuvent revenir, les plus petites différences nous sont insensibles et le lieu et le temps, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. »⁴. Pour cette raison il nous faudrait mesurer les objets, ou même les marquer, y ajouter des déterminations artificielles, pour pouvoir par la suite les re-identifier. Et pourtant cette impuissance à discerner est aussi utile, car nous pourrions bien remar-

1. Voir surtout le *De analysi situs*, 1679-80 (GM VII, p. 178-83, en part. p. 180).

2. *Specimen geometriæ luciferæ* (1695 ?) : « Ut si duo ova perfecte sint similia et æqualia, et juxta se locentur, saltem notari potest unum alio orientalius aut occidentalius, vel septentrionaliis aut meridionaliis, vel superius aut inferius esse, vel alteri alicui corpori extra ipsa posito esse propius. Et hæc dicantur congrua, quæ talia sunt, ut nihil prorsus de uno affirmari possit, quod non possibile sit etiam circa aliud intelligi solo discrimine numeri seu individui (...) » (GM VII, p. 275).

3. *Ibid.* : « At similia sunt, quorum species seu definitio est eadem, seu quæ ejusdem sunt speciei infimæ, ut quilibet circuli sunt ejusdem speciei (...) » (p. 276).

4. NE, III, 3, §6 ; A VI, 6, p. 289.

quer que seul en évitant de reconnaître beaucoup de différences nous réussissons à établir des rapports de représentation entre les objets.

Leibniz tient donc pour acquis que de nombreuses conclusions auxquelles il arrive en métaphysique, ne coïncident pas avec nos données phénoménologiques, voire avec la manière de fonctionner de notre esprit. Il reste à savoir pourquoi il a construit sa métaphysique à partir de cette dissonance, ou mieux, pourquoi il a construit intentionnellement ce que Strawson lui reproche, c'est-à-dire une ontologie qui « peut être prise au sérieux seulement par Dieu »¹.

CHOSSES JAMAIS VENUES À L'ESPRIT DES SCOLASTIQUES Il faut au préalable toucher un délicat problème de biographie intellectuelle. Le passage de la *Confessio philosophi* concernant les deux œufs affirme une conception de l'individuation tout à fait incompatible avec le principe « ens sua tota entitate individuatur » énoncé dans la *Disputatio metaphysica de principio individui* de 1663, un texte que des spécialistes autorisés considèrent l'écrit qui pour ainsi dire fonde toute la métaphysique leibnizienne de l'individuation². Cette dissonance par rapport à la discussion de 1663 est revendiquée de façon presque explicite dans la *Confessio philosophi*. Le texte, on le sait, est un dialogue entre un philosophe et un théologien où ce dernier, après avoir écouté l'analyse du cas des deux œufs (faite par le philosophe), observe : « Vous dites des choses stupéfiantes, et qui n'étaient jamais venues à l'esprit des Scolastiques. » Leibniz a évidemment raison. Si son "hæcceitisme" n'a rien à voir avec celui de Duns Scot, il est aussi manifestement en contraste avec la thèse anti-scotiste défendue dans sa discussion, c'est à dire que *natura individuat seipsam*.

Ce qui nous oblige à choisir entre deux descriptions de la biographie intellectuelle de Leibniz. Ou l'on peut considérer la *Confessio philo-*

1. « An ontology which could be taken seriously only by God is not to count as a possible ontology » (P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* [1959], London, Methuen, 1971, p. 126).

2. Je pense surtout à L.B. MC CULLOUGH, *Leibniz on Individuals and Individuation*, Dordrecht, Kluwer 1996 ; J.A. COVER-J. O'LEARY-HAWTORNE, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, p. 26-57. Mais en ce dernier livre on signale aussi la position soutenue par la *Confessio philosophi* (pp. 59-63, p. 175-183).

sophi comme une phase excentrique de la production de Leibniz, pendant laquelle il s'écarte assez inexplicablement d'un tracé vigoureusement greffé dans la tradition aristotélico-scholastique, où il viendrait au contraire se réinsérer pacifiquement avec son œuvre plus mûre. Ou bien on peut choisir une solution exactement opposée, qui voit la *Disputatio metaphysica de principio individui* comme un exercice juvénile dépourvu d'une importance quelconque, qui n'explique pas l'histoire effective d'une pensée entièrement dominée par la confrontation avec les « Modernes » (Gassendi, Hobbes, et puis Descartes, Spinoza. . .).

Une hypothèse intermédiaire que je pourrais soutenir, serait que la *Disputatio metaphysica de principio individui* est surtout un document précoce de cette coexistence de thèmes nominalistes et de thèmes “platonico-pythagoriciens” qui caractérise toute la période juvénile du philosophe et dont la *Confessio philosophi* représente en même temps un bilan et un signe de crise¹.

Que la thèse soutenue dans la discussion – *omne individuum sua tota entitate individuatur* – puisse indiquer une position théorique claire et consistante, cela apparaît peu croyable si l'on considère les autorités citées par Leibniz, qui ont très peu en commun, sauf le fait qu'ils ne sont ni scotistes ni thomistes : les nominalistes, ou au moins la plupart d'entre eux, Pierre Aurioli, Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nedellac, Gregorio da Rimini, Gabriel Biel, l'averroïste modéré Marcantonio Zimara, Francisco Suarez. Dans cette liste cohabitent des auteurs qui refusent de poser un principe quelconque d'individuation, tout simplement parce que l'individualité est une caractéristique constitutive de toute entité réelle extra-mentale – les “terministes” ou véritables nominalistes² – et

1. Le caractère nominaliste de la *Disputatio* leibnizienne a été souligné par beaucoup d'auteurs. Entre les premiers, A. CORSANO, *G. W. Leibniz*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1952 (désormais Galatina, Congedo, 2000). Sur Corsano et sa interprétation de Leibniz, voir aussi S. CIURLIA, *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz*, Galatina, Congedo, 2004).

2. Selon Paolo Barbo (Soncinas), ceux-ci soutenaient que « nec oportet quærere principium aliquod per quod individuatur (...) singularitas convenit naturæ secundum esse reale extramentale » (P. BARBO, *Quæstiones metaphysicales acutissimæ*, Venetiis, Scotum, 1587, l. VII, q. XXXI, p. 163). La différence entre cette position (qui nie l'existence d'un « principe » d'individuation) et toutes les autres a été souligné par J.E. GRACIA JORGE, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München-Wien, Philosophia Verlag, 1988², p. 38-44. Pour les autres auteurs ici

d'autres qui au contraire, tout en refusant la *hæcceitas* scotiste, refusent aussi la multiplicité thomiste des principes d'individuation (*materia signata* pour les corps, *species* pour les intelligences angéliques) et recherchent un principe univoque. De certains auteurs Leibniz ne connaît guère plus que le nom. Par exemple, il classe ceux qui soutiennent que l'individuation a besoin de la forme et de la matière unies (Durand de Saint-Pourçain surtout) comme des partisans de sa position holistique (« Quid enim est materia et forma unitæ, nisi tota Entitas compositi ? »). Mais quelques années après il les reclassera sous la position qui pour le moment lui plaît davantage, c'est à dire l'individuation à travers la forme, de tradition averroïste¹.

Le point crucial de la thèse est probablement ce qu'elle nous dit sur les rapports essence-existence. Si l'essence est vue comme un *conceptus quidditativus*, c'est à dire comme universel logique, Leibniz lui nie avec force une réalité extra-mentale. Toute la polémique avec le réalisme scotiste est basée sur le fait qu'il n'existe aucun moyen pour suturer le *gap* ontologique entre universels et individus. D'autre part la thèse selon laquelle *natura Socratis individuat seipsam*, implique que, dans un sens, l'essence est le principe d'individuation. Mais dans ce cas l'essence n'est rien d'autre que l'identité concrète et actuelle de l'individu et donc elle ne peut pas être réellement distinguable de l'existence, selon la thèse de Suarez de la non-distinction réelle entre *esse essentia* et *esse existentia*². Il est probable que Leibniz tient compte directement du passage de Suarez où ce dernier, après avoir nié que l'essence, dans

discutés, voir ID. (éd.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, Albany (NY), Suny Press, 1994.

1. La *Disputatio* cite Francisco Murcia pour critiquer l'inclusion des durandiens (individuation par l'unité de « cette » forme et « cette » matière) entre les formalistes. Mais Leibniz change bientôt d'opinion : « Hinc et Averroes et Angelus Mercenarius et Iac. Zabarella statuunt Formam substantialem esse principium individuationis. Concordant illi quoque qui apud Murciam collocant naturam Subsistentiæ in unione materiæ et formæ » (A VI, 1, p. 510). Quant à Angelo Mercenario et Jacopo Zabarella, la classification en tant que formalistes est bonne surtout pour le deuxième, qui trace une distinction très nette entre la *forma ut essentia* (qui ne peut pas donner l'individualité) et la *forme spécifique* qui a le pouvoir de donner l'individualité numérique au corps (J. ZABARELLA, *Liber de constitutione individui*, en *De rebus naturalibus libri XXX*, Venetiis, apud Reietum, 1590, p. 260-274).

2. Voir surtout P. DI VONA, *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 51-69.

un sens logique (la *species* ultime), puisse s'étendre jusqu'à la connaissance de l'individuel, affirme que les individus, même quand ils diffèrent *solo numero* par rapport à l'espèce, ont toutefois de fait (*in re*) des « essences différentes » qui sont connues aux anges et à Dieu, qui en infèrent les propriétés singulières (« *distinctæ proprietates* ») des individus¹. Chez Suarez, donc, la différence *solo numero* entre les individus coexiste avec ce qu'on pourrait appeler une version « faible » du principe des indiscernables. Tant que le thème est celui du rapport entre le singulier et l'universel, Suarez s'approche des nominalistes et souligne l'irréductibilité du singulier. Mais il subsiste un autre problème aussi, celui d'établir que l'individu est un être qui, tout en étant causé par autre chose, a sa propre consistance ontologique : c'est-à-dire qu'il possède le *esse extra causas suas* en quoi consiste son *actualitas realis et existentia*². Et c'est l'attention pour ce deuxième aspect qui explique bien de thèses de Suarez, y compris son choix de privilégier la *forme* en tant que facteur *suffisant* de l'identité numérique du composé, même si l'individuation complète (*adæquata*) est donnée par l'entité toute entière³. Ce qui explique peut-être pourquoi le jeune Leibniz finira par juger la position holistique, et la position averroïste renouvelée par les aristotéliens de Padoue, plus proches qu'on ne le dirait à première vue.

Si la discussion de 1663 représente une étape importante, c'est parce que Leibniz y accepte ces problématiques nouvelles qui émergent du

1. « Nihilominus tamen non est dubium quin individua, etiam si solo numero differant, habeant in re distinctas essentias, quæ si prout in se sunt concipiuntur et explicentur, diversis conceptibus et definitionibus declarandæ erunt, et distinctas etiam habebunt proprietates saltem secundum rem, vel aliquem modum proprium, sub qua ratione cadunt sub scientiam angelicam, vel divinam » (F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. V, sect. II, §35 : édition Venetiis, Baretium, 1599, p. 117).

2. « [O]mnis entitas in rebus existens necessario esse debet se ipsa singularis et individua. Primo quia ut sic intelligitur esse extra causas suas et habere actualitatem realem et existentiam : ergo ut sic intelligitur singularis : quia nihil potest terminare actionem causarum, vel capax esse existentiae nisi quod singulare sit » (*Disputationes metaphysicæ*, disp. V, sect. II, §7, éd. cit., p. 107). Sur cette lecture suarezienne du problème de l'individuation, voir encore J.E. GRACIA JORGE (éd.), *Individuation in Scholasticism...*, op. cit., p. 475-509.

3. F. SUAREZ, *ibid.*, disp. V, sect. VI, § 15 : « in substantia composita, ut tale compositum est adæquatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quæ præcipuum principium est forma, quæ sola sufficit ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur (...) » (p. 136).

thème classique de l'individuation. Elle montre également la précoce tendance de Leibniz à relire ces problèmes ontologiques dans les termes de ce que l'on pourrait appeler une "épistémologie de la pensée divine". Les seules thèses de la *Disputatio metaphysica de principio individui* que nous trouvons répétées dans les écrits successifs sont les thèses exprimées dans les corollaires finals : « *Essentiæ rerum sunt sicut numeri* », « *Essentiæ non sunt æternæ nisi ut sunt in DEO* ». Qu'est-ce que cela signifie que les « essences des choses » sont « comme les nombres » ? Une première interprétation – fournie par Leibniz lui-même – est que « il n'en est pas deux égaux parmi elles »¹. Comme les nombres, chaque essence est parfaitement discernable de toutes les autres. Mais, d'autre part, les nombres composent aussi une taxis, un ordre générateur, et c'est dans ce sens que de chacun d'eux on peut puiser toute vérité concernant ses rapports avec les autres éléments du système. Si cela est vrai aussi pour les essences, nous devons supposer que les « essences des choses » se distinguent des universels logiques traditionnels surtout pour leur plus grande capacité d'engendrer inférences vraies concernant les propriétés des choses singulières et leur relations réciproques². Ce deuxième sens est typique d'un certain pan-mathématisme encyclopédique qui avait eu en Erhard Weigel son porte-parole³. Si l'on en retrouve des traces importantes chez Leibniz, ça se doit aussi à son souci d'insérer la question de l'individuation dans le contexte d'une théologie du plan total divin.

À partir de là il est assez facile d'expliquer un flottement entre positions opposées. Un initial penchant pour l'atomisme est témoigné au

1. « *Essentiæ rerum sunt ut numeri. Duo numeri non sunt æquales inter se, ita duæ essentiæ non sunt æque perfectæ* » (A VI, 4B, p. 1352) ; « *Essentiæ rerum sunt ut numeri et non dantur duo Numeri æquales* » (A VI, 4B, p. 1389). Leibniz reproduit ici une interprétation assez traditionnelle d'un passage d'Aristote concernant l'analogie entre définitions et nombres (*Met.*, H, 1043b-1044a). Voir les passages de Thomas, Ockham, Stahl, cités en H.J. ZACHER, *Die Hauptschriften zur Dyadik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1973, p. 44-45.

2. « *Quomodo DEUS omnia sciat, et quomodo in definitione omnes proprietates contineantur, egregie illustrari potest exemplo numerorum (...)* » (A VI, 1, p. 495, en note) ; « *« Essentiæ enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit (...)* » (A II, 1, p. 117).

3. À vrai dire, l'interprétation weigelienne est toute méthodologique : « *Essentiæ rerum sicut numeros esse, h.e. eodem modo ut numeros cognosci, supponi, quæri, tandem inveniri posse, vere dixeris* » (E. WEIGELIUS, *Universi corporis pansophici caput summum*, Jenæ, Bauhofer, 1673, p.34).

moins par la *Confessio naturæ contra atheistas* del 1668¹. En 1668-1669, comme on l'a déjà dit, l'individuation est attribuée à la « forme substantielle », vue comme principe actif incarnant directement une « idée divine » : une position, à première vue, plus proche des thèses de la maturité². Mais ici Leibniz essaie de donner une justification philosophique au miracle de l'eucharistie, tandis que, dans les contextes de pure philosophie naturelle, il doit tenir compte de l'exigence que les formes résultent « déductibles de la puissance de la matière » et non directement de la puissance active de Dieu³. Et puisque la spatialité est le principal attribut de la matière, les formes doivent naître à travers la translation spatiale (le mouvement) et s'exprimer à travers elle. Voilà donc que la « forme substantielle » se transforme à son tour en un « point » ou en un « indivisible ». Il est vrai que Leibniz continue de concevoir les « points » comme de véritables micro-systèmes qui peuvent (au moins dans certains cas) « retenir » les précédentes impulsions au mouvement, les harmoniser, enfin être élevés au rang d'« esprits » durables et non seulement momentanés. Mais, justement, cela veut dire que même l'âme immortelle est enfermée dans un « point » spatial. Si les Scolastiques s'étaient tourmentés pour comprendre comment les âmes détachées des corps pouvaient rester des individus, Leibniz résout le problème tout simplement, en affirmant que l'âme continue d'avoir au moins une localisabilité spatiale même après la mort⁴. La *Confessio philosophi* introduit sa conception « hœcœitiste » de l'individuation pour défendre ces perspectives et ces conclusions⁵.

1. G. MORMINO, « Atomismo e volontà divina nei primi scritti leibniziani (1663-1671) », *Rivista di storia della filosofia*, 54 (1999), p. 255-81.

2. C. MERCER, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, p. 63-166.

3. La lettre à Thomasius de l'avril 1669 condamne ceux qui « Deus potius ex sua potentia activa, quam ex nihili potentia obiectiva, et quasi passiva creaturas producere credent » (A II, 1, p. 14). La lettre arrive déjà à l'identification entre la « forme substantielle » et le point (« indivisible »).

4. *De usu et necessitate demonstrationum de immortalitate animæ* (1671) et *De resurrectione corporum* (A II, 1, p. 112-116).

5. Voir aussi les définitions de 1671-1672 : « *Quantitas* est modus quo res cogitatur determinate, aut potius modus quo res cogitatur tota (...) Seu quantitas est ipsa hœcœitas » (A VI, 2, p. 488-489).

Certes, on peut dire que ces résultats sont l'effet des limites posées par la volonté du philosophe de accorder totalement la métaphysique avec la physique. Mais ils sont également l'effet du choix de toute sa période juvénile de concevoir l'individu au moyen d'une logique élémentaristique (l'atome, le point indivisible et ainsi de suite) qui devrait sauvegarder la discernabilité de l'individu, au moment même qu'on souligne son rôle d'instrument dans l'ordre des choses voulu par Dieu. Donc, de même que nous devons nous garder de la tentation de trouver la théorie des concepts complets déjà contenue dans la *Disputatio metaphysica de principio individui*, nous devons nous garder de l'erreur de perspective de trouver une monadologie entièrement préfigurée dans les spéculations sur le point-esprit de 1668-1672.

Il faut enfin rappeler que les thèses métaphysiques de fond, véhiculées par la théorie de l'individuation *ab extra* de la *Confessio philosophi*, ne sont pas tout à fait provisoires. Certes, Leibniz ne dira plus que l'esprit est situé dans un point de l'espace. Mais la thèse selon laquelle n'importe quelle substance individuelle différente de Dieu doit avoir aussi une *présence physique* dans l'ordre des choses, ne réapparaît-elle pas dans toute la complexe tentative de donner un « corps » à la monade, de la représenter en tant que *substantia corporea*? Il ne faut pas non plus oublier que l'objectif ultime de la doctrine de l'individuation proposée dans la *Confessio Philosophi* est un argument de théodicée : il est absurde de se plaindre de la façon où le monde va, parce que, si Dieu modifiait ne serait-ce qu'un événement de la série des choses, tous les individus existants – y compris celui qui se plaint – cesseraient d'exister. Il y a déjà donc ici la thèse de l'appartenance de chaque individu à un et un seul monde possible (celle qu'on appelle la thèse des WBI, *world-bound individuals*) et de plus cette dernière apparaît pour certains aspects mieux fondée à l'intérieur du système théorique de 1672-1673 (hécceïtiste et fortement déterministe) que dans celui de Leibniz à l'âge mûr¹. Il reste donc à savoir pourquoi il a dû renverser à tel point la métaphysique qui lui avait consenti ces résultats certes non méprisables.

1. Cfr. D. KAPLAN, « How to Russell a Frege-Church », in *Journal of Philosophy*, 72 (1975), p. 716-729.

POURQUOI LE PRINCIPE DE RAISON EXIGE-T-IL LE PRINCIPE DES INDISCERNABLES ? A ce point il est normal de se demander quand Leibniz a commencé à affirmer qu'une différence *solo numero* entre deux entités n'appartient pas au nombre des choses possibles dans ce monde (ou même dans n'importe quel monde possible). Et ici arrive le moment le plus ambigu de cette histoire.

Leibniz semble arriver au principe généralement connu comme « principe des indiscernibles » déjà dans un fragment de 1675 du titre *Meditatio de principio individui*¹. Mais il n'y parvient pas à partir d'une considération sur les concepts d'individu ou même sur l'individualité en tant que telle. Il y parvient à partir d'une considération concernant les rapports entre la cause et l'effet.

La *Meditatio de principio individui* part d'une question : un même effet peut-il avoir deux causes différentes ? Remarquons qu'il ne s'agit pas d'une question précieuse ou originale. A partir de Ockham, la Scolastique avait expliqué que même une cause *sufficiens totalis* peut être ou a) suffisante mais non nécessaire (au cas où l'effet résulterait productible de nombreuses façons différentes) ou b) soit nécessaire que suffisante, lorsque la cause résulte l'unique condition possible (*sine qua non*) pour la production de l'effet donné. Chez les occamistes, toutes les causes suffisantes naturelles appartiennent au premier type – Dieu pourrait toujours créer les mêmes états de choses en d'autres façons – alors que Dieu lui-même est cause nécessaire autant que suffisante du monde². Cependant cette conception atomistique des événements est incompatible avec le Principe de raison suffisante ainsi que le conçoit Leibniz, qui implique que toute chose ait non seulement une raison suffisante, mais qu'elle n'en ait qu'une et non de nombreuses possibles. S'il n'en

1. Je ne suis pas le premier à remarquer l'importance de ce fragment. Voir aussi M. MUGNAI, « Leibniz on Individuation. From the Early Years to the 'Discourse' and Beyond », *Studia Leibnitiana*, 32 (2001), p. 36-54.

2. G. DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*, I, q. 1 (*Opera theologica*, IX, p. 8) : « causa totalis dupliciter describitur : uno modo, dicitur causa totalis illud quo posito, omni alio circumscripto, potest effectus sufficienter produci ; et isto modo, causa totalis dicitur causa sufficiens ; alio modo, dicitur causa totalis illud quod potest aliquem effectum sufficienter producere, et sine quo non potest talis effectus produci ; et sic causa totalis et causa præcisa sunt idem. Primo modo loquendo, dico quod idem effectus numero potest simul habere duas causas totales, sicut idem calor numero potest simul produci a sole et ab igne, et a duobus ignibus. »

était pas ainsi, remarquons-le en passant, tout le raisonnement selon lequel les accidents de chaque individu dépendent de tout ce qui s'est passé dans l'univers, tomberait. Bref, Leibniz a besoin d'une relation causale où l'effet non seulement dépende de la cause, mais il l'exprime, la « enveloppe » (*involvit*), la rende susceptible d'être inférée. C'est justement aux conditions matérielles nécessaires pour établir ces prémisses que le fragment de 1675 est consacré :

Nous disons que l'effet enveloppe sa cause ; cela signifie que celui qui connaît parfaitement un effet quelconque parvient aussi à la connaissance de sa cause. Car il existe dans tous les cas une certaine connexion nécessaire entre la cause pleine et l'effet. S'oppose au contraire à cette proposition le fait que diverses causes peuvent produire parfaitement le même effet. Par exemple, on peut construire toujours le même carré, soit avec deux parallélogrammes, soit avec deux triangles, et ces carrés ne seront discernables l'un de l'autre en aucune manière, même pour le plus savant. Par suite, il ne sera au pouvoir de personne, pas même du plus savant, de découvrir la cause d'un carré donné, parce que le problème n'est pas bien déterminé. Il semble donc que l'effet n'enveloppe pas sa cause. Pour cette raison, si nous sommes d'autre part certain que l'effet enveloppe bien sa cause, il est nécessaire que le mode de production puisse toujours être discerné dans les carrés produits. Par conséquent, il est impossible que deux carrés soient parfaitement semblables, parce qu'ils sont faits de matière, et que la matière aura un esprit, et cet esprit retiendra l'effet des états précédents (...).¹

Comme on le voit, Leibniz parvient ici à l'importante conclusion selon laquelle, dans la nature, deux figures parfaitement identiques ne peuvent pas exister. Donc, la thèse toute entière de l'individuation *ab*

1. « Dicimus effectum involvere causam suam, id est ita ut qui perfecte intelligat effectum aliquem etiam ad causæ eius cognitionem perveniat. Ubique enim necessaria quædam inter causam integram et effectum connexio est : sed contra obstat, quod diversæ causæ producere eundem perfecte effectum, exempli causa, sive duo parallelogramma sive duo quadrata uti oportet et hic apparet componantur, semper idem plane quadratum prodibit ; quorum alterum ab altero nullo poterit discerni modo, ne a sapientissimo quidem ; ita ut in nullius, ne sapientissimi quidem, potestate futurum sit, ex dato quadrato ejusmodi invenire eius causam, quoniam problema non est determinatum. Videtur ergo effectus non involvere suam causam. Quare si aliunde certum sit, effectum involvere suam causam, necesse est in productis quadratis modum productionis semper discerni posse. Adeoque impossibile esse, ut duo quadrata ejusmodi sint perfecte similia, quia ex materia constabunt, ea autem mentem habebit, et mens retinebit effectum status prioris (...) » (A VI, 3, p. 490-91).

extra soutenue par la *Confessio philosophi* est nettement refusée et cela explique le titre du fragment et l'importance que l'auteur semble immédiatement lui reconnaître. Il note en marge qu'il s'agit d'un raisonnement très beau (« pulcherrima ratiocinatio ») qui permet d'établir que la matière n'est pas homogène et qu'il y a partout des « esprits ».

Cependant il y a au moins deux bonnes raisons pour douter que ce passage représente une véritable fondation du Principe des indiscernables. En premier lieu il concerne ouvertement *des productibles états de choses*, en affirmant que de tels états de choses sont toujours des *occurrences singulières*, qui ne peuvent pas être réduites à exemplaires de leurs type (p. ex. le carré). Seulement après avoir terminée la *ratiocinatio*, ou presque, Leibniz semble s'apercevoir que, puisque les choses sont ainsi, il faut qu'un sujet soit donné (un « esprit ») fasse fonction de substrat à la persistance de l'information. Certes on peut y apercevoir l'idée que les états de choses de l'univers sont toujours des *états perceptifs* d'un « esprit ». Mais le centre de gravité de son intérêt reste l'individualité de l'accident, non pas celle de la substance. On comprend alors pourquoi le raisonnement de 1675 reviendra dans les écrits de Leibniz seulement dans certains contextes très précis, par exemple lorsque il s'agit de nier l'existence des atomes, entités visiblement incapables de véhiculer toute information concernant leur propre histoire¹.

La deuxième raison pour laquelle cette très belle *ratiocinatio* ne représente pas une fondation du Principe des indiscernables est sa dépendance intégrale de la condition que l'effet *doit* « envelopper » sa propre cause. Mais cette condition, qui garantit que les causes naturelles aussi sont, en quelque sorte, *sine qua non* par rapport à leurs effets, continue à renvoyer en dernière instance à un choix divin *contingent*. D'un point de vue purement logique, rien n'empêcherait l'existence d'un univers dans lequel les états de choses sont inexpressifs. Si la *Meditatio de principio individui* montre déjà la typique conviction leibnizienne selon la quelle chaque objet naturel doit être, ne serait-ce que très légèrement, différent de chacun de ses semblables – cette conviction transmise par la célèbre anecdote de la récolte et de la comparaison entre les feuilles du jardin de

1. Voir les *Principia logico-metaphysica*, 1689 : « Non tantum debere effectus resultare in atomo ex omnibus universi impressionibus, sed etiam vicissim ex atomo colligi totius universi statum et ex effectu causam (...) » (A VI, 4B, p. 1645).

Herrenhausen – elle nous fait comprendre aussi qu’une telle conviction dépend largement d’un acte de foi à l’égard de la sagesse de l’architecture a divine qui exige que les effets soient toujours des signes de leurs causes.

Nous sommes, donc, face à une difficulté. Si nous affirmons que le fragment de 1675 exprime les raisons de fond qui conduisent Leibniz à établir le Principe des Indiscernables, alors ce principe doit être considéré comme un principe cosmologique contingent basé sur l’idée que tous les états de choses dans l’univers sont « expressifs », selon une ligne effectivement épousée par certains interprètes, comme Clatterbaugh¹. Mais alors tout lien manquerait avec la théorie des concepts complets d’individu. Si au contraire nous affirmons que le fragment de 1675 ne nous donne pas encore le Principe des indiscernables, nous ne tenons pas compte de l’importance qu’elle semble avoir revêtu pour Leibniz en tant que véhicule d’affranchissement de l’individuation *ab extra*.

A un niveau immédiat, il est probable que c’est la découverte de la non-homogénéité de la matière – c’est-à-dire du caractère abstrait de l’espace – qui a surtout frappé Leibniz. C’est sur les conséquences de cette découverte que les textes métaphysiques immédiatement successifs insistent. Il est cependant un deuxième niveau du problème qui est peut-être déjà confusément entrevu. Si la « figure » d’une entité donnée n’est pas en mesure d’en capturer le *modus productionis*, quel type de notion pourrait bien le faire ? La question ne devient centrale que plus tard, à partir de l’automne 1676, mais les termes où le problème est posé restent ceux de la *Meditatio de principio individui*, c’est-à-dire figure et mode de production :

La substance ou Entité complète est pour moi ce qui tout seul enveloppe toutes choses, c’est-à-dire, dont l’intelligence parfaite ne nécessite l’intelligence d’aucune autre. La figure n’est pas ainsi, car pour entendre d’où est née une certaine figure, il faut avoir recours au mouvement. Chaque entité complète ne peut être produite que d’une manière : que les figures puissent être produites de différentes façons est un indice suffisant qu’il ne sont pas des êtres complets.¹

1. Cf. K.C. CLATTERBAUGH, *Leibniz’s Doctrine of Individual Accidents*, Wiesbaden, Steiner, 1973, p. 60 et *passim*.

1. « Substantia seu Ens completum mihi est illud quod solum involvit omnia, seu ad cuius perfectam intelligentiam nullius alterius opus est intellectio. Talis non est figura, nam ut intelligamus unde orta sit eiusmodi figura, recurrendum est ad motus.

Le passage n'est pas dépourvu d'étrangeté : comme Descartes et Spinoza, les auteurs avec lesquels il se confronte maintenant, Leibniz fait de l'autonomie *logique* la marque de la *substantialité*, de sorte que l'entité complète est celle qui est complètement intelligible à partir d'elle-même (de ses propres attributs). Ce qui pourrait difficilement s'appliquer à d'autres entités qu'au Dieu de l'argument ontologique, mais Leibniz semble par la suite changer de critère et nous dit que le fait d'avoir un seul mode de production est une marque de l'entité complète. Ici le concept de *substance* et celui d'*individu* semblent se croiser de façon confuse et obscure.

En réalité, le raisonnement de Leibniz a une structure conditionnelle implicite. Si les affirmations vraies sur une entité ne peuvent être inférées de son concept, alors elle n'est pas une substance. Nous avons de clairs exemples de concepts qui ne font pas l'affaire, tout en donnant lieu à de véritables prédicats : la figure, le mouvement. Or, des deux choses l'une. Ou l'on ne peut pas donner un concept qui fonde à son tour le fait que *cette* figure soit née justement de *ce* mouvement, c'est-à-dire un concept duquel on peut déduire les prédicats indépendants. Dans ce cas, l'entité en question n'est pas une substance ; mais alors il n'y a aucune raison de relier la figure et le mouvement (leurs concepts ne le demandent pas) et donc toute garantie va cesser de pouvoir organiser ces événements en l'histoire unitaire d'un individu persistant dans le temps. Si non, il faut supposer qu'il soit possible un concept qui rende logiquement déductible la liaison entre les faits d'avoir-cette-figure et d'avoir-ce-mouvement, et que Dieu le connaisse. Dans ce cas, cependant, l'individu dont on parle est une substance.

Il est nécessaire de souligner le caractère très selectif de cette solution. Il est vrai que Leibniz pense avoir démontré qu'il n'est pas de substances qui ne soient des individus : « On doit appeler substances seulement les espèces infimes ou individuelles, dont la notion est parfaite ou bien telle qu'elle peut contenir la réponse à tout ce que l'on peut demander sur la chose elle-même »¹. Mais cela est vrai justement parce

Unumquodque Ens completum non nisi uno modo produci potest : Figuræ quod diversis produci possunt modis, satis hoc indicium est non esse Entia completa » (A VI, 3, p. 400).

1. « Hinc videtur sequi substantias tantum appellari debere species infimas, sive individuales, quarum notio scilicet perfecta sive talis est, ut in ea responsio ad omnia ea

qu'ils sont les propriétés du concept (son autonomie logique, sa capacité de rendre inférables toutes les vérités sur son sujet) qui définissent ce qu'un individu est et ce qu'il n'est pas. Il ne suffit pas qu'Alexandre *puisse* sans contradiction être roi et en même temps vainqueur de batailles. Pour que Alexandre soit un individu leibnizien, il faut que ces accidents soient *déductibles* des prédicats constitutifs du concept complet, de sorte qu'ils forment une succession bien structurée. Comme il est notoire, la métaphysique de Leibniz postule des substances toujours « spontanées » et gouvernées par une « loi de série » qui correspond à leur « forme substantielle ».

Ce choix me semble explicable seulement sur la base d'une perception absolument *dramatique* du problème de la réidentificabilité des individus dans le temps. Si la position spatiale est dégradée à critère purement *phénoménal* d'identité, c'est parce que, en dernière analyse, si les corps n'étaient identifiables que par leur position, en tout changement de position on ne pourrait pas décider si on a affaire avec le *même* corps ou avec un *autre*, que Dieu a créé à sa place². L'alternative de fond est donc entre une ontologie d'entités éphémères et une ontologie d'entités persistantes dans le temps et la doctrine de la substance individuelle est la série de conditions que Leibniz considère *nécessaires* pour que la deuxième soit logiquement cohérente.

Bien que le problème de la réidentification dans le temps soit à la base de nombreuses questions discutées par Leibniz à l'âge mur – en particulier les questions concernant la « loi de succession » qui informe les modifications des substances individuelles – ce problème n'est pourtant pas le seul que Leibniz doit affronter. Un autre problème est posé par la dépendance causale des accidents d'un individu donné de la « série des choses ». Si tout accident d'un sujet individuel est un événement particulier de l'histoire de l'univers, qui *exprime* cette dernière, dans quel sens se rattache et appartient-il en premier lieu à son sujet ? Les substances ne pourraient-elles pas s'individualiser en tant que porteuses de ces singularités événementielles dans lesquelles s'exprime l'histoire

quæ de re quæri possunt contineatur » (*De perfecta notione substantiarum*, A VI, 4B, p. 1350).

2. *Pacidius Philalethi*, 1676 : « mobile E cum aliquando in loco A fuerit, extingui et annihilari, et in B momento post iterum emergere et recreari ; quod motus possimus dicere transcreationem » (A VI, 3, p. 577).

de l'univers¹ ? A l'âge mur Leibniz résoudra ce problème en affirmant que tous les états de choses sont en réalité des *perceptions*, des états représentatifs de ce sujet-ci ou de ce sujet-là : ils reflètent ce qui se passe dans l'univers, mais leur forme expressive est déterminée par leur être les modifications d'un et d'un seul sujet. Cependant, le rapport entre les deux *individua* – la substance individuelle et l'accident – a dû être longtemps problématique, comme nous le témoigne un fragment très intéressant écrit vers 1680. Outre la comparaison habituelle entre la figure géométrique abstraite et le concept individuel, ce fragment nous propose aussi la comparaison entre l'accident particulier (*hic calor*) et son sujet (*hoc calidum*). Le concept de la figure géométrique, comme l'on sait, ne permet d'inférer aucune vérité de fait. Dans le cas de l'accident particulier, il permet bien d'inférer la vérité de fait mais non pas les autres accidents de son sujet². Du point de vue de Leibniz, cela suffit déjà pour affirmer que c'est l'*individuum*-sujet qui « s'exprime » par le moyen de l'*individuum*-accident : un sujet étant « quelque chose qui peut s'exprimer à travers de nombreuses entités individuelles différentes (*individua*) et qui ne sert pas à son tour à exprimer un autre sujet »³.

La fidélité à une ontologie structurée sur le couple substance-accident reste intacte, mais l'insistance avec laquelle le texte dénomme les accidents avec le nom de *individua* signale que la tension subtile entre la singularité événementielle et l'individu-substance n'est pas tout à fait résolue. Nous verrons comment le thème reviendra aussi par la suite.

ASCENSION ET CHUTE DU MODÈLE DE LA SPECIES INFIMA A partir de la fin des années '70, Leibniz semble prendre une position définitive au sujet de l'individuation : les substances individuelles sont celles dont Dieu peut former un concept complet, donc elles sont individuées exactement comme Thomas d'Aquin pensait que les anges le sont, c'est-

1. Pour cette solution ontologique on renvoie à P. SIMONS, « Identity through Time and Trope Bundles », in *Topoi*, 19 (2000), p. 147-155.

2. « At dices hic calor etiam perfecte intelligi non potest, nec ab alio discerni, nisi intellecta rerum natura ; ita est. Et hoc est de quolibet individuo. Sed hoc calidum et hic calor quomodo differunt ? Nempe quod idem est et hoc calidum et hoc lucidum (...) » (A VI, 4C, p. 2770).

3. « (...) quod secundum plura diversa individua exprimi potest, non tamen ipsum ad aliud subjectum exprimendum inservit » (*Ibid.*).

à-dire par *species infima* – expression que Leibniz préfère d’habitude à *species monadica*, pourtant disponible¹. Ce n’est que plus tard, au cours des années ’90, qu’il inventera la locution *monade* pour la substance individuelle ; mais alors – comme on verra – il aura aussi relégué à la géométrie l’expression *species infima*. Mais procédons par ordre.

Il faut poser un premier problème. La thèse thomiste de l’individuation des anges n’était pas largement partagée parmi les Scolastiques. Pratiquement *toutes* les autorités cités avec faveur dans la *Disputatio metaphysica de principio individui* l’avaient contestée en tant que limitation arbitraire de la puissance de Dieu et du nombre des anges possibles. Il est probable que Leibniz ne savait rien des longues pages que Durand de Saint-Pourçain ou Gabriel Biel consacrent au problème, mais il ne pouvait pas ignorer que Suarez aussi avait contesté la thèse de Thomas et affirmé que même dans les « substantiæ immateriales (...) posse etiam dari plura similia individua »². Et pourtant en 1663 Leibniz montre une sympathie évidente pour la thèse thomiste sur les anges, ou au moins il la considère cohérente avec le principe de la *tota entitas* (« in Angelis eorum entitatem principium posuit »). A partir de 1677, il en fait le précédent autorisé de toute la doctrine des concepts complets. Pourquoi ne s’est-il jamais préoccupé de répondre à des objections, qu’il devait bien connaître ?

Le problème est intéressant, car dans le cas des anges la différence numérique, si elle existe, ne comporte pas une différence de positions spatiales. L’argumentation selon laquelle toute différence de position n’est qu’une dénomination extrinsèque basée sur des accidents intrinsèques, ne produit ici aucun résultat. Or, sans spéculer sur ce que Leibniz pouvait bien penser à ce sujet en 1663, pour ce qui concerne 1677 la raison pour laquelle Leibniz fit un choix exactement inverse à ses auteurs de 1663 est claire. Ceux qui objectaient à saint Thomas portaient de la pré-

1. « Species monadica est, cuius unicum est individuum, ut Deus, Mundus, Messias, Sol (revera, omnis Species infima est Monadica, nec dantur duo individuo per omnia similia) » (1677 : A 6, 4A, p. 30-32).

2. « Denique sine causa limitatur divina potentia, ut non possit plures angelos creare similes in essentia, et specie (...) sicut in substantiis immaterialibus dantur veræ ac propriæ species, ita etiam dari individuum, quod aliquid secundum rationem addat supra speciem et consequenter posse etiam dari plura similia individua » (F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, V, II, §28 : éd. 1599, p. 116). Jakob Thomasius, en sa préface à la *Disputatio* leibnizienne, est aussi très critique à l’égard de saint Thomas.

misé que Dieu, par un simple acte de volonté, peut faire deux entités *numériquement* différentes mais identiques *d'une façon conceptuelle*¹. Cela implique que la volonté de Dieu peut agir *sans raison*, exactement ce que Leibniz a l'intention de nier soit pour les anges, soit pour toute chose en général. Un Dieu qui fait exister deux fois le même concept, évidemment, n'est pas guidé par des principes « architectoniques », donc il est un Dieu imparfait. Les lettres à Clarke le répéteront *ad abundantiam*. Le point est que cette motivation non seulement est purement théologique, mais elle est aussi théologiquement dangereuse. S'ils sont les actes de volonté de Dieu qui créent les individus effectifs, la correspondance un-à-un entre les individus et les concepts n'est assurée que si Dieu *ne peut pas* agir contre raison. Mais Leibniz ne peut pas dire que Dieu *ne peut pas*, car autrement il violerait la liberté de Dieu. Voilà pourquoi il est contraint d'accorder à Clarke que Dieu *pourrait* créer deux feuilles ou deux gouttes d'eau identiques et surtout – ce qui est encore plus important – que « si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux » (GP VII, p. 393).

Leibniz aurait pu résoudre la question seulement s'il avait été en mesure d'établir qu'une différence numérique sans différence conceptuelle est *logiquement* impossible. Dans certains écrits il essaie de le faire avec ce que Cover et O'Leary-Hawthorne ont appelé le « no-reason argument »². Parmi les passages que nous avons déjà cités, il y a celui des *Notationes Generales* affirmant que si toutes les assertions vraies sur l'une des deux étaient vraies de l'autre aussi, alors elles ne pourraient pas être deux et seraient un¹. Le raisonnement est impeccable pour les concepts, mais il est circulaire s'il est question de deux œufs et non pas de leur concepts. Ici l'on face le problème de fond posé par l'adhésion au principe des « essences comme les nombres ». L'insistance sur l'impossibilité d'essences égales entre elles, ne conduit-elle pas à confondre les

1. C'est la solution de Durand de Saint-Pourçain : « omnis natura quæ producitur ab agente actione iterabili potest plurificari secundum numerum. Sed omnis creata natura est hujusmodi (etiam substantiæ separatæ), ergo (...) » (D. A. S. PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas...*, II, III, q. 3, § 14 (éd. Venetiis, 1571, p. 138).

2. J.A. COVER-J. O'LEARY-HAWTORNE, *op. cit.*, p. 184-213.

1. « [E]xempli causa duo ova, necesse est enim aliqua de uno dici posse quæ de altero dici non possint, alioqui substitui sibi mutuo possint, nec ratio erit cur ita non potius dicantur esse unum et idem. » (A VI, 4A, p. 553).

critères pour l'identification des essences avec les critères pour l'identification des individus ? Finalement, les premières aussi sont *singularia* et doivent être discernables, comme les philosophes du Moyen Âge l'avaient souligné². Il faudrait alors en conclure, avec Strawson, que Leibniz aurait pu rendre cohérente sa position seulement en affirmant que les monades *sont* des concepts, des faisceaux d'universaux, et que le monde n'est qu'un ensemble de concepts. Ce qui aurait représenté une réponse bien faible au monisme spinoziste, qu'on aurait au contraire confirmé³.

Il reste toutefois un point qu'il faut souligner, c'est-à-dire que l'épistémologie de la pensée divine n'est pas chez Leibniz tout simplement un chapitre de sa théologie spéculative : elle fait aussi partie de son effort d'expliquer quel type de schéma logique est sous-tendu au concept de « monde ». L'idée qu'on puisse parler d'un monde seulement dans le cas où tous les rapports entre ses composants peuvent être déterminés, soit où l'on est en état de décider à quelles questions on peut donner une réponse en termes de vérité ou fausseté, Leibniz veut la défendre avec la plus grande vigueur. Pour ainsi dire, la théorie des concepts complets veut assurer la *cohérence* – la cohérence des histoires sur les individus – plus que la *référence*. Un monde où seraient réalisés deux indiscernables ne serait pas un monde, du point de vue de Leibniz, tout simplement pour manque de variations (imaginons un échiquier avec toutes pièces symétriques immobiles), ou bien parce que les variations devraient donner lieu à deux séries d'événements purement contemporains, non-communicants entr'eux. Les deux possibilités sont au-dessous du standard leibnizien pour un « monde » : dans le premier cas on n'aurait point de causalité, dans le second on aurait deux séries causales séparées. Leibniz pourrait alors répéter pour le temps l'objection habituelle à l'égard de l'espace, c'est-à-dire qu'il y aurait moyen

2. Cf. ODO DE TOURS : « Singulare vero dicitur, quod aliqua proprietate discernitur ab omnibus aliis. Hæc autem uniusquisque rei discretio ab aliis omnibus non tantum in individuis est, sed et in universalibus (...) », cité par C. STRUB, *Singularität des Individuums ? Ein begriffsgeschichtliche Problemskizze*, en *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen-A. Speer, Berlin, de Gruyter, 1996, p. 43.

3. Cf. P. STRAWSON, *op. cit.*, p. 127-33. Sur le débat qui s'en est ensuivie, je renvoie à M. CARRARA-F. MARTINELLO, *What do Symmetrical Counterexamples to the Identity of Indiscernibles prove ?* (en *Individuals, Minds and Bodies : Themes from Leibniz*, éd. M. Carrara-A. Nunziante-G. Tomasi, Stuttgart, Steiner, 2004, p. 109-124).

de décider ce qui se produit avant ou après sans se référer à une succession causale et ainsi de suite. Bref, Leibniz dirait que l'adversaire doit de toute façon fixer un paramètre absolu, non déductible (l'espace, ou le temps, ou les deux), et laisser indéfini tout le reste – ce qui paraît trop peu pour un « monde ». Du point de vue de Leibniz, l'admission que Dieu pourrait même créer deux indiscernables implique qu'en dernière instance Dieu pourrait même sacrifier tous les paramètres « architectoniques » ; mais dans ce cas, plus qu'à son choix entre les mondes possibles, on fait référence à une possibilité de créer des non-mondes, des mondes *pour ainsi dire*¹.

Si l'on objecte que tout cela n'a rien à voir avec l'individuation, Leibniz pourrait répondre dans les termes d'une inversion spéculaire entre l'intellect humain et divin : de *notre* point de vue, l'espace et le temps sont sans doute les modalités primaires de la référence, mais nous, malgré nous-mêmes, n'y faisons pas entière confiance : la preuve en est que nous essayons de reconstruire des histoires causales, ou de trouver des propriétés particulières (ou même nous les créons de toutes pièces : passeports, papiers d'identité, plaques d'immatriculation, et ainsi de suite). La théorie de l'intellect divin est simplement la théorie générale des engagements ontologiques contractés dans pareils cas. Voilà tout ce que je peux faire pour défendre Leibniz.

Cela implique que, du point de vue historique, la position de Leibniz sur le problème de l'individuation est plutôt une dissolution qu'une continuation de la problématique des Scolastiques. Que les paramètres spatiaux et temporels soient le mode primaire où la raison humaine discrimine les objets sensibles, c'est une thèse que Leibniz ne renie plus à partir de la *Confessio philosophi*. Quant à la théorie de l'individuation divine, elle ne répond plus à des questions concernant la discrimination, mais plutôt à des questions concernant l'identification des sujets des histoires causales. De là dérivent les critères anormalement rigides fixés par Leibniz pour l'individualité substantielle : activité immanente continue, ne pouvoir exister que par création, ne pouvoir être produite par d'autres entités, percevoir le monde d'un « point de vue » unique, etc.

1. « (...) la Sagesse Divine distribue tous les possibles *qu'elle avoit déjà envisagé à part*, en autant de systemes universels (...) » (*Théod.*, §225 : GP VI, p. 252 : je souligne le passage que je trouve essentiel).

On pourrait dire que cette opposition entre les critères d'identification humaine et divine traduit, avec une certaine évidence, la polarisation typiquement moderne entre l'individualité des objets simplement présents et l'individualité que le sujet doué d'auto-conscience s'auto-attribue. Il faut cependant ajouter que la perspective leibnizienne reste constitutivement ontologique, et non pas introspectivo-phénoménologique. Il est intéressé à l'autoconscience, parce qu'elle est une entité dont les états sont toujours et seulement des modifications, qui ne peut se localiser de façon précise qu'en tant que « point de vue », qui est toujours en même temps unité et pluralité. Telles sont les propriétés qu'il essaie de retrouver, bien qu'en mesure différente, dans toute la gamme des êtres, dans tous les « automates » naturels, en essayant de trouver un point de contact entre les apparences et la réalité « substantielle ».

Il est intéressant de remarquer, en conclusion, le sort subi par le lemme *species infima*. Comme nous l'avons vu, pendant une certaine période Leibniz, en se référant au précédent thomiste, affirme que les concepts complets sont dans un sens *species infimæ*. À un certain moment, cependant, Leibniz choisit d'utiliser l'expression *species infimæ* seulement dans l'acception qu'elle a en géométrie (où elle indique l'ensemble des déterminations partagées par les objets discernables seulement numériquement ou par grandeur) et de nier toute possibilité d'en tirer un équivalent convenable du concept complet. Le passage plus significatif est la suivante observation de 1695 :

La notion complète d'individu embrasse les prédicats essentiels ainsi que les prédicats existentiels. Mais la notion d'individu n'est pas explicable de la part de l'esprit humain et en cela elle diffère de l'espèce. Il n'est pas d'espèces infimes parmi les entités complètes, il en est parmi les entités incomplètes, par exemple le cercle est une espèce infime.¹

Bien sûr il se peut que ce ne soit qu'une réformulation de son langage, où l'expression *species infima* remplace le terme de *figura* et tout reste immo­difié. Cependant l'insistance avec laquelle le passage de 1695 signale que le concept complet est unimaginable de notre part et qu'il

1. « Notio completa individui complectitur tam essentialia quam existentialia. Sed notio individui non est explicabilis mente humana, et in eo differt a specie. Non dantur species infimæ in completis, dantur in incompletis, v.g. species infima est circulus. Circuli magnitudine differunt, non specie. » (Grua, p. 354).

« embrasse » les *existentialia*, suggère quelque chose de plus – disons, de vouloir distinguer avec plus grande netteté le concept complet de l'« essence » au sens traditionnel d'ensemble des prédicats nécessaires. Si le concept complet est encore conçu à partir du processus déductif conduisant des ces derniers jusqu'aux *existentialia*, on insiste au même temps sur le caractère non linéaire de cette déduction.

En réalité, il semble que Leibniz manifeste des remarquables incertitudes sur l'étendue du concept complet². De même qu'il se montre incertain à propos des conséquences de sa doctrine par rapport à des problèmes de non moindre importance, comme la déduction faite par Dieu des actes libres des créatures. Dans certains cas, par exemple, Leibniz suppose que sa théorie des concepts complets exige un renversement complet de la théologie morale "héceitiste" de 1672-73, selon laquelle les âmes ne diffèrent entr'elles que quand elles sont dans le monde. Leibniz avance parfois une doctrine clairement opposée :

Pour cette raison il faut dire que les Esprits sont par eux-mêmes, par leur nature primordiale, dissemblables entr'eux, au contraire de ce que l'on pense communément de la nature (...) La racine de la liberté est dans les dispositions primitives. Tu protestes que tu peux demander pourquoi Dieu ne t'a pas donné de forces plus grandes. Je réponds : s'il avait fait comme ça tu n'existerais pas, en effet il aurait produit une autre créature à ton place.³

Cette thèse devient une partie intégrante du corpus leibnizien et elle est parfois argumentée avec le recours au précédent thomiste de l'individuation des anges, cité avec faveur (mais sans la mention de la *species infima*) aussi après 1695¹. Mais cela veut-il dire alors que Leibniz suppose une identité individuelle essentielle, c'est-à-dire déjà donnée au niveau des « dispositions primitives » ? Il faudrait en conclure qu'il est tout

2. Il y a des passages où Leibniz admet des différents degrés de perfection du concept complet : voir sur cela M. MUGNAI, *Leibniz's Theory of Relations*, Stuttgart, Steiner, 1992, p. 122-23, où il analyse surtout un passage des lettres à De Volder (GP II, p. 226).

3. « Itaque dicendum est Mentis ipsas per se ex natura sua primitiva dissimiles esse inter se, contra quod natura vulgo putatur (...) Radix libertatis est in dispositionibus primitivis. Instabis : queri te posse cur Deus tibi non plus virium dederit. Respondeo : si hoc fecisset, tu non esses, nam non te sed aliam creaturam produxisset » (Grua, p. 327).

1. Cf. surtout la lettre de 1697 à Thomas Burnett sur la liberté, les dispositions primitives et les anges selon Thomas (GP III, p. 176-177). Je dois la signalation de cette lettre à la courtoisie de Mattia Geretto.

à fait légitime de parler d'un même individu idéellement présent dans divers mondes possibles. Il suffit cependant de lire ce que les *Essais de Théodicée* nous disent pour exclure cette possibilité, ou pour constater au moins un ultérieur repentir leibnizien. Le texte en effet non seulement nous dit que les individus qui correspondent en d'autres mondes à notre Sextus Tarquinius ne sont pas notre Sextus Tarquinius, mais aussi que les Sextus des autres mondes possibles ont pu être sages et heureux². Ce qui contraste évidemment avec l'affirmation que les dispositions primitives sont la « racine de la liberté » et, de fait, Leibniz nous explique tranquillement qu'il y a bien des dispositions primitives, mais elles ne sont pas utiles en l'absence des bonnes occasions : « Il arrive même quelques fois encor dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions »³.

Ce qui revient à dire que, à partir de ses dispositions essentielles ou naturelles, on prévoit très mal l'avenir d'un individu donné. Le processus déductif suppose aussi les « occasions » ; on doit toutefois comprendre à quel titre elles peuvent se répercuter sur le concept complet sans supposer qu'il reflète des liens spécifiques (certainement expressifs, non physiques mais causals néanmoins) avec un certain monde. Bref, suivant une route qui prenne trop au sérieux l'image de la nature individuelle comme *species infima* Leibniz risquera de rompre le lien individu-monde et d'admettre la présence d'un même individu en divers mondes possibles. Mais, tout en restant fidèle aux conclusions de la période "hécceitiste" concernant les relations individu-monde, Leibniz confie maintenant l'individuation des dispositions primitives à la loi de série concrètement réalisée et le concept complet, pour individuer effectivement, doit alors être une structure hyper-complexe, qui résume en elle-même le choix entier entre les mondes possibles : donc « analytiquement infinie », selon un célèbre oxymoron leibnizien. En dernière

2. « Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchant, qui auront tout ce que vous connaissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en aperçoive, ny par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce et d'une infinité de façons. » (*Essais de Théodicée*, §414 : GP VI, p. 363).

3. *Théod.*, §105 (GP VI, p. 161).

analyse, la théorie des concepts complets n'apporte non plus la paix à l'intérieur de l'univers théorique leibnizien. Mais cette constatation, bien qu'elle peut paraître décevante, ne comporte pas un reproche à faire à Leibniz – c'est plutôt un signe de la nature paradoxale du problème même, comme de la possibilité de positions radicalement antithétiques au sujet de l'identité individuelle.

(traduction de Titti Pauciullo)