

Leibniz, dynamique et métaphysique

Frédéric Deluermoz¹

Introduction

Comment penser à la fois la rationalité de l'univers et la consistance ontologique du singulier ? C'est là la question centrale de la philosophie de Leibniz. Avec les modernes, avec Descartes, Hobbes et Spinoza, il faut penser un monde de pleine actualité, un monde qui a pris congé de l'être en puissance, du potentiel, du possible, de tout ce qui pourrait se soustraire à la visibilité, un monde sans indétermination, condition de sa pleine rationalité. Seulement, poser ainsi un être auquel rien ne manque, déployer une ontologie radicale de l'essence actuelle, n'est-ce pas nécessairement proposer l'être comme puissance infinie et frapper d'irréalité tout ce qui est fini ? Leibniz a voulu lui sauver l'être du fini en tant que fini tout en établissant la pleine rationalité du tout. Mieux, il a voulu faire voir que ce ne peut être que par l'affirmation de soi du singulier, du fini que peut être fondée de façon cohérente l'harmonie universelle. Ce projet a impliqué deux tâches corrélatives. Il a fallu d'abord passer de la philosophie de Spinoza qui ne fait droit qu'à un seul point de vue à une philosophie qui fasse droit à une multiplicité infinie de perspectives variées. Déployer une multitude de points de vue sur l'univers, déployer l'univers comme la multitude de points de vue qu'on peut prendre sur lui, c'est en effet affirmer que l'être enveloppe le multiple et montrer qu'un tel être multiple ne peut s'offrir que selon une multiplicité de perspectives. Mais ce n'était pas encore assez : il a fallu aussi donner consistance au multiple, au fini, ne pas résorber

¹ Agrégé de philosophie, Frédéric Deluermoz enseigne en Première supérieure au lycée Leconte de Lisle à Saint Denis de la Réunion.

immédiatement le multiple dans l'un, le fini dans l'infini, ce qui revenait à établir la consistance de ce qui compose la multiplicité, soit la consistance d'être de l'étant comme singulier.

C'est par la construction de la notion métaphysique de monade qu'a pu s'accomplir ce double projet. Leibniz définit en effet la monade comme un être singulier enveloppant l'universel dans la mesure où l'activité qui en fait un être consiste dans la perception, soit dans l'expression du multiple dans l'un. Ceci situe la monade au point de rencontre de deux multiplicités : la multiplicité extérieure, phénoménale dont elle est l'élément simple se reflète dans la multiplicité interne de son activité perceptive. Mais en réalité, comme la monade est sujet, dans la mesure où précisément sa perception est activité, synthèse qui s'étend à la représentation de l'univers entier, c'est bien plutôt la multiplicité extensive, discrète et quantitative du phénomène qui est le reflet de la multiplicité intensive, continue et qualitative de la substance, de sorte que le développement de la multiplicité extérieure reçoit son ordre du déploiement de la multiplicité enveloppée dans l'unité de la monade. C'est en concevant cet entrelacs expressif des deux multiplicités, ce chiasme en lequel l'élément un du multiple enveloppe la raison du multiple, c'est en définissant la monade comme l'un du multiple au double sens du génitif que Leibniz a pu affirmer l'une par l'autre l'autonomie du singulier, donc du créé, du fini et l'harmonie universelle.

Or la dynamique a joué un rôle essentiel dans la réalisation de ce double projet, et donc dans cette méditation sur la relation de l'un et du multiple, en se proposant comme l'instrument de visibilité qui a permis de donner validité à la théorie de la substance et à la doctrine de l'harmonie. La notion de force qui est l'objet de la dynamique fait voir en effet à même le phénomène que l'activité sans repos de la nature est fondée dans une multiplicité de spontanités substantielles. En même temps, en montrant que le déploiement des forces vives obéit à une loi interne intelligible, la dynamique fait saisir l'harmonie au sein de l'expérience. La dynamique se propose ainsi comme une anticipation de soi de la métaphysique et c'est pourquoi elle sera le chemin que nous emprunterons en premier lieu pour accéder aux thèses essentielles de la métaphysique leibnizienne. Toutefois, la dynamique n'est encore qu'une perspective extérieure, physique sur la vie intérieure, spirituelle de l'être. C'est pourquoi il convient de dépasser son point de vue pour accéder à cette vie de l'être. Mais ce dépassement n'est pas rupture. Il y a au contraire continuité du modèle dynamique à la vue métaphysique dans la mesure où la dynamique indique d'elle-même la voie qui rend possible le passage de la surface des phénomènes à l'intériorité de la substance. Enveloppant ainsi en quelque sorte son auto-dépassement, la dynamique leibnizienne est un moment essentiel de la construction de l'ontologie monadique qui se développe en tant que telle dans la *Monadologie*, ce qui signifie que cette ontologie n'abolit pas les perspectives qui convergent en elle, mais que bien plutôt elle les contient, les éclaire en retour, conservant la part de vrai qu'elles représentent. C'est ce que nous nous attacherons à montrer en second lieu.

I. De la dynamique à la métaphysique. L'un et le multiple

1) L'intérêt d'une interrogation de la notion de force

Comme l'a bien noté Michel Serres, la lecture de la philosophie de Leibniz suscite « un embarras qui subsiste ¹ ». Celui qui aborde cette philosophie est vite convaincu de son

¹ *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, p. 7, du Tome I de l'édition PUF, Epiméthée

organisation systématique, mais cette ordonnance ne fait que se laisser entrevoir. L'impression de cohérence s'impose, tandis que son géométral se dérober, si bien que le lecteur « a le sentiment de progresser dans un labyrinthe dont il tiendrait le fil sans en avoir la carte¹ ». Or cet embarras n'a rien d'accidentel ou d'insignifiant, mais tient bien plutôt à l'une des thèses centrales de la métaphysique de Leibniz : l'univers est polycentré, il s'offre comme un ensemble innombrable de substances individuelles qui sont chacune comme des points de vue, tous différents, sur la totalité de l'être. Certes, et c'est là une autre thèse centrale de cette métaphysique, tous ces points de vue sont articulés, car il y a une préformation du monde fondée dans la sagesse divine. Mais l'articulation de ces deux thèses ne va pas de soi, car il semble qu'en première lecture l'organisation systématique de l'univers ne puisse se donner que selon un point de vue, que le perspectivisme soit indépassable.

L'exposition de la philosophie de Leibniz vient, avec cohérence, redoubler cette difficulté en reprenant sur le plan de la forme ce qui se propose sur celui du contenu : comme chaque substance est un point de vue sur le tout, chaque région de la philosophie, chaque problème philosophique se donne comme une perspective particulière sur l'ensemble du système. Il n'y a donc pas une *exposition* du système chez Leibniz, mais des *exposés* qui sont à chaque fois un angle de vue différent sur le système. C'est pourquoi, dit encore Michel Serres, « il est difficile ou impossible (...) de privilégier un problème pour en faire un problème-clé, de même il est impossible de privilégier un texte comme exposé définitif et achevé de la totalité systématique² ». Le problème de l'exposition et donc de la lecture de la philosophie de Leibniz est un problème philosophique, plus précisément, c'est le problème philosophique propre à cette philosophie : une philosophie qui veut sauver l'être du multiple ne peut en effet s'offrir que comme une multiplicité de présentations de l'être.

Toutefois, comme il y a une unité du multiple du côté de l'être, il y a une unification des exposés multiples du côté du connaître, une organisation de la diversité des expositions dont la finalité est justement de permettre l'approche du géométral qui semblait d'abord se dérober. Leibniz procède à cette organisation du divers selon une théorie de l'expression qui fonde une architectonique conspirante qui rend possible, d'un même mouvement, que soit manifestée l'unité et qu'il soit fait droit à la multiplicité, à la diversité, tant du côté de l'être que de celui du connaître. Chaque région du savoir se propose comme une approximation du vrai, c'est-à-dire comme une expression particulière du tout, nécessaire, puisque chaque perspective est un moment de la richesse du système, mais en même temps insuffisante en tant qu'elle n'est qu'une perspective particulière. Déployant au plan du système à la fois les résultats de sa théorie de la connaissance³ et ceux de sa métaphysique perspectiviste, l'architectonique leibnizienne distribue les régions du savoir sous l'aspect d'une cartographie du clair et de l'obscur, du distinct et du confus. Chaque région du savoir est une partie éclairée du vrai qui laisse dans l'obscurité les autres parties que s'efforcent d'éclairer les autres régions du savoir. Mais le principe de continuité exige aussi qu'il y ait une hiérarchie de ces images, de ces éclairages, que soient aménagés des passages graduels de l'ombre à la lumière, qu'il y ait une progression vers des modèles de plus en plus expressifs. Or, dans ce chemin approximant et continu, la dynamique se présente comme l'un des modèles qui dispense le plus de lumière, qui se pose ainsi au plus près de la texture propre de la réalité. Cette réalité est en effet composée d'une multiplicité de substances agissantes, de spontanités monadiques. Or, au cœur de la dynamique se situe la notion de force dont on montrera que les caractères (conservation, continuité, etc.) sont les traces phénoménales les

¹ *Ibid.*, p. 8

² *Ibid.*, p. 9, note

³ Voir : *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, in *Opuscules philosophiques choisis*, Edition Schrecker, Vrin

plus fidèles de la spontanéité substantielle. On peut même dire, avec Martial Gueroult, que ce que Leibniz appelle la force dérivative « apparaît comme la seule manifestation phénoménale dans laquelle s'exprime immédiatement la réalité au sens métaphysique du terme, c'est-à-dire un état de la substance ¹ ».

L'importance de la notion de force tient donc à ce qu'en elle transparait avec clarté l'interprétation de l'être qui donne à la philosophie de Leibniz toute sa riche singularité. Ce qui en effet caractérise la conception leibnizienne de la nature, c'est que celle-ci se trouve pensée comme « activité sans repos, comme créativité infinie ² ».

Mais que ce soit justement cette notion définie dans un champ de rationalité strictement scientifique et proposée comme un concept mathématiquement constructible qui permette la meilleure approche de l'essence de la nature, ceci montre bien que l'interprétation leibnizienne de l'être s'est déployée sous l'aspect de la construction d'un concept de la spontanéité et de l'harmonie qui a cherché sa validité en s'anticipant dans une série ordonnée de modèles de multiplicité monadiques, dans un système d'approximations scientifiques au sein duquel la dynamique tient une place essentielle. Il y a par là, chez Leibniz, l'élaboration d'un nouveau concept de la philosophie de la nature intégrant les résultats des sciences comme autant d'expressions plus ou moins justes de l'activité interne constitutive de l'être, concept qui dépasse une fondation métaphysique extérieure des sciences et qui ouvre ainsi la voie au projet organique des grandes *Naturphilosophie* de l'idéalisme allemand (Schelling et surtout Hegel).

C'est donc selon cette perspective qu'on interrogera la notion de force : en envisageant d'abord ses contours singuliers dans le champ de rationalité spécifique qu'elle a contribué à élaborer, soit dans le champ de la dynamique dont la constitution a correspondu, pour Leibniz, à la tentative de la construction d'une physique concrète dépassant la physique abstraite des cartésiens, puis en montrant comment, en excédant le strict champ d'une physique, la notion de force se pose comme expressive de l'ensemble du système, ouvrant ainsi le chemin de la monadologie qui, embrassant toutes les perspectives, se situe au-delà de toute perspective pour dire au plus juste la vie réelle, spirituelle du tout.

2) La notion dynamique de force

Comme l'a montré récemment Michel Fichant³, c'est en janvier 1678, dans le *De corporum concursu*, que Leibniz a arrêté sa définition de la notion de force et la formulation de son principe de conservation. Cette définition et cette formulation seront développées d'un point de vue physique dans la *Brevis demonstratio* (1686), dans la *Dynamica de potentia* (1690) dans l'*Essay de dynamique sur les lois du mouvement* (1690) et dans la *Specimen dynamicum* (1695). Leibniz dégagera l'intérêt philosophique de cette notion dans le *Discours de métaphysique* (1686) et dans l'opuscule *De ipsa natura* (1695).

Comme Leibniz le dit lui-même dans *Le système nouveau de la nature et de la communication des substances* ⁴ (1695), l'élaboration de la notion de force répond d'abord à l'insuffisance de la prise en compte de la seule étendue « pour rendre compte des lois de la nature que l'expérience fait connaître ⁵ ». C'est donc la réflexion sur l'expérience, particulièrement sur les expériences de Galilée sur la chute des corps et sur celles de Huygens

¹ Leibniz, *Dynamique et métaphysique*, Chapitre VII, Aubier, p. 200

² Dietrich Manhke, « Le concept scientifique de l'individualité universelle chez Leibniz, in « Leibniz et Goethe », *Philosophie*, n° 39, Minuit, p. 129

³ Voir : *La réforme de la dynamique*, Vrin

⁴ Garnier Flammarion, édition C. Frémont

⁵ *Op. cit.*, p. 66

sur le mouvement pendulaire¹, la réflexion sur le fait que ce qui se propose dans l'expérience ne peut se réduire à l'étendue géométrique qui a conduit Leibniz à adopter la formule mv^2 comme mesure de la force et à identifier en elle l'invariant d'un principe de conservation mieux apte à rendre compte des données de l'expérience que le principe cartésien de la quantité de mouvements. Toutefois, dans cette découverte que Leibniz a lui-même considéré comme une réforme de la physique, l'expérience n'est pas le seul facteur décisif. Comme l'a montré Martial Gueroult, il a fallu que l'expérience se combine avec l'effort de Leibniz pour dépasser les apories de ses premières conceptions de physique (la *Théoria motus abstracti* et l'*Hypothésis physica nova* de 1670), notamment les difficultés posées par la compréhension *a priori* de la conservation de la quantité de mouvement. C'est ainsi à la fois une exigence de la pensée scientifique et le projet de concevoir l'unité cohérente d'une telle pensée conçue dans son autonomie et du besoin métaphysique « éprouvé par tout esprit versé à la fois dans la philosophie et les mathématiques de concevoir une conservation de quelque chose d'absolu ² », exigence et projet que la méditation sur l'expérience a fait venir au jour, qui ont conduit Leibniz à cette réforme de la physique qui s'est constituée autour de l'élaboration de la notion de force. C'est donc dans cet esprit qu'on présentera la dynamique leibnizienne sous ses trois aspects essentiels : la mesure de la force, la conservation de la force, les composantes de la force.

a) La mesure de la force

Le principe qui peut venir fonder l'affirmation de la conservation d'un quelque chose d'absolu, principe *a priori* qui s'est combiné avec la réflexion sur l'expérience, c'est le principe de l'égalité entre la cause pleine et l'effet entier. Selon ce principe, on se préoccupera essentiellement des phénomènes de la nature où on peut saisir une totalité d'effets correspondant à un épuisement total de la cause. Or, le phénomène le plus significatif à cet égard, c'est celui de force vive, puisqu'une telle force a pour caractère de pouvoir se consommer entièrement dans son effet. Pour décrire ce phénomène, Leibniz recourt, tant dans la *Brevis demonstratio* et le *Specimen dynamicum* que dans l'article 17 du *Discours de métaphysique*³ à des exemples simples. Soit un corps A pesant une livre et tombant de la hauteur CD de 4 toises, il remontera à 4 toises. Soit un corps B pesant 4 livres et tombant de la hauteur EF d'une toise, il remontera à une toise. Il faut ainsi autant de force pour élever une livre à 4 toises que quatre livres à une toise ; donc, en tombant de 4 toises, A a acquis autant de force vive que B en tombant d'une toise. Or, si la force est égale, il n'en est pas de même pour la quantité de mouvement. En effet, comme cela a été démontré par Galilée, la vitesse d'un corps est égale à la racine carrée de la hauteur de sa chute⁴. Ce qui fait, dans le cas du corps A où la hauteur CD est égale à 4 toises, une vitesse de 2, et pour B, où la hauteur EF est égale à une toise une vitesse de un. La vitesse de A sera donc deux fois celle de B. La quantité de mouvement, c'est-à-dire le produit de la masse par la vitesse sera de 2 pour A (1 livre x 2) et de 4 pour B (4 livres x 1). La quantité de mouvement (mv) sera donc double, tandis que les forces sont égales. Ceci fait comprendre que, contrairement à ce que pensaient les cartésiens⁵, la force n'est pas égale à la quantité de mouvement. On ne peut par là évaluer la force par une telle quantité, c'est-à-dire par mv , mais, comme le dit Leibniz, « elle doit être évaluée par la

¹ Voir : *Horlogium oscillatorium* (1673)

² Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 18

³ Voir : *Discours de métaphysique*, art. 17, Vrin, p. 53

⁴ *Discorsi et dimostrazioni matematiche* (1638). Voir à ce propos : Alexandre Koyré, « La loi de la chute des corps. Descartes et Galilée » in *Etudes galiléennes*, édition Hermann

⁵ Voir : Descartes, *Principes de la philosophie*, II, articles 42 et 43

quantité d'effets qu'elle peut produire ¹». Ceci veut dire que dans la mesure de la force, on doit faire intervenir la hauteur à laquelle le corps peut être élevé, c'est-à-dire non la vitesse simple, mais le carré de la vitesse, puisque les hauteurs sont comme les carrés de la vitesse et que le corps s'élève à la même hauteur que celle de sa chute. La formule exprimant la mesure de la force sera donc mv^2 . Par cette formule, on voit que la force de A sera égale à celle de B, puisque $A (1 \text{ livre} \times 2^2) = B (4 \text{ livre} \times 1^2)$.

C'est là un résultat capital. On voit en effet que mesurer la force par mv , c'était la rendre figurable, puisque le mouvement peut être figuré géométriquement. De cette façon, les cartésiens pouvaient réduire l'ensemble des déterminations du corps matériel à la grandeur figurable, c'est-à-dire, en définitive, à l'étendue qui, par là, épuisait l'essence des corps matériels. Par contre, la formule mv^2 introduit dans la considération du corps matériel un élément non figurable, qui donc excède une détermination purement et seulement géométrique du corps matériel. C'est qu'en effet le carré de la vitesse n'est pas une vitesse effective déterminable selon l'imagination, n'est pas la grandeur d'une vitesse. Du point de vue d'une intuition purement géométrique, dans l'aire de la *jurisdictio imaginationis* où peuvent se représenter les figures et les grandeurs selon l'étendue, le carré de la vitesse est inintelligible. Il y a donc *plus* dans le corps matériel que l'étendue et ses modes, figure et mouvement. Et, comme l'explique l'article 18 du *Discours de métaphysique*, c'est la prise en compte de cet élément supragéométrique que fait apparaître la distinction de la force et de la quantité de mouvement qui « exige qu'on recoure à des considérations métaphysiques séparées de l'étendue afin d'expliquer le phénomène des corps ² ». La révélation de la force dans sa différence d'avec le mouvement comme propriété de l'étant matériel montre donc que la mécanique abstraite de Descartes toute pénétrée de géométrie est un modèle insuffisant pour rendre compte des phénomènes et qu'il faut, par là, se porter au-delà du phénomène « en rétablissant quelques êtres ou formes » comme « cause des apparences qu'a la masse corporelle ou étendue ³ ». On voit ainsi dès maintenant que le sens de la construction d'une physique concrète se séparant de la considération abstraitement géométrique du corps matériel a été de venir soutenir la décision philosophique leibnizienne de mettre en relief le côté interne des choses et que l'enjeu de la notion centrale de cette physique, de la notion de force, a été de permettre d'interpréter ce côté interne des choses comme puissance d'agir, bref, de poser la puissance au fond de la réalité.

Toutefois, la prise en compte d'un tel élément supragéométrique, si elle a bien contribué au rétablissement des formes substantielles, n'a pas consisté, pour Leibniz, à un retour pur et simple au recours à des qualités occultes pour rendre compte des phénomènes. C'est que la force n'a rien d'occulte : elle est entièrement définie par sa formule, elle se manifeste en pleine lumière dans son expression mathématique. Mais cette expression a ceci de particulier qu'elle révèle un aspect du phénomène qui échappe justement à la pensée mathématique, du moins qui excède le cadre d'une application des mathématiques à une mécanique abstraite articulant les seules notions de grandeur, de temps et de vitesse. Ainsi, l'expression mathématique de la force est parfaitement adéquate à un aspect du phénomène « irréductibles aux éléments abstraits des mathématiques pures ⁴ ». Ceci a conduit Leibniz à penser à nouveaux frais l'application des mathématiques à la physique, à adapter ou à construire des modèles mathématiques à même d'épouser avec plus de finesse les contours de l'expérience (calcul infinitésimal, géométrie perspectiviste de Désargues, etc.). On voit, par là, que tout l'effort de Leibniz a bien consisté dans la construction d'un réseau de modèles

¹ *Discours de métaphysique*, art. 17, p. 54

² *D. M.*, p. 55

³ *Ibid.*

⁴ M. Gueroult, *op. cit.*, chap. III, p. 47

qui permette de lire à même l'expérience ce qui la fonde, qui rende possible de faire voir dans l'extériorité du phénomène l'action de l'intériorité de la substance.

L'élaboration de cette physique concrète ne s'arrête pas cependant à la formule mv^2 qui représente bien la vraie mesure de la force vive, mais non encore son universelle conservation. C'est donc ce second point qu'il convient d'aborder.

b) *La conservation de la force*

Pour montrer que la force se conserve universellement et que, par là, l'activité de l'univers se déploie selon un ordre harmonieux, il faut préalablement établir à quelle condition la conservation de mv^2 est susceptible de s'universaliser. Cette condition, c'est la reconnaissance de l'universelle *élasticité* des corps. En vertu en effet du principe de continuité, « on doit, dit Martial Gueroult, concevoir que lorsque deux corps se rencontrent et rejaillissent dans d'autres directions, ils ont du graduellement perdre leur mouvement tout en conservant leur force et le reconquérir graduellement dans la direction opposée¹». Or une telle conception n'est possible que si on admet que les corps sont élastiques, c'est-à-dire doués d'une force intrinsèque qui se manifeste d'elle-même à l'occasion des chocs avec les autres corps extérieurs.

On peut voir alors que la mise au jour de cette condition de la conservation universelle de la force permet d'approfondir la révélation de ce côté interne des choses qui s'esquissait dans la mesure de la force. L'existence universelle de la *vis elastica* implique en effet d'abord la divisibilité à l'infini des corps, qui est d'ailleurs l'aspect matériel de l'élasticité, car l'élasticité enveloppe l'idée que les corps ne sont pas homogènes et durs, « mais, dit Gueroult, composées d'une infinité de parties de plus en plus petites, actuelles, en perpétuelle agitation²». Ainsi se trouve définitivement dépassé l'atomisme qui constituait encore le fond de la conception de la nature du jeune Leibniz, notamment dans l'*Hypothesis physica nova*³. L'atomisme en effet, en supposant des éléments simples absolument durs, donc inélastiques, rend impossible la conception de la conservation de la force et, en conséquence, les lois du mouvement. Ce ne sont donc pas les atomes qui constituent les éléments composants de l'être. Et corrélativement, contre une cosmologie atomiste, mais aussi contre une biologie de type mécaniste, la divisibilité à l'infini des corps conduit à rejeter le vide. Ce qu'atteste donc l'élasticité et la divisibilité à l'infini qu'elle enveloppe, c'est que l'occupation de l'espace est complète, c'est que « tout est plein dans la nature⁴». C'est là encore un point capital qu'il convient de préciser. Que tout soit plein dans la nature signifie plus profondément que la matière est partout dense en elle-même, que dans chaque région du monde est présente une infinité d'éléments, chaque élément recelant à son tour une infinité d'éléments et ainsi de suite. L'élasticité est par là l'image physique d'une conception métaphysique de la composition de l'être en termes d'emboîtement ou mieux, comme le dit Gilles Deleuze, de plis : « un corps flexible ou élastique a encore des parties cohérentes qui forment un pli, si bien qu'elles ne se séparent pas en parties de parties, mais plutôt se divisent à l'infini en plis de plus en plus petit qui gardent toujours une certaine cohésion⁵». Ce que montre ainsi l'universelle élasticité des corps, c'est que la matière est caverneuse, poreuse, que chaque corps contient un monde. Dès lors, tandis que la mesure de la force permet de repérer partout l'activité des substances individuelles, de déceler par là la présence de l'un dans le multiple sous l'aspect de la spontanéité substantielle, la prise en compte de l'élasticité introduit le

¹ *Op. cit.*, chapitre III, p. 32

² *Ibid.*

³ Voir : *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, G. F., p. 66

⁴ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, édition Robinet, PUF, p. 31

⁵ Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, chapitre I, Minuit, p. 9

multiple dans l'un. Ainsi, dit Leibniz, « chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes ; et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang¹ ». Or, le sens de cet enveloppement du multiple dans l'un, c'est d'abord de soutenir l'affirmation leibnizienne que l'infini existe en acte. « Ainsi, dit Leibniz, je crois qu'il n'y a aucune partie de la nature qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par conséquent, la moindre parcelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes² ». L'emboîtement infini qui constitue la texture de la matière est ainsi l'expression dynamique de l'actualité de l'infini, tandis que le calcul infinitésimal en est l'expression mathématique. Mais la signification de cet enveloppement du multiple dans l'un, c'est aussi de proposer l'image physique de l'activité de l'être sous l'aspect ici de transformations dont ces éléments peuvent être la cause et le support (métamorphoses, générations, etc.), activité qui est au fondement de l'infinie variété de la nature. Ainsi, se conjuguent le principe des indiscernables et le principe de continuité dans la révélation de l'imbrication infinie de l'être et « de l'unité continue d'action des éléments discrets de la réalité³ », révélation en laquelle se fonde l'affirmation leibnizienne de la richesse de l'univers.

Mais là ne s'épuise pas la très riche signification de la notion d'élasticité et de cet enveloppement du multiple dans l'un dont elle est l'image. C'est que, de l'emboîtement ou repli des éléments, on peut passer à l'emboîtement ou repli des ordres, la structure générale du raisonnement qui demeure la même assurant l'unité du contenu et la forme de son exposition. En effet, puisque la matière enveloppe partout des organismes, des organisations, puisque, dit Leibniz, « il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre portion de la matière⁴ », on peut affirmer avec Michel Serres que « l'organique est partout dense dans le matériel⁵ ». Mais, d'un autre côté, on ne peut concevoir l'organique qu'en itérant infiniment le mécanique. Comme le dit en effet Leibniz, « mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini⁶ ». Il n'y a pas plus de vide dans la constitution du vivant que dans celle de la matière, et c'est pourquoi il est machine jusque dans l'infinitésimal de sa constitution parcellaire. Ainsi, comme le dit encore Michel Serres, « le mécanique est partout dense dans l'organique⁷ ». Le mécanique enveloppe l'organique qui enveloppe le mécanique. L'imbrication des ordres répond à l'imbrication des éléments. C'est là une manifestation de l'unité du contenu et de la forme évoquée plus haut et c'est aussi une des figures de cette superposition des modèles caractéristique de l'architectonique leibnizienne, superposition qui est une réalisation théorique de l'entr'expression des perspectives, c'est-à-dire superposition qui s'offre comme la continuité des registres de représentation permettant de produire dans la plus grande lumière possible l'unité dans la variété et la variété dans l'unité, bref, l'harmonie de l'univers. C'est donc en définitive cette harmonie qui est l'enjeu de l'interprétation de l'être comme dense, comme plein, interprétation dont la notion physique d'élasticité est l'image.

¹ *Monadologie*, § 67, PUF, p. 111

² Lettre à Foucher, cité par Frank Burbage et Nathalie Chouchan, *Leibniz et l'infini*, PUF, p. 34

³ D. Mahnke, *art. cit.*, p. 160

⁴ *Monadologie*, § 66, p. 111

⁵ *Op. cit.*, Première partie, chapitre 3, p. 363

⁶ *Monadologie*, § 64, p. 111

⁷ *Op. cit.*, *ibid.*

Or, dans la notion de force, mais cette fois dans le rapport de ses composantes s'exprime, en troisième lieu la liaison continue des choses sans laquelle l'harmonie ne serait pas. C'est ce point qu'il nous faut examiner.

c) *Les composantes de la notion de force*

Certes, cette continuité s'indique, comme on vient de le voir, dans la divisibilité à l'infini de la matière qui fait signe à l'emboîtement des éléments, des multiplicités et des ordres. Mais elle se donne surtout à voir dans la conception dynamique de la relation des déterminants de la force, c'est-à-dire dans la relation du *conatus* et de l'*impetus* et dans la définition de la masse qui est attachée à ces déterminants. Pour bien saisir cette relation et son enjeu, il convient de considérer que la prise en compte de l'universelle élasticité des corps a conduit Leibniz « à unifier l'ensemble de la physique en faisant entrer la statique comme cas particulier de la dynamique ¹ ». Or, pour cela, il fallait d'abord abandonner l'idée qu'il y a une distinction tranchée entre mouvement et repos en posant que le repos peut être considéré « comme une rapidité infiniment petite ou une lenteur infinie ² ». Le repos apparaît ainsi comme un mouvement doué d'une vitesse infinitésimale et, par là, il n'y a dans l'univers que du mouvement. Pour établir cette thèse capitale, expression physique de son interprétation de l'être comme activité sans repos³, Leibniz est conduit à reconstruire l'analyse du mouvement en tenant compte des nouveaux concepts de force et de masse et en l'envisageant selon le calcul différentiel. Pour cela, il distingue d'abord dans la conception du mouvement deux notions élémentaires, le *conatus* et l'*impetus*.

- *Le conatus*

Le *conatus* est ce qui permet d'exprimer les vitesses extrêmement petites, c'est-à-dire ces cas limites du mouvement qui fondent l'image dynamique de l'universelle activité de l'être. Il apparaît ainsi d'abord « comme sollicitation élémentaire où le mouvement n'est pas encore, mais tend à être⁴ », comme ce qui exprime la force morte. Mais, en s'accumulant, ces sollicitations engendrent un mouvement réel, un élan ou impétuosité qui exprime la force vive⁵. Le *conatus* se montre ainsi comme ce qui compose l'*impetus*, le mouvement réel. Il faut donc, en conséquence et en second lieu, reconnaître que le *conatus*, puisqu'il compose le réel, ne peut être un pur virtuel. C'est ce qui se révèle si on considère l'action du *conatus* dans le mouvement effectif et non plus seulement dans le commencement du mouvement. De ce point de vue, le *conatus* doit être saisi comme la sollicitation qu'un corps grave reçoit, par exemple, à chaque instant de sa chute. Or, en tant que tel, le *conatus* apparaît, dit Leibniz, comme « la différence entre le mouvement déjà produit et le mouvement qui se produit à l'instant présent, ou entre ce dernier mouvement et celui qui va se produire ⁶ ». Le *conatus* est donc une *différentielle*, la différence des vitesses, l'accélération élémentaire.

- *L'impetus*

C'est à partir de ce statut du *conatus*, de sa saisie selon la perspective du calcul infinitésimal qu'il est possible de concevoir l'*impetus*. La sommation de ces sollicitations, de ces degrés en nombre infini imprimés successivement au mobile est ce qui engendre la vitesse réelle, c'est-à-dire l'*impetus* d'un corps qui a conçu de la force vive. De cette façon, Leibniz

¹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 33

² *Specimen dynamicum*, cité par Gueroult, *op. cit.*, p. 33

³ Voir : *Monadologie*, § 10 et 69

⁴ Gueroult, *op. cit.*, p. 33

⁵ Voir : *Specimen dynamicum*, cité par Gueroult, *ibid.*

⁶ *Specimen dynamicum*, *ibid.*

renouvelle entièrement la notion d'impetus déjà présente chez Léonard de Vinci, Galilée, Descartes et Hobbes. En effet, l'*impetus* est, pour Leibniz, la vitesse réelle. L'usage traditionnel retenait essentiellement qu'en tant que vitesse, l'*impetus* a un caractère momentané, qu'il est l'instant de la vitesse. Il devenait alors difficile de concevoir le mouvement autrement que comme une suite discontinue d'instant de vitesse. Leibniz insiste, quant à lui, sur le caractère réel de l'*impetus*. Or, si celui-ci a une réalité, alors il comporte, comme toute réalité une infinité de degrés. Ces degrés, ce sont les *conatus*. On comprend alors l'allure de la relation des *conatus* à l'*impetus*. Comme le dit Leibniz, « l'*impetus* naît de l'intégrale des *conatus* ¹ ». Ainsi, dit Gueroult, « tandis que le *conatus* représente la différence des vitesses, c'est-à-dire l'accroissement infinitésimal de vitesse pendant un instant infinitésimal (soit le produit de l'accroissement infinitésimal de la vitesse par le temps, soit γdt), l'*impetus* représente la différence des chemins parcourus, c'est-à-dire la vitesse elle-même à chaque instant infinitésimal, ou l'accroissement du chemin parcouru pendant le même instant ² ». Or cette relation du *conatus* et de l'*impetus* revêt un enjeu essentiel : la définition de l'*impetus*, de la vitesse réelle comme l'intégrale des *conatus*, l'intégration des accroissements infinitésimaux de vitesse dans la vitesse réelle est en effet ce qui permet de rendre compte de la production ou du commencement progressif du mouvement, de même que de son accélération, bref, c'est ce qui permet de penser la continuité du mouvement, continuité qui s'oppose à la conception cartésienne de la transformation instantanée et, sur le fond, à la discontinuité du mouvement qu'enveloppe l'idée de création continuée.

Or, c'est ce même enjeu qui s'attache à la conception leibnizienne de la notion de masse, l'autre composante de la force. En effet, la définition de l'*impetus* comme l'intégrale des *conatus*, en ce qu'elle représente une sommation de différentielles de vitesse ne donne que la vitesse et pas encore la quantité de mouvement (mv). Pour obtenir cette quantité et parvenir ainsi au concept entier de la force, il faut, outre la prise en compte de la vitesse et sa définition *a priori*, faire intervenir le facteur masse, ce qui revient à recourir à l'expérience, puisque, de prime abord, c'est en celle-ci que se donne la masse. L'expérience révèle en effet l'existence d'une force passive dont les variations entraînent des variations correspondantes de l'*impetus*, de la force active. La prise en compte de la masse exprime donc bien cette liaison du principe *a priori* et de l'expérience qui, comme on l'a déjà remarqué, se situe à la base de la construction de la dynamique leibnizienne. Toutefois, comme le dit Gueroult, « la masse n'est pas simplement une notion donnée par l'expérience, mais un concept affirmé en fonction du principe de convenance et impliquée nécessairement par l'économie même de la conception dynamique ³ ». En effet, la conception rendue possible par la relation *conatus-impetus* d'une production ou communication progressive du mouvement implique que le corps matériel mis en mouvement par la force soit doué d'une certaine résistance qui empêche cette force de lui communiquer instantanément le mouvement. Or, c'est la masse qui rend compte d'une telle résistance, puisqu'elle permet de concevoir la possibilité dans l'instant d'une sommation progressive des *conatus* et donc la continuité dans la communication du mouvement. Or, s'il n'y avait pas une telle continuité, les lois du mouvement seraient impossibles ou, du moins, ne pourraient se concevoir que sous la condition d'un perpétuel agir divin, comme chez Descartes et Malebranche. C'est ainsi ce rôle de la masse à l'égard de la continuité qui vient achever la réfutation tant de la thèse de la création continuée que de la conception occasionnaliste du mouvement en permettant d'établir de façon complète l'affirmation de l'universelle conservation de la force. Tandis qu'en effet, l'élasticité apparaît comme le principe positif de cette conservation, la masse apparaît comme son principe

¹ *Dynamica de potentia*, cité par Gueroult, *op. cit.*, p. 37

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, p. 44

néгатif. L'élasticité rend compte de la manifestation de la force, fonde la permanence de la force qui se conserve, en garantissant qu'elle ne peut diminuer ; la masse régule cette manifestation permanente de la force en garantissant qu'elle ne peut s'accroître. C'est donc le jeu permanent de cette opposition qui permet la conservation de cet absolu sans qu'il soit besoin de recourir à l'intervention perpétuelle de Dieu.

On comprend alors que tout ce qui a été développé concernant la notion de force, tant sa mesure qui fait signe en direction de la spontanéité substantielle, que ses éléments constitutifs (vitesse, élasticité, masse) qui garantissent sa conservation universelle où s'indique la continuité de cette activité des substances, converge dans le même enjeu majeur en se proposant comme l'épreuve physique que la totalité de la matière est pourvue d'une activité immanente, qu'elle recèle une force primitive d'agir. En établissant en effet cet agir unifié du multiple, cet agir immanent aux choses créées la dynamique a pour enjeu d'exprimer à son niveau l'autonomie du monde par rapport au créateur, d'attester de son point de vue que le monde est créé, c'est-à-dire à la fois identique et différent de Dieu.

C'est cet enjeu que nous voudrions éclairer en montrant comment Leibniz le développe dans le *De ipsa natura* en s'appuyant précisément sur la dynamique. Contre des cartésiens comme Gérard de Cordemoy¹ et Louis de la Forge² et contre Malebranche³, Leibniz affirme que « Dieu ne meut pas les choses comme un charpentier sa hache⁴ ». Ceci signifie, sur le fond, que l'univers ne découle pas *naturellement* de la puissance divine, comme c'est le cas chez Spinoza. Comme le dit Martine de Gaudemar, « rien dans sa nature ne prescrit à Dieu de créer. Incliné à le faire, il faut qu'il en décide⁵ ». Penser le monde comme créé, c'est donc bien le penser dans son identité avec Dieu, mais c'est aussi, en même temps, le penser dans sa différence avec Dieu, c'est penser l'altérité du créé par rapport au créateur. Or, ceci ne peut se faire que si la création n'est pas pensée sous la nécessité, mais sous la contingence, sous l'idée de *décision* en laquelle s'exprime que la puissance de Dieu présidant à l'acte inaugural de la création est gratuitement donatrice. Or, penser ainsi la générosité de Dieu sous l'idée de décision, c'est montrer comment Dieu peut communiquer sa puissance et ses perfections sans retenir en lui ce qu'il produit, c'est montrer comment il est capable d'inaugurer une puissance *autre* que la sienne, ce qui revient à faire apparaître, comme le dit Leibniz, les conditions de l'affirmation « d'une force créée active inhérente aux choses⁶ » et à faire voir en quoi cette affirmation « s'accorde avec la raison⁷ ». Pour ce faire, Leibniz est amené dans les paragraphes 5 et 6 du *De ipsa natura* à réinterpréter le récit biblique. Si on admet « que les mouvements qui se produisent à présent arrivent en vertu de la loi éternelle décrétée une fois pour toutes par Dieu⁸ », alors il faut concevoir que l'univers est le fait non d'une émanation naturelle, mais d'un acte volontaire qui a la forme d'un commandement. A partir de là, ou bien on estime, comme les occasionnalistes, que Dieu continue d'agir en tous temps, ce qui rend son commandement inefficace et la notion de puissance contradictoire ; ou bien on estime que ce commandement doit être perpétuellement efficace, ce qui est plus conforme à la rationalité et à la dignité de Dieu. Or, pour cela, Dieu doit laisser dans les choses « une sorte d'empreinte persistante⁹ » qui fait durer son effet. Cette empreinte,

¹ *Le discernement du corps et de l'âme en six discours* (1666)

² *Traité de l'esprit de l'homme suivant les principes de René Descartes*

³ *Recherche de la vérité*, Livre VI, 2^o partie, chapitre 3 et XV^o éclaircissement

⁴ *D. I. N.*, § 5, Vrin, p. 97

⁵ *Leibniz, de la puissance au sujet*, Vrin, p. 70

⁶ *D. I. N.*, § 2, p. 94

⁷ *Ibid.*

⁸ *D. I. N.*, § 5, p. 97

⁹ *Ibid.*

médiation entre le commandement de Dieu constitutif de son acte créateur et les actions ponctuelles des créatures est par là « une loi inhérente de laquelle découlent leur activité et leur passivité ¹ ». Or, cette loi, cette nature des choses « de laquelle découle la série des phénomènes conformément à la prescription du commandement primitif » est « une certaine efficace, force ou forme inhérente [aux choses] ² ». C'est donc la force, constitutive de la nature des choses créées, qui est la médiation qui rend compte de l'identité de l'identité et de la différence de Dieu et de sa création, et c'est la dynamique qui, attestant de l'existence d'une telle force, témoigne à la fois de l'autonomie du monde créé grâce à la puissance d'agir qui lui est inhérente et de sa soumission à Dieu, en tant que cette force est l'expression d'une loi imprimée dans la créature, loi exprimant la rationalité du tout.

On peut d'ailleurs s'arrêter un peu sur cette notion d'impression, d'empreinte, car elle permet d'approfondir la nature de la relation de Dieu et du créé et d'éclairer encore, du même coup, l'enjeu essentiel de la dynamique leibnizienne. Filant en effet la métaphore de l'empreinte, Leibniz dit, au paragraphe 6 du *De ipsa natura*, que la nature des choses est une « trace gravée en elles qui leur permet d'accomplir la volonté du législateur » et aussi et surtout que « cette parole divine : que la terre produise, que les animaux se multiplient » a imprimé le commandement divin sous la forme d'une trace dans les choses créées. On peut alors suivre Martine de Gaudemar lorsqu'elle interprète l'acte créateur écrivant à même les choses leur loi d'agir, acte qui fait les créatures réelles et autonomes, comme un acte performatif. « La nature des choses, dit Martine de Gaudemar, provient de l'efficace de la parole divine, soit de son caractère prescripteur (...). Le dit de Dieu agit : il est de l'ordre du faire, puisqu'il laisse une trace agissante qui est précisément la puissance finie ³ ». Comme le dit en effet Leibniz, « de même que le mot *fiat* a laissé après lui un certain effet, à savoir une chose même qui dure, de même le mot non moins miraculeux de bénédiction a imprimé aux choses la tendance féconde à produire leurs actes, à opérer⁴ ». Le commandement divin, forme de l'acte créateur, est un *bene dicere* qui produit une véritable fécondité métaphysique. La parole divine construit ceux à qui elle s'adresse et le principe de cette construction est l'impression de la force qui leur est inhérente, force qui traduit d'un point de vue physique, donc encore extérieur, l'effort intérieur de la substance, soit l'appétition qui la fait passer d'une perception à une autre. La relation du créateur au créé se donne ainsi comme un jeu subtil de l'impression et de l'expression. Comme le dit en effet Martine de Gaudemar, « l'action divine est pensée sur le modèle d'un art sublime, d'une merveilleuse imprimerie. Les substances, on le sait, expriment tout ce qui arrive dans l'univers. Mais cette expression se rapporte comme à sa condition à une impression primordiale ⁵ ». Quant à cette impression primordiale, il faut la considérer à son tour comme une expression : en parlant, par son commandement, Dieu exprime sa puissance aux substances, leur transmettant par là une puissance propre qui leur permet à leur tour d'exprimer l'œuvre de Dieu issue de sa puissance, en la lisant de leur point de vue. Et en définitive, c'est dans ce jeu de l'expression que se tisse toute la richesse de l'univers : les substances individuelles ayant reçu l'impression du commandement divin sont autant de points de vue que Dieu prend lui-même sur son œuvre, œuvre qui elle-même n'est que la totalité de ses points de vue⁶.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, § 6, p. 98

³ *Op. cit.*, p. 74

⁴ *De ipsa natura*, § 8, p. 100

⁵ *Op. cit.*, p. 75

⁶ « Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multiplicité infinie des substances simples, il y a comme autant

Ainsi se laisse voir l'importance de la dynamique pour la compréhension du système : établissant la preuve qu'il y a une force active imprimée dans les choses et découvrant les lois qui président à l'universelle conservation de cette force comme des expressions de la sagesse divine, la dynamique donne sa validité à la conception métaphysique selon laquelle il y a à la fois une autonomie du monde créé, un être consistant du fini, du multiple, être qui réside dans la puissance d'agir, et une pleine rationalité de l'univers. Toutefois, la dynamique n'est encore qu'une perspective extérieure sur la spontanéité et l'harmonie de l'être. Elle n'est donc par là qu'une approximation du vrai. Quel est alors son statut, quel est son site dans le système ? Autrement dit : qu'est-ce qui rend compte du fait qu'elle est une approximation *nécessaire* du vrai et est-elle à même de nous faire passer de l'aspect externe des choses, du phénomène, à leur côté interne, à la substance ?

II. De la dynamique comme introduction à la métaphysique

Comme cela a été développé dans la première partie de cet exposé, le sens de la réforme de la physique qui se déploie dans la dynamique leibnizienne a été de permettre la construction d'une articulation cohérente de l'explication proprement scientifique des phénomènes, tout particulièrement de la force, et de l'interprétation ontologique de cette dernière comme activité interne de la substance. Les découvertes de la dynamique n'ont donc pas été intégrées à une métaphysique antérieurement existante, mais ont participé à la formation de la métaphysique leibnizienne en donnant une solidité à ses conceptions centrales et en offrant le moyen de faire apparaître dans le phénomène l'interprétation de l'être comme liaison des spontanés. Nous voudrions maintenant éclairer cette articulation en montrant :

- en quoi la physique prépare, anticipe les conceptions centrales de la métaphysique, c'est-à-dire la théorie de la substance et l'harmonie préétablie.
- Ce qui, dans le statut de la physique, rend possible une telle anticipation.
- Enfin, comment la physique aménage d'elle-même le passage à la métaphysique, comment son auto-négation en tant que simple anticipation de la métaphysique est en même temps l'auto-affirmation de celle-ci.

Cet examen achèvera de montrer en quoi la physique *informe* la métaphysique. Une fois conduit à celle-ci, il conviendra alors de montrer comment, de l'intérieur, la métaphysique éclaire l'être et s'éclaire elle-même, éclairant du même coup l'ensemble des autres régions du système et donc, particulièrement, la dynamique. La métaphysique apparaîtra par là comme le lieu central où s'intègrent toutes les perspectives particulières constitutives du système. Ce sera l'objet du dernier moment de cet exposé.

1) Le statut de la dynamique

a) Ce que la dynamique apporte à la métaphysique

L'information de la métaphysique par la physique a porté sur deux points essentiels : la nature de la substance ; la façon de penser les conditions de sa visibilité, ce qui a impliqué un renouvellement de la conception de la relation de la substance et de ses accidents.

α) La nature de la substance

Leibniz propose une toute nouvelle idée de la texture constitutive de la substance et cette idée a bien puisé son contenu dans la dynamique, comme il a pu le dire dans l'opuscule

de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade » (*Monadologie*, § 57)

« De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance ¹ ». Ainsi, dit Leibniz dans cet opuscule, « je dirai que la notion de force (*vis* ou *virtus* en latin, *kraft* en allemand) à laquelle j'ai consacré une science spéciale, la Dynamique, apporte beaucoup de lumière à l'intelligence de la vraie notion de substance ² ». On a vu en effet que le point de départ de la réforme de la physique avait été la distinction de la force et de la quantité de mouvement, distinction dont la conséquence a été le rejet de l'idée que l'étendue et ses modes puissent constituer toute l'essence des corps matériels. La formule de la mesure de la force (mv^2) indique en effet qu'il y a dans la nature du corps matériel un élément supra-géométrique qui échappe par là à ce qui peut tomber sous la *jurisdictio imaginationis*. Ceci signifie, sur le plan épistémologique, que l'idée d'étendue ne peut nous conduire à une connaissance *suffisante* de la chose. Leibniz dit en effet de la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement « qu'elle n'est pas si distincte qu'on s'imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions ³ ». L'étendue et ses modes ne sont donc pas des notions distinctes, c'est-à-dire des notions qui permettent l'énumération des caractères suffisants de la chose⁴. Le premier trait du renouvellement leibnizien de la notion de substance est là. En réduisant la substance matérielle à son attribut principal, à l'étendue, Descartes s'efforce surtout de proposer une idée *claire* de l'essence des choses matérielles, c'est-à-dire l'idée d'une nature homogène pleinement accessible à une saisie géométrique. Dès lors, le divers n'est qu'apparence et tout l'effort de la physique cartésienne tend à le résoudre en une essence uniforme. La dynamique leibnizienne est l'indice d'une décision inverse : c'est l'homogène, l'uniforme qui sont bien plutôt l'apparence, dans la mesure où ce sont là des traits de la nature qui se donnent à une perspective étroite, abstraite, qui reste sous le joug de l'imagination. C'est pourquoi, au-delà de l'idée claire de la nature des choses matérielles, Leibniz s'efforce d'en concevoir une idée *distincte*, c'est-à-dire une idée renfermant du distingué, une idée qui présente un grand nombre de détails avec un maximum de distinction. Ceci signifie que Leibniz a une toute autre idée de la perfection que celle qui prévaut dans la philosophie cartésienne. Dans celle-ci, la perfection consiste dans l'homogénéité mathématique. Pour Leibniz, la perfection réside dans la richesse, dans la fécondité, dans l'activité infiniment diversifiée. C'est pourquoi il lui a fallu chercher ailleurs que dans l'étendue, ailleurs que dans le mouvement le substrat des phénomènes, la texture de la réalité. C'est pourquoi encore l'ordre ne peut être conçu que sous l'idée d'harmonie, sous l'aspect de l'identité des différences, de l'unité d'un multiple irréductible. Ainsi, dit Leibniz, « et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut ⁵ ». Or c'est la dynamique qui nous met en chemin vers cette idée distincte de la substance, vers la texture active, variée et multiple de l'être en révélant d'abord la *relativité* des notions d'étendue et de mouvement. Ainsi, quand plusieurs corps changent de situation entre eux, « il n'est pas possible, dit Leibniz, de déterminer par la seule considération de ces changements, à qui entre eux le mouvement ou le repos doit être attribué ⁶ ». En conséquence, le mouvement comme changement de place « n'est pas une chose entièrement réelle ⁷ ». Le mouvement est relatif et

¹ *Opuscules philosophiques choisis*, édition Schrecker, Vrin

² *Op. cit.*, p. 81

³ *Discours de métaphysique*, article 12, p. 46

⁴ Voir : « Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées », *Opuscules philosophiques choisis*, édition Schrecker, Vrin, p. 10

⁵ *Monadologie*, § 58, p. 105

⁶ *D. M.*, art. 18, p. 55

⁷ *Ibid.*

ne saurait, par là, dit Leibniz, « constituer aucune substance ¹ ». La force, par contre, apparaît comme la cause prochaine de ces changements et c'est pourquoi « il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plutôt qu'à un autre ² ». La force n'est donc pas relative, elle est réelle et c'est pourquoi il faut la considérer comme constitutive de la substance. La dynamique nous conduit ainsi à un absolu sans lequel « les corps seraient quelque chose d'imaginaire et d'apparent seulement ³ ». Et comme la force nous permet à la fois de distinguer le mouvement et le repos dans les corps et de rendre compte des changements qui les affectent, elle se présente bien comme cette notion distincte de la chose apte à en énumérer les caractères suffisants, à en exprimer toute la richesse et la variété, à en dire la singularité.

Toutefois, définir ainsi la perfection en terme de variété, de fécondité, d'activité infiniment diversifiée, n'est-ce pas altérer la visibilité de l'être matériel qu'avait pu aménager la philosophie cartésienne ?

β) Les conditions de la visibilité de l'être matériel

C'est cette question qui a conduit Leibniz à construire un nouveau dispositif de visibilité de l'être des choses matérielles, dispositif que la dynamique a grandement contribué à constituer en proposant l'intelligibilité de la substance selon l'éclairage du calcul infinitésimal. C'est là le second trait du renouvellement de la notion de substance qui a consisté, en premier lieu, dans une nouvelle lecture de la relation de la substance et de ses accidents et, en second lieu, à concevoir l'ordre comme une relation réglée des spontanéités substantielles, c'est-à-dire a conduit à une interprétation de l'ordre universel qui donne la primauté à la relation sur l'unité, conformément à une saisie combinatoire de l'être.

En premier lieu, comme le montre la définition de l'*impetus* comme l'intégrale des *conatus*, la notion de force nous permet de connaître l'état présent d'un corps, mais de telle sorte que cet état présent résume son passé et enveloppe son futur. Ceci signifie que, possédant cette propriété, la force n'est pas isolée, mais, comme le dit Guérault, « qu'elle appartient à une série d'instantanés liés les uns aux autres suivant une loi mathématique ⁴ », une loi de série qui enveloppe la totalité des instantanés de la force, leur conférant réalité et liaison. Cette loi est à la fois immanente à l'expérience, en tant qu'elle est enveloppée dans chacun des termes observables qu'elle relie, et supérieure à elle, en tant qu'elle embrasse et donc dépasse la totalité de ses manifestations. C'est là un point essentiel. En conséquence, comme le dit en effet Guérault, « le rapport scolastique de la substance à l'accident s'est trouvé ainsi absorbé par le rapport mathématique de l'intégrale et de la différentielle ⁵ ». La substance apparaît désormais comme la loi de la série, posée et représentée dans chacun de ses termes, tandis que les accidents, les forces vives déterminées à chaque instant de l'expérience par la loi qu'ils manifestent sont les termes de la série. Ainsi, en renouvelant radicalement la relation de la substance à ses accidents, en l'interprétant du point de vue du calcul infinitésimal, Leibniz aménage une visibilité physico-mathématique de l'activité inhérente à la substance, c'est-à-dire de la nature des choses, visibilité concrète et distincte qui se substitue à la visibilité abstraite selon l'étendue. Et on voit que c'est la théorie de l'expression, en même temps que la superposition des modèles (dynamique, mathématique) que cette théorie permet qui est au fondement de la construction de ce nouveau modèle de visibilité.

¹ *D. M.*, art. 12, p. 46

² *D. M.*, art. 18, p. 55

³ *Lettre à Arnauld du 28 novembre/8 décembre 1686*

⁴ *Op. cit.*, p. 174

⁵ *Ibid.*, p. 175

Mais faisant voir, en second lieu, qu'il y a une interaction des forces dérivatives (sous l'aspect, par exemple, du choc des corps qui provoque un changement de direction prévisible), cette conception de l'immanence expressive de la substance fait aussi comprendre que le tissu de la réalité matérielle est constitué par la relation des spontanités. La dynamique révèle donc à la fois la spontanéité des substances et la relation réglée de ces spontanités dont l'interaction des forces dérivatives est l'image physique. Mais, et ceci contre Spinoza, cette physique concrète qu'est la dynamique fait apparaître que l'unité de la spontanéité et de l'interaction n'implique en rien la conception d'une substance unique en laquelle les diverses spontanités apparaîtraient comme des modes. C'est qu'en effet, la force dérivative, en vertu de son statut d'accident expressif laisse transparaître à travers ses caractères propres d'absoluité, de continuité, d'enveloppement du futur dans l'état présent et à travers l'élasticité des corps qu'elle implique, les mêmes traits de spontanéité, d'absoluité, d'inséité, d'unité et de simplicité dans son substrat, traits qui correspondent exactement aux caractères de la substantialité. Elle atteste bien de cette façon que son substrat est substance, qu'il y a par là une action propre à chaque élément de la nature, qu'il y a une multiplicité irréductible de substances qui ne sauraient être abolies dans l'interaction. A partir de là, l'unité de l'être dont témoigne l'interaction des forces dérivatives ne peut plus être interprétée de façon moniste, mais doit se fonder dans une loi de coordination des spontanités internes, c'est-à-dire dans ce que la métaphysique appellera l'harmonie préétablie. En montrant la spontanéité partielle des forces dérivatives au fondement de l'universelle conservation de la force, la dynamique introduit à une idée de l'univers qui permet et même repose sur l'affirmation du multiple et récuse l'idée de sa résorption dans l'un. De cette façon, la dynamique conduit bien à une interprétation de l'ordre de l'être qui se fonde dans la *relation*, dans une *combinatoire* des éléments et non plus dans une conception abstraite de l'un, interprétation qui fait droit à l'infinie richesse du monde.

Ainsi, la dynamique introduit-elle bien aux deux thèses centrales de la métaphysique de Leibniz, à la spontanéité de la substance et à l'harmonie préétablie, indiquant aussi leur unité, leur complémentarité, unité et complémentarité qui reflète la décision leibnizienne d'interpréter l'être en terme de multiplicité, de variété, d'activité diversifiée et de concevoir l'ordre sous l'idée de relation, décision dont l'enjeu a été de donner consistance à l'être du fini, du multiple, tout en établissant la rationalité de l'univers. La dynamique est bien, de cette façon, une anticipation de l'ontologie monadique déployée dans les *Principes de la nature et de la grâce* et dans la *Monadologie*. Ceci conduit à se demander ce qui permet à la dynamique de se proposer comme un modèle aussi expressif de la constitution métaphysique de ce qui est, c'est-à-dire à interroger le statut qui fait d'elle une des approximations les plus fidèles de la vérité.

b) Le statut de la dynamique : elle est une science mixte

Ce qu'il convient d'abord d'éclairer, c'est le statut du concept central de la dynamique, du concept de force, puisque c'est essentiellement l'analyse de la nature de la force qui a permis de faire voir que la dynamique pouvait se présenter comme une anticipation de la métaphysique. Pour ce faire, il convient de développer deux traits constitutifs de la force.

En premier lieu, la force dérivative qu'étudie la dynamique apparaît comme un absolu. Or, comme « tout absolu est substantiel ¹ », la force dérivative se rapporte bien à la substance, est en prise directe sur la réalité, et même plus que cela, elle est, comme nous l'avons montré, ce qui permet d'indiquer en quoi consiste la réalité qu'enveloppe la substance. Cependant, comme nous l'avons aussi esquissé, la force dérivative n'est pas la substance elle-même. Ce

¹ *Lettre à Des Bosses*

qui le montre, c'est qu'elle a un caractère fugitif, éphémère, instantané même, caractère qui s'oppose à la permanence du substrat. Cela n'enlève rien à son caractère d'absoluité, mais fait qu'il est nécessaire de rechercher pour elle un fondement substantiel qui soit absolument par soi, immuable et cela force aussi à reconnaître que Leibniz distingue des degrés d'absoluité. La force vive est un absolu par rapport au mouvement qui est relatif. Mais la force dérivative elle-même a son fondement dans la force *primitive*, c'est-à-dire dans l'activité de la substance. C'est donc ce double caractère de la force dérivative, celui d'être à la fois absolu, donc substantiel, et fugitif, donc non substantiel qui rend compte du fait qu'il faut considérer la force dérivative comme accident de la substance. Mais la seule différence entre la force dérivative et la substance est le caractère éternel de l'une et l'allure instantanée de l'autre, ce qui signifie, conformément au renouvellement radical de la relation de la substance et de l'accident que la dynamique rend possible, au caractère expressif de l'accident, que « l'accident doit être dans l'instant fugitif tout ce que la substance est éternellement ¹ ». Et par là se trouve expliqué ce qui s'était laissé apercevoir plus haut : la force dérivative est bien l'image fidèle, mais instantanée de ce qu'est éternellement la substance, c'est-à-dire détermination par soi, continuité, unité du multiple, tendance au futur. L'accident qu'est la force dérivative porte donc bien à la visibilité la spontanéité interne de la monade, vérifiant du même coup le caractère essentiel de la dynamique leibnizienne d'être un modèle de visibilité nécessaire pour éclairer le côté interne des choses. Comme le dit Guérault, « l'état de la substance en révèle la loi ; il est tel que l'essentiel d'elle-même y transparait. La substance n'est plus le *substratum* opaque d'un prédicat qui s'oppose à elle ; la même spontanéité se retrouve dans le prédicat et dans le sujet ² ».

En second lieu cependant, la force dérivative naît de la masse et de la vitesse et appartient en conséquence à l'agrégat ou phénomène. La force dérivative a en effet un caractère phénoménal, c'est-à-dire qu'elle recèle de l'imaginaire dans la mesure où son concept est construit à partir de la perspective du sujet percevant. Cette perspective nous fait attribuer les forces dérivatives aux corps matériels, parce que nous les percevons, et non aux substances que nous ne percevons pas. Or les corps sont des agrégats de substances, des compositions sans réalité, car le lien par lequel nous unissons les éléments agrégés provient de l'imagination. De ce point de vue, la force est saisie de façon extérieure et non plus en fonction de la puissance interne propre à la substance. C'est ce qui explique que nous soyons portés à concevoir l'accroissement ou le décroissement de la vitesse non comme le déploiement ou le repliement de l'activité interne de la substance, mais comme l'acquisition par le corps de mouvements reçus d'impulsions extérieures (comme par exemple dans le cas du choc). De ce côté, la notion de force dérivative apparaît tout aussi imaginaire que les notions d'étendue de figure, de grandeur, de mouvement, etc. Ceci signifie sur le fond que, dans l'univers du physicien, la sagesse de Dieu ne se manifeste pas en soi, mais pour nous, autrement dit, à travers la vision imparfaite de l'esprit humain. Le caractère phénoménal de la force dérivative et, en conséquence, l'allure abstraite de la dynamique ont donc une raison métaphysique : la relativité de la perception humaine, c'est-à-dire le fait que le tout n'est perçu que du point de vue particulier de la monade qui constitue l'âme humaine. Ceci fait dès lors comprendre la nature de l'abstraction qui s'attache à la dynamique : en elle, l'universel s'exprime selon le particulier, le tout qui conditionne du dedans l'échange général des forces est reconstitué du dehors au point de vue de la partie. Comme le dit Guérault, « l'intériorité ne demeure plus entièrement cachée, mais elle s'exprime au moyen de l'extériorité ; la finalité

¹ Guérault, *op. cit.*, p. 193

² *Ibid.*, p. 194

se réalise par la causalité efficiente ; elle apparaît comme transcendante et régulatrice, non comme immanente et constitutive ¹».

Comment faut-il alors interpréter ce double aspect de la force dérivative et cette allure à la fois abstraite et concrète de la dynamique ? Quel degré de réalité faut-il reconnaître à la force et quel rapport à la réalité à la dynamique ? A propos de ces questions, on suivra encore Martial Guérout. La notion de force dérivative doit être comprise comme la synthèse des deux aspects. « Elle est, dit Guérout, un concept mixte où dans le phénomène même apparaissent étroitement soudées l'une à l'autre et la réalité phénoménale proprement dite et la réalité substantielle ; et par ce caractère, s'expliquent à la fois et la double physionomie de la dynamique leibnizienne et le rôle de cette physique par rapport à la métaphysique ²». C'est ce caractère mixte qui rend compte du privilège de la notion de force dérivative et, avec elle, du modèle dynamique. Ce caractère constitue en effet la dynamique en une lecture du phénomène qui révèle à même l'imaginaire les traces visibles du réel, référant ainsi le phénomène à son fondement, ce qui permet du même coup à l'esprit de s'orienter vers la véritable texture de la réalité, vers la nature spirituelle des choses.

La force dérivative est en effet d'abord, comme nous l'avons dit, un instrument de visibilité. Elle est même le seul moyen que nous ayons de découvrir la nature de la substance au fond du monde physique, car dans sa phénoménalité même transparaît la réalité comme activité interne de la substance. Certes, la dynamique présente cette activité interne sous un jour extérieur comme, par exemple, quand elle rend compte du passage du mouvement au repos comme addition d'impulsions. Mais ces caractères imaginaires peuvent être unis immédiatement à la spontanéité. En effet, dans l'instant donné de la force, dans la formule qui l'exprime, est appréhendé immédiatement que la force recueille ses instants passés et qu'elle enveloppe ses effets futurs, ce qui fait qu'on voit aussitôt la nécessité de concevoir l'addition des impulsions comme une intégration dans laquelle chacune des impulsions n'est plus saisie de façon séparée, « mais comme l'un des termes d'une série dont la loi détermine du dedans et à l'avance la totalité ³». Ainsi, est-ce l'expérience elle-même qui révèle la spontanéité de la substance. C'est donc ce caractère mixte de la force qui la produit comme instrument de visibilité. C'est parce qu'en elle s'unissent l'imaginaire et le réel qu'il est possible de déceler le fond métaphysique de la physique dans la physique elle-même.

La dynamique est donc un modèle *nécessaire* dans la mesure où, installée dans le phénomène, elle oriente l'esprit à partir de ce site vers la véritable nature des choses qu'elle laisse transparaître de par son caractère de science mixte. Mais dans la mesure justement où, par cette perspective particulière, elle recèle du confus, si elle nous révèle bien la substance en sa spontanéité et l'harmonie qui préside aux relations des spontanéités, elle ne peut cependant nous en procurer une connaissance *suffisante*, c'est-à-dire distincte⁴. Les concepts qu'elle élabore de la substance et de l'harmonie se trouvent altérés par le travail de l'imagination. C'est pourquoi, orienté par le caractère de science mixte de la dynamique vers la réelle texture des choses, l'esprit est porté à dépasser la dynamique qui n'offre qu'une

¹ *Op. cit.*, p. 206

² *Ibid.*, p. 199

³ Guérout, *op. cit.*, p. 200

⁴ La dynamique nous offre une connaissance distincte de la chose en nous révélant la spontanéité qui constitue son être. Mais la dynamique n'est pas à même, du fait de sa perspective et de son statut mixte qui l'ancrent dans le phénomène, de nous proposer une connaissance distincte de la spontanéité elle-même. En bref, la notion de force ne procure qu'une connaissance distincte partielle de la chose, elle n'offre pas une connaissance distincte de tout ce qu'enveloppe la chose ; elle n'est donc pas une connaissance *adéquate* de ce qui constitue la chose (Voir : *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, p. 11)

représentation confuse et même inversée de cette texture du réel¹. Il faut donc expliquer le confus par le distinct pour achever la physique, réduire son expression imparfaite de la nature des choses pour produire une physique véritablement concrète, c'est-à-dire dépourvue d'imaginaire. Un telle physique où se déploie la vision entièrement concrète de l'univers, c'est la métaphysique.

c) Le dépassement de la dynamique

Ce dépassement n'implique pas cependant rupture. En vertu en effet du principe de continuité, il doit y avoir un passage graduel de l'obscur au clair, du confus au distinct, un chemin progressif de l'ombre à la lumière. Et la voie de ce passage, c'est la dynamique elle-même qui nous la suggère, c'est elle qui nous indique où nous pourrions trouver une intuition claire et distincte de l'activité interne ordonnée inhérente aux choses. Ce que révèle en effet la dynamique, c'est que la force dérivative est puissance active, c'est-à-dire se porte d'elle-même à l'action. Comme le dit Leibniz, « la force active est portée par elle-même à l'action, et n'a pas besoin, pour agir, d'aucune assistance, mais seulement de la suppression de l'obstacle ² ». La dynamique apporte bien ainsi « beaucoup de lumière à la vraie notion de substance ³ », puisque la force dont elle traite révèle, en son caractère d'accident expressif, la spontanéité de la substance, dévoile la substance comme ce qui peut commencer à agir à partir de soi. Toutefois, ce commencement à partir de soi, la dynamique ne fait bien que le suggérer, elle ne nous en offre pas une idée distincte. Mais elle nous met elle-même en chemin vers le lieu où pourra se proposer une telle idée distincte. En suggérant en effet l'idée de commencement par soi, de force d'agir inhérente à la substance, la physique fait comprendre qu'il faut délaïsser l'observation des forces matérielles où ne se présente pas une idée distincte du commencement par soi et tourner le regard vers les substances spirituelles qui nous offrent cette idée en pleine lumière. L'observation de ces substances, c'est-à-dire la connaissance distincte directe que nous pouvons en avoir en nous-mêmes, révèle en effet que « nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de terminer ou de continuer plusieurs actions de notre âme et plusieurs mouvements de notre corps, et cela seulement par une pensée ou un choix de notre esprit (...). Cette puissance est ce que nous appelons volonté ⁴ ». L'idée distincte de commencement est donc de nature spirituelle. Autrement dit, toute spontanéité est de nature spirituelle. « Si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas, par le moyen des sens, une idée si claire et si distincte de la puissance active que celle que nous en avons par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit ⁵ ». La physique est ainsi relayée sans solution de continuité par la psychologie rationnelle qui, en retour, en fonde les hypothèses en produisant l'idée que la force doit se comprendre à partir de l'activité interne spirituelle de la substance. « Cependant, dit Leibniz, je suis d'accord toujours avec vous que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit : aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car la matière proprement ne marque que la puissance passive ⁶ ».

¹ Ainsi, l'activité interne, spontanée et continue de la substance est saisie de façon extérieure, mécanique et discontinue

² « De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance », *Opuscules philosophiques choisis*, édition Schrecker, Vrin, p. 81

³ *Ibid.*

⁴ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, chapitre XXI, § 5, p. 146 de l'édition Garnier-Flammarion

⁵ *N. E.*, Livre II, chapitre XXI, § 4, p. 144

⁶ *Ibid.*, p. 146

Il y a donc bien, comme le dit Guérout, un double jeu de la physique et de la métaphysique. Parce qu'elle est réelle, état ou accident de la substance, la force nous révèle la vraie substance. Cependant, parce qu'elle recèle de l'imaginaire et du confus, elle ne peut nous donner une idée distincte de son activité. Mais comme elle réussit à dévoiler l'essence spirituelle de cette activité, elle nous indique que c'est dans la psychologie rationnelle, moment de la métaphysique, que nous pourrions trouver cette idée distincte, cette connaissance suffisante de l'activité de la substance. « La physique nous renvoie donc à une métaphysique à partir de laquelle, par une sorte de retournement, tout pourra se déduire de façon claire et distincte ¹ ». En effet, cet aboutissement de la physique dans la métaphysique est ce qui vient établir la spiritualisation du monde que les premières œuvres de Leibniz ne faisaient que postuler de façon partielle et obscure. Or, de par la relation circulaire qui lie la physique à la métaphysique, cette spiritualisation du monde est ce qui vient en retour achever de fonder les conceptions centrales de la physique. On a vu en effet que la définition de la force et l'affirmation de son universelle conservation reposait, comme le dit encore Guérout, sur « l'idée d'une auto-détermination interne en fonction d'une loi ² », autrement dit sur l'idée que la force recueille ses instants passés et enveloppe son futur. Ceci suppose que l'on conçoive les rapports de la loi aux éléments de la série sous les idées de mémoire et de pressentiment, ce qui suppose à son tour qu'on conçoive psychologiquement l'action de la substance. On objectera alors que dans le monde physique, les directions se conservent (ce qui est l'un des quatre principes de conservation que Leibniz élabore à partir des travaux de Huygens : conservation de la force, de la vitesse relative, de la même quantité de progrès ou direction, de l'action motrice³), tandis que les changements de direction s'effacent, ce qui signifie que les corps n'ont pas de mémoire ou plutôt, sont doués d'une mémoire *partielle*, celle d'un instant, mémoire requise par le souvenir de la direction, et non d'une mémoire *complète*, celle de plus d'un instant, mémoire requise par le souvenir du changement de direction (autrement dit : non seulement la mémoire du point, mais aussi celle de l'angle de contact). Mais, comme le dit encore Guérout, « ce « soi-disant » oubli ne correspond objectivement à aucun défaut de mémoire dans les choses, mais seulement à la représentation nécessairement partielle dans une monade finie de la mémoire complète qui se trouve au fond des substances ⁴ ». C'est que, comme on l'a vu, nous lions la force à l'agrégat et non à la substance. De ce point de vue qui est celui d'une partie sur le tout, l'auto-détermination de la force semble devenir partielle et ainsi échappe à la loi interne qui coordonne le passé au présent et au futur et, par là, l'instant présent de la force vive semble avoir un aspect isolé. L'absence de mémoire ou la mémoire partielle impartie au monde des corps n'est donc due qu'au point de vue particulier, partiel du sujet percevant, de même que l'apparence de la détermination extérieure de la force par les chocs. La saisie psychologique de l'action de la substance achève ainsi l'inachevé de la vision physique, complète, corrige et redresse sa vue partielle de la nature des choses. Certes, les substances individuelles ordinaires n'ont, rigoureusement parlant, pas de mémoire, c'est-à-dire de mémoire *consciente*, car, à la différence des âmes, ces substances *simples* ne sont pas douées de *réflexion*, c'est-à-dire de conscience de soi, d'aperception⁵. Mais que ces substances simples soient douées de perception, ceci supplée à cette absence de mémoire réfléchie, consciente, car la théorie leibnizienne de la perception enveloppe celle des « perceptions insensibles », c'est-à-dire inconscientes ou « petites perceptions » qui assurent la continuité d'une perception claire à

¹ Guérout, *op. cit.*, p. 202

² *Ibid.*, p. 208

³ Voir : Guérout, *op. cit.*, chapitre III, pp. 50 et sq.

⁴ *Op. cit.*, p. 209

⁵ Voir : *Monadologie*, § 19

une autre, qui, explicitant ainsi l'appétition, rendent compte du même coup du fait que le passé se trouve recueilli dans le présent qui, lui-même, enveloppe le futur. Comme le dit Leibniz, « en conséquence de ces petites perceptions, le présent est gros de l'avenir et chargé du passé ¹ ». Les petites perceptions sont à cet égard au regard des perceptions claires comme les *conatus* au regard de l'*impetus*. Les perceptions claires sont les *intégrales* des perceptions insensibles qui apparaissent ainsi comme des *différentielles* de perceptions. Ceci fait voir qu'il y a bien une relation circulaire de la physique à la métaphysique. La dynamique conduit à l'idée d'une auto-détermination interne de la force en fonction d'une loi et, par là, à l'idée que l'instant présent de la force recueille ses instants passés et enveloppe ses états futurs, donc à une conception psychologique de l'activité de la substance ; et cette conception psychologique, soit celle de l'activité de la substance comme appétition et perception, en faisant voir qu'il n'y a de passage d'une perception claire à une autre que grâce à la multitude des petites perceptions insensibles qui travaillent au progrès de la substance d'une perception claire à une autre, rend compte en retour de la perspective extérieure et incomplète de la dynamique, c'est-à-dire fonde, en l'éclairant de l'intérieur, l'idée seulement extérieure et partielle qu'elle nous suggère de l'activité spirituelle interne continue inhérente à la substance individuelle.

Ainsi se trouve posé le résultat de ce mouvement de dépassement de la physique dans la métaphysique, c'est-à-dire du mouvement par lequel la physique, de par la révélation de son insuffisante fondation, suscite le surgissement de son fondement métaphysique qui vient en retour vérifier l'essentiel de ses thèses. Ce résultat, c'est la spiritualisation de l'être qui fait apparaître la continuité d'un même univers de substances qui toutes, y compris les substances corporelles, sont douées de mémoire, de représentation et de vie, continuité qui se substitue à la déchirure, à la discontinuité du tissu de l'être, c'est-à-dire à la distinction réelle cartésienne de la pensée et de l'étendue. On tentera, en dernier lieu, de dégager la signification de cette spiritualisation du monde et, par là, la signification de la relation circulaire de la physique et de la métaphysique.

3) La signification de la spiritualisation de l'univers

La signification de cette conception de la texture de l'être qui s'organise autour de la notion centrale de perception au sens que Leibniz lui donne d'expression du multiple dans l'un² est de venir soutenir le projet essentiel de sa philosophie, établir la consistance ontologique du singulier, sauver l'être du fini et ainsi fonder l'autonomie de la création tout en posant sa pleine rationalité. En effet, les résultats de la dynamique permettent bien d'établir que la puissance est l'essence de l'être, que « la force d'agir est inhérente à toute substance ³ » en même temps qu'ils font voir une multitude irréductible de substances singulières. Toutefois, la consistance ontologique propre de cette multitude de puissances finies n'est pas encore fondée de façon achevée, car une telle fondation exige que ces substances soient conçues comme des *sujets*. Or, l'auto-détermination en fonction d'une loi que postule la physique, si elle enveloppe bien une telle exigence, ne suffit pas cependant à faire effectivement de la substance un sujet, ce qui montre bien que la physique ne parvient pas par elle seule à fonder ce qu'elle implique. Après tout, la nature du mode spinoziste est aussi caractérisée comme l'effort propre d'une chose singulière⁴, ce qui n'empêche pas cet

¹ N. E., Préface, p. 39

² « L'état passager qui représente et enveloppe une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception » (*Monadologie*, § 14, p. 77)

³ « De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance », *op. cit.*, p. 82

⁴ Voir : *Ethique*, III, propositions VI et VII

effort d'être l'expression de la causalité immanente de Dieu¹. Faire de la substance un sujet exige, comme l'a bien vu Hegel, que la substance soit conçue comme *réflexion dans soi*. Ainsi, pour Hegel, Leibniz a bien conçu les substances comme des sujets, puisqu'il définit la monade comme «un Un, un négatif réfléchi dans soi», ce qui signifie que «la monade est essentiellement représentante²». La réflexion dans soi qui constitue la monade comme sujet implique donc que l'activité interne de la substance soit conçue comme représentation. Autrement dit, l'idée d'une auto-détermination interne de la force en fonction d'une loi, idée que postule la physique ne peut être déployée dans la plénitude de son sens que si cette loi n'est pas seulement *posée* dans la substance, mais aussi *représentée* par elle. Et comme le suggère l'interdépendance de tous les changements que représente la physique, c'est-à-dire, plus profondément, la plénitude du monde qui fait que tout est lié, en représentant sa propre loi, la substance représente en même temps de son point de vue l'ensemble des rapports que cette loi d'activité interne entretient avec toutes les autres lois du même type, c'est-à-dire avec toutes les autres substances composant l'univers. «Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers³».

Cependant, chaque substance étant ainsi liée à un point de vue borné, particulier, on peut encore la concevoir comme une simple limitation de la puissance infinie de Dieu, comme une modification particulière de l'agir divin, de sorte que la conception moniste de Spinoza n'est pas encore pleinement dépassée. En effet, comme le montre l'article 14 du *Discours de métaphysique*, la notion de point de vue a d'abord pour rôle d'établir la totale dépendance d'un nombre infini de créatures par rapport à Dieu. Pour produire le monde, la pensée de Dieu s'est placée successivement à différents points de vue qui sont apparentés du fait que la pensée divine a procédé de façon continue, par transitions insensibles, comme on peut le faire en géométrie en engendrant suivant une loi de transformation continue des figures en nombre infini par de simples déplacements insensibles (ainsi, la section d'un cône par un plan donne, par déplacement de ce plan, une infinité de cercles, d'ellipses et de paraboles⁴). Chaque monade avec son point de vue est par là le résultat de ce mouvement de la pensée de Dieu, de son regard considérant «toutes les faces du monde de toutes les manières possibles⁵», ce qui rend «très manifeste que les substances dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par un manière d'émanation comme nous produisons nos pensées⁶». La conception dynamique de la force, même assortie de la notion de point de vue, ne suffit donc pas à réfuter l'idée que chaque puissance finie puisse être considérée «comme un éclat obscur tombé de la fulguration divine⁷». Pour établir pleinement la subjectivité de la substance, il convient de montrer encore que la puissance finie n'est pas une simple dégradation ou limitation de la puissance infinie, limitation dont son point de vue borné serait l'effet. Il faut donc faire voir que la notion de point de vue n'a pas qu'une signification négative, celle qui correspond au fond à la définition spinoziste de la détermination comme

¹ Voir : *Ethique*, I, définition V pour la définition du mode et *Ethique*, I, proposition XVIII pour la causalité immanente

² *Science de la logique*, Doctrine de l'essence, Section III, chapitre I, C, Remarque, p. 243 de la traduction Labarrière et Jarczyk, Aubier

³ *Monadologie*, § 56, p. 103

⁴ Pour ce modèle mathématique analogique, voir les «Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes», Partie II, article 45, *Opuscules philosophiques choisis*, p. 51

⁵ *D. M.*, article 14, p. 49

⁶ *Ibid.*

⁷ Martine de Gaudemar, *Leibniz, De la puissance au sujet*, Vrin, p. 105

négligence. Or c'est bien là ce qui se propose dans la relation que Leibniz établit entre sa définition de la perception et sa conception complète de la notion de point de vue, relation qui sous-tend toute la signification de la spontanéité de l'être. En effet, interpréter la force d'agir de la monade sous l'idée de perception, c'est-à-dire sous l'idée de l'expression du multiple dans l'un, donc comme réflexion dans soi, c'est concevoir que la substance est activité en sa perspective même, c'est-à-dire qu'elle auto-développe son activité à partir de cette source qu'est son point de vue sous l'aspect d'une suite réglée d'actes perceptifs qu'elle s'auto-représente, actes, parce qu'ils traduisent l'effort qu'est l'appétition pour passer à des degrés de distinction supérieurs, mais aussi parce que la perception, exprimant la multiplicité dans l'unité du point de vue, est, par là, synthèse. Comme le dit Leibniz, « chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même ¹ ». C'est le fait d'être un miroir actif de l'univers qui fait de la monade un sujet. Son point de vue apparaît ainsi comme un fonds inné, comme une source autonome qui auto-produit l'ensemble des actions qui constituent sa vie et qui la relie à l'univers en exprimant l'infinie richesse. De cette façon, la notion de point de vue et, avec elle, la finitude qu'elle enveloppe, acquièrent une signification pleinement positive. Le point de vue est le lieu de la puissance constitutive de la substance dans la mesure où, réalisant l'inclusion du multiple dans l'un, il apparaît comme une puissance d'ordre, ce qui fait comprendre en même temps qu'il participe à l'harmonie que Leibniz définit d'ailleurs comme présence de l'un au multiple, comme unité dans la variété. C'est donc bien la théorie de la perception en laquelle apparaît que la monade développe dans son paraître intérieur la loi qui la relie à l'univers tout entier, illumine dans la simplicité du foyer intérieur qui constitue son point de vue la richesse du monde, qui donne à la monade la consistance ontologique qui en fait un être individuel, un singulier, un sujet et qui du même coup fait saisir l'unité de la subjectivité et de l'harmonie, du singulier et de l'universel. De plus l'action des petites perceptions enveloppée dans la théorie de la perception est ce qui permet d'achever cette individuation de la puissance finie en faisant comprendre comment se constitue son identité. Ainsi, dit Leibniz, « ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu qui est caractérisé par les traces ou expressions qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent, qui se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus ² ».

Cependant, comme l'indique cette citation, la subjectivation de la puissance finie n'est pleinement accomplie que lorsque est effectivement présente en elle la réflexion, c'est-à-dire chez les monades douées d'aperception que sont les âmes. Il y a en effet comme le dit Leibniz, « une différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont pas » et cette différence « est aussi grande que celle qu'il y a entre un miroir et celui qui voit³ ». La réflexion dans soi qui constitue la substance n'est ainsi effective que chez ce que Leibniz appelle les esprits en lesquels s'explicite ce que les substances simples ne sont qu'implicitement, soit l'unité réfléchie de la spontanéité et de l'harmonie, du singulier et de l'universel. En effet, l'âme intelligente, en « connaissant ce qu'elle est ⁴ », accède à l'individualité complète, à l'identité achevée qui est l'identité morale, car, par cette auto-connaissance, « elle peut dire ce moi qui dit beaucoup ⁵ », ce qui fait que non seulement « elle

¹ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, p. 31

² *N. E.*, Préface, p. 39

³ *D. M.*, article 35, p. 73

⁴ *D. M.*, article 34, p. 72

⁵ *Ibid.*

subsiste métaphysiquement bien plus que les autres¹», mais qu'encore et surtout, « elle demeure la même moralement et fait le même personnage²», de sorte que c'est « la connaissance de ce moi qui la rend capable de châtement et de récompense³». Mais par là, la conquête de sa dimension singulière est en même temps pour l'âme la conquête de sa dimension universelle. En effet, cette connaissance de soi qui en fait un individu, cette attention à ce qui est en elle ouvre du même coup son horizon, élargit sa vue. Réfléchissant sur son activité perceptive constitutive en laquelle s'exprime l'univers entier, l'âme s'ouvre sur l'universel et surtout, elle devient à même de découvrir les vérités nécessaires et universelles qui régissent ce qu'elle représente, la rationalité de l'univers qui s'exprime en elle. Dévoilant ainsi la logique qui l'habite, l'âme intelligente est à même d'engendrer des énoncés, de construire des enchaînements de propositions, bref, de raisonner. De cette façon, elle interpose le raisonnement entre elle et sa perception et c'est en cela qu'elle n'est pas seulement image de l'univers, simple miroir, mais bien vision, car « image de la divinité même (...) capable de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques⁴». Ainsi est-ce en rapportant à soi la perception par la médiation du raisonnement, par la torsion interne de la réflexion, ainsi est-ce parce qu'elles « sont situées latéralement par rapport à ce qui les constitue⁵» que les âmes sont capables d'auto-organisation, de libre engendrement de leurs actes. C'est donc par le repli de l'aperception que l'individualité accède à l'effectivité, que la subjectivité, l'auto-détermination du singulier trouve son sens complet.

On dira en conséquence que c'est la réflexion qui accomplit dans l'âme intelligente ce qu'enveloppe la spontanéité de toutes les substances, c'est-à-dire la liberté. En effet, par cette torsion qui la recourbe sur elle-même, l'âme est à même de lire le texte gravé qui constitue sa nature et, par là, de conquérir son autonomie. A même de développer, d'explicitier l'inscription divine où s'exprime son propre concept, concept qui se trouve inséré en même temps qu'il exprime le réseau conceptuel qui forme l'univers créé, l'âme est à même d'agir en connaissance de cause. Rapportant à soi la raison de ses actions, l'esprit peut être libre. La liberté consiste donc, pour Leibniz, dans la reconnaissance que nos actions sont nôtre pour nous et pas seulement pour Dieu. Mais cet accomplissement de la subjectivité, cette « prérogative des esprits⁶» ne brise pas la continuité du texte universel, parce que, dans cette prérogative, s'exprime « le degré de la raison⁷» en lequel s'illumine tout ce qui anime les degrés inférieurs. Ceci conduit, pour terminer, à deux remarques :

- En premier lieu

Cette connaissance de soi qui est en même temps connaissance de Dieu est ce qui fait que « les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu⁸», de sorte que Dieu « est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants⁹». Cette société, cette « cité de Dieu¹⁰», c'est là, pour Leibniz, le règne de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Monadologie*, § 83, p. 121

⁵ Martine de Gaudemar, *op. cit.*, p. 137

⁶ *Monadologie*, § 82, p. 121

⁷ *Ibid.*

⁸ *Monadologie*, § 84, p. 121

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Monadologie*, § 86, p. 123

la grâce¹. La grâce est ainsi, pour Leibniz, ce privilège qui lie les esprits à Dieu. Mais il n'y a pas non plus ici de rupture : dans la grâce, s'explicite, pour les esprits, soit pour les substances les plus parfaites, la décision gratuitement donatrice d'où procèdent à la fois la consistance ontologique propre et l'harmonie du créé ; c'est pourquoi il convient, comme le dit Leibniz, « de joindre la morale à la métaphysique ²» et de comprendre, en conséquence, que la grâce ne constitue pas « un dérangement de la nature ³» et qu'au contraire, il y a « une harmonie préétablie de tous temps entre les Règnes de la Nature et de la Grâce ⁴». La grâce est le degré le plus élevé de la nature, degré où se produit au grand jour son infinie richesse, c'est-à-dire sa perfection. « La nature même mène à la grâce, et la grâce perfectionne la nature en s'en servant ⁵».

- En second lieu.

Ce qui fait la subjectivité et la liberté de l'esprit, c'est qu'il est dépositaire d'un savoir virtuel de l'univers entier et de sa rationalité. Par là, la liberté ne devient effective que par le développement d'un tel savoir enveloppé. C'est cela qui justifie l'entreprise philosophique en montrant qu'elle vient, en continuité, achever le procès de subjectivation qui constitue l'effort qui traverse l'être tout entier. La philosophie accomplit ainsi, par son exigence de clarification, de distinction, ce qui travaille toutes les monades, soit l'appétition qui les fait passer à des perceptions plus distinctes et ainsi elle contribue à rendre le tout plus parfait ou, du moins, à développer la perfection qu'il enveloppe. Et ceci fonde encore l'effort propre de la philosophie leibnizienne : cet effort s'inscrit en continuité avec l'effort constitutif de l'être par lequel l'harmonie universelle prend de plus en plus d'éclat en recueillant tout l'effort du savoir humain « pour déchiffrer les raisons secrètes [des phénomènes] ⁶». Ceux qui, comme Descartes, s'efforcent explicitement à un tel déchiffrement entrent « dans le conseil de Dieu ⁷». On comprend alors qu'impliquant un tel recueillement, la philosophie doit accueillir en elle tout ce qui se pense, mais en l'amenant graduellement à sa clarification, en l'établissant dans son être vrai par la négation de ce qui y subsiste d'obscur et de confus. On saisit enfin que cette entreprise de clarification qui donne son sens à la philosophie doit se développer selon la forme conspirante que Leibniz a donné à son architectonique : il s'agit en effet, par une superposition de modèles de visibilité ou, plus exactement, par l'intégration d'une série graduelle de modèles de plus en plus distincts dans l'ontologie monadique qui les enveloppe tous et ainsi les justifie en leurs perspectives propres, de faire voir cet effort de l'être créé vers le développement de sa perfection, perfection qui manifeste bien la gloire de Dieu, mais qui, d'un même mouvement, révélant toute la puissance qui anime l'univers, dévoilant son infinie variété, c'est-à-dire la multiplicité harmonieusement liée des singularités, en signe la consistance ontologique et l'autonomie.

Pour citer cet article

Frédéric Deluermoz, « Leibniz, dynamique et métaphysique », (2003), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ Voir : *Principes*, § 15, p. 57

² *D. M.*, article 35, p. 73

³ *Principes*, § 15, p. 57

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Lettre à Busnaga*, cité par Martine de Gaudemar, note, p. 166

⁷ *Ibid.*