

Université de Montréal
ENS de Lyon

Lectures matérialistes de Leibniz au 18^e siècle

Par

Guillaume Coissard

Département de philosophie, faculté des arts et des sciences, Université de Montréal

Réalisée en co-tutelle avec l'École Normale Supérieure de Lyon

Thèse réalisée en vue de l'obtention du grade de docteur en philosophie

Septembre 2020

© Guillaume Coissard, 2020

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ENS DE LYON

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

Lectures matérialistes de Leibniz au 18^e siècle

Présentée par

Guillaume Coissard

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

M. François Duchesneau

Président-rapporteur

M. Christian Leduc

Co-directeur de recherche

Mme Delphine Antoine-Mahut

Co-directrice de recherche

Mme Andrault Raphaële

Membre du jury

M. Daniel Dumouchel

Membre du jury

Mme Anne-Lise Rey

Membre du jury

M. Arnaud Pelletier

Examineur externe

Résumé et mots clés

Dans cette thèse, j'étudie la réception singulière de la philosophie de Leibniz dans le corpus matérialiste français du 18^e siècle. Il s'agit ainsi de repérer, dans les textes de La Mettrie, Diderot, Helvétius et d'Holbach, les éléments (concepts, arguments ou images) leibniziens dont ces auteurs usent de manière à élaborer leur propre doctrine. L'objectif est alors triple : premièrement, comprendre les sources du matérialisme moderne et notamment reconsidérer ses rapports avec la métaphysique du 17^e siècle. On montrera ainsi, avec l'exemple particulier du recours à la philosophie de Leibniz, que le matérialisme est moins une doctrine du rejet de la métaphysique classique que de son détournement et de sa subversion. Deuxièmement, montrer l'importance de la figure de Leibniz dans la constitution d'une philosophie dite « radicale », c'est-à-dire nuancer le schéma largement admis actuellement d'une identité entre « radicalité » et « spinozisme ». Enfin, cette étude des *usages matérialistes de Leibniz* vise, par l'analyse des réceptions, à déterminer des *interprétations possibles* de la philosophie de Leibniz, ou du moins de certains de ses éléments. Il s'agit ainsi de considérer le devenir historique de la philosophie leibnizienne comme le lieu de la révélation de ses potentialités théoriques.

La thèse comporte deux parties. La première analyse les médiations par lesquelles la philosophie de Leibniz est introduite en France au 18^e siècle (Wolff, Du Châtelet, Maupertuis). La seconde présente quatre usages de la philosophie leibnizienne repérables chez La Mettrie, Diderot, D'Holbach et Helvétius ainsi que le processus de démembrement que ces auteurs lui font subir.

Mots-clés : Leibniz – réception – matérialisme – D'Holbach – Diderot – Helvétius – La Mettrie – Wolff – Du Châtelet – Maupertuis.

Abstract

In this dissertation, I study the unexpected reception of Leibniz's philosophy in the 18th century French materialism. The aim is to identify the leibnizian concepts, arguments or images that are used by La Mettrie, Diderot, d'Holbach and Helvétius to build their own thoughts. Three kinds of results are shown. Firstly, to understand better the origins of French modern materialism and particularly its relationship to 17th century metaphysics. In this perspective, this study shows that materialists do not necessarily reject metaphysics but rather use it for their own goals. Secondly, to show the role of Leibniz in the elaboration of a so-called *radical* philosophy, which means to question the common idea that *radicalism* originates from spinozism. Lastly, by looking at the *materialists uses* of Leibniz's concepts, it tries to identify new possible interpretations of his philosophy, more precisely to consider the historical reception of leibnizian philosophy as a way to reveal his theoretical potential.

This work is divided in two parts : in the first one, it studies the mediations by which Leibniz's philosophy was introduced in France in the 18th century (Wolff, Du Châtelet, Maupertuis). In the second one, it examines four different uses of the leibnizian philosophy, namely, in La Mettrie, Diderot, d'Holbach and Helvétius.

Key-words : Leibniz – 18th century – Materialism – d'Holbach – Diderot – Helvétius – La Mettrie – Wolff – Du Châtelet – Maupertuis.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Leibniz et les « matérialistes ».....	5
Le corpus matérialiste comme lieu d'enquête.....	11
Devenirs du leibnizianisme.....	16
Lectures matérialisantes et lectures matérialistes.....	18

PREMIÈRE PARTIE. LECTURES MATÉRIALISANTES DE LEIBNIZ : WOLFF, DU CHÂTELET, MAUPERTUIS

CHAPITRE PREMIER. LA PHYSICALISATION DE LA MONADE CHEZ CHRISTIAN WOLFF

Introduction.....	23
I. La méthode de lecture de Wolff.....	29
II. Substances simples et force active.....	33
« Ens simplex dicitur, quod partibus caret ».....	33
La force active des êtres simples.....	38
III. Les modèles leibniziens de la substantialité.....	44
Le mot de « monade ».....	44
Monadisme de la simplicité et monadisme de la représentation.....	46
Le formalisme substantiel.....	52
L'élément comme « point physique ».....	56
a- Points zénoniques et points physiques.....	56
b- L'autonomisation du discours physique.....	61
Conclusion.....	62

DEUXIÈME CHAPITRE. DU CHÂTELET : UNE ARTICULATION DU MONADISME ET DE L'ATOMISME

Introduction.....	65
I. La correspondance et le problème irrésolu de la conception de la matière.....	69
Familiarisation avec la dynamique leibnizienne.....	71
Difficulté du détail et postulat atomiste.....	75
La solution d'une théologie volontariste.....	78
II. Les Institutions de physique : une articulation du monadisme et de l'atomisme.....	81
Le principe de raison suffisante comme boussole.....	82
Monadisme contre atomisme : le rapport de fondation.....	90
L'idée complète de la matière.....	100
Monadisme et atomisme : le rapport d'articulation.....	107
Typologie des forces.....	118
Conclusion.....	121

TROISIÈME CHAPITRE. LE MODÈLE MONADOLOGIQUE CHEZ MAUPERTUIS

Introduction.....	123
I. De l'impossibilité d'une mécanique intelligible à la possibilité d'une mécanique intelligente.....	126
Critiques du préformationnisme.....	128
L'impasse de l'épigenèse cartésienne.....	134
Les lois de l'attraction.....	137
II. Éléments de la matière et principe d'intelligence dans le Système de la nature.....	144
L'argument par la raison suffisante : propriétés du tout, propriétés des éléments.....	146
Perceptions et intégration de perceptions.....	152
Autonomie de la nature.....	156
III. Le monadisme et son moment maupertuisien.....	160
Une monadologie alternative.....	162

Une monadologie matérialiste ?.....	166
Nouvelles voies pour le monadisme.....	173
Conclusion.....	176

DEUXIÈME PARTIE. LECTURES MATÉRIALISTES DE LEIBNIZ

QUATRIÈME CHAPITRE. FIGURES DE LA MÉTHODOLOGIE LEIBNIZIENNE

Introduction.....	181
I. Leibniz et son système.....	185
Fontenelle et Jaucourt : de l'ethos universaliste au projet systématique.....	185
Hansch et Brucker : reconstruire le système leibnizien.....	193
Condillac et le système des monades.....	209
II. Système et démembrement.....	218
Diderot : l'autre éclectisme.....	220
L'article « Leibnizianisme, ou philosophie de Leibnitz ».....	229
Conclusion.....	232

CINQUIÈME CHAPITRE. FORCE ET PERCEPTION CHEZ LA METTRIE : LE RÔLE DE LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ DANS LA CONSTITUTION D'UNE GNOSÉOLOGIE MATÉRIALISTE

Introduction.....	235
I. L'origine de la perception comme problème de la philosophie leibnizienne.....	240
Entre spiritualisme et matérialisme : l'ambiguïté des hypothèses leibniziennes.....	240
Le problème de l'origine de la perception.....	243
Lire la philosophie de Leibniz selon le principe de la palinodie.....	250
II. La force et le vivant.....	253
L'hypothèse des formes substantielles actives.....	253
Physiologisation de la force.....	261
III. Sensibilisation de la perception.....	270
La force motrice au service d'une généalogie de la perception : le cas de la « Lettre critique à la Marquise du Châtelet ».....	270
Usages rhétoriques de la philosophie leibnizienne.....	278
a- Le lexique de l'intuitif et du symbolique.....	278
b- Idées matérielles et sensibles.....	281
c- Harmonie préétablie.....	284
Conclusion.....	288

SIXIÈME CHAPITRE. LEIBNIZIANISMES ET INTERPRÉTATION DE LA NATURE CHEZ DIDEROT

Introduction.....	291
I. Leibniz et le finalisme métaphysique.....	295
Finalisme naturaliste et finalisme métaphysique.....	296
« Le dieu de Newton, de Leibniz, de Clarke ».....	301
II. Principes métaphysiques et postulats matérialistes.....	306
Une métaphysique matérialiste ?.....	306
Continuité de la nature.....	311
Enchaînement.....	315
Hétérogénéité des matières.....	320
Sensibilité de la matière.....	325
III. Leibniz critique de Leibniz dans le texte diderotien.....	336
Activité contre spiritualité.....	337
Force contre forme.....	340
Force contre harmonie.....	344
Conclusion.....	348

SEPTIÈME CHAPITRE. ACTIVITÉ DE LA NATURE, DISCERNABILITÉ DES MATIÈRES ET CAUSE SUFFISANTE
CHEZ D'HOLBACH

Introduction.....	351
I. L'hypothèse d'une influence de la Protogaea.....	357
II. Activité de la matière, physique newtonienne et usage matérialiste du principe des indiscernables.....	361
Physique newtonienne et activité de la nature.....	361
La matière et les matières. Le principe des indiscernables au fondement du Système de la nature	375
Les hésitations du baron : matérialisme de l'unité et matérialisme de la pluralité.....	384
III. Leibniz radical ? Usage du lexique de la cause suffisante dans le Système de la Nature.....	386
Leibniz : modération et radicalité.....	386
Retournement du lexique de la raison suffisante.....	390
a- L'unité causale de la nature : la chaîne des êtres.....	394
b- L'unité modale de la nature : déterminisme et nécessitarisme.....	400
Conclusion.....	407

HUITIÈME CHAPITRE. DES TRACES DE LEIBNIZIANISME DANS L'ANTHROPOLOGIE D'HELVÉTIUS ?

Introduction.....	411
I. Mouvement, force et intérêt.....	414
Le physique et le moral.....	415
Le modèle leibnizien.....	417
La question des sources.....	423
II. Vers une théorie dynamique de l'esprit.....	425
Théorie dynamique des passions.....	426
Individualité et circonstances.....	430
Libérer la force.....	436
Conclusion.....	440

CONCLUSION GÉNÉRALE 443

BIBLIOGRAPHIE

I. Ressources primaires.....	449
A. Œuvres de Leibniz.....	449
B. Œuvres des matérialistes.....	453
C. Autres ressources primaires citées.....	455
II. Ressources secondaires.....	461
III. Autres ressources.....	480

INDEX DES NOMS 481

REMERCIEMENTS

La rédaction d'une thèse de doctorat est une épreuve individuelle, mais non pas solitaire. Toutes les personnes qui ont participé à l'élaboration de ce travail, par leur soutien, par leurs conseils, par leurs discussions ou leur simple présence, ne peuvent être citées. Je tiens néanmoins à remercier chaleureusement :

Mes parents et ma sœur, pour leur soutien jamais démenti.

Ma directrice de thèse à l'ENS de Lyon, Delphine Antoine-Mahut, ainsi que mon directeur de thèse à l'Université de Montréal, Christian Leduc, pour leurs précieux conseils dans les moments d'hésitation, pour leur nombreuses relectures et, plus généralement, pour l'attention constante qu'ils ont porté à mes recherches ainsi qu'aux conditions matérielles permettant de les réaliser.

Les autres membres de mon jury de thèse, Raphaële Andrault, François Duchesneau, Daniel Dumouchel, Arnaud Pelletier et Anne-Lise Rey, pour avoir accepté d'examiner le résultat de mes recherches.

Les chercheuses et chercheurs qui m'ont offert les opportunités d'intégrer le monde de la recherche, qui m'ont aidé à réaliser mes projets ou qui ont participé à mes réflexions. Outre les noms déjà cités, je pense particulièrement à Angela Ferraro, Nicole Gengoux, Takuya Hayashi, Arnaud Lalanne, Pierre-François Moreau, Louis Pijaudier, François Pépin, Maria Susana Seguin, Marco Storni, Camilo Silva et les autres.

Karl Racette, Gabriel Toupin, Laura Kassar, William Ross, Iain Macdonald, Michael Nafi et tous mes amis montréalais qui ont fait de ma vie canadienne une douce vie.

Vincent Darveau-St-Pierre, avec qui j'ai commencé par partager une co-tutelle de thèse et avec qui je partage désormais une amitié.

Luc-Étienne De Boyer, dont la discussion quotidienne et les relectures m'ont autant nourri que tous les repas que nous avons partagés.

Antoine, Clément, Benjamin, Jonathan, Kevin, Louis, Sami, Simon et tous les gebs, pour leur présence constante dans ma vie.

Felix Barancy, Marie-Pierre Burquier, Nathanaël Colin-Jaeger, Alexis Delamare, Laura Descostes, Madeleine Germain, Léa Fresson-Gilbert, Camille Martin, Thomas Rouvier et Agathe Verneyre pour leur aide précieuse dans la dernière ligne droite de rédaction.

Je tiens enfin à remercier tou.tes les travailleur.ses, particulièrement les secrétaires, qui ont facilité chacune de mes démarches et dont l'invisibilité du travail est proportionnelle à son importance.

À ma mamie, qui m'a appris à lire et à écrire

INTRODUCTION

Leibniz et les « matérialistes »

Lorsqu'il rédige le *Discours de métaphysique* (1686),¹ Leibniz insère, à l'article 20, un extrait du *Phédon* qu'il a lui-même traduit. Il s'agit de prolonger la défense de l'utilité des causes finales proposée à l'article précédent, en la réinscrivant dans un débat antique sur les types de causalité retenus pour l'explication des phénomènes. Leibniz se positionne alors explicitement, avec Platon, contre ceux qui « oublient que la puissance divine dispose tout de la plus belle manière, et ne comprennent pas que c'est le bien et le beau qui joint, qui forme et qui maintient le monde. »² On le voit, Leibniz est avant tout intéressé, ici, par les conséquences théologiques de la négation des causes finales. En outre, s'il rappelle la position platonicienne, c'est dans la mesure où il considère que celle-ci « semble être fait[e] exprès contre nos philosophes trop matériels ». ³ Il vise ainsi clairement Descartes qui, dans les *Principes de la philosophie*,⁴ actait le renoncement à l'explication finaliste des phénomènes physiques, mais aussi très probablement Hobbes, dont on sait l'importance dans la formation philosophique du jeune Leibniz.⁵ Le discours de Socrate est ainsi réactualisé dans le *Discours de métaphysique* de manière à parer la philosophie « trop matérielle » contemporaine et ses dangereuses conséquences.

1 Le *Discours de métaphysique* ainsi qu'un bon nombre des lettres échangées entre Leibniz et Arnauld furent publiés pour la première fois en 1846, par K. L. Grotendorf. Le texte n'était donc pas disponible au 18^e siècle.

2 A, VI, 4, p.1563.

3 *Ibid.*, p.1562.

4 Voir Première partie, §28, et Troisième partie, § 2.

5 Sur la manière dont Leibniz se positionne par rapport à Hobbes au fil de ses travaux, on consultera : *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, [dir. E. Marquer et P. Rateau], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017.

Une quinzaine d'années plus tard, en 1702, Leibniz est l'un des premiers à introduire dans la langue française le mot de « matérialistes » pour désigner une tradition philosophique.⁶ Dans la réponse qu'il fait à Bayle à propos de la critique de l'harmonie préétablie, formulée par ce dernier dans l'article « Rorarius » du *Dictionnaire critique*, on trouve ainsi :

« En un mot, tout se fait dans le corps, à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle suivant Épicure et Hobbes, était véritable ; ou comme si l'homme même n'était que corps, ou qu'automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme, ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux, ces matérialistes ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions et de mouvements. On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. Les cartésiens ont fort mal réussi (à peu près comme Épicure avec sa déclination des atomes, dont Cicéron se moque si bien), lorsqu'ils ont voulu, que l'âme ne pouvant point donner du mouvement au corps, en change pourtant la direction ; mais ni l'un ni l'autre ne se peut et ne se doit, et les matérialistes n'ont point besoin d'y recourir, de sorte que rien de ce qui paraît au dehors de l'homme, n'est capable de réfuter leur doctrine, ce qui suffit pour établir une partie de mon Hypothèse. »⁷

Ce texte est remarquable à plusieurs égards. D'abord, il permet de nommer une tradition de pensée à la fois antique et moderne, puisque ses deux représentants principaux sont Épicure et Hobbes. Il y aurait ainsi, selon Leibniz, un fond commun qui justifierait de subsumer les deux auteurs sous une même catégorie historiographique, malgré la distance des siècles et la différence des doctrines. Ensuite, l'extrait identifie nettement le problème de l'union de l'âme et du corps comme un autre lieu possible d'expression pour le matérialisme. La question n'est plus, en effet, celle du finalisme et de la providence, mais celle de l'immatérialité ou de la matérialité du principe qui anime l'être humain. Les « matérialistes » sont alors ceux qui nient l'existence d'une âme spirituelle tout en affirmant la possibilité d'expliquer matériellement chacun des mouvements du corps humain, mais aussi chacune de ses pensées. Enfin, Leibniz se positionne une nouvelle fois *contre* la tradition matérialiste telle qu'il la restitue en la déclarant une « mauvaise doctrine ». Il réitère d'ailleurs ce genre de posture la même année dans la correspondance avec Sophie-Charlotte lorsqu'il insinue habilement que Toland, avec qui il discute par le biais de la Reine, partage « le sentiment des matérialistes, dont la doctrine, si elle était poussée et outrée, n'établirait que confusion et hasard, et détruirait avec l'intelligence et l'ordre, non seulement l'immortalité de l'âme par sa nature, mais même

6 O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot 'matérialiste' », dans *Raison présente*, n.47, Juillet-Août-Septembre 1978. Matérialismes, 3-16.

7 GP, IV, 559.

l'existence de la divinité. »⁸ La doctrine des matérialistes est donc jugée dangereuse par trois de ses aspects : elle stipule l'automaticité du corps et de ses mouvements, elle nie l'existence de principes spirituels dans le monde et nie l'existence d'un auteur de ce monde. Cependant, notons que la « mauvaise doctrine » dispose tout de même d'une certaine valeur aux yeux de Leibniz. Pour le problème de l'union de l'âme et du corps, par exemple, la thèse de l'automaticité des mouvements corporels permet d'échapper à l'incompréhensible hypothèse cartésienne d'une influence directe de l'âme sur le corps (et inversement). La critique avancée par Leibniz ne débouche pas sur un rejet total de l'option matérialiste, mais sur son intégration dans un dispositif qui concilie l'indépendance et l'automaticité des mouvements corporels ainsi que l'existence d'une substance immatérielle disposant de sa propre série autonome de perceptions. Les matérialistes ont raison dans leur approche du corps ; ils ont tort lorsqu'ils en concluent à l'inexistence de l'âme. Leibniz déclare en conséquence que l'hypothèse de l'harmonie préétablie réunit « ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes (...) ».⁹

En usant de la catégorie d'« idéalisme » de manière à caractériser la philosophie leibnizienne, le commentaire n'a pas toujours accordé à ces déclarations nuancées l'attention qu'elles méritent. L'un des exemples contemporains les plus emblématiques de ce courant interprétatif est le livre de R. M. Adams *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*.¹⁰ L'auteur met au centre de sa lecture de la philosophie de Leibniz la caractérisation des monades comme substances simples, immatérielles et percevantes, d'où découlerait une phénoménalisation et une déréalisation des corps.¹¹ Adams affirme alors que « Leibniz fut le premier des grands philosophes modernes à développer une métaphysique idéaliste. »¹² Une telle lecture n'est pas nouvelle. On en trouve des traces dans la prime réception de Leibniz en Allemagne, quelques années après sa mort. Michael Gottlieb Hansch publie par exemple, en 1728, une dissertation¹³ qui vise à démontrer selon la méthode géométrique les principes contenus dans

8 GP, VI, 519.

9 GP, IV, 560.

10 R. M. Adams, *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, New-York, Oxford University Press, 1994.

11 Voir particulièrement les chapitres 9 et 10 de l'ouvrage de Adams.

12 « *Leibniz was the first of the great modern philosophers to develop an idealist metaphysics.* » p.217. On trouve des interprétations similaires chez D. Rutherford, « *Metaphysics: The Later Period,* », *The Cambridge Companion to Leibniz*, [éd. N. Jolley], Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 124–75. P. Lopson propose une liste des lectures (anglo-saxonne) de Leibniz en idéaliste : « *Was Leibniz an idealist ?* », *Philosophy*, Jul. 1999, vol.74, n.289, 361-385.

13 *Godefridi Guilielmi Leibnitii, Principia philosophiae, more geometrico demonstrata : cum excerptis ex epistolis philosophiae et scholiis quibusdam, ex historia philosophica cum indicibus thorematum, auctorum, rerum denique et verborum memorabilium.* Francfort et Leipzig, 1728.

la *Monadologie*, dont une version latine était disponible dès 1721 sous le titre *Principia philosophiae*. Outre l'objectif de démonstration et de systématisation de la pensée leibnizienne, Hansch en propose une lecture toute platonicienne qui insiste sur la distinction entre le niveau monadique des substances et celui, corporel, des apparences, ce qui le conduit à critiquer l'expression de « substance corporelle ».¹⁴ Ce genre d'interprétation conduira d'ailleurs F-A Lange, au milieu du 19^e siècle, dans sa monumentale *Histoire du matérialisme*,¹⁵ à envisager la philosophie de Leibniz comme « un effort grandiose pour échapper directement au matérialisme ».¹⁶ Lange fait ainsi du projet philosophique leibnizien un projet réactionnaire¹⁷ subordonné à l'objectif de contrer les conséquences du matérialisme émergent.

Sur la base de ces éléments, un double constat peut être proposé. Premièrement, le matérialisme n'est pas seulement une catégorie historiographique manipulée par Leibniz, mais encore une *option philosophique* par rapport à laquelle il cherche à positionner sa propre pensée. Selon les textes, cette option désigne la critique des causes finales et, *in fine*, la négation de la figure divine ; la critique de tout principe spirituel comme l'âme et, corollairement, la possibilité d'expliquer en termes de mouvements mécaniques l'ensemble des phénomènes du corps humain. Il s'agit ainsi d'une thèse théologique (ou plutôt anti-théologique), ontologique et anthropologique. L'étiquette de « matérialistes » recouvre un ensemble d'hypothèses que Leibniz discute, réfute, nuance ou, au contraire, intègre à sa pensée. On dira que, de ce point de vue, le matérialisme est une catégorie interne de la philosophie leibnizienne qui permet à Leibniz de préciser certaines de ses thèses ainsi que son inscription dans la tradition philosophique. Deuxièmement, c'est une catégorie *par rapport à laquelle* la philosophie de Leibniz a été interprétée de manière, soit à l'en démarquer nettement, soit à l'identifier comme une arme anti-matérialiste efficace, soit, enfin, à lui attribuer un positionnement « idéaliste » exactement contraire.

14 Voir sur ce point les analyses d'A. Pelletier, « La réception perdue : la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », dans *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016/4, no. 164, 475-494.

15 F-A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, [trad. B. Pommerol], [deux tomes, Paris, Chez C. Reinwald, 1877 [première édition allemande 1866].

16 *Ibid.*, Tome premier, p.412. Notons que Lange est néanmoins attentif à la possibilité de fournir d'autres lectures du leibnizianisme, beaucoup plus conciliantes envers les positions matérialistes. Voir par exemple p.418.

17 Au sens où la pensée leibnizienne est conçue comme une « réaction » historique au développement du matérialisme, ce qui constitue d'ailleurs le titre du quatrième chapitre de l'ouvrage de Lange.

La présente étude n'a pas pour vocation de réfuter ces interprétations, ni même, d'ailleurs, d'en fournir une discussion directe. Elle aura néanmoins pour résultat d'en nuancer la portée par la mise au jour d'autres usages et d'autres interprétations du leibnizianisme repérables dans l'histoire de la philosophie, mais jusqu'ici peu documentés. Il n'est pas du tout évident, par exemple, que la pensée leibnizienne parvienne à éviter les conséquences radicales que représentent l'athéisme et la négation de l'immatérialité de l'âme, conséquences identifiées par Leibniz lui-même comme caractéristiques du matérialisme. On trouve en tout cas, au 18^e siècle, l'expression de certains doutes sur ce point. En 1737, par exemple, le *Journal de Trévoux* propose un compte-rendu détaillé des *Essais de Théodicée*, dont une nouvelle édition, augmentée d'une « Vie de Leibniz » composée par le chevalier de Jaucourt, avait été donnée au public en 1734.¹⁸ L'auteur du compte-rendu identifie « la raison du meilleur » ou « optimisme » comme la clef de voûte de la théodicée leibnizienne.¹⁹ En découle alors un jugement sévère que relevait déjà W. H. Barber²⁰ :

« L'optimisme, celui du moins de M. Leibniz, n'est qu'un matérialisme déguisé, un spinosisme spirituel dont toute la théorie de cet auteur est par vingt endroits plus que suspecte. Son *harmonie préétablie* en rendant la marche de nos esprits, invariablement parallèle à celle de nos corps et de tous les corps de l'univers, assujettit les opérations des uns et des autres aux mêmes lois de mécanisme aveugle et purement corporel. Son *inextinguibilité des animaux* donne aux âmes, aux corps et à toutes les substances une coéternité divine plutôt qu'une immortalité créée. Ses *monades* moitié matière, moitié esprit, sont toutes Stratoniciennes et spinosistes par conséquent. La régularité et l'unité systématique de courbure, par laquelle l'Auteur exprimait la marche et toute la conduite de chaque homme, et sans doute de tous les hommes et de tous les êtres, sans en excepter peut-être Dieu même, était une idée géométrique des plus brillantes, mais une branche de l'harmonie préétablie, et un spinosisme tout pur.

L'optimisme en particulier, règle Dieu comme un automate. En l'assujettissant à la loi du meilleur, il ne lui laisse ni la liberté du choix ni aucune espèce de liberté. *L'Optimisme*, le meilleur en tout genre, est unique et indivisible. »²¹

L'attaque porte tout autant sur le système de l'harmonie préétablie, sur l'hypothèse de l'indestructibilité des substances que sur la nature des monades. Cependant, les conséquences théologiques du principe du meilleur semblent les plus problématiques. La stipulation d'une règle de l'action divine qui dirigerait le processus de création est envisagée comme une

18 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par M. Leibnitz. Nouvelle Édition* [première édition : 1734, publiée sous le pseudonyme de L. de Neuville], *Augmentée de l'Histoire et de la Vie et des ouvrages de l'Auteur*, Par M. le Chevalier de Jaucourt, deux tomes, Amsterdam, Chez François Changuion, 1734. La *Vie de Mr. Leibnitz* se trouve dans le premier tome.

19 *Leibniz in France, From Arnauld to Voltaire*. Oxford, At the Clarendon Press, 1955. p.207.

20 *Journal de Trévoux, ou mémoire pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Année 1737, Février, p.207. [suivant la réédition du texte par Slatkine reprints, Genève, 1968].

21 *Ibid.*, p.208-210.

manière de contraindre Dieu. Peu importe, de ce point de vue, les distinctions modales leibniziennes entre nécessité absolue et nécessité morale, ou entre nécessité et inclination : le Dieu leibnizien, par sa nature, a été fatalement conduit à produire ce monde-ci plutôt qu'un autre. L'accusation de matérialisme tient alors—entre autre—au fond même de l'entreprise de théodicée, qui consiste à déterminer les *raisons* de la production de ce monde. Or, il s'agit là, selon l'auteur, d'une extrapolation de la logique d'explication des phénomènes corporels par la cause et l'effet au plan de la divinité, de la même manière que l'harmonie préétablie consiste à appliquer à la suite des perceptions spirituelles le schéma causal qui règle les mouvements des corps. Ainsi Leibniz « [veut-il] tout expliquer en Physicien » et « veut un enchaînement de causes et d'effets qui n'a lieu que dans le système des corps, et nullement dans celui des esprits. »²² La tentative de justification de la providence conduit alors, paradoxalement, à sa négation. Autre exemple : en 1754, Denesle publie l'*Examen du matérialisme*,²³ qui vise à réfuter les principaux arguments fournis par un matérialiste fictif. Or, l'harmonie préétablie y apparaît comme l'une des armes de ce dernier²⁴ : en destituant l'âme de tout pouvoir sur le corps, l'hypothèse leibnizienne conduit à poser qu'« il n'y a qu'un agent dans la nature, [qu']il n'y a conséquemment qu'une action, qui est celle de l'être universel, modifiée à l'infini... »²⁵ La réponse de Denesle consiste alors, non pas à sauver l'harmonie préétablie en proposant une interprétation alternative, mais à se débarrasser de l'hypothèse en listant, dans les trois chapitres qui suivent, les difficultés qu'elle soulève. Autrement dit, il critique l'harmonie préétablie de manière à court-circuiter sa conséquence matérialiste. Il reconnaît par ce geste la légitimité d'une telle conséquence :

« (...) tout le machinisme économique et géométrique de *M. Leibniz* est supposé sans fondement, comme sans aucune preuve suffisante, et doit être rejeté, non seulement parce qu'il nécessite toutes les opérations de l'intelligence, ce qui est formellement contraire à la vérité et à l'ordre, mais encore en ce qu'il favorise le système des *Matérialistes*, par les inductions qu'ils en tirent naturellement. »²⁶

La conclusion tirée par Denesle vaut autant que la démarche suivie dans ces passages. Contrairement à l'auteur du compte-rendu des *Essais de Théodicée* pour le *Journal de Trévoux*, qui procédait à une analyse de la théologie leibnizienne de manière à en montrer

22 *Ibid.*, Juin 1737, p.985-986.

23 Denesle, *Examen du matérialisme, relativement à la métaphysique*, deux tomes, Paris, Imprimerie Vincent, 1754.

24 Comme l'indique le titre du huitième chapitre : « Le matérialiste emploie l'harmonie préétablie en faveur de son système. »

25 *Ibid.*, p.67.

26 *Ibid.*, p.106-107.

l'hétérodoxie, Denesle fait le détour par la façon dont un hypothétique adversaire matérialiste use de l'harmonie préétablie. L'intuition est alors que le sens profond de la pensée leibnizienne se révèle lorsqu'on porte l'attention sur les arguments, les thèses ou les positions qu'elle permet de construire, c'est-à-dire sur les différents usages proposés *par d'autres* que Leibniz. Le détour par les usages possibles de la philosophie de Leibniz permet ainsi d'en exposer, en retour, les conséquences potentielles. Autrement dit, la manière dont est utilisé le leibnizianisme débouche, aux yeux de Denesle, sur la possibilité d'en fournir une interprétation. Une nouvelle voie est dès lors frayée afin d'éclairer la question des rapports entre la philosophie de Leibniz et le matérialisme.

Le corpus matérialiste comme lieu d'enquête

L'idée de ce travail est d'interroger la philosophie de Leibniz en portant l'attention sur son devenir au 18^e siècle et particulièrement sur ses réceptions dans le courant matérialiste. En effet, si les exemples mentionnés ci-dessus proposent une interprétation matérialiste de la philosophie de Leibniz, ils le font de manière polémique, avec l'objectif clair de jeter le doute sur son orthodoxie. Les propos du *Journal de Trévoux* et de Denesle suscitent alors une interrogation : si des adversaires déclarés du matérialisme peuvent lire Leibniz en matérialiste, trouve-t-on, symétriquement, des auteurs qui useraient de la philosophie de Leibniz de manière à construire une position matérialiste ? Il s'agit alors de distinguer entre usages négatifs et usages positifs de la pensée leibnizienne. Nous appelons usage, en général, l'utilisation de tout ou partie de la pensée d'un.e auteur.ice dans un contexte différent de son contexte d'origine. L'usage peut procéder de plusieurs objectifs, parmi lesquels on mentionnera, sans être exhaustif : revendiquer une filiation, construire une figure repoussoir afin de s'en démarquer, résoudre un problème conceptuel en empruntant à d'autres registres ou à d'autres types de corpus les matériaux de la solution, reprendre un lexique en modifiant le sens des concepts...²⁷ Dans cette perspective, on appellera *usages négatifs* de la philosophie

27 La question des usages et des réceptions des auteurs classiques parmi les Lumières a donné lieu à plusieurs travaux d'importance ces dernières années, qui ont permis, par leur réflexion méthodologique, de mettre en évidence les différents mécanismes par lesquels un.e auteur.ice use de la philosophie d'un.e autre. Depuis longtemps, déjà, l'intérêt pour la diffusion du spinozisme au 18^e siècle avait ouvert la voie à ce type d'étude. Voir par exemple P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, deux tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1954. Ces dernières années, le cas du devenir du malebranchisme a notamment retenu l'attention du commentateur. On mentionnera particulièrement *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche fin XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, [Textes réunis par D. Antoine-Mahut (D. Kolesnik-Antoine)], Paris, Honoré-Champion, 2014, et A. Ferraro, *La Réception de Malebranche en France au*

de Leibniz ceux dont l'objectif réside dans l'élaboration d'une figure *contre* laquelle se positionner. Inversement, les *usages positifs* désignent des manières de convoquer certains thèmes, de reprendre des concepts, des images, de réarranger des arguments ou de travailler sur des éléments issus de la philosophie de Leibniz afin de les faire fonctionner dans un contexte différent de leur corpus originel. C'est un processus d'intégration qui mène, finalement, les mêmes éléments, à la construction de pensées radicalement distinctes de la philosophie leibnizienne.

D'où la proposition d'une étude systématique des usages de Leibniz dans le corpus des matérialistes français du 18^e siècle. L'historiographie des Lumières identifie, classiquement, sous cette catégorie, quatre auteurs principaux (La Mettrie, Diderot, d'Holbach et Helvétius) qui partagent, soit la thèse fondamentale formulée par Diderot selon laquelle « il n'y a que la matière, et elle suffit pour tout expliquer »,²⁸ soit le geste d'un refus des êtres immatériels pour l'explication des phénomènes, soit, de manière plus large, une posture critique vis-à-vis des institutions religieuses et politiques. En outre, les trois dimensions caractéristiques du matérialisme selon Leibniz (l'athéisme, la critique ontologique de tout principe spirituel et la réduction anthropologique de l'être humain à son seul corps) se retrouvent partiellement, ou au complet, mais toujours sous des formes diverses, chez ces quatre auteurs. On s'interrogera alors sur la possibilité, pour des éléments issus de la philosophie de Leibniz, de participer à l'élaboration d'une pensée dont ils sont originellement destinés à contrer les dangereuses conséquences. Trouve-t-on chez La Mettrie, Diderot, d'Holbach et Helvétius des usages positifs de la philosophie de Leibniz ? Si oui, quelle fonction joue la référence à Leibniz dans l'élaboration des diverses positions matérialistes ? À ces questions, la littérature secondaire a d'ores et déjà apporté des réponses sur certains points particuliers. Le cas des rapports entre Leibniz et Diderot est le plus édifiant.²⁹ On sait par exemple aujourd'hui que Diderot fut le premier à offrir au public français, dans l'article « Leibnitzianisme, ou philosophie de Leibnitz » de l'*Encyclopédie*, une version française du texte de la *Monadologie*, qu'il a lui-même traduit à partir de la restitution latine donnée par Brucker dans l'*Historia critica*.³⁰ On

XVIII^{ème} siècle. *Métaphysique et épistémologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

28 « Spinosiste », *Enc.*, Vol. XV, 1765, p.474a.

29 Nous pensons particulièrement aux travaux de C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Honoré Champion, Paris, 2006, ainsi qu'à l'ouvrage collectif *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformations* [dir. C. Leduc, F. Pépin, A-L Rey et M. Rioux-Beaulne], Vrin, Presse Universitaire de Montréal, 2015.

30 Voir C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne], 36/2004, mis en ligne le 14 septembre 2009.

sait aussi l'importance de la référence à Leibniz dans l'élaboration de la philosophie du vivant au 18^e siècle,³¹ qui constitue l'un des centres d'intérêt majeurs de La Mettrie et de Diderot. C'est d'ailleurs cette raison particulière qui pousse C. T. Wolff, dans sa présentation générale du matérialisme des Lumières, à classer le leibnizianisme parmi les sources de cette tradition.³² Une enquête sur les réceptions de Leibniz chez les matérialistes français vaudrait alors, premièrement, au titre de généralisation et de systématisation de ces résultats.

Cependant, le projet se heurte aux traditionnelles difficultés que rencontrent les études portant sur la réception de Leibniz en France au 18^e siècle. La première tentative systématique sur ce sujet est due à W. H. Barber dont le *Leibniz in France*³³ fait encore date. Barber y donne une histoire des *réactions* françaises à la pensée de Leibniz, à la fois du vivant du philosophe de Hanovre et durant la première moitié du 18^e siècle. Sur ce deuxième point, Barber s'intéresse particulièrement aux diverses opinions suscitées par la doctrine de « l'optimisme », avec pour aboutissement la virulente caricature de Leibniz en Pangloss, dans le *Candide* de Voltaire (1759). De ce fait, la démarche suivie par Barber souffre d'une double restriction : d'une part, elle porte presque exclusivement sur les questions de théodicée et fait ainsi du thème de l'optimisme le prisme principal à travers lequel évaluer la postérité des idées leibniziennes. D'autre part, Barber examine prioritairement la manière dont la philosophie de Leibniz est un objet de discours pour les différents acteurs de l'époque, en tentant de retracer ce qui est dit à son propos. Mais il ne s'interroge pas sur la façon dont elle est mobilisée pour la production de discours philosophiques et la formulation d'idées nouvelles. C'est naturellement, en conséquence, qu'il exclut le corpus matérialiste de son étude. D'autres obstacles ont depuis été identifiés. Certains tiennent aux biais historiographiques à l'aide desquels est abordé le 18^e siècle philosophique. A-L Rey relève, à ce propos, que la représentation traditionnelle d'une France savante scindée nettement entre le camp des cartésiens et celui des newtoniens laisse peu de place pour envisager une troisième voie leibnizienne.³⁴ D'autres difficultés relèvent plutôt d'une spécificité propre à l'histoire du corpus leibnizien. En effet, en regard de l'imposante masse de textes dont on dispose aujourd'hui, les quelques écrits disponibles avant 1765, date de la première publication des

31 Voir les travaux de F. Duchesneau, dont le plus récent : *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, « Mathesis », 2018.

32 « Materialism », dans *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, [dir. A. Garrett], Routledge, 2014, p.97-98.

33 Ouvrage cité note 18.

34 « La réception de Leibniz en France et en Angleterre au XVIII^{ème} siècle », dans *Leibniz. Lectures et commentaires*, [dir. M. Laerke, C. Leduc, D. Rabouin], Paris, Vrin, 2017, p.293

Nouveaux Essais, forment un ensemble réduit. Or l'histoire du leibnizianisme et de son interprétation sont intimement liés à sa diffusion : le constat de la méconnaissance de grands textes leibniziens tels que les *Nouveaux Essais* ou le *Discours de métaphysique* a pu donner l'impression que, faute de textes, la possibilité-même d'une réception de Leibniz dans la première moitié du 18^e siècle était compromise. C'est la thèse défendue par Y. Belaval³⁵ qui mentionne, en outre, qu'au manque de textes s'est ajouté, en France, le manque d'intérêt. La difficulté majeure tiendrait alors à la combinaison de l'état matériel du corpus leibnizien et du contexte intellectuel propres aux Lumières françaises, dont le caractère antimétaphysique, antithéologique et (parfois) matérialiste empêcherait la diffusion de la philosophie leibnizienne.³⁶ Il faudrait alors distinguer le cas français du cas allemand, la pensée de Leibniz ayant plus de fortune Outre-Rhin qu'en France, notamment dans l'école wolffienne, du fait que l'*Aufklärung* fut plus religieuse et plus métaphysicienne que les Lumières françaises.³⁷

Ces obstacles peuvent pourtant être surmontés. Outre le cas, déjà mentionné, des rapports entre Leibniz et Diderot, A-L Rey propose, par exemple, la liste des divers thèmes leibniziens repris ou discutés à l'époque. Sont alors analysées la question des forces vives et de leur estimation, la conception de la substance comme monade, ainsi que la critique de l'harmonie préétablie et, avec elle, de la théodicée. Non seulement donc, il existe une réception de Leibniz repérable avant 1765,³⁸ mais celle-ci prend diverses directions et se caractérise par sa variété. A-L Rey insiste en outre sur l'importance capitale de Du Châtelet. Nous verrons, en effet, à quel point les *Institutions de physique* (1740), en plus d'être un livre phare de la première moitié du 18^e siècle, constituent une médiation capitale du point de vue de la diffusion du leibnizianisme en France et plus particulièrement dans le courant matérialiste. Quant à la question du corpus disponible avant 1765, la situation demande à être largement relativisée. Selon des modalités que nous préciserons au cours de ce travail, un certain nombre de textes importants peuvent en effet être consultés à l'époque : il s'agit, par exemple, des différents articles publiés par Leibniz, de son vivant, dans les divers journaux

35 Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p.234.

36 *Ibid.*, p.221.

37 Belaval mentionne cette idée plusieurs fois. Voir *Ibid.*, p.220 et 224 et dans *Lectures Leibniziennes*, Beauchesne, Paris, 1995, p.228. J-F Goubet consacre un chapitre à la question de la fortune du leibnizianisme en Allemagne. Cf « La réception allemande de Leibniz au XVIII^{ème} siècle », *Leibniz. Lectures et commentaires*, ouvrage cité, 315-334.

38 C. Fauvergue en fournit une preuve décisive dans *Les Lumières et Leibniz avant la publication des Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Honoré Champion, 2015. C. Fauvergue s'attache spécifiquement à la manière dont le dialogue entre Leibniz et Locke est envisagé (et construit) par les auteurs du 18^e siècle avant 1765, date de publication des *Nouveaux essais*.

scientifiques. Parmi ceux-ci, on compte les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), le *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694), la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Caresii* (1686) ainsi que les différentes polémiques qui suivirent ; la première partie du *Specimen dynamicum* (1695), le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), ou encore le *De ipsa natura* (1698), etc. Outre, bien sûr, les *Essais de Théodicée*, qui font l'objet de nombreuses rééditions dans la période (1710, 1712, 1714, 1734, 1760), les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* sont publiés dans un numéro de *l'Europe Savante* dès 1718³⁹ ; la *Monadologie* est traduite en latin dans un supplément des *Acta Eruditorum* en 1721. La correspondance avec Clarke fait l'objet d'une édition anglaise dès 1717. En 1720, Des Maizeaux fait paraître un recueil qui contient cette même correspondance et diverses lettres de Leibniz relatives à l'invention de la méthode des fluxions. Le second tome, publié la même année, contient—entre autres—la réplique de Leibniz à Bayle suite à l'article « Rorarius » du *Dictionnaire critique*. Une deuxième édition du recueil voit le jour en 1740, augmentée notamment du *Système nouveau* et des *Principes de la nature et de la grâce*. En 1749, la *Protogaea* paraît. Enfin, les années 1760 voient la publication des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765) ainsi que, trois ans plus tard, d'une première édition des *Opera omnia*, proposée par Dutens (1768). On le voit, il s'agit, somme toute, d'un ensemble non négligeable de ressources susceptible d'offrir matière à penser. On doutera, dans ces conditions, de l'idée selon laquelle les conditions matérielles ne se trouvent pas réunies, à l'époque, pour une réception riche de la philosophie de Leibniz en France.

Enfin, l'attention portée au corpus matérialiste français se justifie triplement. Premièrement, par l'objectif de multiplier et de généraliser les résultats d'études récentes portant sur les rapports de Leibniz avec certaines des grandes figures du matérialisme, comme Diderot. Deuxièmement, en tant que le contexte spécifique de la frange radicale des Lumières françaises offre les conditions idoines pour identifier des usages originaux et inattendus de la philosophie de Leibniz. Enfin, troisièmement, comme le dévoileront les pages qui suivent, parce que ces usages y sont multiples et divers. Autrement dit, le corpus des matérialistes français s'avère particulièrement fécond quand il s'agit de se renseigner sur les potentialités du leibnizianisme.

39 *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Europe savante*, novembre, art. VI, 1718, 100-123.

Devenirs du leibnizianisme

Les remarques de Belaval quant à l'hostilité du contexte intellectuel français doivent néanmoins être prises au sérieux. Elles se redoublent d'ailleurs lorsqu'on envisage d'identifier des usages spécifiquement *matérialistes* de la philosophie leibnizienne. Car c'est chez La Mettrie, d'Holbach, Diderot et Helvétius que s'exprime au plus haut point la polémique contre l'abstraction métaphysique, la négation de la providence, la critique des principes spirituels et des diverses autorités. Dès lors, de deux choses l'une : soit, dans ces conditions, il faut se rendre à l'évidence d'une incompatibilité de principe entre les philosophies matérialistes du 18^e siècle et la pensée de Leibniz ; soit, lorsque la reprise d'éléments leibniziens est effectivement repérable, la modification subie par ces derniers est telle qu'il n'est plus possible d'identifier une authentique réception de Leibniz. Belaval exprime cette idée en remarquant que la *diffusion* ne va pas, dans ce cas, sans *confusion*.⁴⁰ C'est qu'à strictement parler, il n'existe pas, après la mort de Leibniz, d'« école leibnizienne » qui s'attellerait à l'élaboration, à la publicité et à la défense d'une doctrine établie.⁴¹ Parce que le 18^e siècle est vierge de leibniziens authentiques, il faudrait en conséquence renoncer à faire l'histoire du leibnizianisme pour se contenter d'en relever les déformations, les malentendus, les erreurs et les trahisons. Les divers usages de la philosophie de Leibniz la modifieraient de telle sorte qu'elle en deviendrait méconnaissable. La question centrale devient alors : à quels types de résultats peut prétendre une étude portant sur les usages de la philosophie de Leibniz dans le corpus matérialiste du 18^e siècle ?

Nous proposons d'éclairer ces difficultés en plaçant au centre de la réflexion la catégorie de *lectures de Leibniz*. Si la notion d'usage permet en effet de « comprendre quels sont les besoins épistémiques des philosophes du XVIII^{ème} siècle »⁴² qui motivent l'emprunt et la transformation d'éléments leibniziens, elle insiste prioritairement sur le mode de présence

40 Y. Belaval, *Études Leibniziennes*, ouvrage cité, p.221 : « C'est dans la confusion qu'un auteur se diffuse. On le trouve partout et on ne peut le saisir nulle part. De nombreux textes lui ressemblent, mais sa paternité devient douteuse dès que l'on tente de la prouver. »

41 Comme l'indique L. Strickland et J. Weckend : « *there was no set of doctrines to which all of Leibniz's followers subscribed either; let alone a movement that could be correctly described as Leibnizianism. Those who were called Leibnizians were not true disciples; indeed, true disciples prepared to adopt and defend most or all of the master's ideas are rare for any thinker, and Leibniz is no exception. Even in the decades after his death in 1716, most of those who felt his influence were selective in the ideas they endorsed and typically sought to refine his ideas and principles rather than embrace them unchanged, though the extent to which supporters made their modifications varied considerably.* » « Introduction », *Leibniz's Legacy and Impact*, [éd. J. Weckend et L. Strickland], New-York, Routledge, 2020, p.7.

42 A-L Rey, « La réception de Leibniz en France et en Angleterre au XVIII^{ème} siècle », article cité, p.228

de ceux-ci et leur fonction dans le corpus d'arrivée. Or, pour qu'un usage en soit possible, il faut que la philosophie de Leibniz ait subi une *interprétation* qui permette son intégration dans un contexte matérialiste. Autrement dit, l'usage se prononce, implicitement ou explicitement, sur le sens véritable, sur les conséquences nécessaires ou possibles, sur les tensions ou les paradoxes (etc.) de la source utilisée. Il produit ainsi un effet en retour sur la philosophie de Leibniz qu'il est possible d'identifier. La *lecture* correspond alors à l'acte par lequel un.e philosophe use de la philosophie de Leibniz en supposant, par là même, une interprétation du leibnizianisme. Elle est repérable, non pas par la comparaison de la réception avec le texte source, qui déboucherait sur un jugement quant à la fidélité ou l'infidélité de la seconde, mais en explicitant la version du leibnizianisme comprise de manière immanente dans chacun de ses usages. Paradoxalement donc, la tentative de repérer des interprétations matérialistes de Leibniz s'accompagne de l'impératif méthodologique d'oublier (momentanément) le corpus leibnizien. Il semble raisonnable, dans ces conditions, d'envisager deux types de résultats. Le premier concerne les sources du matérialisme des Lumières. L'historiographie insiste bien souvent, à la suite des travaux fameux de J. Israel, sur l'importance de Spinoza dans la constitution de Lumières radicales, allant jusqu'à traiter les philosophies de La Mettrie et de Diderot comme des espèces de spinozisme.⁴³ Certes, Diderot lui-même définit ses propres positions comme celles d'un « spinosiste moderne »⁴⁴ dans l'*Encyclopédie*. Mais c'est mal comprendre sa méthode éclectique, qui mêle les sources et les affiliations, que de considérer sa pensée comme une simple variation sur le thème de la substance universelle. Nous verrons ainsi que, si la *référence* à Spinoza est parfois dominante chez les matérialistes, en revanche, la *connaissance* qu'ils ont de la philosophie leibnizienne est plus précise, mieux documentée et leur est bien souvent plus utile que les développements de l'*Éthique*. Par exemple, la pensée de la matière de Diderot et d'Holbach implique, non pas la conception d'une substance unique dont les corps particuliers sont des modalités—sur le modèle dont Toland relit Spinoza—mais l'insistance sur la pluralité des matières qui se combinent de manière à composer la totalité mondaine. Dans cette deuxième option, le principe des indiscernables est un outil précieux qui permet d'établir la distinction des

43 Notons qu'Israel ne porte pas d'attention particulière aux cas d'Helvétius et de d'Holbach.

44 Selon Diderot, « Le principe général de[s] spinosistes modernes], c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, et qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. » *Enc.* Vol. XV, 1765, p.474a.

portions de matière sans tomber dans l'abstraction métaphysique d'une substance matérielle, unique et universelle. Dans ce cas, l'identification d'un usage du principe des indiscernables permet de préciser le type de matérialisme déployé par d'Holbach et Diderot. Deuxièmement, on est en droit d'attendre de l'identification des usages matérialistes de Leibniz un gain de compréhension quant à sa philosophie. Comme nous le verrons, les usages de Leibniz ne sont jamais entièrement libres et la lecture qu'ils supposent n'est jamais une invention parfaite. La Mettrie, Diderot, d'Holbach et Helvétius se fondent sur des textes de Leibniz, ou sur des textes qui restituent la pensée de Leibniz, de manière à en fournir une interprétation. Ils usent ainsi d'un matériau leibnizien qu'ils transforment, réarrangent, détournent... Ce faisant, ils indiquent les potentialités de ce matériau originel. C'est pourquoi la présente étude prend le pari de maintenir la catégorie de « leibnizianisme » malgré les préventions mentionnées ci-dessus. Il s'agit par là, d'une part, de se proposer un outil historiographique qui permette de suivre le devenir de certains thèmes, certaines idées, des arguments, des images ou des concepts leibniziens dans le corpus matérialiste. Mais il s'agit surtout d'envisager ce devenir comme un moyen d'information sur la philosophie de Leibniz. La réception est l'une des manières d'expression et d'exposition d'une pensée, par laquelle celle-ci se déploie dans des directions autorisées mais inempruntées dans sa version originelle. On parlera, à ce titre, des *tendances*⁴⁵ du leibnizianisme que son devenir met au jour. Une telle perspective impose de considérer la philosophie leibnizienne, non pas comme une doctrine fermée, ou comme un système dont les éléments seraient parfaitement articulés, mais comme une philosophie ouverte susceptible de sélections, de réarrangements, de mises en tensions... On comprend alors qu'on trouvera peut-être moins dans les pages qui suivent une histoire de la philosophie de Leibniz, qu'une tentative d'éclairer la philosophie de Leibniz par son histoire.

Lectures matérialisantes et lectures matérialistes

La recherche des lectures matérialistes de Leibniz se spécifie selon deux interrogations. Premièrement, quels sont les usages positifs de la philosophie de Leibniz

45 Nous nous inspirons sur ce point des travaux de D. Antoine-Mahut sur la réception de Descartes. Cf la définition de la tendance donnée dans l'introduction de *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* : « La 'tendance' diffère ainsi de l'opinion' en ce qu'elle n'est pas 'rigoureusement déterminée'. Elle présente le grand intérêt d'ouvrir à plusieurs lectures possibles, très distinctes les unes des autres voire opposées entre elles, mais toujours appelées par le texte. » Elles sont proprement révélées par les « réceptions choisissant ou isolant une tendance contre les autres, ou bien hiérarchisant et déchiffrant les autres à la lumière de celle-là. », « Introduction », *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, [dir. D. Kolesnik-Antoine] Lyon, ENS Éditions, 2013. p.14-15.

opérés par Diderot, d'Holbach, Helvétius et La Mettrie de manière à élaborer une position matérialiste ? Deuxièmement, quelles interprétations de la philosophie de Leibniz supposent, en retour, ces usages ?

Une réponse déterminée à ces questions ne peut être obtenue, cependant, du point de vue des seuls textes des auteurs matérialistes. Car la référence à Leibniz n'y est pas toujours explicitée. On prend alors le risque d'identifier des éléments leibniziens du seul fait de leur recherche, et non en vertu de leur présence réelle.⁴⁶ Comment assurer, par exemple, que la reprise du vocabulaire de la *cause suffisante* par d'Holbach révèle une interprétation du niveau auquel doit s'appliquer le principe de raison suffisante, notamment lorsqu'on sait que l'expression se trouve chez Hobbes, dont le baron connaît bien les écrits ? La charge de la preuve revient alors à la démarche historique et à la possibilité d'identifier les voies par lesquelles transite la philosophie de Leibniz. On remarquera alors que d'Holbach mêle un lexique hobbesien à une conception de la raison suffisante leibnizienne héritée de Du Châtelet et de Diderot. Ce travail préparatoire permet ainsi de rendre raison des diverses formes sous lesquelles se présente le leibnizianisme, en expliquant celles-ci par les effets de ces transmissions successives. La *confusion* mentionnée par Belaval peut alors être plus précisément thématisée comme un ensemble de *médiations* qui transmettent certaines versions de la philosophie leibnizienne et rendent possible son intégration dans le corpus matérialiste. Parmi ces médiations, certaines sont d'ores et déjà bien connues. Tel est le cas de l'*Éloge de Leibniz* donné par Fontenelle à la mort du philosophe de Hanovre. Le texte constituera pendant plusieurs décennies, une source d'information primordiale quant à la vie, mais aussi à la pensée de Leibniz.⁴⁷ Nous étudierons aussi la *Vie de M. Leibniz* du chevalier de Jaucourt, l'*Historia critica* de Brucker ou le *Traité des systèmes* de Condillac. Cependant, nous nous intéresserons plus particulièrement à trois médiations capitales. La première est l'œuvre de Christian Wolff. Parce qu'elle a très vite été considérée comme une mise en démonstration de la philosophie leibnizienne, construisant l'idée caricaturale mais répandue d'un système leibniziano-wolffien, parce que sa version latine, conçue comme un manuel, était accessible à

46 A. Ferraro propose d'éviter l'écueil en s'intéressant aux « indices externes et internes » de la présence du malebranchisme dans un texte. Les premiers consistent en des « marqueurs », comme la reprise d'un lexique ou d'arguments typiques de Malebranche. Les seconds concernent les éléments biographiques des auteurs en questions, comme leur formation à l'Oratoire. Voir *La Réception de Malebranche en France au XVIII^{ème} siècle. Métaphysique et épistémologie*, ouvrage cité, p.14-15.

47 Diderot l'utilise largement pour son article sur l'*Encyclopédie*, de même que Brucker pour les éléments relatifs à la biographie de Leibniz. Notons aussi que Denesle, dans son *Examen du matérialisme*, cite explicitement le texte fontenellien lorsqu'il s'agit d'exposer l'hypothèse de l'harmonie préétablie. *Examen du matérialisme*, p.66-67.

tous les savants européens, la métaphysique wolffienne a fonctionné comme un outil précieux pour s'informer sur la philosophie de Leibniz au 18^e siècle. Il est significatif de constater, à ce propos, que même lorsque Du Châtelet et Condillac montrent qu'ils connaissent les points de divergence entre les deux auteurs, ils maintiennent l'usage du corpus wolffien comme une médiation pour atteindre les idées de Leibniz. La seconde de ces médiations est justement celle de Du Châtelet, dont les *Institutions de physique* présentent les principaux thèmes de la dynamique et de la métaphysique leibnizienne, permettant ainsi de les diffuser parmi le public français. Enfin, nous nous arrêterons sur le cas de Maupertuis. La *Vénus physique* (1745) et, surtout, le *Système de la nature* (paru pour la première fois dans une version latine, en 1751), usent d'un modèle monadologique afin de repenser le problème de la génération. Ce faisant, Maupertuis propose une conjecture décisive pour l'élaboration d'une conception matérialiste du vivant chez La Mettrie et Diderot.

On distinguera en conséquence entre les lectures matérialistes et les lectures matérialisantes de Leibniz. En effet, ni Wolff, ni Du Châtelet, ni Maupertuis ne peuvent être décrits comme des matérialistes. Chez Wolff, par exemple, la substance au fondement de la réalité est un être simple immatériel, de même que chez Du Châtelet. Il s'agit d'une interprétation du monadisme leibnizien qui retient les caractéristiques de simplicité et d'activité des substances tout en faisant porter le doute sur leur capacité perceptive. Maupertuis, pour sa part, envisage bien des molécules matérielles, mais il les dote d'une propriété spirituelle de perception dont le développement est impensable en termes matériels. Néanmoins, Wolff amalgame ses substances simples, sur le plan cosmologique, à des *points physiques* dotés d'une force au fondement du mouvement des corps ; Du Châtelet articule ingénieusement le monadisme à l'atomisme, permettant ainsi de transférer sur l'atome certaines des propriétés de la monade ; enfin, Maupertuis transforme consciemment le rapport entre unités monadique et organique de manière à comprendre le corps vivant comme le résultat d'une agrégation d'éléments. Ainsi, quoiqu'ils n'appartiennent pas au corpus matérialiste, ces trois auteurs constituent les médiations principales par lesquelles la philosophie de Leibniz se transmet en France, entre les années 1720 et 1750. C'est pourquoi nous nommons ces médiations des lectures matérialisantes de Leibniz. Car, elles rendent raison de la possibilité de fournir des usages matérialistes du leibnizianisme, sans actualiser elles-mêmes cette possibilité. À d'autres alors, de prendre en charge ce second geste.

PREMIÈRE PARTIE

**LECTURES MATÉRIALISANTES DE LEIBNIZ : WOLFF, DU CHÂTELET,
MAUPERTUIS**

CHAPITRE PREMIER

La physicalisation de la monade chez Christian Wolff

Introduction

Il serait difficile, malgré les accusations de J. Lange à partir de 1723,¹ d'attribuer à Christian Wolff une position matérialiste. À plusieurs reprises est en effet affirmée l'inétendue des êtres simples à la base de l'ontologie wolffienne.² De même, lorsque, dans la *Cosmologia generalis*, ces mêmes substances simples sont redéfinies comme éléments des corps, Wolff insiste sur le fait que « les éléments des choses matérielles ne sont pas étendus, pourvus d'aucune figure et d'aucune grandeur, ne remplissent aucun espace et ne sont dotés d'aucun mouvement interne » (§184), ces derniers mouvements caractérisant spécifiquement les substances composées. Cependant, Wolff est une médiation essentielle de l'histoire du leibnizianisme dans le 18^e siècle et, en conséquence, une étape importante qui permet de saisir comment des lectures matérialistes de Leibniz sont possibles. C'est, en effet, souvent par le texte wolffien que les auteurs français de l'époque se renseignent sur la philosophie de Leibniz. Du Châtelet, par exemple, tout en reconnaissant la différence des doctrines leibnizienne et wolffienne sur la question des attributs des substances simples, ne laisse pas

1 Ces accusations portent principalement 1/ sur le fatalisme qu'induirait l'application du principe de raison suffisante à tous les événements du monde et 2/ sur le penchant matérialiste de l'harmonie préétablie, qui implique l'impossibilité, pour l'âme, d'agir sur le corps. Pour une analyse complète de l'attaque de J. Lange, voir Favaretti-Camposampiero, M. F. « La chaîne des causes naturelles. Matérialisme et fatalisme chez Leibniz, Wolff et leurs adversaires. » *Dix-huitième siècle* no. 46 (2014/1) 381-398.

2 Voir par exemple *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pretractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francfort et Leibpzig, 1730, [réimpression 1736]. [désormais *Ontologia*, paragraphe], §675 et *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Francfort, 1731, [réimpression 1737.], [désormais *Cosmologia*, §], §184.

d'affirmer qu'elle puise les principales opinions de Leibniz sur la métaphysique dans les ouvrages de Wolff.³ De même, Condillac considère, dans le *Traité des systèmes* (1749), que Wolff est « le plus célèbre des disciples »⁴ de Leibniz. Il affirmait déjà, trois ans plus tôt, dans une dissertation anonyme sur « Les monades » envoyée à l'Académie de Berlin dans le cadre du concours organisé en 1746 : « Leibniz a, ce me semble, exposé trop sommairement son système. Le célèbre M. Wolff y a suppléé, et ses ouvrages contribuent beaucoup à l'intelligence de ce philosophe. »⁵ Les écrits de Wolff, en particulier sa métaphysique latine publiée à partir de 1728, sont ainsi envisagés comme des moyens de s'informer sur la philosophie de Leibniz, de la compléter lorsque celle-ci est lacunaire ou d'explicitier certains de ses points problématiques. Au contraire du corpus leibnizien, les textes de Wolff ont joui d'une diffusion non négligeable, en France, dans la première moitié du siècle. Outre la circulation directe des ouvrages, on trouve aussi des entreprises de traduction et de vulgarisation de l'œuvre. Tels sont, par exemple, les travaux de Jean Deschamps,⁶ ainsi que les textes publiés par Samuel Formey.⁷ S'il fallait une preuve de plus de l'importance de Wolff dans la période, on mentionnera ces articles anonymes de l'*Encyclopédie* qui constituent en fait des traductions directes du texte wolffien.⁸ Si nous avons raison de supposer que les Diderot, La Mettrie, d'Holbach et Helvétius usent de Leibniz de manière positive dans la construction de leur matérialisme, et s'ils connaissent en partie la philosophie leibnizienne via le texte wolffien, la question est alors de savoir comment la médiation wolffienne rend possible un tel usage. Nous proposons, dans les pages qui suivent, d'examiner la façon dont Wolff transforme certaines thèses, certains thèmes ou arguments leibniziens, ouvrant la voie à des lectures matérialistes de ces derniers. Il s'agit ainsi d'interroger le rôle de Wolff dans l'histoire du dévoilement des tendances radicales du leibnizianisme.

3 *Institutions de physique*, Chez Prault fils, 1740, p.12-13.

4 Certes, Condillac remarque dans le même passage que Wolff n'a pas adopté toutes les idées de Leibniz, mais il maintient que la lecture des traités latins de Wolff permet de s'instruire du « système des monades » *Traité des systèmes, Œuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, « Corpus général des philosophes français, 1947, p.151. Voir les analyses que nous consacrons à ce sujet au quatrième chapitre.

5 *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et des belles lettres sur le système des Monades avec les pièces qui ont concourues*. Berlin, chez A. Haude et J.C Spener, 1748, p.92. Là encore, Condillac maintient la possibilité de se servir du texte wolffien comme d'une médiation vers la philosophie de Leibniz « quoiqu[e Wolff] n'adopte pas toujours les mêmes principes ».

6 J. Deschamps, *Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de lettres*, Amsterdam et Leipzig, 1743 (tome I) et 1747 (tome II).

7 Voir par exemple les *Principes du droit de la nature et des gens*, Amsterdam, 1758 [premier tome], ainsi que *La belle wolffienne*, La Haye, 1741 [premier tome].

8 S. Carboncini-Gavanelli, « L'*Encyclopédie* et Christian Wolff à propos de quelques articles anonymes », dans *Autour de la philosophie wolffienne*, Hildesheim-New York- Zürich, Georg Olms Verlag, 2001, 201-216.

Une telle entreprise se heurte pourtant à l'objection selon laquelle, contre l'assimilation faite très vite entre la philosophie de Wolff et celle de Leibniz, la première se démarquerait nettement de la seconde sur un certain nombre de thèses essentielles. De ce point de vue, la médiation que représente Wolff constituerait en réalité une déviation trop importante pour tenter de retrouver dans le texte wolffien des tendances proprement leibniziennes. Il s'agirait donc de reposer une nouvelle fois la question qui n'a jamais cessé d'accompagner la diffusion de la pensée de Wolff, à savoir celle de sa fidélité ou de son infidélité à la philosophie de Leibniz. Car, lorsque Condillac considère le premier comme un commentateur et un diffuseur de la philosophie du second, il reprend en fait une idée vieille de plus de vingt ans. C'est J. Lange qui, pour la première fois et de manière polémique, suggère que la métaphysique de Wolff, alors exposée dans la *Deutsche metaphysik*, n'est rien d'autre que la reprise « dans la forme d'un système particulier »⁹ de la pensée leibnizienne. On note cependant que ce qui marque un reproche de la part de Lange devient une revendication chez certains wolffiens, à l'exemple de Bilfinger qui utilise sans réserve l'expression « philosophie leibniziano-wolffienne »,¹⁰ dont on sait la fortune jusque chez Kant. Face à cette construction historiographique, certains commentateurs insistent davantage sur l'originalité de Wolff. Ainsi, lorsque J. École affronte la difficile question de savoir si Wolff était leibnizien, il répond que les points de désaccord identifiables entre les deux penseurs, ressortissant principalement du scepticisme à l'égard de l'harmonie préétablie et du refus de la perception des monades, sont trop importants, et portent sur des points trop essentiels à la métaphysique de Leibniz, pour considérer celle de Wolff comme une reconduction du leibnizianisme.¹¹ Mieux vaudrait soutenir qu'à l'égard de Leibniz comme d'autres, en particulier des scolastiques, Wolff fait preuve d'éclectisme en sélectionnant soigneusement les éléments susceptibles d'une reprise au sein de sa propre procédure démonstrative.¹² De même Belaval, notant lui aussi le refus par Wolff de la thèse de la perception monadique, y voit non seulement une originalité, mais une

9 « *in particularis systemis formam* », cité par J. École, « Wolff était-il leibnizien ? » dans *Nouvelles études et documents photographiques sur Wolff*, Hildesheim-New-York-Zürich, Georg Olms Verlag, 1997, p.134.

10 Sur la fortune de l'expression, et particulièrement sur son double usage, tant chez les wolffiens que chez les anti-wolffiens, voir J-C Paccioni, « Leibniz, Wolff et la métaphysique traitée selon la méthode scientifique », *Revue de Synthèse [Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique]*, tome 128, 6^e série, n3-4, 2007, p.297.

11 Ces deux points de désaccord (perceptions des monades et harmonie préétablie) « portent sur des thèses essentielles à la métaphysique leibnizienne et s'opposent à eux seuls à ce qu'on puisse affirmer que Wolff n'a fait que systématiser et vulgariser cette métaphysique. Car peut-on être leibnizien sans professer ni la monadologie, ni l'harmonie préétablie ? Il est difficile, sinon impossible, de répondre à cette question par l'affirmative. » « Wolff était-il leibnizien ? », article cité, p.141.

12 *Ibid.*, p.149.

trahison vis-à-vis de la pensée leibnizienne.¹³ Tout se passe donc comme si, lorsque Wolff refuse que toute substance simple soit dotée de perceptions, même obscures, il franchissait la ligne au-delà de laquelle il ne devient plus possible d'être crédité de leibnizianisme, à moins d'entendre par là une version erronée et mésinterprétée de la philosophie de Leibniz : « Mais on est loin, conclut Belaval, très loin d'avoir mesuré à quel point Christian Wolff, par son refus d'attribuer la perception à toutes les monades, a dévié le cours du leibnizianisme [...] »¹⁴

Cependant, Belaval et École nous donnent moins ici une réponse à la question de savoir si Wolff était leibnizien qu'à celle de savoir ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme « leibnizien ». En faisant du refus d'attribuer la perception à tous les êtres simples le *critère* crucial à partir duquel peut être reconnue la fidélité ou l'infidélité à l'égard de la philosophie de Leibniz, ils font bien évidemment de cette thèse l'une des marques essentielles de celle-ci. En creux, on découvre donc l'idée commune de l'existence d'un leibnizianisme strict, reconnaissable par la coexistence d'un nombre de thèses déterminées et articulées. Par exemple, que la substance chez Wolff se caractérise par sa simplicité, que cette simplicité soit démontrée à partir d'arguments issus du texte leibnizien, et que cette attribution de la simplicité à la substance débouche sur une reprise de la définition de la monade comme l'être dénué de parties, en référence aux premiers paragraphes de la *Monadologie*, tout ceci ne suffit pas à reconnaître dans la théorie wolffienne de la substance une claire continuité avec la monade de Leibniz. C'est que Leibniz ajoute que toute monade est douée de perceptions¹⁵ et qu'elle exprime par là l'univers entier. École comme Belaval semblent accorder que la première thèse ne peut aller sans l'autre sous peine de disloquer la cohérence de la pensée leibnizienne. Autrement dit, c'est bien comme *système* qu'est considéré le leibnizianisme, c'est-à-dire comme un ensemble cohérent de thèses, de concepts et d'arguments liés de telle manière les uns aux autres que la suppression ou le refus de l'un de ces éléments entraîne du même coup une rupture nette d'avec la pensée de Leibniz.

13 *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p.162 : « Ainsi donc, simples, inétendus, les *atomi naturae* sont des centres de forces. Comment, privés de *perceptio*, soutiendraient-ils entre eux des relations intrinsèques, idéales ? Comment s'entr'exprimeraient-ils, s'entre-percevraient-ils ? Leibniz n'aurait jamais défini la matière *Mens momentanea* si cette entre-perception des monades n'avait, dans tous les cas, enveloppé quelque conscience. Wolff trahit donc son maître, lorsqu'il substitue à l'entr'expression idéale l'interaction physique qui rend inutile l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Cette monadologie physique, contraire à la monadologie métaphysique de Leibniz va, parfois combinée à l'influence de Newton, dominer le XVIII^{ème} siècle. »

14 *Ibid.*, p.171.

15 Voir par exemple *Monadologie*, §14, (GP, VI, 608-609). et *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §2 (GP, VI, 598).

Nous souhaiterions montrer, dans ce chapitre, que Wolff, ni ne renonce au leibnizianisme, ni ne le reconduit de manière systématique, mais qu'en faisant le tri parmi les concepts, thèses et arguments issus du texte leibnizien, entre ceux qui sont susceptibles d'une reprise et ceux qui doivent être rejetés ou mis en doute, il nous offre le principe d'une pluralisation des leibnizianismes. On se posera ainsi moins la question de savoir si Wolff était leibnizien que celle de savoir quelles leçons peuvent être tirées à propos de la philosophie de Leibniz lorsqu'on analyse le traitement qu'en donne Wolff. À cet égard, il apparaîtra qu'en optant pour une conception de la substance comme être simple mais non nécessairement perceptif, Wolff permet d'identifier l'une des manières possibles dont peut être reconfiguré le monadisme à partir du matériau leibnizien. Il s'agit donc de renoncer au principe d'une cohérence stricte et unilatérale de la philosophie leibnizienne par rapport à laquelle devrait être évalué l'écart wolffien. Car, ce n'est pas en s'éloignant de la philosophie de Leibniz que Wolff construit sa propre version du monadisme, mais en la spécifiant, c'est-à-dire en isolant l'une de ses tendances propres et en distinguant celle-ci des autres tendances dont le monadisme est susceptible. À cet égard, la théorie de la substance passe effectivement pour le terrain d'enquête idoine. D'abord, c'est ici que se marquent le plus clairement les rapports de continuité et de rupture avec Leibniz. Comme nous l'avons déjà mentionné, le refus constant et de plus en plus prononcé au fil des textes, de la part de Wolff, d'accorder à toute substance simple la perception, caractérise nettement une rupture avec l'une des thèses fortes de la philosophie de Leibniz. Sous le prétexte de ce refus et probablement aussi avec l'objectif de contrer le reproche de ne formuler qu'un leibnizianisme systématique, nous verrons que Wolff renonce aussi au nom de monade. Il n'empêche : les éléments principaux qui permettent dès lors de penser la substance, à savoir la simplicité, l'isolement de l'état interne d'une substance par rapport à l'état interne de toutes les autres, ainsi que la nécessité de penser une force active substantielle, sont introduits par Wolff en référence directe à Leibniz. Dans ces conditions, il nous semble plus juste d'affirmer que Wolff met au jour une certaine interprétation leibnizienne de la substantialité qu'il démarque d'une autre interprétation leibnizienne possible. Ainsi, faire le tri entre ce que Wolff reprend de Leibniz et ce qu'il rejette permet moins de statuer sur la fidélité du premier envers le second que de nous informer des différents modèles de la substantialité qu'on trouve chez Leibniz, dont le texte de Wolff se fait le réceptacle. Nous prenons ainsi le pari que le texte wolffien permet de distinguer ces différents modèles de la substantialité mêlés chez Leibniz.

Une attention toute particulière à la théorie de la substance wolffienne est aussi justifiée par l'objectif général de comprendre le rôle de Wolff dans les lectures de Leibniz chez les matérialistes français, c'est-à-dire son rôle de médiation. C'est qu'en effet, le renoncement aux perceptions comme attributs des êtres simples ainsi que le scepticisme que marque Wolff lorsqu'il s'agit de déterminer positivement l'état interne des substances, conduisent ce dernier à définir la substance simple comme un « point physique. » Une fois dépouillée de son caractère perceptif, la monade, comprise comme *être simple* sur le plan ontologique, puis comme *élément des corps* sur le plan cosmologique, ne se caractérise plus que comme un fondement inétendu doué d'une force primitive sur la base de laquelle la force motrice des corps peut être pensée. La monade leibnizienne se trouve réduite par Wolff à un élément physique doté d'une force active primitive. Il s'agit d'une étape décisive dans la possibilité de fournir un usage matérialiste de la philosophie de Leibniz.¹⁶ Cependant, nous verrons qu'une telle *physicalisation* de la monade ne signifie pas sa *matérialisation* ; car Wolff maintient bien, de manière constante, que le point physique élémentaire est immatériel. Wolff ne pratique pas lui-même une lecture matérialiste de Leibniz lorsqu'il isole dans les textes de ce dernier un certain modèle de substantialité, mais il rend possible celle-ci : on parlera dès lors d'une lecture *matérialisante* de la théorie de la substance leibnizienne.

Puisqu'il s'agit moins de proposer ici l'étude exhaustive de la réception de Leibniz chez Wolff, mais plutôt de la manière dont le corpus wolffien sert de médiation, en France,¹⁷ pour atteindre la philosophie de Leibniz, nous concentrerons nos analyses sur les traités latins de Christian Wolff, en nous autorisant de très rares percées dans la *Deutsche metaphysik*. Les traités latins sont en effet ceux par lesquels la pensée de Wolff s'introduit en France, soit par le biais des traductions de Deschamps et des cours de Formey que nous avons déjà mentionnés, soit par le biais de lectures directes, comme c'est le cas pour Du Châtelet. C'est donc en eux que s'opère la médiation que nous cherchons à mettre au jour. De manière plus particulière, puisque la théorie de la substance est apparue comme le lieu privilégié à enquêter, l'*Ontologia* ainsi que la *Cosmologia generalis* s'imposent comme corpus pour notre étude. Nous nous permettrons cependant quelques excursions dans les textes psychologiques et moraux, ainsi

16 C'est, de ce point de vue, par la médiation de Wolff qu'une monadologie physique devient possible dans le 18^e siècle, comme le relève bien M-J. Sotos Bruna, « El significado de la monadologia leibniziana en Christian Wolff », *Anuario Filosòfico*, 1991 (24) p.350 : « El influjo de la monadologia leibniziana está, en efecto, directamente medio por la figura de Christian Wolff (...) », p.350.

17 J-F Goubet s'intéresse, pour sa part, à l'importance de la figure de Wolff pour la réception allemande de la philosophie de Leibniz. Voir « La réception allemande de Leibniz au XVIII^{ème} siècle », dans *Leibniz. Lectures et commentaires*, ouvrage cité, 315-334.

que dans le *Discursus praeliminaris*,¹⁸ afin de déterminer la méthode de lecture que Wolff applique au texte leibnizien.

I. La méthode de lecture de Wolff

Ni transposition systématique et aveugle de la philosophie de Leibniz, ni rupture nette et définitive avec le leibnizianisme, la théorie de la substance, chez Wolff, procède d'une lecture claire et assumée de la substantialité telle qu'elle est conçue par Leibniz. Nous nous attacherons d'abord à déterminer les principes qui guident cette lecture.

En premier lieu, un principe de sélection est à l'œuvre. La sélection porte sur les termes dont la philosophie démonstrative de Wolff peut user. Le principe est mis en œuvre concrètement dans les *Prolégomènes de l'Ontologia*, lorsque Wolff caractérise son propre rapport à la philosophie scolastique. Il affirme alors que certains termes scolastiques peuvent être « retenus » (§11) à la condition qu'une signification claire y corresponde qui justifie leur usage philosophique. De plus, l'incorporation des concepts issus de la scolastique dans l'ontologie de Wolff n'est possible que sous la condition de la clarté des éléments repris :

§12 : Si les termes des scolastiques et leurs définitions insuffisamment exactes étaient retenus mais pas plus exactement définis, la philosophie première des scolastiques ne serait pas réintroduite. La philosophie des scolastiques n'a pu se libérer des termes qu'elle utilise ni de ces définitions moins exactes et des propositions mal déterminées. Ainsi, celui qui retient les termes des scolastiques, mais définit plus précisément leurs définitions insuffisamment précises, celui-là ne fait pas de la philosophie scolastique, mais amende plutôt sa partie principale (...) [nous traduisons].

N'est ainsi repris dans la philosophie de Wolff, ici en particulier dans son ontologie, que ce qui est susceptible d'une définition exacte. De fait, c'est l'intégration des termes scolastiques encore obscurs, ou dont la définition n'est pas suffisamment exacte, à la trame démonstrative de l'*Ontologia*, qui permet l'exactitude des définitions. En ce sens, une telle intégration a l'avantage de « retenir » ce qui, dans la philosophie scolastique, est susceptible de participer à l'élaboration d'une doctrine de l'être en général, en même temps qu'elle « l'amende » en la dotant d'une assise conceptuelle démonstrative qui en précise le sens. L'incorporation de la

18 Une étude systématique de la réception de Leibniz chez Wolff devrait intégrer à son corpus, outre ces textes, la correspondance entre les deux auteurs et le texte des *Principia Dynamica* (1728). Elle devrait en outre s'interroger, non seulement sur les questions concernant la substance et la dynamique, mais aussi sur celle de l'importance, reconnue par Wolff, de la logique de Leibniz. Sur ces deux derniers points, on consultera respectivement A-L Rey, « Diffusion et réception de la dynamique. La correspondance entre Leibniz et Wolff », *Revue de Synthèse. [Leibniz, Wolff et les monades. Sciences et métaphysique]* », 2007, 128 (3-4), 279-294, et C. Leduc, « Les *Meditationes* de Leibniz dans la tradition wolffienne », dans *Archives de philosophie*, 2013/2, T.76, 295-317.

conceptualité scolastique de l'être constitue ainsi tout autant une reprise qu'une détermination plus exacte de celle-ci.

Ce rapide détour par l'étude de la manière dont Wolff use de la philosophie scolastique¹⁹ n'est pas gratuit. Car, Wolff admet lui-même qu'il traite Leibniz de la même manière qu'il se comporte avec les scolastiques : « J'ai utilisé les principes de Leibniz, lorsqu'ils étaient cohérents avec les autres principes et que leur vérité m'était évidente, de la même manière que pour les scolastiques et les autres (...) ». ²⁰ Ainsi, qu'il s'agisse d'évaluer des éléments théoriques scolastiques ou leibniziens, c'est une même méthode de lecture qui s'applique. Wolff sélectionne les énoncés en fonction de leur capacité à être traduits en définitions rigoureuses ou à être entièrement démontrés. En réalité, c'est ici le critère même de la scientificité qui sert de principe de sélection. L'ontologie, à laquelle appartient l'étude de la substance simple, est une science constituée « d'affirmations prenant l'aspect de démonstrations » et n'avance dès lors aucune proposition qui ne le soit « démonstrativement » (*Ontologia*, §2).

Une conséquence directe de cette méthode de lecture est le démantèlement possible des doctrines dont certains éléments seulement sont susceptibles d'une reprise. « Il peut se produire que celui qui enseigne la philosophie selon la méthode philosophique n'adopte pas la pensée d'autrui en son entier mais seulement quelque partie de celle-ci », thématise Wolff dans le *Discours préliminaire* (§160). ²¹ La sélection a dès lors un double effet sur les éléments intégrés. D'une part, ceux-ci se trouvent *démontrés* et par là *éclairés*. ²² Mais, d'autre part, ce processus, en discriminant précisément ce qui peut être démontré et éclairé d'une doctrine de ce qui ne peut pas être repris, produit en même temps *l'isolement* de ces éléments du reste de leur contexte théorique d'origine. Appliquée à la philosophie de Leibniz, cette méthode de sélection conduit à distinguer ce qui, dans le texte leibnizien, est susceptible d'une

19 Pour une étude plus approfondie des rapports de Wolff avec les scolastiques, voir J. École, « Des rapports de la métaphysique de Wolff avec celle des Scholastiques », dans *Autour de la philosophie wolffienne*, ouvrage cité, 55-69.

20 Nous traduisons : « *Usus sum principiis Leibnitii, quand ceteris erant consona et veritas mihi patebat, quemadmodum scholasticorum et aliorum (...)* » *Philosophia moralis sive Ethica...*, part. V, Halle et Marbourg, 1753, Praefatio, p.8-9. Cité par J. École dans *Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff*, ouvrage cité, p.149.

21 Wolff, Ch. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertracta et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminarie de philosophia in genere*, Francfort et Leipzig, Renger, 1728. Dans la suite, nous citerons selon la traduction de Th Arnaud, W. Feuerhahn, J-F. Goubet et J-M Rohrbasser, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, Paris, Vrin, 2006.

22 « Si quelqu'un enseigne la philosophie selon la méthode philosophique, il peut faire en sorte que ce qui a été dit par d'autres soit compris plus clairement, soit amené à une certitude plus grande et que soit vue avec netteté sa liaison avec les autres vérités. » *Discours préliminaire*, §161.

démonstration rigoureuse, et peut donc être exposé avec clarté, de ce qui, au contraire, demeure obscur et doit être rejeté. Or il est décisif que, dans ces passages à teneur méthodologique du *Discours préliminaire*, Wolff envisage justement l'exemple de la théorie leibnizienne de la substance pour préciser son propos :

« *Leibniz* juge que les éléments des choses matérielles sont les monades, ou substances simples, qui jouissent de la force limitée de se représenter l'univers. Quelqu'un peut admettre que les substances simples sont les éléments des choses matérielles, il peut même leur attribuer la force par laquelle elles sont modifiées continûment ; il n'est pourtant pas besoin qu'il reconnaisse en elles la force de se représenter l'univers. En effet, celui qui concède que quelque étant se ramène à un certain genre n'est pas tenu d'accorder à autrui qu'il relève de quelque espèce donnée contenue sous ce genre, puisqu'il est plusieurs espèces d'un même genre. »²³

Sont donc susceptibles d'une reprise dans le cadre d'une trame démonstrative (c'est-à-dire scientifique) l'assimilation des substances simples aux éléments des corps, de même que le fait de les douer d'une force propre de changement. Au contraire, la thèse de la représentation universelle du monde, c'est-à-dire l'attribution de la perception à chaque substance, n'appartient pas au domaine de ce qui peut être retenu. Il faut ici noter avec précision l'argument qui fournit l'occasion de ce rejet : Wolff fait de la perception une différence spécifique à l'intérieur du genre des substances simples. Ce qui pose problème, c'est la généralisation induite du modèle de la substance perceptive à tout type de substance simple. Dans le refus de cette généralisation tiennent à la fois les allégations de Wolff selon lesquelles il s'éloignerait de Leibniz, ainsi que les fondements d'une distinction nette de la part des commentateurs entre les théories leibnizienne et wolffienne de la substance. Pourtant, si l'on s'attache à identifier ce qui est repris par Wolff, c'est-à-dire la détermination générique de toute substance selon la simplicité et la force propre de changement, on constate que ces deux attributions (auxquelles nous ajouterons la différenciation des êtres simples par leur état interne dans la suite) ressortissent bien de la théorie leibnizienne de la substance. Autrement dit, la détermination générique de la substance est déjà héritée de Leibniz, quoique Wolff refuse l'abus de la généralisation d'une de ses déterminations spécifiques. C'est bien, ici, des positions leibniziennes différentes par rapport à la substantialité qui sont envisagées et distinguées par Wolff. Dès lors, dans ces passages, Wolff semble moins « trahir » Leibniz que s'accorder avec une partie de sa conception de la substance : la catégorie générique de substance est bien construite à partir d'un matériau leibnizien.

23 *Ibid.*, §160.

Wolff procède ainsi à une *lecture* assumée et consciente de la théorie leibnizienne de la substance. D'ailleurs, la sélection des *termes* et des *concepts* leibniziens susceptibles d'une reprise s'accompagne d'une sélection des *textes* sur lesquels insiste particulièrement Wolff. Étant donné l'illégitimité de la thèse d'une perception universelle de toute substance, selon Wolff, on ne s'étonnera pas de constater que les références au texte des *Principia philosophiae* (la *Monadologie* latine)²⁴ se cantonnent aux trois premiers paragraphes du texte, où est démontrée la simplicité de toute substance, c'est-à-dire avant l'assimilation par Leibniz de l'état interne des monades à un état perceptif.²⁵ Étant donné, en outre, que la détermination générique de la substance comprend l'attribution de la force, on ne s'étonnera pas non plus de constater, au rang des textes cités par Wolff, que le corpus dynamique tient une place privilégiée. Annonçons d'ores et déjà que le *Specimen dynamicum*²⁶ lui fournit la référence la plus constante. De même, nous le verrons se rapporter au *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* ainsi qu'au *De ipsa natura*.²⁷ Ce rapide état des lieux permet ainsi d'identifier plus particulièrement les textes qui traitent directement de dynamique (comme le *Specimen dynamicum*) ou ceux qui en tirent les conséquences sur le plan substantiel (*De ipsa natura*, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*) comme le matériau principal utilisé par Wolff pour construire sa théorie de la substance. C'est à la reconstruction de celle-ci que nous nous attacherons désormais.

24 Les commentateur.ices hésitent à attribuer cette traduction à Wolff ou à Hansch. Pour des arguments en faveur de l'attribution à Wolff, on consultera A. Lamarra, « contexte génétique et première réception de la *Monadologie*. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie », dans *Revue de synthèse [Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique.]*, ouvrage cité, 311-323. Il n'est pas besoin pour nous de trancher cette question puisque, de toutes manières, Wolff a connaissance du texte et le cite.

25 Assimilation qui a lieu au § 14 de la *Monadologie*. GP, VI, 608-609.

26 Wolff avait accès à la première partie du texte : *Specimen Dynamicum, pro admirandis natura legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandi, Autore G. G. L., Acta Eruditorum, publicata Lipsiae, Avril, 1795, 145-157*. Le texte est disponible dans *Essais scientifiques et philosophiques*, I, 357-369.

27 G. G. L. *De primae philosophiae Emendatione, et de notione substantiae. Acta eruditorum*, Mars, 1694, 110-112. [GP, IV, 468-470]. Et G.L.L *De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum ; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque, Acta eruditorum*, Septembre, 1698, 415-440. [GP, IV, 504-516]. Ces deux textes, sont disponibles en version bilingue dans : *Leibniz. Opuscles philosophiques choisis*. [trad. Schrecker], Paris, Vrin, 2001 [pour la version bilingue].

II. Substances simples et force active

Dans l'*Ontologia*, Wolff détermine tout autant les principes qui régissent toute science (principe de contradiction, principe de raison suffisante) que les « affections » des êtres. La deuxième partie du texte fait alors la distinction entre les êtres composés et les êtres simples. Cette distinction est plus exactement déterminée par Wolff comme un rapport de fondation, puisque les êtres simples constituent la raison suffisante des composés (*Ontologia*, §686). Dès lors, la simplicité devient synonyme de substantialité, et la substance « proprement dite » est simple, tandis que le composé peut être compris comme « un agrégé de substances simples » (*Ibid.*, §794). Or, il apparaît, à la lecture des textes, que cette définition de la substance via la notion de simplicité, est une reprise assumée des premiers paragraphes de la *Monadologie*. Une double tâche se présente ainsi : d'une part, mettre au jour la théorie wolffienne de l'être simple afin d'éclairer sa conception de la substance ; d'autre part, montrer comment la définition de l'être simple par Wolff s'inscrit en claire continuité avec la philosophie leibnizienne et déterminer non seulement d'un point de vue conceptuel ces liens, mais encore d'un point de vue textuel les références précises auxquelles Wolff procède.

« *Ens simplex dicitur, quod partibus caret* »

Entre l'être composé et l'être simple, c'est le premier qui reçoit d'abord les faveurs de l'analyse dans l'*Ontologia*. Cette priorité chronologique ne signifie pourtant pas une priorité ontologique, au sens où les composés précéderaient les simples dans l'ordre des êtres. Au contraire, c'est à partir de la définition des composés comme disposant de parties que Wolff pense la nécessité d'un recours à la simplicité, en tant que celle-ci fournit une raison suffisante de la composition. La stratégie argumentative générale déployée dans la seconde partie du traité—stratégie analytique semblable à celle utilisée par Leibniz—consiste alors en une remontée ontologique du composé vers les principes substantiels simples.

Toute cette stratégie est pour ainsi dire jouée dès la définition liminaire des êtres composés : « On appelle être composé ce qui est constitué de plusieurs parties distinctes les unes des autres. »²⁸ Une telle définition mène en effet Wolff à déduire du composé son extension. Cependant, il ne suffit pas, pour que le phénomène de l'étendue soit possible, que

28 [nous traduisons] : « *Ens compositum dicitur, quod ex pluribus a se invicem distinctis partibus constat* ». *Ibid.*, §531.

des parties existent extérieurement les unes aux autres. Il faut encore que cette distinction réciproque des parties relève d'une unité commune. C'est pourquoi Wolff juge insuffisantes les conceptions de Joachim Jung et de Clauberg qui définissent, chacun à leur manière, l'étendue par la coexistence « *partem extra partem* » (*Ibid.*, §550, rq). L'étendue pleinement comprise suppose à la fois la distinction des parties, leur existence réciproquement extérieure, ainsi que leur union au sein d'une continuité d'extension. On comprend dès lors l'ambition wolffienne de réunir ces deux dimensions, lorsqu'il affirme que « ce qui a des parties réciproquement extérieures entre elles et jointes est étendu » (*Ibid.*, §550) : il s'agit de concilier, pour définir l'étendue, un principe de partition à un principe d'union. Ceci dit, une telle définition demeure *abstraite*, selon la concession même de Wolff, en ceci qu'elle ne permet pas de déterminer précisément en quoi consistent les parties qui entrent en union : « Les parties étendues, regardées abstraitement, ne diffèrent que numériquement. Considérées abstraitement, les parties ne se caractérisent que comme étant réciproquement extérieures et réciproquement jointes » (*Ibid.*, §551). Autrement dit, la définition de l'étendue demeure abstraite au sens où elle n'est pas capable de rendre compte des différences qualitatives qui font la distinction réelle des parties entrant en composition. Il faut encore ajouter au principe de l'étendue dont l'idée, par elle-même, ne suffit pas à comprendre la distinction des parties unies, un principe ontologique fondamental.

On comprend dès lors la stratégie de remontée vers un fondement et le passage à l'analyse de l'être simple : si ce qui est doté de parties ne comprend pas en lui-même le principe d'une différence, non numérique, mais qualitative des parties, alors le fondement qualitatif de cette différence ne peut que résider dans un être sans parties. On le voit, l'impératif de simplicité découle de l'insuffisance du composé à rendre compte des raisons de sa composition. C'est pourquoi l'ouverture de la section consacrée aux êtres simples peut définir ceux-ci comme « ce qui est sans parties ».²⁹ Une telle définition négative procède du type de procédure argumentative suivie par Wolff, qui part de la caractérisation des êtres composés et qui, prenant acte de l'impossibilité d'une raison suffisante du composé dans le composé, remonte vers un fondement ontologique simple. Certes, l'ontologie ne connaît rien positivement de l'être simple de manière *a priori*³⁰ sinon sa position fondamentale dans l'ordre de l'être. Mais elle peut, à partir d'une définition négative, tirer un certain nombre de conséquences sur ce qu'il n'est pas. C'est pourquoi les attributs du composé sont tour à tour

29 « *Ens simplex dicitur, quod partibus caret* » *Ibid.*, §673.

30 « (...) *si ens simplex privative definitur, nil positivi de eo a priori cognici posse* (...) ». *Ibid.*, Rq.

niés pour l'être simple, qui n'est ni étendu, ni divisible, ne dispose de figure non plus que de grandeur, ni ne remplit d'espace, ni n'est doté de mouvements internes.³¹

Telle quelle, l'introduction de l'être simple dans la chaîne des démonstrations du traité s'est faite sans référence à Leibniz. Pourtant, le §684, que nous comprenons comme une remarque portant sur l'ensemble des dix paragraphes qui précèdent, montre que Wolff n'innove pas quand il propose une définition négative de l'être simple. Déjà la philosophie scolastique (sont cités Suarez et Dominique de Flandre) approche celle-ci en caractérisant la simplicité comme ce qui n'est pas composé par autre chose, c'est-à-dire ce qui demeure sans parties quantitatives, selon le lexique de l'École. C'est pourtant Leibniz qui parvient, selon Wolff, à la définition la plus parfaite de l'être simple, puisqu'il « appelle de manière similaire, dans les *Actis Eruditorum Lipsiendibus Supplem.* Tom 7, p.500, le simple, ce qui est sans parties. » On remarque dès lors que les termes mêmes qui servaient à la définition du simple – « *quod partibus caret* » – sont attribués à Leibniz. Pour être plus précis, Wolff se réfère ici à la traduction latine de la *Monadologie*, parue sous le titre de *Principia philosophiae*, en 1721, dans un supplément des *Acta Eruditorum*.³² La définition négative des êtres simples est empruntée au premier paragraphe de la *Monadologie* : « La Monade dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire, sans parties. »³³ Pourtant, l'importance de cet emprunt d'une définition de la simplicité dans les termes exacts du texte leibnizien est, pour ainsi dire, doublement minorée par Wolff. D'une part, la définition négative du simple fonctionne depuis une dizaine de propositions sans qu'aucune référence à Leibniz n'ait été faite. On retrouve ici l'idée selon laquelle la reprise d'éléments leibniziens n'est possible qu'à la condition qu'ils puissent s'insérer à l'intérieur de la trame démonstrative développée par Wolff. C'est donc moins parce qu'elle émane de Leibniz que parce qu'elle constitue une définition exacte susceptible de démonstration que la définition du simple comme ce qui est dénué de partie intègre l'ontologie. Tout se passe comme si Wolff découvrait d'abord la définition négative de la simplicité pour ensuite la référer à Leibniz. D'autre part, cette définition négative elle-même est mise en rapport avec les

31 Voir §675 à 682, *Ibid.*

32 *Principia philosophiae*, autore G. W. Leibnitio, dans *Actorum Eruditorum supplementa*, t. VII, p.500-514.

33 Leibniz, *Monadologie*, §1. Sur la genèse de cet argument, on consultera notamment : M. Fichant, « L'invention métaphysique », introduction au *Discours de métaphysique suivi de la Monadologie et autres textes*, [éd. Michel Fichant], Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004, 7-140. Ou encore : D. Garber, *Leibniz : Body, Substance, Monad.*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Particulièrement chapitre 2 : « *Reforming mechanism : Unity.* »

définitions des différents auteurs scolastiques, autant qu'avec l'usage du parler ordinaire (*Ibid.*, §684), quand celui-ci n'entend pas par simple ce qui est *moins composé* que ce qu'il compose. Bref, dans cette histoire, Leibniz aurait formulé adéquatement ce qui peut être pensé à partir d'autres, même à partir de la langue commune, ou ce qui s'impose démonstrativement lorsqu'on a montré que les composés ne disposaient pas de la raison suffisante de leur composition.

Pourtant, il est capital de noter que la formulation leibnizienne ne s'impose ici que parce que la stratégie argumentative générale est elle-même déjà largement d'inspiration leibnizienne. En effet, l'être simple est convoqué comme fondement des êtres composés qui ne disposent pas de la raison suffisante de leur composition. C'est à titre de réquisit³⁴ ontologique que doit être pensée la simplicité. Or, Wolff explicite clairement, au §686, cette stratégie argumentative jusqu'ici implicite : « S'il y a des êtres composés, il y a aussi nécessairement des êtres simples, ou, sans les êtres simples les composés ne peuvent exister. » Par conséquent, si, d'un point de vue ontologique, les êtres simples sont au fondement des composés, du point de vue de l'exposition, l'existence des composées induit nécessairement l'existence des simples. C'est autant la recherche de la raison suffisante des corps qui mène à poser le simple, que le simple qui fournit la raison suffisante des corps. Or, une telle argumentation, Wolff admet déjà la trouver chez Leibniz : « Leibniz lui aussi reconnaît que sans les substances simples, ainsi correctement appelées, les composés ne sont pas possibles. *Suppl. Actorum Eruditorum*, ouvrage cité » (*Ibid.*, §686, rq). Wolff se réfère encore une fois à la traduction latine de la *Monadologie*. On retrouve effectivement ici l'argument qui, chez Leibniz, fonde le recours à la monade – que nous rappelons ici :

1. La *Monade*, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; *simple*, c'est-à-dire, sans parties.
2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.
3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot les éléments des choses. »³⁵

Certes, il nous faudra revenir sur le fait que Wolff renonce à la monade et à certaines de ses caractéristiques ; mais insistons pour l'instant sur l'idée que Wolff reprend non seulement la

34 Nous retrouvons ici l'expression de M-J Sotos Bruna, « El significado de la monadologia leibniziana en Christian Wolff », article cité : « En la Ontologia se habla así de las sustancias simples como requisito, razón suficiente y posibilidad de lo compuesto: *Simplicia, unde compositum resultat* » p.356.

35 *Monadologie*, §1-3. GP, VI, 607.

définition leibnizienne de la substance simple, mais qu'il le fait en vertu d'un argument leibnizien, argument dont on comprend désormais qu'il informe la logique même d'organisation du traité. En effet, on peut avancer que, si l'analyse des composés précède celle des simples dans l'*Ontologia*, c'est en conséquence de la nécessité de penser les seconds par rapport aux premiers. La définition négative empruntée à Leibniz découle en réalité de l'argumentation même à partir de laquelle procède la démonstration, et de laquelle on peut assurer, avec Wolff, qu'elle est d'inspiration leibnizienne, et plus précisément qu'elle émane de la version latine de la *Monadologie*. De ce point de vue, on pourrait nuancer l'idée selon laquelle la *méthode scientifique* développée par Wolff l'éloigne de fait de la philosophie leibnizienne en conditionnant la reprise de celle-ci à la compatibilité des énoncés avec la trame démonstrative suivie par les traités. L'attention portée à la construction de la substance simple nous dévoile en réalité que cette trame démonstrative elle-même est parfois empruntée à Leibniz. La définition du simple chez Leibniz n'est pas *retrouvée* par Wolff. Elle est construite à partir de la théorie leibnizienne de la substantialité, celle-ci intégrant dès lors, à la fois, un contenu thétiq ue positif (une définition) et une logique démonstrative (l'argument du réquisit ontologique). Ces remarques éclairent en même temps l'usage que Wolff fait de la *Monadologie* et préparent l'explication de son refus d'autres caractéristiques de la monade. De ce texte tardif de Leibniz, il ne retient finalement que les trois premiers paragraphes pour le compte de sa théorie de la substance, c'est-à-dire ceux qui procèdent à la définition négative du simple, justifient le recours à la simplicité par l'argument du réquisit ontologique et définissent l'être simple comme l'élément des corps. Il ne s'agit pas d'affirmer que, sous prétexte d'une reprise de la définition de la substance comme être simple, Wolff se comporte en leibnizien. Mais plutôt que le texte de l'*Ontologia*, en isolant la définition de la simplicité donnée dans la *Monadologie*, permet de se prononcer sur les rapports entre les différents pans de la théorie leibnizienne de la substance. En l'occurrence, on voit que la définition de l'être simple ainsi que l'argument par réquisit qui justifie d'y recourir, fonctionnent de manière autonome chez Wolff.

La force active des êtres simples

Cependant, Wolff ne se contente pas d'une définition négative de la substance. Il entend non seulement poser, à titre de réquisit ontologique, la nécessité du recours aux êtres simples, mais encore déterminer positivement ce qu'ils sont. À ce titre est primordiale la distinction entre l'état interne d'une substance et son état externe (*Ibid.*, §706). Le premier correspond à la coexistence de ce qui demeure fixe dans une substance (ses attributs) et de ce qui change en elle, c'est-à-dire ses modes (*Ibid.*, §705), tandis que le second désigne les relations changeantes d'une substance par rapport aux autres. Ainsi la théorie wolffienne de la substance doit-elle intégrer une explication du changement à titre de variation de la situation externe d'un être, en même temps qu'expliquer le passage d'un mode d'une substance à un autre mode de celle-ci. Or, puisque l'état externe d'un être peut être référé aux variations de son état interne et de celui des êtres avec qui il entre en relation, tout changement s'explique, *in fine*, par une capacité des substances à changer d'état interne. Dans cette perspective, Wolff mobilise le concept de force.

En vertu des principes qui permettent la compréhension de tous les êtres, le changement substantiel doit recevoir sa raison suffisante. C'est à partir de la recherche d'une telle raison suffisante que Wolff peut définir l'action comme « le changement d'état dont la raison est contenue dans le sujet qui change » (*Ibid.*, §713), et la passion comme « le changement d'état dont la raison est contenue hors du sujet dont l'état change » (*Ibid.*, §714). Cependant, cette première distinction ne dévoile pas encore de manière satisfaisante la raison du changement substantiel, étant donné que l'action elle-même, telle qu'elle a été définie, peut recevoir un double sens. C'est pourquoi Wolff distingue encore entre la raison de la possibilité du changement et celle de son actualité, c'est-à-dire entre la puissance et la force. « La possibilité d'agir est appelée simplement *puissance* » et parfois « puissance active » (*Ibid.*, §716) ; cependant, en elle n'est pas donnée la raison de l'actualité d'un changement, mais seulement de sa possibilité (*Ibid.*, §717). En conséquence, Wolff introduit dans l'agent « quelque chose qui soit la raison de l'action actuelle qu'il contient » (*Ibid.*, §721), et qui reçoit immédiatement le nom de *force*.³⁶ Contrairement à la simple puissance, la force consiste dans un « effort continuel d'agir »³⁷ qui, s'il ne rencontre pas de résistance, entraîne nécessairement l'action.

36 « *Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis, actionis Vim appellamus* », *Ontologia*, §722.

37 « *vis consistat in coninuo agendi conatu* », *Ibid.*, §724

On remarque ici qu'une nouvelle fois, des distinctions leibniziennes sont déduites sans référence explicite au texte de Leibniz. Car, si la proposition 742 mentionnait effectivement Leibniz et le *Specimen dynamicum* à propos de la possibilité d'une mesure des forces, c'est seulement à la proposition 761, c'est-à-dire quarante propositions après l'introduction de la notion de force, que Leibniz est cité comme le premier auteur de la distinction entre puissance et force : « La force et la puissance n'ont pas été suffisamment distinguées par les scolastiques et d'autres philosophes, mais Leibniz a opéré cette distinction plus précisément et l'a exposée publiquement (...) ».³⁸ La remarque qui suit nous permet de comprendre le sens de cette mention de Leibniz dans l'économie du texte : Wolff y revient en effet sur la façon dont le changement substantiel a été conceptualisé dans l'histoire métaphysique. Il montre ainsi qu'Aristote, dans la continuité duquel se trouve Glocenius, a bien tenté de penser l'*energeia* comme l'opération de réalisation de la *potentia*,³⁹ mais n'a pas distingué les deux de manière à obtenir une notion distincte de la force. L'*energeia* aristotélicienne consiste dans un passage à l'acte du potentiel. Mais elle ne rend pas intelligiblement compte de ce passage à l'acte. Elle est dès lors disqualifiée pour l'explication du changement substantiel. Wolff s'intéresse ensuite à Descartes et à la tradition cartésienne, dans laquelle il intègre Clauberg, Malebranche et Sturm. Tous ces auteurs participeraient d'une progression dans la compréhension du changement substantiel en tant qu'ils reprennent l'impératif cartésien d'une pensée claire et distincte, que Wolff relie au principe de raison suffisante.⁴⁰ Selon lui, le principe impose de poser un agent efficace pour penser l'action en tant qu'elle est actuelle. Cependant, si ces philosophes ont bien vu la nécessité d'un principe d'actualité de l'action, ils demeurent obscurs lorsqu'ils placent ce principe dans la volonté divine et font de l'action des créatures le résultat du concours général de Dieu. En réalité, si le principe de l'agent efficace est à bon droit affirmé par ces auteurs, l'agent n'est pas correctement identifié. On remarque ici que Wolff calque pour ainsi dire la critique opérée par Leibniz lui-même de la philosophie cartésienne, en tant que celle-ci dépouille l'étendue de toute capacité d'agir, et repousse ainsi en Dieu le principe d'efficacité de l'action.⁴¹ Il n'est dès lors pas étonnant que Wolff se réfère

38 Nous traduisons. *Ibid.*, §761.

39 Wolff cite le grec pour *energeia* mais conserve le latin pour la puissance.

40 « *Quamvis vero Cartesius primus introduxerit in philosophiam hoc principium, quod nihil admittendum sit tanquam verum, nisi quod clare et distincte percipi, seu intelligibili modo explicari possit, atque adeo principio rationis sufficientis (...) in eadem revera locum fecerit* ». *Idem*.

41 Pour Leibniz, l'occasionalisme est ainsi une conséquence directe de la définition cartésienne de la matière comme pure étendue. Voir par exemple : *De ipsa natura*, §10. GP, IV, 509-510.

désormais à Leibniz qui, le premier, a su distinguer force et puissance de manière satisfaisante :

« Mais Leibniz, dans les *Actis Eruditorum*. A. 1694, p111, entreprend de distinguer la force active de la puissance d'agir, et il les affirme différer de cette manière que (comme Clauberg l'expliquait) la puissance active ou faculté des scolastiques n'est rien d'autre que la possibilité proche de l'action, mais qui a toutefois besoin pour passer à l'acte, d'une force étrangère, comme d'un aiguillon. Au contraire (ce que Clauberg ne dit pas), [il affirme] que la force active comprend l'acte, qu'elle est le milieu entre la faculté d'agir et l'action même, et qu'elle implique l'effort ; qu'ainsi elle 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, ce qui correspond exactement à ce qui a été démontré ici auparavant (...) » §761, Rq.

Le problème de la solution cartésienne, ici représentée par Clauberg, est qu'elle ne se départit pas de l'idée « d'une force étrangère » par laquelle l'action reçoive son actualité. De ce fait, il demeure impossible de penser une force active *de la substance elle-même* et l'efficacité se trouve reportée sur le plan divin. Notons pour notre part que, sauf les mentions à Clauberg, ce texte est une reprise quasi exacte du *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*,⁴² texte programmatique dans lequel Leibniz entend jeter une lumière nouvelle sur les notions fondamentales de la métaphysique, en particulier la notion de substance, en usant de ces propres découvertes en dynamique. Il s'agit donc pour Wolff, non seulement de reprendre la distinction leibnizienne entre puissance et force active, mais encore d'éclairer par cette distinction ce que lui-même appelle substance. Rappelons en effet que ces passages cherchent à déterminer la possibilité comme l'actualité du changement substantiel. Or, la possibilité du changement est expliquée par la puissance active de toute substance, c'est-à-dire par la capacité qu'elle a de changer, tandis que son actualité est expliquée par la force active propre dont elle dispose, c'est-à-dire par la tendance qu'elle a à passer d'un mode à un autre.⁴³

Deux remarques s'imposent ici. La première consiste à prendre au sérieux les textes cités par Wolff dans la construction positive de la substance. Nous venons de voir le rôle joué par le *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*. Nous devons ajouter que, dans la même remarque, quelques lignes plus loin, Wolff se réfère au *Specimen*

42 GP, IV, 469. Nous reprenons d'ailleurs et adaptons très légèrement la traduction, par Schrecker, du passage. Voir *Leibniz. Opuscules philosophiques choisis* [texte latin et trad. Par P. Schrecker], Paris, Vrin, 2001 [éd. poche], p.165-167. À la suite de cet extrait, Wolff reprend encore l'exemple de Leibniz pour illustrer la force active : celui d'un corps grave faisant effort pour descendre et retenu par une corde tendue.

43 Il nous semble difficile, dans ces conditions, d'affirmer que l'attribution de la force à l'être simple est effacée [*difumizado*] ou atténuée par Wolff. Voir M-J Soto Bruna. « El significado de la monadologia leibniziana en Christian Wolff », article cité, p.359.

Dynamicum, dont la première partie est parue dans les *Acta Eruditorum* en avril 1695. Il en tire l'idée que tout ce qui est réel dans le mouvement consiste dans l'effort à se mouvoir. C'est pourquoi, toujours suivant Leibniz, l'extension doit être comprise comme une force passive de résistance à laquelle doit s'appliquer une force active pour obtenir un mouvement actuel. En citant le *Specimen Dynamicum*, Wolff fait clairement des textes dans lesquels Leibniz construit la dynamique une voie d'accès pour la métaphysique de la substance. Il s'agit bien de se servir d'une science du mouvement des corps pour éclairer l'activité substantielle. On peut affirmer de ce point de vue que les catégories dynamiques leibniziennes, en l'occurrence la distinction entre puissance et force active, servent la construction de la substance wolffienne. En même temps, il s'agit d'une position défendue de nombreuses fois par Leibniz lui-même : la dynamique, parce qu'elle présuppose une activité interne de ce qui se meut, impose une conception de la substance comme activité. C'est pourquoi la référence au *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* est décisive ; Leibniz y affirme en effet « que la notion de force (*vis* ou *virtus* en latin, *Kraft* en allemand), à laquelle [il a] consacré une science spéciale, la *Dynamique*, apporte beaucoup de lumière à l'intelligence de la vraie notion de substance. »⁴⁴ Wolff reprend donc à la fois les catégories dynamiques leibniziennes ainsi que l'usage métaphysique de ces catégories. Autrement dit, c'est la science leibnizienne du mouvement qui fournit à la substance wolffienne sa première caractéristique positive, à savoir qu'elle est dotée d'une activité propre qui explique le passage d'un mode à un autre.

La seconde remarque vise à mettre au clair le type d'argumentation par lequel Wolff pose l'activité de la substance. Là encore, tant lorsqu'il recourt à la force active que lorsqu'il détermine la force de résistance de l'extension en référence à Leibniz, on pourrait affirmer que Wolff se contente de faire correspondre les résultats de sa propre procédure démonstrative (obtenus entre les §721 et 729) aux concepts leibniziens. Pourtant, il apparaît, au vu des extraits proposés, que l'histoire métaphysique du changement substantiel telle qu'elle est restituée par Wolff est une histoire largement construite par Leibniz lui-même, en tant que ce dernier prétend *réformer* la philosophie première grâce à sa conception de l'activité. Ceci est confirmé par la proposition 771, où Wolff met en rapport l'activité de la substance avec la définition « aristotélico-scolastique » selon laquelle est substantiel ce qui subsiste par soi et en quoi tiennent les accidents. Par cette définition, la tradition scolastique, dont Wolff affirme qu'elle fournit l'interprétation commune de la notion de substance, demeure obscure. C'est

44 GP, IV, 469. [traduction Schrecker : p.165.]

qu'une telle définition ne rend pas raison du passage d'un accident à l'autre. Cependant, la substance ainsi définie par son rapport aux accidents ne constitue qu'une erreur minimale qu'il s'agit d'éclaircir par le dégagement de la force active et la démonstration de la capacité de celle-ci à actualiser le passage d'un état de la substance au suivant, en l'occurrence d'un accident à un autre. Il s'agit donc de « convertir les idées confuses [de la tradition aristotélico-scolastique] en idées distinctes » (§771, rq). Or, ce programme d'éclaircissement est directement référé par Wolff à Leibniz lui-même, et au texte *De Primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, où ce dernier affirme que « quelques unes [des] vérités » portant sur la notion de substance « sont déjà connues mais insuffisamment démontrées. »⁴⁵ Wolff interprète cette affirmation selon l'ambition leibnizienne d'une conversion, en idées distinctes, de ce qui demeure confus dans la pensée scolastique de la substance. C'est pourquoi il affirme encore que, si la caractérisation de la substance par la distinction d'avec les accidents « convient » (*conveniat*), il s'agit en réalité d'une définition seconde qui peut être explicitée à partir de la force active de la substance et dérivée de celle-ci. Leibniz, par son concept de force, a fourni la lumière permettant d'éclairer distinctement la notion de substance. On comprend dès lors qu'il s'agit moins pour Wolff de faire un pas de plus par rapport à Leibniz que de conserver, renforcer ou stabiliser (selon les sens qu'on donne au verbe « *stabiliverimus* ») la notion leibnizienne de substance, ce qu'il concède avoir entrepris dès ses écrits allemands.⁴⁶ Pour Wolff, il semble donc que l'activité de la substance ait non seulement été conceptualisée par Leibniz, mais encore que ce dernier en ait donnée une définition suffisamment distincte pour être reprise dans sa propre ontologie. L'argument consiste ici principalement à exposer le rôle historique de Leibniz dans l'histoire de la compréhension du changement substantiel. En tant qu'il a établi une approche dynamique, qui distingue nettement entre force active et puissance et en tant qu'il a fait de cette distinction le levier capital de la compréhension positive de la substantialité, Leibniz a fourni, par son positionnement historique, une interprétation de la substance simple qui peut être reprise. Est dès lors importée dans l'ontologie de Wolff autant une caractérisation de la substance qu'une histoire métaphysique construite par Leibniz lui-même, à l'intérieur de laquelle ce dernier définit son propre positionnement.

A-L Rey a suggéré, par une analyse des *Principia Dynamica* de Wolff que, « paradoxalement, la diffusion de la dynamique leibnizienne qu'opère Wolff n'est pas

45 *Idem*.

46 « *Etsi adeo in operibus Germanicis notionem Leibnitianam stabiliverimus* ». *Ontologia*, §771, rq.

déformée, mais [que] c'est la compréhension de son impact effectif pour la métaphysique qui est négligée »,⁴⁷ ou encore que, à propos de la *Cosmologia* cette fois-ci, « ce que récuse (...) Wolff, c'est le fondement métaphysique de la dynamique par l'action. Par ailleurs, on relèvera qu'à rebours Wolff ne prend pas non plus acte, ni en amont, ni en aval de la dynamique, des impacts de la découverte du principe de conservation de l'action pour définir la substance. »⁴⁸ Or, une attention portée à l'*Ontologia* montre que Wolff reprend à la fois les catégories dynamiques leibniziennes et qu'il en fait les clés de compréhension du changement substantiel, c'est-à-dire qu'il en use sur un plan métaphysique de manière à déterminer les propriétés des êtres simples. En effet, selon la remarque de la proposition 793, c'est bien la considération de la force active (niveau dynamique) qui est la condition d'une compréhension distincte du rapport entre la substance et ses accidents (niveau métaphysique) : sans la force active, une telle compréhension ne pouvait pas être établie.⁴⁹ On comprend donc désormais pourquoi un texte comme le *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* peut servir de référence pour Wolff, en ce qu'il constitue précisément l'essai d'une application des catégories dynamiques à la théorie de la substance, programme dans lequel Wolff reconnaît la clef de compréhension du changement substantiel.

Résumons pour conclure les rapports entre la substance simple telle qu'elle est construite par Wolff dans l'*Ontologia* et le texte leibnizien. De la *Monadologie* dans sa version latine, Wolff retient essentiellement les trois premiers paragraphes, desquels il tire l'idée que l'être simple est sans parties, ainsi que l'argument du réquisit ontologique selon lequel le réellement substantiel appartient à la simplicité, tandis que tout corps composé doit être compris comme un agrégat de substances simples. Du *Specimen Dynamicum*, il fait sienne la distinction entre puissance et force active et dote, contre les traditions aristotélicienne et cartésienne, toute substance simple d'un principe d'efficacité. Un tel passage entre les considérations dynamiques et les considérations ontologiques est opéré, là encore, en référence à Leibniz, et particulièrement au *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, grâce auquel Wolff peut affirmer que les caractéristiques de simplicité et d'activité de la substance ont été distinctement établies.

47 A-L Rey, « Diffusion et réception de la dynamique. La correspondance entre Leibniz et Wolff », article cité, p.291.

48 *Ibid.*, p.282.

49 « *Quamobrem notio substantiae Leibnitiana, quae per vim activam ab accidentibus distinguit, hic stabiliri nondum potuit.* » *Ontologia*, §793, rq.

III. Les modèles leibniziens de la substantialité

Nous avons montré, dans la section précédente, quels sont les éléments leibniziens retenus par Wolff dans l'élaboration de sa propre théorie de la substance. Or cette sélection s'accompagne du renoncement à d'autres pans de la doctrine leibnizienne, renoncement incarné par le refus d'adopter le nom de « monades » afin de désigner les êtres simples. C'est qu'en plus de la simplicité et de la force active, les monades disposent de la perception, même confuse, de l'univers. Dans la suite, nous ne chercherons pas à nier qu'il s'agit là d'une rupture avec Leibniz, mais nous tenterons de montrer qu'il s'agit d'une rupture *avec l'un des modèles de la substantialité* qu'on trouve chez lui. Wolff met en concurrence ce modèle avec un autre, dont on vient de voir qu'il était difficile de nier qu'il fût construit à l'aide de matériaux leibniziens. Comment Wolff peut-il refuser la thèse monadique après avoir tant accordé à la théorie leibnizienne de la substance ?

Le mot de « monade »

À maintes reprises, Wolff affirme clairement que ses êtres simples ne doivent pas être compris comme des « monades ». ⁵⁰ Dans ses annotations à la *Deutsche Metaphysik*, il admet qu'il n'a pas encore pu se déterminer à « donner [son] approbation sur la doctrine des monades ». ⁵¹ Peut-être sous l'influence des critiques de J. Lange, les textes latins se montrent plus sévères. Ainsi, dans l'*Ontologia*, alors même qu'il vient de définir la substance simple comme celle qui est dénuée de parties, en référence à Leibniz, Wolff distingue nettement l'être simple de la monade. ⁵² Il semble que le terme de monade charrie avec lui des significations que Wolff, dans un premier temps, hésite à accepter, puis, dans un second temps, refuse d'assumer. Comment justifier dès lors ce passage de la *Cosmologia* lors duquel Wolff affirme que les substances simples sont les éléments des corps et où il semble ménager un usage acceptable du mot de « monade » ? À la suite d'une mention de la monade matérielle de Henri Moore, Wolff concède en effet :

50 J. École donne une liste non exhaustive des mentions de ce refus : « Wolff était-il leibnizien ? », article cité, p.136.

51 Wolff, *Annotations à la Métaphysique allemande*, §215, traduction J-P Paccioni et J-M Rohrbasser dans *Revue de Synthèse, [Leibniz, Wolff et les monades. Sciences et métaphysique]*, 2007, 128 (3-4), p.366.

52 « *Ens autem simplex cum consideramus, nec cum monade Mori, nec cum Leibnitii monade nobis res est ; quare monade quid sibi velint, suo loco dicemus.* », *Ontologia*, §684, Rq.

« Leibniz a suivi son exemple et appelle de manière similaire, et avec plus de droit, Monades, les principes des choses matérielles, par quoi il n'entend rien d'autre que les substances simples. Par Monades il définit ce que nous définissons pareillement comme êtres simples. Mais notre appellation des éléments est satisfaisante et nous n'employons pas le nom de monades. »⁵³

Dans ce texte, Wolff admet un usage légitime du lexique de la monade et avance même une équivalence entre monades et être simples. Leibniz est dans son bon droit lorsqu'il utilise le terme de monade pour qualifier les éléments des choses matérielles et, de ce point de vue, c'est une simple différence d'appellation qui distinguerait les deux auteurs. Une première hypothèse interpréterait dès lors le refus de la monade par la simple ambition de Wolff de se distinguer du vocabulaire leibnizien, et par là de ne pas prêter le flanc aux accusations de systématiser la pensée de Leibniz. Il s'agit là d'une interprétation faible et peu charitable à l'encontre de Wolff, lui qui aurait, finalement, tout repris de la théorie monadique leibnizienne en tentant de dissimuler cette reprise par une variation lexicale. Notons cependant que le vocabulaire de la monade n'est accepté, dans cet extrait, qu'en tant qu'il signifie la simplicité de la substance. L'usage légitime du mot correspond donc à la théorie de la substantialité que nous avons mise au jour et que Wolff reprend. Suivant cette théorie de la simplicité substantielle, un usage rigoureux (c'est-à-dire démontré) du vocabulaire de la monade est possible. Il faut donc comprendre, non que Wolff accepte tout de la monade leibnizienne sans en accepter le terme, mais au contraire qu'il n'accepte le terme qu'en tant qu'il désigne *un certain sens* de la monade leibnizienne, à savoir son caractère simple et actif. Sur cette base, il semble possible de distinguer, non pas entre un monadisme leibnizien et une théorie wolffienne de la substance, mais entre deux types de monadisme que Wolff s'emploie à distinguer. Dès lors, le refus du terme de monade recouvrirait, sinon une acceptation mal dissimulée de la métaphysique leibnizienne de la substance, du moins la partition entre différentes tendances de celle-ci. Pour Wolff, ne pas utiliser le mot de monade revient à ne pas utiliser *tous les sens* que le terme concilie chez Leibniz, mais non pas à s'affranchir de la philosophie monadique.⁵⁴ Ce faisant, il montre que la monade leibnizienne ne doit pas être

53 *Cosmologia*, §182, Rq. Nous traduisons.

54 Wolff admet ainsi partager avec Leibniz un fond commun quant à la conception de la substance. Dans d'autres textes, il propose un modèle différent. Par exemple, dans une lettre à Manteuffel du 11 mai 1746, il affirme que le système de Leibniz débute là où le sien s'achève. Dans cette version, il faudrait donc comprendre que la thèse de la perception des monades désigne la différence proprement *leibnizienne* sur la question des êtres simples. On peut supposer que ce genre de position résulte d'une volonté, de la part de Wolff, de se démarquer d'un pseudo système « leibniziano-wolffien » (qu'il mentionne d'ailleurs dans cette même lettre) en minorant le caractère leibnizien des matériaux qui servent à l'élaboration de son propre modèle. Voir *Der Briefwechsel Zwischen Christian Wolff und Ernst Chrsitoph von Manteuffel , 1738 bis 1748*, T.II, Open Access-Publikation des DFG-Projekts, p.159.

comprise de manière monolithique comme un concept fermé duquel aucun élément ne peut être retiré, mais, au contraire, qu'il s'agit d'un concept ouvert conciliant plusieurs tendances dont certaines peuvent être reprises. Il est alors possible d'identifier (au moins) deux types de monadisme, conciliés chez Leibniz mais que le texte wolffien permet de nettement distinguer.

Monadisme de la simplicité et monadisme de la représentation

Si Wolff préfère laisser de côté le mot de monade, c'est que son utilisation pourrait toujours mener à la confusion entre le sens légitime qu'il peut recevoir et son sens illégitime. C'est pourquoi il préfère conserver le vocable de l'être simple. La question devient alors celle de l'identification du sens illégitime du mot de monade. Nous avons déjà croisé l'idée selon laquelle Wolff refuse de doter toute substance simple d'une force de représentation de l'univers. En effet dès le *Discours préliminaire*, Wolff avertit qu'autre chose est de reconnaître la simplicité et la force de modification inhérente à chaque substance, autre chose de faire de cette force une capacité représentative. Dans la Préface à la cinquième partie de la *Philosophia moralis* (1751), c'est-à-dire à la fin de la vie de Wolff, ce dernier confirme que son opinion sur ce propos a peu changé. Il y affirme en effet, contre ceux qui soutiennent que son système est presque entièrement construit sur l'hypothèse leibnizienne des monades, qu'il a depuis longtemps abandonné celle-ci. Mais l'intérêt de ce texte vient moins de l'affirmation désormais familière selon laquelle l'être simple n'est pas une monade, que de la justification de l'abandon du terme de monade :

« Il est évident que Leibniz attribue à ses monades perceptions et percepturations, cependant il n'a jamais exposé publiquement son système tel qu'il en disposait. J'ai laissé de côté la moitié de la notion leibnizienne de monade (...) et pour cette raison je me suis aussi abstenu du nom, pour empêcher que ce que j'ai dit de l'être simple en général ne soit confondu avec la théorie de la monade de Leibniz. En effet, je n'ai attribué aux êtres simples que ce qui peut être abstrait de l'âme humaine, comme le genre depuis l'espèce, et ce qui depuis longtemps était tenu accordé des philosophes lorsqu'ils disputaient sur l'origine de l'âme. J'ai tiré cette notion depuis des principes ontologiques démontrés, et j'ai obtenu par là la simplicité et l'immatérialité de l'âme, sans cercle. »⁵⁵

Il apparaît clairement ici que l'abandon du vocable de la monade résulte de la volonté de ne pas accepter la thèse de la perception de toute substance simple.⁵⁶ Le refus du terme peut être

55 *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata. Pars quinta, sive ultima, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis, officiorum erga alios continetur.* Halle et Marbourg, 1753, Preatatio, p.9.

56 Ce genre d'affirmation permet à B. Look de parler d'une « théorie non-leibnizienne des substances simples ». Wolff est alors opposé à Baumgarten qui effectuerait un retour à la théorie originelle. Voir B. Look, « Simplicity of Substance in Leibniz, Wolff and Baumgarten », *Studia Leibnitiana*, Bd. 45, H.2,

compris comme un refus stratégique visant à ne pas laisser croire que toute la conceptualité déployée chez Leibniz par le concept de monade est reprise par Wolff. Néanmoins, ce dernier admet lui-même que l'être simple tel qu'il le définit constitue une dérivation depuis la conceptualité de la monade à laquelle a été retirée la thèse de la perception de toute substance. Il faut comprendre que, chez Leibniz, la monade se caractérise triplement : outre la simplicité et la force, elle dispose d'une capacité de représentation de l'univers. Il s'agit proprement de ce que nous nommons un *monadisme de la représentation*, c'est-à-dire une théorie de la monade qui considère cette dernière de manière triple, comme substance simple, comme point de départ d'une activité substantielle, et comme lieu de déploiement de perceptions, même confuses, par lesquelles elle se représente le monde. C'est cette troisième caractéristique qui constitue, selon Wolff, le critère de démarcation entre monade et être simple. Cependant Wolff n'en reste pas là, et fonde le refus de cette troisième caractéristique sur l'analyse hiérarchique de son domaine de validité. En clair, Wolff fait de la capacité psychique une capacité propre à certaines substances, c'est-à-dire la détermine comme une différence spécifique parmi les substances simples. La capacité représentative désigne une espèce parmi le genre des substances. La Préface de la cinquième partie de la *Philosophia moralis* permet clairement d'identifier cette espèce par le concept d'âme, et plus particulièrement d'âme humaine. Ainsi le monadisme de la représentation consiste-t-il, selon Wolff, à confondre l'espèce particulière qu'est l'âme humaine avec le genre de toutes les substances simples. En conséquence, Leibniz attribue à toutes les substances des perceptions, alors que, pour Wolff, la capacité représentative fonde la différence spécifique des âmes. Contrairement à ce qui se passe chez Leibniz, chez qui l'âme humaine est le moyen d'une analogie pour comprendre toute substance, Wolff entend moins généraliser l'espèce dans le genre qu'abstraire le genre depuis l'espèce. Dès lors, puisque la capacité représentative n'est plus considérée comme un attribut générique, l'abstraction par laquelle l'âme humaine permet de penser la substance ne conduit pas à l'attribution de la perception à tous les éléments composant l'ensemble générique des êtres simples. Suivant cette correction méthodologique, Wolff restreint donc le monadisme de la représentation aux seules âmes. Le monadisme de la simplicité et celui de la représentation sont moins opposés par Wolff qu'organisés hiérarchiquement l'un par rapport à l'autre : la substance en tant qu'elle est simple et douée de force est un genre qui comprend l'espèce des êtres dotés d'une perception de l'univers. L'erreur de laquelle participe l'utilisation du terme de

monade telle qu'on la trouve chez Leibniz consiste à ne pas reconnaître la distinction hiérarchique entre ces deux types de monadisme, et à confondre les deux.

Reste à comprendre pourquoi Wolff refuse l'application généralisée du monadisme de la représentation, c'est-à-dire pourquoi il refuse de faire de la perception un attribut générique de toute substance. Car, la distinction entre le genre des substances et l'une de ses espèces particulières ne suffit pas à justifier que les caractéristiques de cette espèce ne puissent être des caractéristiques communes au genre. Le problème auquel fait face Wolff consiste en ce que, pour refuser l'attribution de la capacité représentative à toute substance, il devrait être capable de connaître les déterminations internes d'autres espèces de substances que les âmes afin de démontrer qu'elles ne disposent pas de cette capacité. On comprend dès lors que, dans certains textes, Wolff ne refuse pas de manière catégorique mais de manière sceptique la thèse de la perception universelle. Dans la *Deutsche metaphysik* par exemple, au §598, il concède une hésitation à admettre la représentation de l'univers dans les choses simples et remet à plus tard la recherche de « ce qui est proprement produit par [leur] action. » De même, au §600, il refuse d'« arrêter ce en quoi consiste proprement le fait que l'état interne des choses simples se rapportent à tout dans le monde (...) ». ⁵⁷ On pourrait ici voir une hésitation de jeunesse que les textes de la maturité se chargeraient de trancher. Pourtant, c'est le même type de scepticisme qu'adopte le texte plus tardif de la *Psychologia rationalis*, lorsque Wolff récusé toute accusation de panpsychisme contre sa propre théorie substantielle. Il affirme alors : « (...) je ne revendique pour les éléments des choses matérielles que la simplicité, et quant à la nature de la force qui leur est infuse, je la laisse en doute », ⁵⁸ contrairement à Leibniz, qui pour sa part, « attribue à ses monades, lesquelles il déclare être les éléments des choses matérielles, la perception et l'appétit, mais sans l'aperception. » ⁵⁹ Certes, dans ce passage, Wolff défend Leibniz en montrant que, puisque l'aperception n'appartient pas à toute substance, « les Monades leibniziennes ne sont dotées ni d'intelligence ni de libre arbitre, et ne sont pas non plus des esprits » ⁶⁰ ; cependant il se distingue de ce dernier en refusant de se prononcer sur ces perceptions sans aperceptions dont seraient susceptibles certains êtres. Si Leibniz ne fait

57 *Revue de Synthèse*, « Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique », ouvrage cité, p.363.

58 *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata qua ea, quae de Anima Humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, Francfort et Leibpzig, 1740, §644: « (...) cum elementia rerum materialium, nonnisi simplicitatem vindicemus, qualis vero sit vis ipsis insita in dubio relinquamus. » [trad. Y. Belaval, *Études leibniziennes*, ouvrage cité, p.159.]

59 *Idem*. Nous traduisons.

60 *Idem*. Nous traduisons.

pas de toute substance une entité psychique, même lorsqu'il les dote toutes de perceptions, il faut comprendre *a fortiori* que l'être simple wolffien n'est pas un esprit, car il n'est même pas pourvu de capacité perceptive. L'argument consiste à affirmer que les êtres simples ne doivent pas être considérés comme des esprits sous prétexte qu'ils sont simples et par conséquent immatériels. De l'immatérialité du simple ne découle pas nécessairement la capacité psychique de représentation de l'univers : tout être simple ne peut être appelé un esprit. Cependant, l'usage du verbe latin *relinquere* nous avertit qu'il s'agit là, de la part de Wolff, d'une suspension du jugement : c'est parce qu'on ne peut déterminer de manière positive ce en quoi consiste l'action propre des substances simples qu'on refuse de se prononcer. Nous n'avons, pour notre part, accès qu'aux seules âmes, dotées de perceptions et il est impossible, depuis notre point de vue, de généraliser ce qui n'est peut-être que le privilège d'une espèce d'être. C'est en ceci que la thèse de la capacité représentative de toute substance fait l'objet d'un scepticisme de la part de Wolff.

Résumons avant d'avancer : en distinguant le genre des substances simples de l'espèce des âmes représentatives, Wolff articule hiérarchiquement un type de monadisme à un autre. D'un côté, le monadisme de la simplicité permet de penser les attributs généraux communs à toutes les substances ; de l'autre, le monadisme de la représentation n'est valable que pour le cas des âmes humaines, en tant que ces dernières sont des esprits. Si Wolff refuse d'utiliser le mot de monade, c'est pour ne pas laisser croire qu'il procède à la confusion du genre et de l'espèce. Cependant, le refus d'attribuer la capacité représentative à toute substance procède avant tout d'un scepticisme qui découle de l'impossibilité de connaître de manière positive l'état interne des substances, lesquelles ne sont pas toujours des âmes. Il s'agit d'une suspension sceptique du jugement plus que d'un rejet catégorique.

À première vue, le refus sceptique d'une généralisation du monadisme de la représentation peut être assez simplement expliqué à partir de l'impossibilité d'une démonstration de celui-ci : puisque l'ontologie ne peut rien démontrer d'autre que la simplicité et la force des substances simples, l'attribution générique de la capacité représentative ne dispose d'aucun fondement démonstratif, et se trouve reléguée au rang de conjecture induite. Autrement dit, la généralisation de la capacité représentative serait écartée parce qu'elle n'intègre pas la procédure scientifique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas susceptible de démonstration. Pourtant, si cette explication nous semble juste, telle quelle, elle ne rend pas encore compte du *problème* que pose, pour Wolff, le monadisme de la représentation. Car, par

ailleurs, Wolff ne refuse pas toutes les conjectures leibniziennes au prétexte qu'elles ne sont pas démontrées scientifiquement. On sait par exemple que l'hypothèse de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, quoiqu'elle ne soit pas démontrée chez Wolff, est pourtant considérée par ce dernier comme l'hypothèse la plus probable, en ceci qu'elle rend raison de la thèse cartésienne d'un influx physique de l'âme sur le corps (et inversement) ainsi que de la thèse occasionnaliste de Malebranche.⁶¹ Il semble donc que des énoncés non démontrés puissent intégrer la philosophie de Wolff lorsqu'ils sont considérés comme probables et disposent d'un pouvoir explicatif supérieur à d'autres hypothèses. Ne pourrait-on pas dès lors imaginer le même type d'argument à propos du monadisme de la représentation ? De fait, Wolff ne s'engage pas dans cette direction. Il faut donc encore expliquer pourquoi Wolff en reste à un refus sceptique de la perception universelle de toute substance.

On gagnerait à se tourner vers les conséquences possibles de l'attribution d'une capacité représentative à tous les êtres pour expliquer son refus. De ce point de vue, les commentateurs sont partagés. Certains défendent l'idée selon laquelle c'est le risque d'un idéalisme universel qui pousse Wolff à rejeter la thèse des perceptions monadiques. Ainsi A. Lamarra affirme-t-il que « (...) Leibniz aurait développé une théorie de la substance qui risquait d'aboutir à un idéalisme métaphysique, en conflit non seulement avec le prétendu dualisme de sa théorie de l'harmonie, mais aussi avec la philosophie de la substance telle que la concevait Wolff. En conséquence, les thèses principales de la *Monadologie* n'étaient intégrables à la pensée wolffienne qu'à la condition de les rendre compatibles avec son dualisme métaphysique. »⁶² De ce point de vue, la thèse d'une capacité perceptive inhérente à toute substance simple courrait le risque de déréaliser les corps en faisant d'eux des effets idéels de la représentation des êtres simples. C'est ainsi au spectre de Berkeley que Wolff tenterait d'échapper. Dans la même veine, J. École conjecture que c'est « sans doute pour éviter le panpsychisme vers lequel oriente la monadologie »⁶³ que Wolff réitère sans cesse le refus d'attribuer la force perceptive aux substances simples. Dans cette interprétation, c'est moins l'irréalité des corps que le scandale de la généralisation à toute substance des propriétés

61 Voir par exemple la *Psychologia rationalis*, §640 où Wolff affirme que le système de l'harmonie préétablie est « pleinement probable ».

62 A. Lamarra, « Contexte génétique et première réception de la *Monadologie*. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie », article cité, p.321. B. Look fait, lui aussi, du refus de l'idéalisme la raison du renoncement aux perceptions monadiques. Voir « Simplicity of substance in Leibniz, Wolff and Baumgarten », article cité, p.203. Sur la réfutation, par Wolff, de l'idéalisme, voir aussi J. Park, « Le débat wolffien sur l'idéalisme de Leibniz lors de la première diffusion de la *Monadologie* latine », *Ibid.*, 325-340.

63 « Wolff était-il leibnizien ? » article cité, p.137.

de l'âme humaine qui ferait reculer Wolff. Belaval nous semble sur ce point formuler une hypothèse plus féconde, lorsqu'il affirme que le refus de ce que nous nommons monadisme de la représentation est motivé par l'objectif d'éviter toute forme de monisme, tant matérialiste qu'idéaliste.⁶⁴ En effet, dès lors que tous les êtres se trouvent dotés de perceptions, « selon que l'on donnera à la thèse un sens matérialiste ou spiritualiste, le monisme, avoué ou non, auquel on aboutira, sera lui-même matérialiste ou spiritualiste. »⁶⁵ Dans ces conditions, on voit que l'erreur méthodologique qui consiste à généraliser les propriétés de l'espèce des âmes au genre des substances conduit vers des interprétations contradictoires : soit l'on considère que, tout étant âme, alors les corps ne sont que des perceptions de ces âmes, soit l'on considère que toute matière est toujours-déjà animée. Le monadisme de la représentation, lorsqu'il est mal compris, c'est-à-dire lorsqu'il est pris comme modèle général pour penser toute substance, implique une ambivalence problématique de ses conséquences. Ainsi, contrairement à l'hypothèse de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, qui permet d'expliquer de la manière la plus probable la correspondance du psychique et du physique (pour le cas de l'être humain) quoiqu'il ne s'agisse pas d'une vérité démontrée, l'hypothèse de la perception universelle, pour sa part, produit une confusion des conséquences et mène de manière ambivalente vers deux conceptions de la réalité que Wolff refuse également. Dans ces conditions, le refus d'adopter de manière intégrale le monadisme de la représentation résulte d'une impossibilité de déduire celui-ci d'une trame démonstrative et d'en fournir une acception claire. C'est bien au titre de sa non-scientificité que la thèse est d'abord mise en suspens. Cependant, si elle ne peut être réintégrée à titre d'hypothèse probable, autrement dit si elle est refusée, c'est en tant qu'elle conduit à des conséquences contradictoires rejetées par Wolff. En ceci réside l'obscurité de la thèse de la perception universelle de toute substance.

Au terme de ce parcours, il ne nous semble pas possible d'affirmer que Wolff refuse de penser la substance via le modèle monadique. Nous avons plutôt montré qu'il distingue plusieurs types de monadisme et se prononce sur le domaine de validité de chacun d'eux. Lorsque, par monade, il faut entendre simplicité et activité, on obtient alors une théorie générique de la substance satisfaisante et applicable à tous les êtres simples. Lorsqu'on ajoute à ces caractéristiques la perception, alors on définit une espèce particulière de substance. Wolff repère à l'intérieur de la doctrine leibnizienne différents modèles de la substantialité. Il

64 Belaval, Y. *Études leibniziennes*, ouvrage cité, p.159.

65 *Ibid*, 164. Notons que J-P Paccioni arrive à des conclusions très proches dans *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006, p.139.

pluralise le monadisme en appliquant à des niveaux distincts les propriétés qui, chez Leibniz, s'appliquent universellement : simplicité, activité et perception. Sur cette base, il ne nous semble même plus pouvoir affirmer que Wolff refuse l'un de ces modèles pour en conserver un autre : bien plutôt refuse-t-il la généralisation de l'un d'eux. Correctement compris, monadisme de la simplicité et monadisme de la représentation s'articulent tous deux dans la métaphysique wolffienne : le premier appartient à l'ontologie, tandis que le second appartient à la psychologie.

Le formalisme substantiel

La théorie wolffienne de la substance relève de ce qu'on pourra nommer un *formalisme substantiel*. Par cette expression, nous entendons le fait que Wolff ne s'interroge pas sur les déterminations positives qui permettent de spécifier les types de substances, mais s'en tient à l'identification de la *forme générique de la substantialité*. Il met ainsi de côté la question du *contenu* des états internes des substances. La substance simple wolffienne se caractérise seulement par des attributs génériques, indépendamment de la façon dont ces attributs s'expriment de manière concrète dans chaque espèce de substance.

Cependant, un problème majeur émerge concernant l'attribution de la force active à la forme générique de toute substance simple. Car, il faut pouvoir justifier comment il est possible de penser la force comme un attribut substantiel tout en refusant de se prononcer sur la nature des états internes des substances simples. Pour Wolff, il ne fait pas de doute, dès la *Deutsche Metaphysik*, que la force appartient aux attributs génériques des substances :

« J'ai déclaré ici mes pensées sur les *monades* de Monsieur de Leibniz et ai indiqué qu'elles ont en elles-mêmes les attributs généraux des choses simples et qu'une force leur est attribuée qui peut revenir aux choses simples. (...) Je sais assurément, en vertu de ce que j'ai exposé d'une façon *démonstrative* sur les attributs généraux, qu'il faut que les choses simples en général, et donc aussi les éléments, aient une force qui produit constamment en eux quelque chose de changeant, à savoir que, par là, la différence d'état dans chacun de tous les autres se montre clairement ; seulement je ne vois aucune nécessité selon laquelle toute chose simple devrait posséder une seule espèce identique de force, et conjecture bien plutôt qu'il faut que, dans les éléments des choses corporelles, se rencontre une force par laquelle la force des corps qui se montre, avec le même changement, dans le mouvement, puisse être déduite d'une manière intelligible. Je n'ai certes pas encore satisfaction là-dessus et, de ce fait, j'ai gardé le silence sur cette conjecture puisque je n'ai pas pour habitude d'alléguer ce que je considère n'être pas encore assez en situation d'établir correctement. »⁶⁶

66 *Annotations à la Métaphysique Allemande*, §215, traduction de J-C Paccioni et J-M Rohrbasser dans *Revue de Synthèse*, « Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique », ouvrage cité, p.366.

D'un côté, la force propre à certaines substances ne peut pas être arbitrairement attribuée à toutes. Il a en effet été clairement établi que Wolff refusait de se prononcer sur la nature de l'état interne des êtres simples non spirituels. Pour les âmes, le passage d'un état à un autre peut être exprimé en termes de perceptions, de percepturations et d'appétit ; mais il s'agit là d'une approche de la force qui, au nom de la distinction entre le genre et l'espèce, ne peut être généralisée. Il semble dès lors que la possibilité même d'attribuer aux éléments non spirituels une quelconque force tombe, puisqu'il est impossible de se prononcer sur la nature de celle-ci. De l'autre côté, cet extrait pose clairement la nécessité de recourir, pour les éléments, à « une force qui produit constamment en eux quelque chose de changeant ». C'est donc que la force elle-même n'est pas une caractéristique spécifique attribuable à certains êtres seulement, mais un attribut général des choses simples. Certes, dans ce texte, Wolff fait de cette force générique une conjecture encore non-établie. Mais nous avons vu que, dans l'*Ontologia*, la force active des êtres simples était clairement démontrée. Comment, dès lors, une telle attribution est-elle possible ? Comment intégrer la force à titre d'attribut générique à la définition formelle de la substance ?

Pour répondre, nous concentrerons nos analyses sur la *Cosmologia*. En effet, dans ces textes, Wolff précise le rôle des êtres simples dans leur rapport aux composés en les définissant comme les « éléments des corps » (*Ontologia*, §182). Le rapport de fondation que l'*Ontologia* présentait entre le simple et le composé devient ici un rapport de fondation entre éléments et corps matériels. De manière générale, la cosmologie consiste à rendre compte de la manière dont le monde se constitue à partir des êtres simples.⁶⁷ Ceci posé, la question qui nous intéresse, à savoir celle de l'attribution de la force aux éléments, peut recevoir une plus grande lumière. C'est en effet via le rapport de fondation entre éléments et corps que Wolff travaille le concept de force sur le plan cosmologique. De fait, les corps se meuvent, c'est-à-dire qu'ils sont susceptibles d'un changement local. Sur cette base, Wolff les dote d'une force active (*Ibid.*, §135) qui est le principe de leurs changements locaux (*Ibid.*, §136). Il peut dès lors assimiler la force active des corps à leur « force motrice » (*vis motrix*, *Ibid.*, §137). Il appert de là que « toute matière se trouve dans un mouvement continu » (*Ibid.*, §170) ; en effet, tout corps dispose d'une force motrice et celle-ci se définit comme la raison suffisante de l'actualité du changement. Wolff se réfère ici explicitement à Leibniz et, une fois encore, au *Specimen dynamicum*, duquel il retient l'idée qu'il n'y a dans la nature pas de repos absolu,

⁶⁷ *Cosmologia*, §7 : « *In cosmologia generalis explicandum est, quomodo mundus ex substantiis simplicibus prodeat* ».

mais que tout repos doit être compris comme une suspension momentanée du mouvement ou, autrement dit, comme une simple tendance non réalisée des corps à se mouvoir. Or, puisque les corps sont des agrégés de substances simples (*Ibid.*, §176) et qu'il n'y a en eux rien de substantiel sinon ces êtres simples (*Ibid.*, §177), alors leur force elle-même doit pouvoir être fondée sur les substances simples. C'est pourquoi Wolff affirme que « la force active des corps, ou leur force motrice, doit résulter des substances simples » (*Ibid.*, §180).

Il ne faudrait cependant pas croire qu'un tel rapport de fondation conduise Wolff vers la tentative de spécifier en quoi consiste la force des substances simples en vertu de laquelle les corps aussi sont dits actifs. Au contraire, alors que Wolff revient sur le concept de force, au moment de mettre au jour les lois du mouvement, il affirme :

« La force primitive est celle que tout corps a en lui par soi (*per se inest*), ou celle qui ne requiert rien d'autre que les éléments.

Leibniz, dans les Act. E, A, 1695, p.146, définit la force primitive celle que, par soi, les corps ont en eux. La force qui se trouve par soi en eux (*per se inesse*) a pu cependant paraître obscure. La nôtre a été expliquée de manière intelligible. Puisque le corps est composé d'éléments supérieurs, la force active ou motrice des corps doit résulter de substances simples ; pour cette raison les mots *per se inesse* ne peuvent avoir un autre sens, correspondant à la vérité, que celui selon lequel la raison est immédiatement comprise dans les éléments, par conséquent la force primitive doit être expliquée de manière intelligible par ce qui se trouve dans les choses élémentaires. »⁶⁸

En définissant, à la suite de Leibniz et—une nouvelle fois—du *Specimen Dynamicum*, la force primitive comme celle dont le corps dispose *per se inesse*, Wolff reconnaît l'obscurité d'une telle expression. Cependant, il juge cette obscurité levée si on réfère la force des corps aux éléments qui entrent en composition dans les corps. Ainsi, expliquer la force active des corps, c'est établir entre celle-ci et les éléments (les substances simples) un rapport de raison suffisante selon lequel le mouvement constant de la matière résulte d'une force primitive qui s'explique elle-même par des éléments immatériels. Autrement dit, il suffit, pour parvenir à une explication intelligible du mouvement des corps, d'établir que leur force active découle hiérarchiquement d'une force primitive située dans les êtres simples. Il ne s'agit donc jamais pour Wolff de chercher à *spécifier* le type de force dont les êtres simples sont capables, mais simplement de démontrer que les mouvements des corps résultent d'un principe de changement substantiel situé dans les éléments. On pourrait parler ici d'une procédure abstraite : puisque les corps disposent d'une force active, il faut pouvoir rapporter celle-ci

68 *Ibid.*, §358. Nous traduisons. Wolff se réfère ici à ce passage du *Specimen dynamicum* : « *Duplex autem est vis activa (quam cum nonnullis non male vitutem appelles) nempe aut primitiva, quae in omni substantia corporea per se inest (cum corpis omnimode quiescens a rerum natura abhorrrere) (...)* ».

au niveau ontologique supérieur que représente la simplicité des éléments. Peu importe que la force propre aux éléments ne puisse être positivement déterminée, c'est-à-dire que celle-ci ne reçoive aucun contenu conceptuel : il suffit, pour qu'elle opère comme raison suffisante du mouvement local, qu'elle soit reconnue au fondement de ce mouvement. Le rôle de raison suffisante permet d'attribuer aux éléments la force dont les corps disposent *per se inesse* en même temps que d'expliquer de manière intelligible le mouvement des corps. En effet, Wolff affirme dans la proposition suivante que ceux qui font du corps une substance primitive, c'est-à-dire qui ne reconnaissent pas le rapport de fondation entre composés et simples, ne peuvent comprendre intelligiblement ni le corps, ni sa force (*Ibid.*, §359). Or, cette assertion est directement reliée par Wolff à la page du *De ipsa natura* où Leibniz affirme, notamment contre Malebranche, qu'on « renonce à toute explication distincte »⁶⁹ lorsqu'on ne suppose pas un principe d'efficacité dans les choses elles-mêmes et qu'on reporte toute action sur le plan divin. Cette référence permet donc de comprendre que l'explication distincte de la force des corps, selon Wolff, est atteinte par le dégagement d'un niveau intermédiaire entre les corps et Dieu, ce niveau étant constitué par les éléments qui composent le monde matériel. Le rapport de fondation entre le simple et le composé règle de lui-même la question de la force substantielle puisque, si la force se manifeste matériellement, cette manifestation doit être rapportée aux substances simples. De ce point de vue, la théorie des éléments n'a pas besoin d'une détermination spécifique du type de force relatif aux éléments des corps, mais simplement de poser cette force à titre de raison suffisante. C'est pourquoi la force peut être considérée comme un attribut générique de toute substance sans que Wolff ne verse dans la généralisation illégitime qui consiste à appliquer à toutes ce qui n'appartient qu'à certaines. Wolff estime donc avoir établi correctement la force primitive, non en déterminant les états internes des éléments et leurs rapports dynamiques, mais simplement en mettant au jour son rôle de raison suffisante. On pourrait dire, dès lors, que la métaphysique wolffienne ne se prononce pas sur la nature de l'action des substances simples, quoiqu'elle s'assure du fait que la force intègre leur structure.

Dans ces conditions, que peut-on dire de cette force des éléments simples ? On peut, dans un premier temps, affirmer que « les éléments des choses disposent d'une certaine force singulière »⁷⁰ puis préciser que « l'état interne des éléments change continuellement » en ce que « l'état présent contient la raison du suivant » (*Ibid.*, §197). On est dès lors bien parvenu à

69 GP, IV, 507.

70 *Cosmologia*, §196 : « *Elementa rerum singula vi quadam predicta sunt* ».

une attribution générique de la force à toute substance sans se prononcer ni sur la nature spécifique de l'état interne des éléments ni sur celle de la force qui leur est infuse. C'est pourquoi Wolff peut juger démontré que « chaque élément contient une série de changement qui est différente de la série d'un autre » (*Ibid.*, §198) sans s'être jamais prononcé ni sur ce qui change, ni sur l'opération en laquelle consiste ce changement. De la sorte, la force active peut bien intégrer le formalisme substantiel si, premièrement, on la considère comme la capacité des éléments à passer d'un état interne à un autre, sans que cet état interne soit spécifié et si, deuxièmement, on la comprend comme la raison suffisante du mouvement des corps. La force active apparaît en conséquence comme un attribut du genre substance, en vertu de son caractère fondationnel.

L'élément comme « point physique »

Il nous a semblé nécessaire d'utiliser l'expression de *formalisme substantiel* pour expliquer en quoi la force pouvait être considérée, pour tous les êtres simples, en tant qu'ils sont les éléments des corps, comme un attribut générique. C'est désormais vers les conséquences de cette attribution que nous entendons nous tourner. Deux d'entre elles retiendront particulièrement notre attention : d'une part, la définition de l'élément des corps comme *point physique* et la réduction de sa force à une force physique de changement rendant raison de la variété des parties de la matière ; d'autre part, l'autonomisation du discours physique par rapport à l'ontologie. Ici apparaît clairement en quoi la théorie de la substance de Wolff, dont nous avons vu qu'elle découlait d'une lecture assumée de Leibniz, constitue une lecture matérialisante de ce dernier.

a- Points zénoniques et points physiques

Dans la *Cosmologia* comme dans l'*Ontologia*, ce n'est qu'après avoir analysé les composés (en l'occurrence les corps) que Wolff se pose la question de ce qui les compose. Le couple ontologique êtres composés / êtres simples est compris, sur le plan cosmologique, par la distinction entre les corps et leurs éléments. Or si les éléments sont bien ces mêmes substances simples découvertes en ontologie, ils ne peuvent eux-mêmes être corporels. À la base des phénomènes corporels et matériels se trouvent donc des éléments immatériels. Wolff convoque alors la simplicité des êtres simples pour justifier celle des éléments : « les éléments

des choses matérielles sont radicalement indivisibles » (*Ibid.*, §185) et, de fait, puisque ce qui est étendu dispose de parties, alors rien de ce qui est étendu n'est indivisible. C'est pourquoi, lorsque Wolff nomme ses éléments les « atomes de la nature », il ajoute aussitôt qu'il ne faut pas confondre ceux-ci avec des atomes matériels. Les premiers sont « en soi indivisibles », tandis que l'indivisibilité des seconds ne ressortit pas d'une impossibilité, mais seulement du fait « qu'il ne se trouve dans la nature aucune cause suffisante pour les diviser. » (*Ibid.*, §186). Chez Wolff, si les substances simples sont *physicalisées*, elles n'en sont pas pour autant *matérialisées*. Ce qu'il y a de substantiel dans tout corps ne perd pas son caractère d'immatérialité sous prétexte qu'il constitue l'élément à la base de la matérialité. Au contraire, c'est dans la mesure précise où il est sans parties matérielles qu'il est un point physique. Wolff ne fait jamais le pas vers la matérialisation de la substance simple. À ce titre, il ne propose jamais une lecture matérialiste de la théorie leibnizienne de la substance. Le « physique » dans ces circonstances ne désigne pas le monde matériel mais les principes (immatériels) de ce monde.

Le point capital est alors que Wolff revendique tout de même le nom d'atome, pour les éléments, en ne retenant de celui-ci que la signification par laquelle s'explique leur simplicité, c'est-à-dire leur indivisibilité. Or, dans ce contexte, il accepte que ces atomes soient dits *physiques*, en ce qu'ils sont à la base de la composition matérielle des corps, mais surtout qu'ils soient appelés des « monades physiques ». ⁷¹ Cette admission n'est possible que parce qu'ici le terme de monade ne recouvre que l'un de ses sens, à savoir celui que désigne l'être simple. À aucun moment la monade, lorsqu'elle est considérée comme « atome de la nature », n'est dotée d'une représentation quelconque de l'univers. La cosmologie use donc du monadisme de la simplicité lorsqu'elle recourt aux atomes de la nature, sans procéder aucunement à la généralisation du monadisme de la représentation. Ainsi, s'il n'est pas question de définir positivement en quoi consiste l'état interne des éléments des corps, ni non plus ce qu'est leur force, la simplicité et l'activité peuvent tout de même leur être attribuées. Un atome de la nature est une monade physique dans la mesure où la monade n'est pas comprise comme le lieu d'une représentation, mais comme la raison suffisante des corps matériels. Affirmer que Wolff physicalise la monade, c'est donc affirmer qu'il tient à égale distance une métaphysique de la représentation universelle et un matérialisme atomique. À la première, Wolff oppose l'impossibilité de se prononcer sur l'état interne des substances

⁷¹ « *Dici etiam poterant atomi physicae. Ob indivisibilitatem atomi etiam monades dicuntur seu unitates, et quidem physica (...)* » *Ibid.*, §187, Rq.

simples ; au second, il rétorque qu'il faut des points inétendus au fondement de l'étendu. Dans les deux cas, c'est donc ce que nous avons nommé le monadisme de la simplicité qui se découvre comme l'unique voie légitime pour une application de la théorie de la substance au domaine cosmologique.

On pourrait cependant croire, à ce point, que toute monade, en tant que point physique, ou élément, ou atome de la nature, en vertu de l'impossibilité de se prononcer sur sa nature propre, doit être indifférenciée par rapport aux autres. Wolff prend en réalité soin de distinguer le point physique du point zénonique ou mathématique. Certes, le point zénonique, lui aussi, est simple, mais il se caractérise encore par le fait qu'il « n'admet aucune détermination intrinsèque » (*Ibid.*, §215), en conséquence de quoi « tous les points zénoniques sont similaires entre eux » (*Ibid.*, §216). Or, Wolff ajoute, dans la remarque qui suit :

« La similitude des points zénoniques doit être bien remarquée : celle-ci est en effet la raison pour laquelle ils sont inaptes à être les constituants des corps et du monde, contrairement aux atomes de la nature, qui sont des points physiques aptes, par une force de dissimilitude, par variation continue et conservation continue, à être les éléments des corps et de l'univers ou du monde matériel. »⁷²

Si les points mathématiques, ou zénoniques, ne peuvent être les éléments des corps, c'est-à-dire *in fine* s'ils ne peuvent être considérés comme des substances, c'est parce qu'ils ne diffèrent les uns des autres que numériquement. Or les points physiques, pour leur part, sont substantiels dans la mesure où chacun se distingue de chaque autre de manière intrinsèque. On retrouve là le principe leibnizien selon lequel la différence de deux individus marque une distinction de nature et de propriétés entre eux. Cependant, le problème se pose de savoir comment Wolff peut affirmer la dissimilitude des éléments—ou points physiques—alors même qu'en vertu du formalisme substantiel, il ne peut se prononcer sur la nature de l'état interne des êtres simples. En effet, en rejetant la représentation universelle, Wolff ne peut plus préciser quelles sont les propriétés des éléments qui diffèrent. En réalité, on voit dans la remarque qui précède que la dissimilitude des atomes physiques est déduite de leur force. En tant que les éléments disposent d'une force interne de changement [*continuum variationem*], alors leur état lui-même peut être dit en changement perpétuel. La force par laquelle un élément passe d'un état à un autre peut dès lors se comprendre comme une « force de dissimilitude » en vertu de laquelle tous les points physiques diffèrent les uns des autres. La dissimilitude des monades physiques est donc déduite depuis l'attribut générique qu'est la force sans que jamais ne soit

72 *Ibid.*, §216, Rq.

déterminée la nature de l'état interne de ces monades. Par exemple, ce n'est pas en tant que *point de vue* particulier sur le monde, comme chez Leibniz, que chaque monade s'individualise, mais en vertu de sa capacité active de changement. En fonction du formalisme substantiel, la substance simple intègre donc la simplicité, l'activité et l'individualité. On comprend dès lors pourquoi Wolff ne reprend pas la typologie des sortes de points opérée par Leibniz dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, où sont distingués les points mathématiques, les points physiques et les points métaphysiques. Dans ce texte, Leibniz affirme que les points métaphysiques sont dotés de « quelque chose de vital et [d']une espèce de perception. »⁷³ Il s'agit là, précisément, de ce que refuse d'accorder Wolff, comme nous l'avons largement démontré. Dès lors, il ne reste plus aux atomes de la nature que leur caractère fondamental : leur simplicité est au fondement de la composition des corps, leur activité est au fondement de la force active des corps, et leur dissimilitude est au fondement de la diversité phénoménale.⁷⁴

De ce qui précède découle une conséquence de première importance : parce que l'individualité est un attribut générique de la substance simple, au même titre que sa force et sa simplicité, parce qu'en même temps il n'est pas possible de déterminer plus précisément en quoi consiste l'état interne de celle-ci, c'est avant tout sur le plan matériel que la dissimilitude s'exprime. Entre les §245 et 251 de la *Cosmologia*, Wolff pose ainsi que « toute matière dans le monde est dissimilaire » (§251). En effet, étant donné que la matière est composée d'éléments simples, étant donné, en outre, que ces éléments simples sont des points physiques distincts les uns des autres, alors il n'est pas une partie de matière qui ne soit composée d'êtres dissemblables. En conséquence, la matière est elle-même partout différenciée et il n'existe pas, dans le monde matériel, deux individus qui différeraient *solo numero* (*Ibid.*, §247). Or, là encore, Wolff construit cette position en référence à Leibniz :

73 GP, IV, 482-483.

74 Wolff ne peut pas, comme Leibniz, déterminer l'individualité des substances par la différence de leurs perceptions. De fait, dans l'*Ontologia*, le principe d'individuation stipulant une distinction des propriétés intrinsèques des individus est remplacé, au §229, par un principe de détermination complète de l'essence (l'individu s'oppose alors à l'universel, dont l'essence est incomplète). Mais on voit que Wolff peut aussi déduire l'individualité des êtres simples de leur force. Or, il s'agit là d'un geste qu'il peut trouver chez Leibniz lui-même. Dans un passage du *De ipsa natura*, Leibniz associe directement action et individualité : « Pour ma part, si, comme je le crois, j'ai bien compris la notion d'action, j'estime qu'elle implique et justifie le principe philosophique unanimement reçu, que *toute action est l'action d'un sujet individuel*. Et je trouve ce principe si vrai que sa réciproque l'est aussi, c'est-à-dire que non seulement tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi que toute substance individuelle agit sans interruption, et je n'en excepte pas le corps, car on n'y remarque jamais de repos absolu. » GP, IV, 509. [traduction Schrecker p.212-213].

« §246 : Aucun corps dans l'univers n'est similaire à un autre (...)

Rq : (...) Leibniz, le premier, avertit de la dissimilitude des choses, puisqu'il voit que l'indiscernabilité répugne au principe de raison suffisante, quoiqu'elle ne soit pas absolument impossible, dans la quatrième lettre à Samuel Clarke, §24 et suivants, p.94 de l'édition anglaise, ainsi que dans la cinquième lettre, §23 et suivants, p.174. L'expérience le confirme de même, en tant que, entre ce qui fait partie de la même espèce, on ne peut pas repérer deux individus similaires. Même, pour ceux qui, à l'œil nu, apparaissent tels, on observe pourtant dans l'un, grâce au microscope, ce qui ne se trouve pas dans l'autre. Dans ces mêmes passages, Leibniz se réfère à l'exemple de la recherche vaine de deux objets similaires. En effet, alors qu'il se trouvait dans un jardin avec l'Électrice Sophie, celle-ci questionnant sur cette matière, un homme d'un certain rang estima qu'il serait aisé de trouver deux feuilles similaires, l'une ne pouvant être discernée de l'autre. On s'appliqua alors un certain temps à étudier des feuilles recueillies pour cette recherche, et cependant on ne parvint à rien. C'est seulement si l'on place de petits grains de sable, ce qu'on peut avec justesse appeler de fines poussières en raison de leur petitesse, sous un microscope, qu'on observe en eux des différences, dans la mesure où l'on repère, dans ce qui était similaire, des disparités, alors qu'à première vue, il n'était pas encore établi que l'on pourrait jamais repérer de telles disparités. Cependant dans les plus grands corps qui appartiennent à la même espèce, la différence est toujours manifeste, de manière qu'on puisse la chercher à l'œil nu, à condition qu'elle se manifeste en eux extérieurement, puisque ce qui est à l'intérieur échappe à la vue. »

Nous verrons par la suite la fortune des exemples leibniziens des feuilles d'arbres et des grains de sables dans le corpus matérialiste. Il suffit pour l'instant de noter que Wolff use de la correspondance avec Clarke pour affirmer la dissimilitude irréductible des êtres matériels. L'appel à l'expérience et les exemples sensibles mis en avant par Wolff ne sont bien sûr pas anodins : ils marquent nettement que, pour penser la discernabilité, Wolff donne la préférence à son expression matérielle et phénoménale. Il s'agit là d'une conséquence directe de l'impossibilité de statuer positivement sur l'état interne des substances simples. Par-là, on voit que le discours cosmologique ne consiste pas seulement en une application *a priori* des principes ontologiques à l'objet monde, mais suppose de plus l'expérience sensible par laquelle cette application se trouve confirmée. En effet, dès les « Prolégomènes »—section introductive de la *Cosmologia*—on trouve l'assertion selon laquelle « en cosmologie générale, ce qui peut être démontré depuis les principes de la philosophie première, peut être confirmé par l'observation » (*Ibid.*, §3). Dans le cas particulier de la discernabilité, la conséquence de la distinction ontologique des états internes de chaque substance simple correspond à la possibilité d'observer concrètement la dissimilitude de tout objet matériel. Certes, chez Wolff, cette dissimilitude demeure entée sur une discernabilité principielle et non matérielle mais, puisqu'il est impossible d'un point de vue ontologique de déterminer l'état interne des substances, c'est d'un point de vue matériel que celle-ci est au mieux exprimée. En étant

réduite à un point physique doté d'une force, la monade physique wolffienne est *avant tout* le principe d'une dissimilitude matérielle. Wolff, en pensant le point physique, construit à partir de Leibniz la possibilité de penser une matière entièrement hétérogène, contre la tradition cartésienne et sa conception de l'étendue.⁷⁵ L'effet est double pour la postérité : Wolff ouvre la possibilité d'user du principe leibnizien d'indiscernabilité de manière à établir la dissimilitude des portions de matière, en même temps qu'il articule la question de la dissimilitude à celle de la force. En d'autres termes, les textes de la *Cosmologia* rendent possible de penser l'hétérogénéité de la matière à partir de la force que celle-ci déploie d'elle-même. Ils permettent de penser la *variété* phénoménale à partir de la *variation* des premiers corps de la nature. Pour parvenir à cette position, il ne restera aux matérialistes, pour ainsi dire, qu'à supprimer l'immatérialité des éléments, et à comprendre leur caractère physique comme un caractère matériel. La pensée de la substance chez Wolff et la physicalisation de la monade à laquelle il procède constituent une médiation capitale dans cette histoire.

b- L'autonomisation du discours physique

Un autre point mérite d'être relevé. C'est que, dans une perspective cosmologique, la fonction des éléments est, somme toute, assez restreinte : ils sont les fondements des corps matériels. Lorsqu'il s'agit d'étudier le monde naturellement, et non plus de déterminer la façon dont il découle des êtres simples, les substances ne sont plus d'aucun usage. C'est ainsi qu'il faut comprendre pourquoi Wolff rejette que l'explication en philosophie naturelle procède à *partir* des éléments (*Ibid.*, §242). Immédiatement, il conçoit cette proposition comme une critique de Leibniz : « (...) nous ne cherchons pas à connaître la différence spécifique des éléments par rapport aux autres substances simples, et nous laissons volontairement en suspens l'avis de Leibniz à propos des monades » (*Ibid.*, §243, Rq). Une nouvelle fois, le débat est placé au niveau du rapport entre le genre et les espèces de substances : il ne s'agit pas de déterminer spécifiquement les éléments des corps mais simplement de les doter des attributs génériques de la substance. La monade dont il est question ici est donc celle qui correspond au monadisme de la représentation, et dont le modèle ne peut être généralisé du fait que, précisément, il ne correspond qu'à certains êtres. On constate dès lors que, si la philosophie naturelle se passe du recours aux éléments dans le cadre de l'explication physique, c'est en vertu du formalisme substantiel qui interdit de déterminer positivement l'état interne des substances. L'élément, ou la monade—physique cette fois—peut, dans ces conditions, être

75 Voir *ibid.*, §251, Rq.

considéré que comme le lieu primitif d'origine de la force, mais n'explique de lui-même rien des développements phénoménaux de celle-ci.

Or, s'il s'agit, certes, d'un écart avec la métaphysique leibnizienne, cet écart est opéré *au nom* de Leibniz lui-même. Ainsi, lorsque Wolff développe les conséquences de la suspension méthodologique du rôle des substances simples en physique, à savoir que la matière et la force motrice des corps peuvent être considérées comme des substances à partir desquelles le mouvement est explicable (en termes de résistance et d'activité), il rapporte cette assertion au *Specimen Dynamicum*.⁷⁶ Est en fait reprise l'idée selon laquelle « la matière et la force sont des phénomènes substantivés » (*Ibid.*, §300). Comme le montre bien J. Park,⁷⁷ il faut en tout premier lieu comprendre cette affirmation par l'ambition, de la part de Wolff, de défendre une position dualiste qui fait la part belle à l'existence des corps, tout en fondant celle-ci sur les êtres simples. Cependant, on peut aussi remarquer qu'elle mène Wolff à traiter Leibniz en auteur qui, lui-même, en faisant de la matière et de la force des phénomènes bien fondés, ouvre déjà la possibilité de se passer du niveau métaphysique (c'est-à-dire de l'état interne des éléments) pour expliquer les mouvements des corps. Tout se passe donc comme si, paradoxalement, la référence au corpus dynamique leibnizien permettait de critiquer les dérives de la métaphysique leibnizienne de la substance.

Conclusion

La substance, selon Wolff, est un être simple entrant en composition avec les autres êtres simples pour former des composés. Sa simplicité en fait un être *inétendu*. À ceci il faut ajouter que, l'état interne de l'être simple étant susceptible de variations, celui-ci dispose d'une force active fonctionnant comme la raison suffisante du passage d'un état à un autre de la substance. Cependant, Wolff ne se prononce ni sur la nature de l'état interne de toutes les substances simples, ni sur le type de force qui s'exerce en elles. C'est pourquoi, dans la *Cosmologia*, l'être simple est réduit par Wolff à un point physique inédit au fondement de la force motrice des corps et de leur variété. Selon nous, cette réduction est opérée au nom d'un formalisme substantiel qui interdit la détermination positive des espèces de force et des états internes dans lesquels celles-ci s'expriment. C'est en tant qu'attributs génériques que la force et la simplicité sont prédiquées des substances simples. Pour Wolff, nous disposons de la

⁷⁶ *Ibid.*, §299 Rq.

⁷⁷ « Le débat wolffien sur l'idéalisme de Leibniz lors de la première diffusion de la *Monadologie* latine », article cité, p.329.

connaissance spécifique des êtres simples seulement pour le cas des âmes dont nous expérimentons les perceptions et la capacité représentative. Mais rien ne nous permet de généraliser ce modèle pour les éléments des corps, qui appartiennent ainsi au même genre que les âmes, sans en partager les caractères spécifiques. Dans ces conditions, privée de perception, la monade leibnizienne se trouve physicalisée au sens où elle est au principe du mouvement et de la différenciation des corps.

Or cette position est construite par Wolff moins en rupture avec Leibniz qu'avec l'une de ses thèses, à savoir celle de la perception universelle de toutes les substances simples. En identifiant cette thèse à un monadisme de la représentation, il est apparu que Wolff la distinguait d'un autre modèle leibnizien pour penser la substance, que nous avons nommé monadisme de la simplicité. C'est en claire continuité avec ce second modèle qu'est construite la substance simple wolffienne.⁷⁸ Il ne s'agit donc pas, pour Wolff, de rompre avec Leibniz, ni de se comporter en strict leibnizien, mais de distinguer entre deux interprétations de la substance qu'il trouve chez Leibniz, et d'organiser celles-ci hiérarchiquement selon leur domaine de validité. Le monadisme de la représentation nous fournit la clef de compréhension de l'espèce précise des substances que sont les âmes, tandis que le monadisme de la simplicité se positionne au niveau du genre des êtres simples. Ce faisant, la métaphysique de Wolff se fait le réceptacle de deux tendances inhérentes à la conceptualité de la substance chez Leibniz, qu'elle rend visibles en les disjoignant. Il appert alors que la physicalisation de la monade met en lumière une tendance propre au texte leibnizien lui-même, mais qui ne pouvait être clairement vue sans la lecture qu'en donne Wolff. Ainsi, plutôt que de nous interroger sur le leibnizianisme de Wolff ou sur son infidélité, il est apparu plus fécond de traiter la métaphysique wolffienne comme le lieu d'expression de plusieurs versions du monadisme. Wolff fait ainsi jouer un certain modèle leibnizien de la substance simple et active contre un autre modèle leibnizien, celui de la substance simple et représentative. Il produit ainsi la désarticulation de la monadologie leibnizienne.

78 C'est pourquoi nous souhaiterions nuancer les propos de M-J Soto Bruna qui affirme que la thèse de la représentation universelle, inhérente à toute monade, constitue le « noyau fondamental » de la monadologie leibnizienne : l'attention portée au texte de Wolff montre précisément comment un autre type de monadologie peut s'en passer sans s'émanciper de la pensée leibnizienne, mais en se construisant en continuité avec celle-ci. « *En síntesis, cabe adelantar ahora que Wolff evita el denominar "mònada" a su sustancia simple porque ha destituido a ésta de lo que constituía el núcleo fundamental de aquella, a saber, la fuerza de representación -fundamento, a su vez, del sistema de la armonía preestablecida-, que será atribuida exclusivamente al alma humana en la Psychologia rationalis* », « El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff », article cité, p.357.

DEUXIÈME CHAPITRE

Du Châtelet : une articulation du monadisme et de l'atomisme

Introduction

Lorsque Jean Deschamps, en 1748, donne le premier tome du *Cours abrégé de la philosophie wolffienne*, il loue d'entrée ce « livre dont on ne peut assez dire de bien » que sont les *Institutions de physique* d'Émilie Du Châtelet. Le traité, paru en 1740, aurait permis d'« ouvrir aux savants ses compatriotes, l'entrée à une philosophie qu'aucun d'eux n'avait encore osé aborder, et qu'ils regardaient comme presque indéchiffrable. »¹ Du Châtelet est ainsi présentée comme l'introductrice, en France, de la tradition leibnizienne, qu'elle aurait en outre eu le don d'adapter au style de son pays.² Il s'agit en effet là du projet même des *Institutions* : fonder la science moderne, en particulier la formalisation de l'attraction par Newton, sur une métaphysique appuyée par le principe de raison suffisante, le tout « avec une sauce française. »³

On ne peut plus aujourd'hui passer sous silence la postérité et l'influence immédiates des *Institutions de physique* dans le monde scientifique européen du 18^e siècle. Dès 1740, Wolff, par l'intermédiaire de Frédéric II, entame une correspondance avec Du Châtelet, qu'il considère comme son apôtre, et en qui il voit l'une de ses représentantes majeures en France.⁴

1 J. Deschamps, *Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de lettres*, Hildesheim-New-York-Zürich, Georg Olms Verlag, 1991 [première édition : 1743-1747]. « Avertissement de l'auteur » p.9-10 (non paginé).

2 J. Deschamps reproche d'ailleurs au style de Du Châtelet de ne pas rendre compte de la rigueur démonstrative du texte wolffien.

3 11 août 1740, *La correspondance d'Émilie Du Châtelet*, [dir. Ulla Kölving], deux tomes, I, Ferney Voltaire, Centre international d'étude du XVII^e siècle, 2017. p.592.

4 Sur la façon dont les travaux de Du Châtelet sont reçus en Allemagne, voir F. Böttscher, « La réception des *Institutions de physique* en Allemagne », *Émilie Du Châtelet. Éclairage et documents nouveaux*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2008. 243-254.

Après le succès du traité et à la suite du retentissement de la querelle entre Du Châtelet et Dortous de Mairan, secrétaire de l'Académie royale des sciences de Paris, l'année 1742 voit paraître une seconde édition des *Institutions*, ainsi que deux traductions, l'une en italien, l'autre en allemand.⁵ En France, le livre produit aussi son effet. Le contenu des *Institutions de physique* essaime dans les différents champs intellectuels : La Mettrie, qui disposait, dans sa bibliothèque, de la seconde édition des *Institutions*, joint par exemple à son *Histoire naturelle de l'âme* (1747, deuxième édition) une *Lettre critique à Madame la Marquise du Châtelet*.⁶ Mais l'exemple le plus significatif de l'autorité intellectuelle acquise par Du Châtelet se trouve peut-être dans les multiples reprises de son texte repérables dans l'*Encyclopédie*, aux articles Continuité, Espace, Hypothèse, Mouvement, Pesanteur, Repos, Temps, Feu, Newtonianisme.⁷ En bref, les *Institutions de physique* est un livre incontournable de l'époque.

À première vue, c'est la controverse avec Dortous de Mairan et la polémique sur l'estimation de la force qui justifient une telle agitation autour des *Institutions*. En effet, au chapitre XXI, Du Châtelet attaque frontalement le mémoire présenté par Dortous de Mairan à l'Académie royale des sciences en 1728, intitulé *Dissertation sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps*. En prenant très explicitement position, à la suite de Bernoulli et de 'sGravesande, pour la mesure leibnizienne de la force vive par la formule mv^2 , Du Châtelet ravive un vieux débat entre cartésiens et leibniziens. Les premiers prétendent mesurer la force par la composition de la masse et de la vitesse (mv), et les seconds, à la suite de Leibniz, opèrent cette estimation par celle de la masse d'un corps et du carré de sa vitesse (mv^2).⁸ Cependant, si le débat structure le champ scientifique français de la première moitié du 18^e siècle, Du Châtelet ne le tranche pas et n'apporte aucun élément nouveau susceptible de dégager une solution. Si l'on accorde en outre que Boscovich, en 1745, puis d'Alembert en 1758, mettent fin à la controverse en la qualifiant d'une simple dispute de mots, qui découle en fait de deux manières différentes de concevoir les effets d'un corps en mouvement, alors il faut bien avouer que la question précise de l'estimation de la force, et l'échange épistolaire

5 Outre l'article nommé ci-dessus, on pourra aussi, à propos de la traduction allemande des lettres échangées entre Dortous de Mairan et Du Châtelet et du contexte institutionnel dans lequel elle s'inscrit, consulter J. Iverson, « Émilie Du Châtelet, Luise Gottsched et la société des Alétophiles : une traduction allemande de l'échange au sujet des forces vives. », *Ibid.*, 283-299.

6 Comme on le verra dans le chapitre que nous consacrons à La Mettrie, l'attribution de la lettre est contestée.

7 Voir K. Maglo, « Mme Du Châtelet, l'*Encyclopédie*, et la philosophie des science », *Émilie Du Châtelet. Éclairage et documents nouveaux.*, ouvr. cit., 255-266.

8 Pour une histoire détaillée de la controverse sur la mesure de la force, voir P. Costabel, *La question des forces vives*, Cahier d'histoire et de philosophie des sciences, vol. 8, Centre de Documentation Sciences Humaines, 1983.

avec Dorous de Mairan, ont bien pu assurer la *renommée* de Du Châtelet, mais non pas la postérité et la diffusion des idées défendues par les *Institutions de physique*.

Au contraire, la philosophie naturelle déployée par Du Châtelet est une philosophie originale en ce qu'elle opère la conciliation des grandes tendances antagoniques de l'époque. On sait, en effet, que le projet de publication des *Institutions* subit une inflexion majeure en 1738 lorsque Du Châtelet décide de suspendre l'impression du manuscrit afin d'ajouter des chapitres d'exposition de la métaphysique de Leibniz, en réalité largement inspirés par la lecture de Wolff. Elle adopte une métaphysique des êtres simples, redevable de l'interprétation du monadisme proposée dans la deuxième partie de la *Philosophia prima, sive Ontologia* et dans la *Cosmologia generalis*. Elle concilie ainsi une métaphysique issue de la relecture du monadisme par Wolff avec la physique newtonienne par le principe de raison suffisante, et elle concilie encore le mécanisme cartésien avec l'attraction des newtoniens en cherchant à préserver la possibilité d'une explication des phénomènes par l'impulsion d'une matière subtile. Si l'on note souvent cette tentative de nouer des cordes indépendantes, on se demande rarement l'effet produit par cette conciliation sur la philosophie des auteurs conciliés. C'est pourquoi Du Châtelet doit, pour certain.es commentateur.ices, être considérée comme un simple « passeur scientifique »,⁹ sans qu'on remarque que toute passation est en même temps une médiation qui n'est pas vierge d'effets en retour sur ce qui est transmis.¹⁰ Ainsi, pour le cas qui nous intéresse, l'introduction en France des métaphysiques leibniziennes et wolffiennes telle qu'elle sont restituées et parfois mélangées par Du Châtelet produit en même temps un glissement de celles-ci et des manières possibles de les interpréter. Les *Institutions de physique* ne constituent donc pas seulement une étape *historique* de la diffusion de la pensée leibnizienne en France, mais encore, d'un point de vue conceptuel, elles nous livrent une certaine *interprétation* de la philosophie de Leibniz. Or, il apparaîtra dans la suite que le texte de Du Châtelet est une étape décisive pour la reprise d'éléments leibniziens dans des contextes matérialistes. Ainsi, quoi qu'elle reprenne l'idée d'une fondation de la matière

9 Voir par exemple M. Touzery, « Émilie Du Châtelet, un passeur scientifique au XVIII^{ème} siècle », *La revue pour l'histoire du CNRS*, [En ligne], 21 | 2008, mis en ligne le 03 juillet 2010, consulté le 23 mars 2017.

10 Pour d'autres, Du Châtelet n'a même pas droit à ce titre. On mentionnera exemplairement les remarques pleines de mépris (et de misogynie) de Bachelard à l'encontre de Du Châtelet, dont il fait un exemple typique d'esprit présocratique. Voici l'un de ces jugements : « Il suffit de lire les lettres de Mme du Châtelet pour avoir mille occasions de sourire de ses prétentions à la culture mathématique. À Maupertuis, elle pose, en faisant des grâces, des questions qu'un jeune élève de quatrième résout de nos jours sans difficulté. Ces mathématiques minaudées vont tout à l'inverse d'une saine formation scientifique. » Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance.*, Paris, Vrin, 2011 [première édition 1938], p.40.

étendue sur des monades inétendues, Du Châtelet construit en même temps la possibilité d'une explication de la nature sur la base d'atomes matériels. Elle articule donc monadisme et atomisme en les faisant jouer sur des niveaux différents. Là se situe selon nous l'originalité décisive du leibnizianisme construit par Du Châtelet. De ce point de vue, on peut dire que les *Institutions de physique* ne présentent pas une philosophie matérialiste, mais participent de l'histoire selon laquelle la monade se matérialise progressivement. Il semble donc légitime d'affirmer que Du Châtelet opère une *lecture matérialisante* du texte leibnizien.

Nous concentrerons en conséquence nos études sur la manière dont les *Institutions de physique* construisent une conception originale de la matière en utilisant les métaphysiques leibnizienne et wolffienne. D'un point de vue interne au texte, on pourra alors se demander ce que signifie le concept de matière pour Du Châtelet. Du point de vue externe qui fait des *Institutions de physique* une étape de l'histoire que nous retraçons, nous nous demanderons comment ce texte s'inscrit dans l'histoire de la réception de la philosophie leibnizienne chez les matérialistes français. Ces deux interrogations peuvent être synthétisées par la question suivante : comment Du Châtelet développe-t-elle à partir de la tradition leibnizienne une conception de la matière qui peut être féconde pour les auteurs matérialistes ? Or, il apparaîtra que, si Du Châtelet permet paradoxalement une reprise de la philosophie de Leibniz dans la tradition matérialiste, c'est avant tout parce qu'elle adopte le type de monadisme défendu par Wolff, et qu'elle en tire comme conséquence la supposition nécessaire des atomes comme « premiers corps de la matière »,¹¹ sinon comme fondements de celle-ci.

De ce premier objectif en découle un second, à savoir celui de mettre au clair ce qui doit être référé à Leibniz lui-même, à la lecture directe de ses textes par Du Châtelet, et ce qui s'origine au contraire dans la lecture des textes de Wolff. C'est qu'en effet, les *Institutions de physique* ne sont pas toujours claires sur ce point : Jean Deschamps relèvait déjà que « cet ouvrage (...) formé tout entier du système de Mr. Wolff, au moins pour ce qui regarde sa *Philosophie*, (...) ne laisse pas d'être attribué uniquement à Mr. De Leibnitz. »¹² Deschamps prétend encore, à la page suivante, « que le célèbre Mr. Wolff a composé tous [les] ouvrages » dont Du Châtelet s'inspire, et qu'au contraire elle n'a profité de la lecture « d'aucun ouvrage de Mr. De Leibnitz, qui n'a jamais composé de *Métaphysique*. »¹³ Il s'agit là d'un point capital qui tend à confirmer le rôle de médiation attribué à Wolff dans l'histoire de la diffusion du

11 L'expression apparaît dès la correspondance de 1738, voir lettre du 9 mai, p.346.

12 *Cours abrégé de la philosophie wolffienne*, « Avertissement de l'auteur », p.11 (non paginé).

13 *Ibid.*, p.12.

leibnizianisme : non seulement, par lui, la métaphysique leibnizienne se diffuse, mais elle le fait en se présentant comme leibnizienne, et non comme spécifiquement wolffienne. La médiation s'opère en dissimulant sa fonction médiatrice. C'est pourquoi Du Châtelet peut se servir du texte wolffien comme d'un manuel renseignant sur la métaphysique de Leibniz :

« Je vous explique dans les premiers chapitres les principales opinions de Monsieur de Leibniz sur la métaphysique ; je les ai puisées dans les ouvrages du célèbre Wolff, dont vous m'avez quelque fois entendu parler avec un de ses disciples, qui a été quelques temps chez moi, et qui m'en faisait quelquefois des extraits. »¹⁴

Ainsi, le propos se complexifie lorsqu'on s'aperçoit que, pour traiter Du Châtelet comme une médiation dans l'histoire de la réception de la philosophie de Leibniz, il faut aussi comprendre comment la lecture de Leibniz par Du Châtelet est déjà médiatisée par le texte wolffien. Il nous faudra donc patiemment établir les textes de Leibniz dont Du Châtelet dispose, ceux dont elle se sert, et les textes de Wolff dans lesquels elle s'informe de la philosophie de Leibniz, tout en tentant d'estimer les effets, sur l'interprétation de la philosophie leibnizienne, de ce jeu à trois auteurs.

I. La correspondance et le problème irrésolu de la conception de la matière

L'Avant-Propos des *Institutions de physique* défend vigoureusement le recours à la métaphysique, en vertu de ce que, si « plusieurs vérités de Physique, de Métaphysique, et de Géométrie sont évidemment liées entre elles », c'est bien la deuxième qui constitue « le faîte de l'édifice. »¹⁵ Mouvante, la métaphore architecturale fait tantôt de la métaphysique le sommet du bâtiment de la connaissance, tantôt la base. En effet, si la métaphysique intervient dans les *Institutions*, c'est au titre qu'elle permet de fonder la physique. Typiquement, il s'agira par exemple de traiter l'attraction telle qu'elle est décrite par Newton, non comme une propriété essentielle de la matière, mais comme le résultat d'un jeu mécanique d'impulsions.¹⁶ L'attraction se trouve donc fondée au sens où elle devient un phénomène explicable par des causes mécaniques relevant d'une physique de l'impulsion, et non plus le résultat d'une action

14 *Institutions de physique*, Chez Prault fils, 1740. [dans la suite : IP, page] p.12-13. À noter qu'une deuxième édition des *Institutions* est parue en 1742, dont le texte est parfois modifié. Cf *Institutions physiques, Nouvelle édition, corrigée et augmentée, considérablement par l'Auteur*, deux tomes, Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1742. Nous citons la première édition, d'une part parce qu'elle permet de statuer sur les évolutions de la pensée de Du Châtelet entre 1738 et 1740 et, d'autre part, parce que c'est suite à la parution de cette première édition qu'éclate la polémique avec Dortous de Mairan à propos de l'estimation des forces vives.

15 *Ibid*, p.14

16 Voir le chapitre XVI, « De l'attraction newtonienne ».

à distance des corps les uns sur les autres, que Du Châtelet assimile à une causalité occulte. Certes, Du Châtelet annonce dès les premières pages que le principe de raison suffisante permet cette fondation. Il semble donc que le recours à la métaphysique leibnizienne soit avant tout motivé par l'ambition d'appliquer systématiquement ledit principe. Cependant, il faut bien avouer qu'en l'état, la raison même de l'adoption du principe de raison n'est pas explicitée. On pourrait toujours demander ce qui justifie de recourir aux métaphysiques de Leibniz et de Wolff. Tout se passe en effet comme si Leibniz et Wolff passaient pour les seuls représentants légitimes de toute démarche métaphysique, sans que soit mis au clair par Du Châtelet ce qui fait de la demande de raison suffisante le principe central de cette science. La correspondance contemporaine à la parution des *Institutions de physique* n'est pas plus claire sur ce point :

« [parlant de son fils, à qui est adressé le texte des *Institutions*] (...) voulant lui apprendre les éléments de la physique, j'ai été obligée d'en composer une, n'y ayant point en français de physique complète, ni qui soit à la portée de son âge. Mais comme je suis persuadée que la physique ne peut se passer de la métaphysique, sur laquelle elle est fondée, j'ai voulu lui donner une idée de la métaphysique de M. de Leibniz, que j'avoue être la seule qui m'ait satisfaite, quoi qu'il me reste encore bien des doutes. »¹⁷

On retrouve ici l'idée d'une fondation de la physique sur la métaphysique, et la nécessité d'un recours à la métaphysique leibnizienne, mais non l'explication de ce qui satisfait Du Châtelet dans celle-ci. En l'état, reste donc en suspens le motif principal de l'adoption du principe de raison suffisante. Le propos est semble-t-il allusif lorsqu'il s'agit de justifier l'usage de Wolff et de Leibniz pour réaliser l'ambition d'une fondation de la physique.

Les commentateur.ices ont en conséquence parfois préféré faire l'histoire de la familiarisation de Du Châtelet avec les textes leibniziens et wolffiens, en s'interrogeant moins sur la raison que sur le moment de l'adoption d'une métaphysique issue de la tradition leibnizienne.¹⁸ Or, une telle démarche est incapable de rendre compte d'un point de vue philosophique de l'intérêt porté par Du Châtelet à ce type précis de métaphysique. Il s'agirait donc de savoir pourquoi Leibniz, via Wolff, et pas un autre, représente dans les *Institutions de physique* le meilleur moyen d'opérer la fondation de la physique moderne. L'étude de la correspondance des années qui précèdent la parution des *Institutions* permet alors d'identifier précisément la différence produite par l'adoption d'une métaphysique des êtres simples. Celle-

17 Lettre du 25 avril 1740, p.576-577.

18 Cette démarche historiciste est typique du travail de W. H. Barber, « Mme Du Châtelet and Leibnizianism : the genesis of the *Institutions de physique* », dans *Émilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science* [SVEC 2006: 01], 5-23.

ci permet de résoudre la contradiction, posée dans la correspondance, entre l'adoption d'une physique des forces, d'un côté, et une conception de la matière qui repose sur un postulat atomiste, de l'autre. Ainsi, si les *Institutions de physique* recourent au corpus wolffien, c'est parce que la familiarisation avec la dynamique, dans les années 1737-1739, entraîne la nécessité de s'interroger sur le concept même de matière. C'est à l'émergence et à la reconstruction de ce problème que nous nous consacrerons désormais.

Familiarisation avec la dynamique leibnizienne

Comme remarqué dans la littérature secondaire, Du Châtelet adopte la formule leibnizienne pour l'estimation de la force vive avant toute considération métaphysique.¹⁹ La question consiste alors à demander si l'adoption de la mesure de la force par mv^2 et des principaux concepts de la dynamique leibnizienne (principalement les distinctions entre force primitive et dérivative, morte et vive) conduisent, ou non, Du Châtelet à recourir à la métaphysique correspondante. La réponse à cette question nécessite cependant d'en passer préalablement par le relevé des textes grâce auxquels Du Châtelet se familiarise avec la dynamique de Leibniz.

C'est dans la correspondance avec Maupertuis que Du Châtelet cherche à préciser sa propre position dans le débat qui oppose cartésiens et leibniziens quant à l'estimation de la force :

« Permettez-moi de vous faire une question ; j'ai lu beaucoup de choses depuis peu sur les forces vives, je voudrais savoir si vous êtes pour M. de Mairan, ou pour M. de Bernoulli. Je n'ai pas l'indiscrétion de vous demander sur cela tout ce que je voudrais savoir, mais seulement lequel des deux sentiments est le vôtre, le mien est de vous désirer et de vous aimer beaucoup. »²⁰

En février 1738, Du Châtelet s'est donc déjà intéressée à la controverse.²¹ L'intérêt principal de ce passage consiste dans la mention explicite des textes qui servent à son information. La référence va d'abord à Dortous de Mairan, dont la *Dissertation sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps* (1728) défend la mesure cartésienne en proposant une méthode

19 Voir par exemple A-L Rey, qui cherche à « montrer comment Du Châtelet construit une philosophie naturelle originale en interrogeant et en discutant les conséquences métaphysiques de l'adhésion au principe de conservation », cf « La Minerve vient de faire sa physique. » dans *Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone*, 44, no.2, 2017, p. 237.

20 Lettre du 2 février 1738, p.329.

21 W. H. Barber fait l'hypothèse selon laquelle Voltaire familiarise Du Châtelet avec cette question dès 1736, en l'introduisant au mémoire de Mairan. Cf art. cité, p.10-11.

innovante, à savoir la réduction de tout mouvement retardé à un mouvement uniforme, et l'estimation de la force motrice d'un corps par les espaces non parcourus par celui-ci, mettant ainsi au centre, cette fois de manière plus classique, la notion de temps.²² Pour l'estimation leibnizienne, Du Châtelet s'informe via Johann Bernoulli, dont le *Discours sur les lois de la communication du mouvement* a été présenté par deux fois au concours organisé par l'Académie royale des sciences de Paris, en 1724 et 1726, avant de faire l'objet d'une édition indépendante en 1727.²³ On peut donc dire que les premiers contacts de Du Châtelet avec la dynamique leibnizienne se font d'abord par la médiation des textes issus du débat porté par les concours de l'Académie royale des sciences de Paris, dans le milieu des années 1720. C'est avant tout une question de physique contemporaine qui pousse Du Châtelet à interroger Maupertuis sur sa propre position à l'intérieur d'une controverse balisée.

Toujours en février 1738, Du Châtelet lève le voile sur sa propre position, en précisant que, dès avant d'interroger Maupertuis, son opinion était forgée : « J'ai toujours pensé que la force d'un corps devait s'estimer par les obstacles qu'il dérangeait et non par le temps qu'il y employait. »²⁴ En outre, Du Châtelet a déjà développé ses arguments critiques contre Dortous de Mairan.²⁵ La nouveauté capitale de cette lettre, du point de vue de l'établissement des textes dont dispose Du Châtelet, réside dans la mention de Clarke :

« Le docteur Clarke, dont M. de Mairan a rapporté toutes les raisons dans son Mémoire, traite M. de Leibnitz avec autant de mépris sur la force des corps, que sur le plein et les monades. Mais il a grand tort, à mon gré, car un homme peut être dans l'erreur sur plusieurs chefs, et avoir raison dans le reste. M. de Leibniz, à la vérité, n'avait guère

22 Selon Costabel, cette double manière de traiter le problème (réduction du mouvement retardé à un mouvement uniforme et prise en compte du temps) procède d'une « confusion mentale ». art. cit. p.39.

23 Johann Bernoulli, *Discours sur les lois de la communication du mouvement, qui a mérité les éloges de l'Académie royale des sciences aux années 1724 et 1726 et qui a concouru à l'occasion des prix distribués lesdites années*, Chez Claude Jombert, Paris, 1727. Il est possible, quoiqu'on n'en dispose pas de preuve certaine, que Du Châtelet se soit procuré un exemplaire des commentaires produit par la classe de mathématique de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg en 1726. Elle aurait pu s'intéresser tout particulièrement aux textes suivant : J. Hermanni, *De mensura virium corporum* ; G. B. Bilfinger, *De viribus moto insitis et illarum mensura* ; N. Bernoulli, *De motu corporum ex percussione* ; D. Bernoulli, *Examen principiorum mechanicae* ; C. Wolff, *De principia dynamica*. Voir *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, T. I, ad annum 1726, Petropoli, Typis academiae, 1728.

24 La dernière édition de la correspondance indique « vers le 1^{er} mars 1738 », p.336-337.

25 « (...) la seconde [raison qui pousse à considérer la force d'un corps par les obstacles qu'il dérange], est la raison même que M. de Mairan apporte pour changer l'estimation de la force des corps, qui est le temps employé à la consumer ; car, s'il reste à un corps, qui a reçu 2 de vitesse, 3 de force à consumer, lorsque celui qui lui est égal en masse et qui n'a reçu que 1 de vitesse, a consumé toute la sienne, il est, ce me semble, démontré, par cela même qu'il lui reste 3 de force à consumer au bout du temps pendant lequel l'autre corps a consumé toute la sienne, qu'il avait trois fois plus de force que l'autre. » *Idem*.

raison que sur les forces vives, mais enfin, il les a découvertes, et c'est avoir deviné un des secrets du créateur. »²⁶

La référence semble ici renvoyer à la correspondance entre Leibniz et Clarke, dans laquelle Clarke dénonce le postulat leibnizien d'une conservation de la force active, qu'il juge être une pétition de principe infondée.²⁷ On voit donc que, si Du Châtelet se familiarise entre 1737 et 1738 avec la dynamique leibnizienne, elle n'accepte pas pour autant sa métaphysique. Cependant, malgré la non adoption des thèses du plein et du monadisme, elle semble bien en connaître les grandes lignes à cette époque. Et pour cause : la correspondance avec Clarke s'engage sur le sens à donner au principe de raison suffisante et discute, d'un point de vue métaphysique, notamment les concepts d'espace et de temps. Ce n'est qu'à l'occasion de cette discussion qu'intervient, marginalement, la question de l'estimation des forces vives. Nous pouvons tirer deux conclusions à partir de cette remarque : 1/ en 1738, Du Châtelet connaît la correspondance entre Leibniz et Clarke.²⁸ Il semblerait donc caricatural d'affirmer que *la seule voie d'accès* à la métaphysique leibnizienne soit, pour elle, l'œuvre de Christian Wolff. Un travail de reconstitution du corpus disponible pour Du Châtelet doit donc prendre en compte la diversité des voies par lesquelles celle-ci s'informe. 2/ C'est donc en connaissance de cause, c'est-à-dire en disposant d'une conception, même minimale, des grandes thèses de la philosophie de Leibniz, que sont affirmés à la fois l'adoption de l'estimation de la force par mv^2 et le refus de sa métaphysique. Le schéma d'un assentiment au monadisme immédiatement consécutif à la lecture des textes de Leibniz et de Wolff ne tient donc pas : il s'agit de s'interroger sur la raison pour laquelle des thèses métaphysiques déjà connues et rejetées sont ensuite reconsidérées et intégrées à la philosophie des *Institutions de physique*, c'est-à-dire qu'il s'agit de reconstruire le problème qui motive leur acceptation.

26 Lettre écrite vers le 1^{er} Mars 1738, p.337.

27 « *This is a bare assertion, without proof. Two bodies, void of elasticity, meeting together with equal contrary forces, both lose their motion.* » GP, VII, 387. Bien sûr, si Du Châtelet peut juger la remarque de Clarke quelque peu facile, c'est que lui-même part du postulat, qu'il ne prend pas la peine de justifier, de la non-élasticité des deux corps. Nous verrons pourtant dans les pages qui suivent que l'expérience de pensée proposée par Clarke sera reprise dans les mêmes termes par Du Châtelet, pour discuter les implications du principe de conservation de la force.

28 La littérature secondaire ne s'accorde pas sur la date à laquelle Du Châtelet lit pour la première fois la correspondance. Selon, S. Hutton, elle en commande un exemplaire à son libraire en 1738 (« Between Newton and Leibniz : Émilie Du Châtelet and Samuel Clarke », *Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton*, éd. R. Hagenruber, Springer, 2012, p.79.) Mais, R. Hagenruber affirme que Voltaire comme Du Châtelet sont familiers avec la correspondance dès 1734 (« Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton : The transformation of metaphysics », *Ibid.*, p.28.) Sur ce point, nous nous contenterons d'affirmer 1/ qu'elle possède un exemplaire du recueil publié par Des Maizeaux, où figure la correspondance entre Clarke et Leibniz, comme mentionné dans une lettre du 16 février 1739, et 2/ qu'elle a déjà lu et travaillé cette correspondance un an plus tôt, en février 1738.

Cependant, continuons pour lors de relever les références au corpus disponible pour Du Châtelet dans les années qui précèdent la parution des *Institutions de physique*. À la fin avril 1738, Du Châtelet affirme s'être renseignée, non plus sur la façon dont Johann Bernoulli défend la mesure de la force par la formule mv^2 , mais sur l'origine de la distinction entre force et mouvement chez Leibniz :

« J'ai lu, depuis que je vous ai écrit, ce que M. de Leibnitz a donné dans les *Acta eruditorum* sur les forces vives, et j'y ai vu qu'il distinguait entre la quantité du mouvement et la quantité des forces, et alors j'ai trouvé mon compte, et j'ai vu que je n'étais qu'une bête, et que j'aurais bien dû ne point confondre deux choses très distinctes, en faisant les forces le produit de la masse par le carré des vitesses. »²⁹

Du Châtelet remonte donc à la source du débat en se procurant et en travaillant les textes dans lesquels s'élabore la dynamique leibnizienne. La simple mention des *Acta eruditorum* ne nous donne pas d'indication sur les textes précis qu'elle a pu lire. Cependant, la distinction de la quantité de mouvement et de la quantité de force est opérée par Leibniz dans la *Brevis demonstratio errori memorabilis cartesiani*, parue en 1686. Les *Institutions de physique* confirment que Du Châtelet connaît ce texte en citant explicitement, en note, les « *Acta erud. Année 1686 et suiv.* »³⁰ Reste que, dans la *Brevis demonstratio*, Leibniz démontre bien la nécessité d'amender la formule cartésienne en distinguant la quantité de mouvement et la quantité de force, mais ne recourt pas encore à la distinction entre force vive et force morte. De deux choses l'une : soit Du Châtelet évoque le lexique de la force vive en raison de sa lecture du mémoire de Johann Bernoulli, qui, pour sa part, recourt au concept ; soit il faut interpréter le renvoi aux *Acta eruditorum* de l'année 1686 « *et suiv.* » comme une référence au *Specimen dynamicum* de 1695, qui distingue soigneusement—et pour la première fois publiquement—la force morte de la force vive. Or, nous avons vu précédemment, avec Wolff, à quel point ce texte, entre dynamique proprement dite et philosophie du mouvement, permettait d'opérer le passage entre des considérations strictement physiques afférentes à la manière de considérer la force, et des considérations métaphysiques portant sur la théorie de la substance. Si Du Châtelet a effectivement consulté le *Specimen dynamicum*, il est raisonnable de penser qu'elle y ait vu un point de passage entre la reconnaissance du principe de conservation de la force et la nécessité d'une interrogation sur les conséquences métaphysiques d'une telle acceptation. Cependant, nous ne tranchons pas et laissons à l'hypothèse son caractère conjectural. On se contentera de remarquer que Du Châtelet se

29 30 avril 1738, p.342.

30 *IP*, p.419-420.

familiarise *d'abord* avec la dynamique leibnizienne et que, même lorsqu'elle dispose de textes où sont élaborées plus en profondeur les thèses philosophiques de Leibniz, comme dans la correspondance avec Clarke, elle n'en retient que les rares extraits qui portent sur la notion de force vive, et sur la question de l'estimation de la force. Les problèmes concernant les lois du mouvement fonctionnent originellement comme une interrogation indépendante, dont l'acceptation ne nécessite pas, à première vue, l'ouverture du propos aux thèses monadiques de Leibniz. Reste donc à montrer comment les métaphysiques de Leibniz et de Wolff peuvent se faire une place dans les *Institutions de physique*, après l'acceptation d'un modèle physique dynamique.

Difficulté du détail et postulat atomiste

Dès le 30 avril 1738, Du Châtelet s'intéresse aux conséquences de l'acceptation des forces vives et de leur estimation par mv^2 . En effet, cette dernière présuppose une conservation de la quantité de force dans l'univers, malgré une variation de la quantité de mouvement. Elle y voit dès lors une remise en cause de la liberté des agents capables d'impulser à partir d'eux-mêmes un mouvement dans le monde, car, « commencer le mouvement, n'est-ce pas produire dans la nature une force qui n'existait pas ? »³¹ La science physique ne constitue pas un domaine indépendant dont les propositions demeureraient sans conséquence sur d'autres types d'interrogations fondamentales. Du Châtelet traite en effet le principe de conservation de la force comme l'une des propositions d'un système à l'intérieur duquel doit aussi être prise en compte la liberté humaine. C'est pourquoi une conséquence de type métaphysique (l'impossibilité de penser la liberté) peut à ses yeux fournir une forte objection à l'estimation de la force par mv^2 , lorsqu'on montre leur incompatibilité.³²

Cependant, dans l'ordre des conséquences métaphysiques, la correspondance avec Maupertuis s'intéresse par la suite de plus en plus à un autre problème, qui concerne, pour sa part, la manière dont la matière doit être conçue, une fois acquis le modèle dynamique. Or, plus Du Châtelet travaille, plus elle trouve de la *difficulté dans le détail* :

31 Citation complète : « Mais la seule chose qui m'embarrasse à présent, c'est la liberté ; car enfin je me crois libre, et je ne sais si cette quantité de forces toujours la même fans l'univers ne détruit point la liberté. Commencer le mouvement, n'est-ce pas produire dans la nature une force qui n'existait pas ? Or, si nous n'avons pas le pouvoir de commencer le mouvement, nous ne sommes point libres. » 30 avril 1738, p.342.

32 Pour une analyse plus approfondie de ce point, voir A-L Rey, « La minerve vient de faire sa physique », art. cité, p.241.

« Mais je vois qu'il y a plus de difficulté que je ne croyais dans le détail, car je vous prie de me dire, et M. Newton l'a demandé avant moi, ce que deviendrait la force de deux corps durs qui se choqueraient dans le vide. Car alors il ne peut y avoir de dispersion de mouvement entre leurs parties ou bien entre les corps voisins. Je sais qu'on ne connaît point, jusqu'à présent, de corps parfaitement dur, mais ce n'est pas, je crois, une démonstration qu'il n'y en ait point, et je ne sais même pas s'il n'est pas nécessaire d'en admettre dans la nature, quoique nous n'ayons pas d'organes ni d'instruments assez fins pour les discerner. Or, dès qu'il peut exister des corps parfaitement durs, et qu'il est même très vraisemblable que les premiers corps de la matière le sont, il est permis de considérer ce qui arriverait à de tels corps qui se choqueraient dans le vide. Or certainement ils ne rejailliraient pas. Que deviendrait donc leur force, car il n'y a point là d'enfoncement, point de ressort prêt à rendre la force qui le tient tendu au corps qui la lui a donnée ? »³³

Dans un premier temps, Du Châtelet oppose aux partisans des forces vives, avec l'autorité de Newton, l'hypothétique choc de deux corps durs dans le vide. Leur rencontre mènerait à la disparition immédiate de tout ou partie de la force exercée un instant avant le choc. Or, pour se conserver, la force doit pouvoir être assimilée et restituée graduellement lors des différentes étapes de la rencontre des corps. Mais l'atomisme, lorsqu'il postule des corps inélastiques, les prive en même temps de leur capacité de rebond. C'est pourquoi Du Châtelet en tire la conclusion que, dans cette situation hypothétique, les corps ni ne rejailliraient, ni ne disposeraient de corps environnants auxquels communiquer leur force. Autrement dit, le modèle atomiste rompt avec le postulat d'une continuité entre chaque étape du déploiement de la force et réfute du même coup le principe de sa conservation. La solution pourrait alors consister à discuter le concept d'atome sous le prétexte qu'il invalide la continuité du mouvement ; mais Du Châtelet choisit la voie opposée, et justifie l'hypothèse de corps durs, qu'il est peut-être nécessaire d'admettre, et qui est en tout cas « très vraisemblable » pour le cas des « premiers corps de la matière ». Il appert de cette reconstruction que Du Châtelet, pour autant qu'elle accepte la dynamique leibnizienne, n'en adopte pas pour autant la conception de la matière correspondante. La théorie des forces vives et le principe de conservation qui en découle supposent en effet des corps *élastiques* capables de rebond et d'assimilation des forces communiquées par les différents chocs. Du Châtelet, qui a lu le discours de Johann Bernoulli sur les lois de la communication des mouvements, sait que ce dernier critique vivement les notions d'atomes et de corps durs. Elle sait aussi qu'une telle théorie suppose une physique du plein, où les forces s'exercent *sur* des corps environnants, et non dans un vide parfait. Elle se sert pourtant de la cosmologie newtonienne, fondée sur la distinction fondamentale du vide et des atomes, pour proposer un cas hypothétique qui fonctionne comme une objection à la théorie des forces vives. L'acceptation du principe de

33 9 mai 1738, p.346.

conservation de la force ne mène pas d'abord à une renonciation à l'atomisme, mais au contraire s'y confronte. S'il y a problème, c'est donc en tant que Du Châtelet n'a pas construit un concept de matière correspondant aux principes dynamiques adoptés. D'un côté, le principe de conservation de la force semble imposer une physique du plein et l'élasticité de tous les corps, mais de l'autre, Du Châtelet maintient le postulat atomiste de corps parfaitement durs se rencontrant dans le vide. Ce faisant, elle disjoint la dynamique leibnizienne de la métaphysique des corps qu'elle implique. Du Châtelet admet ainsi des corps qui rompent la continuité de la nature.

Or, il ne s'agit pas d'une objection occasionnelle. À plusieurs reprises Du Châtelet affirme que la supposition des corps durs doit être considérée comme fondamentale. Les lettres qui suivent s'attachent d'ailleurs à caractériser la figure des atomes et la force d'attraction relative à cette figure.³⁴ À l'occasion de cette discussion, Du Châtelet s'autorise d'une assertion clé, qui permet de mesurer le chemin entre la conception de la matière qui est la sienne en 1738, et celle qui sera défendue dans les *Institutions de physique* :

« Quant aux atomes, s'ils sont matière, comme ils le sont sans doute puisqu'un composé ne peut être fait de parties essentiellement différentes de lui-même, puisque, dis-je, ils sont matière, il faut bien qu'ils aient une figure. Je sais bien que nous ne pouvons la voir, mais nous devons et nous pouvons la supposer et je crois qu'il est assez naturel de la supposer sphérique (...) »³⁵

Nous intéressent moins dans cet extrait la question explicite du type de figure attribué aux atomes, que la double affirmation du nécessaire postulat atomiste et de l'homogénéité de l'élément et du composé : un atome, en tant qu'il compose un être matériel, est lui-même un être matériel. De plus, il doit être supposé sphérique, de manière que l'attraction opère de tous les côtés par la même force. L'idée leibnizienne selon laquelle le composé ne peut être considéré ultimement comme un assemblage d'éléments matériels, parce que ceux-ci seraient eux-mêmes composés, n'est pas envisagée par Du Châtelet. Autrement dit, la métaphysique des êtres simples n'est pas, en 1738, la solution à l'inadéquation du principe de conservation de la force et de la conception de la matière adoptée par Du Châtelet. Au contraire affirme-t-elle que l'élément primordial de toute matière est encore matériel, quoi qu'il se distingue par sa non-composition, c'est-à-dire son insécabilité. Ainsi, il apparaît clairement que l'objection

34 « Pourquoi l'attraction des premières parties de la matière et des atomes, est-elle la même de tous côtés, puisque la forme change l'attraction, et que nous ne savons point quelle forme ont les premiers corps de la matière ». 21 juin 1738, p.359.

35 17 juillet 1738, p.369.

formulée contre les forces vives, dans le but d'en rendre la résolution possible, ne procède pas d'une stratégie argumentative consistant à se saisir des armes de l'adversaire : c'est en tant qu'elle considère réellement l'atome matériel, le corps dur, comme le fondement et le principe ultime de la matière que se pose le problème de la pertinence du principe de conservation de la force. Tout se passe donc comme si Du Châtelet souhaitait tenir à la fois les concepts et les formules fondamentaux de la dynamique leibnizienne et demeurer fidèle à la conception de la matière newtonienne en conservant l'atome et le vide. Dans la lettre suivante, elle marque clairement son affiliation sur ce point lorsqu'elle affirme à Maupertuis : « je suis ravie que vous croyez les dernières parties de la matière insolubles, car c'est une des conjectures physiques à laquelle je suis la plus attachée. »³⁶ Le problème est dès lors celui de l'articulation de la physique leibnizienne du mouvement à l'atomisme d'origine newtonienne : comment concilier le principe de conservation avec le postulat de l'existence de corps durs primordiaux ?

La solution d'une théologie volontariste

La littérature secondaire remarque rarement que la première solution envisagée par Du Châtelet pour régler le problème identifié ci-dessus ne consiste pas en l'adoption du monadisme. R. L. Walters affirme par exemple que, suite à sa conversion aux forces vives, « qui sont un aspect important de la philosophie de Leibniz », Du Châtelet « se posait des questions de métaphysique auxquels elle cherchait des solutions chez Wolff (...) aussi bien que dans sa correspondance avec Maupertuis. »³⁷ Telle quelle, la formulation laisse à penser que la lecture des traités métaphysiques de Wolff fournit immédiatement la solution au problème. Or, nous verrons dans la suite que le tournant que constituent les *Institutions de physique* consiste moins dans l'adoption sans reste d'un certain type de monadisme que dans son articulation avec une position atomiste amendée. C'est dire que, comme telle, les métaphysiques de Wolff et de Leibniz ne peuvent pas être acceptées, en bloc, comme solution. La meilleure preuve de ceci résiderait dans le fait que, même lorsque Du Châtelet affirme connaître la métaphysique wolffienne, elle se tourne pourtant vers une autre option théorique :

36 1^{er} septembre 1738, p.378.

37 « La querelle des forces vives et le rôle de Mme Du Châtelet », dans *Cirey dans la vie intellectuelle : la réception de Newton en France*, [présenté par F. De Gandt], Oxford, Voltaire Foundation, 2002, [SVEC 2001:11] p.204.

« Je connais M. Wolff pour un grand bavard en métaphysique. Il est plus concis dans les trois tomes de sa *Physique*. Mais il ne me paraît pas avoir fait de découverte ni dans l'une ni dans l'autre. Je vais demander le livre de lui dont vous me parlez, car je crois que quand on veut approfondir une matière, il faut tout lire. Votre idée que Dieu n'a pas fait (car *n'a pas pu faire* est un grand mot) de corps sans ressort, m'en a fait naître une : c'est que les premières parties de la matière peuvent être insécables, non par la privation entière de ressort, mais par la volonté de Dieu ; car on est souvent obligé d'y avoir recours, et je crois cette indivisibilité *actu* des premiers corps de la matière d'une nécessité indispensable en physique. »³⁸

Quoique Du Châtelet avoue le besoin d'approfondir la lecture de Wolff, elle semble tout de même assez familière avec sa métaphysique pour le juger « un grand bavard » dans ce domaine. Et pour cause : dès Mars 1737, elle a lu une traduction partielle du *Vernünfftige Gedanke von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, traduit pour l'occasion sous le titre générale de « Métaphysique. »³⁹ Pourtant, la métaphysique wolffienne ne semble pas pour l'instant la solution adéquate pour la résolution du problème identifié précédemment. Bien plutôt Du Châtelet s'orienté-t-elle vers une théologie volontariste qui fait reposer les propriétés de la matière sur la décision divine. Ainsi, la thèse atomiste, qualifiée précédemment de vraisemblable, quoiqu'elle fût en contradiction avec le principe de conservation de la force, peut-être sauvée à la condition de reconnaître la capacité divine de décréter l'insécabilité des premiers corps. Il s'agit de distinguer entre la divisibilité possible, en droit, de la matière, et la non-composition actuelle des éléments matériels. Cette dernière ne peut être pensée que via la volonté divine de ne pas composer dans la nature ce qui peut toujours l'être en raison. L'atomisme est donc sauvé pour autant qu'une théologie de type volontariste est adoptée.⁴⁰

Il ne s'agit pas là d'ailleurs d'une tentative ponctuelle de la part de Du Châtelet. Nous avons mentionné précédemment que l'adoption des forces vives posait aussi un problème du point de vue de la dissolution de la notion de liberté qu'elle entraînait. En effet, commencer un mouvement nécessite, non pas seulement la conservation de la force globale dans l'univers, mais la capacité de créer une force jusqu'ici non existante. Même après s'être informée de la distinction leibnizienne, opérée dans la *Brevis demonstratio*, entre quantité de force et quantité de mouvement, Du Châtelet doit donc postuler une exception aux règles du mouvement pour

38 29 septembre 1738, p.393.

39 Selon L. G Janik, « Searching for the metaphysics of science: the structure and composition of mme Du Châtelet's *Institutions de physique*, 1737-1740. », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, 1982, [SVEC 201], p.87.

40 Janik analyse aussi les positions volontaristes de cette période : art. cit., p.101-102.

le cas des êtres libres. Elle se tourne dès lors vers Dieu et suppose sa capacité à décréter des lois différentes suivant les règnes :

« Si vous ne me croyez point libre, je serai bien affligée, car je me la croyais fermement ; mais, depuis votre lettre, je ne sais plus qu'en penser. J'ai envie de faire un moment le conciliateur, comme M. de Mairan, et de dire que Dieu peut avoir établi des lois de mouvement pour le choc des corps inanimés, par lesquelles ils conservent, ou communiquent, ou consomment dans des effets la force qu'on leur imprime, mais que cela n'empêche point qu'il ne réside dans les êtres animés un pouvoir soi mouvant, qui est un don du Créateur, comme l'intelligence, la vie, etc. ; car si je suis libre, il faut absolument que je puisse commencer le mouvement, et si ma liberté était prouvée, il faudrait bien convenir que ma volonté produit de la force, quoique le *quomodo* me soit caché. La création, qu'il faut bien admettre quand on admet un Dieu, n'est-elle pas dans ce cas-là, et n'y-a-t-il pas mille choses qu'il nous sera toujours également impossible de nier et de comprendre ? »⁴¹

D'un côté, les corps inanimés répondent aux lois du mouvement, régies entre autres par le principe de conservation de la force ; de l'autre, les êtres animés disposent d'un « pouvoir soi mouvant » qui doit être pensé comme une adjonction pourvue par le créateur en surcroît des règles du mouvement. Ce rapide passage par le problème de la liberté révèle donc que, de manière systématique, l'option d'une théologie volontariste, en tant qu'elle supplée aux apories de la philosophie leibnizienne du mouvement, est utilisée par Du Châtelet comme solution possible.

Deux remarques en découlent : premièrement, on voit très clairement que l'adoption de la dynamique de Leibniz entraîne pour Du Châtelet une ouverture du propos à des champs d'investigation non strictement physiques : une fois admises les forces vives, un certain type de théologie fonctionne comme solution aux problèmes de la liberté et de la conception de la matière. C'est que, avant les *Institutions de physique*, Du Châtelet se pose déjà la question de la fondation des énoncés scientifiques. Pour l'heure, la réponse à cette question passe par la construction d'une figure de la divinité capable de rendre compte des tensions inhérentes au système qui s'élabore. Mais, deuxièmement, on voit bien comment l'option d'une théologie volontariste ne peut pas être totalement satisfaisante dans l'optique précise d'une entreprise de fondation. L'extrait ci-dessus, relatif à la question de la liberté, admet déjà que le recours à Dieu implique finalement l'impossibilité « de nier et de comprendre » la manière exacte dont s'articulent, dans la réalité, les propositions en tension—en l'occurrence l'admission du principe de conservation et la liberté. Tout se passe donc comme si la volonté divine intervenait au titre de pis-aller théorique : on la convoque faute d'une explication plus

41 Lettre du 9 mai 1738, p.347.

satisfaisante. Il en va de même lorsqu'il s'agit de penser l'articulation d'une dynamique fondée sur l'existence de corps élastiques, et le nécessaire postulat de corps durs primitifs. Le recours à la volonté divine ne satisfait pas Du Châtelet :

« J'ai bien peur qu'il ne faille recourir à Dieu pour le ressort, et que ce ne soit un attribut donné par lui à la matière, comme l'attraction, la mobilité et tant d'autres que nous ne connaissons pas ; mais je suis encore bien ignorante sur tout cela. Je vais prendre auprès de moi un élève de M. Wolff pour me conduire dans le labyrinthe immense où se perd la nature ; je vais quitter pour quelque temps la physique pour la géométrie. »⁴²

Ici, la solution est inversée par Du Châtelet : Dieu garantirait l'élasticité de certains corps, à savoir les corps composés, sans que la matière, par elle-même, doive être considérée comme capable de ressort. L'atome, le corps dur primitif, est donc implicitement toujours présenté comme la règle de la nature, et c'est seulement par exception que Dieu agirait sur les corps composés de manière à ce que la quantité de force puisse s'y conserver. Cependant, ce que marque clairement cet extrait, c'est l'insuffisance d'une telle réponse, et l'ajournement d'une proposition de solution. En annonçant la venue de König à Cirey, qui la formera non seulement à la géométrie, mais surtout lui fournira de larges extraits de l'œuvre métaphysique de Christian Wolff, Du Châtelet annonce sa volonté de répondre aux apories rencontrées par l'étude de la métaphysique wolffienne. De fait, avec le principe de raison suffisante, elle disposera de l'outil adéquat pour résoudre les tensions qui émergent dans la correspondance avec Maupertuis. Pour lors, les problèmes relatifs à la conception de la matière demeurent irrésolus.

II. Les *Institutions de physique* : une articulation du monadisme et de l'atomisme

La première partie des *Institutions de physique* présente un subtil mélange des métaphysiques leibnizienne et wolffienne sur lesquelles Du Châtelet entend fonder la physique. Il nous incombera de déterminer ce qui ressortit du texte wolffien et ce qui, au contraire, provient d'une lecture directe de Leibniz. Dans tous les cas, le texte des *Institutions* fait rupture par rapport à la correspondance de 1738. En effet, Du Châtelet adopte le monadisme—sous la forme wolffienne d'une métaphysique des êtres simples—et semble du même coup accepter la conception de la matière que, jusqu'ici, elle refusait d'adopter. À première vue, Du Châtelet se convertirait à la métaphysique de Wolff sans hésitation, ce qui

42 27 février 1739, p.500.

signifierait en même temps l'abandon des thèses atomistes pourtant défendues avec vigueur auparavant. Ce schéma simple d'une conversion n'est pourtant pas cohérent avec le maintien assumé et explicite, au chapitre IX (« De la divisibilité et subtilité de la matière ») de la notion d'atome, chapitre qui attire rarement l'attention de la littérature secondaire.⁴³ Force est de constater, à la lecture de ce chapitre IX, que l'acceptation du monadisme de la simplicité ne mène paradoxalement pas à l'abandon de la thèse atomiste, mais qu'au contraire les deux positions sont articulées par Du Châtelet grâce au principe de raison suffisante. Dès lors, ceci signifie que le type de leibnizianisme construit dans la première partie des *Institutions de physique* ne résulte pas d'une simple reprise des textes wolffien et leibnizien, mais qu'il se caractérise par cette originalité théorique selon laquelle l'existence d'êtres simples inétendus cohabite avec celle de « particules solides »⁴⁴ de matière. Ainsi, le problème de la conception de la matière, identifié plus haut, n'est pas résolu par l'abandon de l'atomisme qu'on opposait jusqu'ici au principe de conservation de la force, mais par la transformation de celui-ci, qui le rend articulable avec la thèse monadique. Cette articulation inattendue constitue selon nous l'apport capital de Du Châtelet à l'histoire de la reprise de la philosophie de Leibniz dans le discours matérialiste du fait que, tout en maintenant la fondation du matériel sur les êtres simples immatériels, elle permet tout de même de poser des corps primitifs dans la nature, à partir desquels peut se faire l'explication des phénomènes naturels. Nous nous attacherons dès lors dans les pages qui suivent à déterminer la conception de la matière présentée dans les premiers chapitres des *Institutions de physique*.

Le principe de raison suffisante comme boussole

L'« Avant-Propos » des *Institutions de physique* nous renseigne sur l'élément principal que prélève Du Châtelet dans la métaphysique leibnizienne :

« Les idées de M. de Leibniz sur la Métaphysique, sont encore peu connues en France, mais elles méritent assurément de l'être : malgré les découvertes de ce grand homme, il y a sans doute encore bien des choses obscures dans la Métaphysique ; mais il me semble qu'il nous a fourni dans le principe de la raison suffisante, une boussole capable de nous conduire dans les sables mouvants de cette science. »⁴⁵

43 On consultera exemplairement A. Gireau-Geneaux, « Mme Du Châtelet entre Leibniz et Newton : matière, force et substance », *SVEC 2001:1*, qui propose une lecture suivie des chapitres 7 et 8 des *Institutions de physique*, sans s'intéresser au décisif chapitre 9, qui s'inscrit pourtant dans la claire continuité des deux précédents.

44 *IP.*, p.186.

45 *Ibid.*, p.13.

On peut, à partir de cette affirmation, s'interroger sur les textes depuis lesquels est prélevé le principe de raison. Comme nous l'avons vu, Du Châtelet assume, quelques lignes auparavant, de puiser « les principales opinions Monsieur de Leibniz sur la Métaphysique (...) dans les ouvrages du célèbre Wolff. »⁴⁶ La note attenante cite explicitement l'*Ontologia*, et donne pour référence « les chapitres suivants : *De principio contradictionis, des principio rationis sufficientis, de possibili, et impossibili, de necessario et contingente, de extensione, continuitate, spatio, tempore, etc.* » Le premier chapitre des *Institutions*, consacré aux « principes de nos connaissances », confirme que la source d'information de Du Châtelet, pour ce qui relève du principe de raison suffisante, se trouve être le texte wolffien. Car, elle affirme que « nous sentons dans tous les cas que nous ne pouvons point forcer notre esprit à admettre quelque chose, sans une raison suffisante, c'est-à-dire, sans une raison qui nous fasse comprendre pourquoi cette chose est ainsi plutôt que tout autrement. »⁴⁷ Comme l'a noté A-L Rey,⁴⁸ cette présentation constitue une reprise des premières propositions du chapitre de l'*Ontologia* consacré au principe : la raison suffisante y est avant tout interprétée comme un principe de compréhension de l'actualité des choses du monde. Cependant, si la définition est wolffienne, l'argumentation puise largement dans le texte leibnizien, et notamment dans la correspondance avec Clarke. C'est le cas de l'exemple utilisé pour asseoir le principe : lorsqu'on place deux boules d'un poids égal aux deux extrémités d'une balance, on peut affirmer que leur poids est *identique* dans la mesure précise où il n'y a pas de raison suffisante pour que les bras de l'instrument penchent d'un côté plutôt que de l'autre.⁴⁹ Du Châtelet emprunte l'illustration à la troisième lettre de Leibniz, envoyée à Clarke à la fin novembre 1715.⁵⁰ Comme lui, elle cite un peu plus loin les expériences d'Archimède pour montrer que, si le principe de raison suffisante n'a été développé, énoncé distinctement et introduit dans les sciences que par Leibniz, il y a en réalité toujours fonctionné de manière implicite.⁵¹ Ainsi, Du Châtelet mêle ici la source leibnizienne et la source wolffienne de manière à construire le principe de raison suffisante. Ce qui n'est pas toujours le cas. On notera par exemple que la

46 *Ibid.*, p.12-13.

47 *Ibid.*, p.22. On retrouve une autre formulation quelques pages plus loin : « (...) il faut qu'il y ait dans tout ce qui existe quelque chose par où l'on puisse comprendre pourquoi ce qui est a pu exister, et c'est ce qu'on appelle *raison suffisante* ». p.27.

48 A-L Rey, « Le leibnizo-newtonianisme : la construction d'une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18^e siècle. La méthode d'Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013/1, p.126.

49 *IP*, p.23.

50 *GP*, VII, 356.

51 *IP*, p.25.

correspondance Leibniz-Clarke fonctionne parfois dans les *Institutions de physique* comme la seule source d'information de la philosophie leibnizienne citée par Du Châtelet. C'est le cas dans les chapitres qui analysent les notions d'espace (V, §74) et de temps (VI, §96), qui peuvent être considérés comme des reconstructions du débat entre Leibniz et Clarke. Sur cette base, U. Winter présente une typologie des chapitres des *Institutions de physique*, distinguant entre ceux qui procéderaient d'une lecture directe de Leibniz, et ceux dont le leibnizianisme serait médiatisé par le texte wolffien. Ainsi, les trois premiers chapitres (« Des principes de nos connaissances », « De l'existence de Dieu », « De l'essence, des attributs et des modes ») appartiendraient à la seconde catégorie, tandis que les trois suivants (« De l'espace », « Du temps », « Des éléments de la matière ») seraient le résultat de la lecture de la correspondance avec Clarke.⁵² Selon nous, il paraît évident que Du Châtelet connaît la métaphysique leibnizienne, via la correspondance, de manière indépendante à sa restitution dans la métaphysique de Wolff. En conséquence, les chapitres sur l'espace et le temps peuvent être considérés comme non-médiatisés par le texte wolffien. Cependant, nous verrons que le cas du chapitre VI, sur « les éléments de la matière » n'est pas aussi clair, et qu'au contraire, il est impossible de saisir le sens de ce chapitre sans comprendre que Du Châtelet y reprend une métaphysique des êtres simples wolffienne (que nous avons nommé « monadisme de la simplicité dans le premier chapitre ») plutôt qu'un monadisme leibnizien. On peut, pour lors, se contenter d'affirmer que le chapitre VI n'aurait pas pu être écrit par Du Châtelet sans la lecture de Wolff.

Avant de se pencher sur la conception de la matière déployée par Du Châtelet, il faut s'interroger sur la signification de l'adoption du principe de raison suffisante, et sur son usage comme d'une boussole dans le champ métaphysique.⁵³ Pourquoi le principe de raison est-il retenu par Du Châtelet ? Souvenons-nous que, dès la correspondance, la métaphysique en son sens large, qu'il s'agisse d'une interrogation sur le concept de matière, ou d'une théologie volontariste, intervenait dans l'optique d'une fondation de la science physique. Si donc le principe de raison suffisante est retenu, on peut raisonnablement penser que Du Châtelet

52 « From translation to philosophical discourse - Émilie Du Châtelet's Commentaries on Newton and Leibniz » *Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton.*, ouvr. cit., p.190-191.

53 P. V. Moriarty a signé l'article de référence sur le fonctionnement du principe de raison suffisante dans les *Institutions de physique*. Cf « The principle of sufficient reason in Du Châtelet's *Institutions* » *Emilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science [SVEC 2006: 01]*.203-225. Cependant, Moriarty, s'il reconstitue les différents sens du principe de raison, ne s'interroge pas sur le problème précis auquel est censé répondre le principe, et manque donc de le mettre en rapport avec une interrogation sur le concept de matière.

reconnaît en lui, lors de la rédaction des *Institutions*, un outil adéquat pour opérer cette fondation. Il n'est dès lors pas anodin de noter que le premier chapitre présente le recours aux principes leibniziens (principe de raison suffisante donc, mais aussi principe de non-contradiction) comme des outils méthodologiques alternatifs. La méthode cartésienne de l'idée claire et distincte semble en effet, à première vue, un bon candidat pour opérer la fondation de la physique sur des principes métaphysiques assurés. Cependant, Du Châtelet interprète la méthode cartésienne de manière à révéler son incapacité à rendre compte de la vérité des propositions fondamentales :

« On a beaucoup abusé du mot de Principe, les scolastiques qui ne démontraient rien donnaient pour principes des mots inintelligibles. Descartes qui sentit combien cette manière de raisonner éloignait les hommes du vrai, commença par établir qu'on ne doit raisonner que sur des idées claires ; mais il poussa trop loin ce principe : car il admit que l'on pouvait s'en rapporter à un certain sentiment vif et interne de clarté et d'évidence pour fonder nos raisonnements. »⁵⁴

En faisant du *sentiment vif* le critère de la clarté selon Descartes, Du Châtelet rend la méthode de recherche cartésienne incapable de se prononcer sur la vérité de deux propositions contradictoires qui recevraient chacune l'assentiment d'un individu différent. On comprend qu'à cette forme d'intuitionnisme, Du Châtelet oppose le principe de non-contradiction, qui affirme précisément l'impossibilité pour deux propositions contradictoires d'être vraies dans le même temps. Il s'agit ainsi de « substituer des démonstrations aux illusions de notre imagination ; et ne rien admettre comme vrai, que ce qui découle, d'une manière incontestable, des premiers principes que personne ne peut révoquer en doute, et rejeter comme faux tout ce qui est contraire à ces principes, ou aux vérités que l'on a établies par leur moyen, quoi qu'en puisse dire l'imagination. »⁵⁵ Cependant, si la critique s'abat sur la méthode cartésienne, c'est moins en vertu de la conséquence générale de la coexistence possible des contradictoires que du fait de la conséquence particulière de celle-ci sur le concept de matière. Ainsi Du Châtelet note-elle immédiatement après avoir caractérisé la méthode cartésienne comme recours méthodologique au sentiment vif, que

« Ce fut en suivant ce principe que ce Philosophe se trompa sur l'essence du corps qu'il faisait consister dans l'étendue seulement, parce qu'il croyait avoir dans l'étendue, une idée claire et distincte du Corps, sans se mettre en peine de prouver la possibilité de cette idée, que nous verrons bientôt très incomplète, puisqu'il y faut ajouter la force d'inertie, et la force active. »⁵⁶

54 *IP*, p.16.

55 *Ibid.*, p.17.

56 *Ibid.*, p.16-17.

Si la méthodologie cartésienne est disqualifiée, c'est parce que le recours au sentiment vif ne permet pas de se doter d'un concept de matière capable de rendre complètement compte des phénomènes corporels. Cette remarque nous permet d'envisager, par retour, la pertinence du principe de raison suffisante aux yeux de Du Châtelet. C'est qu'il permet, en opérant l'articulation entre le niveau corporel et le niveau métaphysique, de régler le problème qui émerge lors de la correspondance avec Maupertuis. En suivant l'exigence de raison suffisante, Du Châtelet s'assure de proposer un concept de matière cohérent et en continuité avec sa physique. Autrement dit, parce que l'ambition des *Institutions de physique* réside dans la fondation de la science physique, c'est du point de vue de la constitution d'une nature cohérente, et particulièrement du point de vue de la construction d'un concept de matière acceptable, que sont évaluées les méthodologies leibnizienne et cartésienne. Le principe leibnizien, ainsi que sa formulation wolffienne, sont retenus parce qu'ils permettent de régler les tensions théoriques soulevées durant l'année 1738. Enfin, puisque le principe de non-contradiction est avant tout un principe formel uniquement capable de se prononcer sur la *nécessité* des propositions, il appartient au domaine de la géométrie.⁵⁷ Il revient donc au principe de raison suffisante d'assurer la compréhension de leur actualité, c'est-à-dire qu'il constitue le principe régulateur de la recherche en philosophie naturelle.

Il n'y a qu'à la condition d'identifier le problème auquel répond l'introduction du principe de raison suffisante que les diverses conséquences déployées dans le premier chapitre des *Institutions de physique* prennent sens. On remarque en effet que toutes les implications du principe de raison relevées par Du Châtelet concernent prioritairement le concept de matière.⁵⁸ Ainsi, les deux principes présentés par Du Châtelet dans la suite, lesquels découlent de celui de la raison suffisante, respectivement le principe d'indiscernabilité et celui de continuité, reçoivent une interprétation matérielle. Prenons d'abord le cas de l'indiscernabilité :

« De ce grand axiome d'une raison suffisante, il en naît un autre que Monsieur de Leibniz appelle le *principe des indiscernables* : ce principe bannit de l'univers toute matière similaire, car s'il y avait deux parties de matière absolument similaires et semblables, en sorte qu'on pût mettre l'une à la place de l'autre sans qu'il arrivât le moindre changement (car c'est ce qu'on entend par entièrement semblable) il n'y aurait point de raison suffisante pourquoi l'une de ces particules serait placée dans la lune, par exemple, et l'autre sur Terre, puisqu'en les changeant et mettant celle qui est dans la Lune sur la Terre, et celle qui est sur la Terre dans la Lune, toutes choses demeureraient les mêmes. »⁵⁹

57 *Ibid.*, p.24-25.

58 Du Châtelet y relève aussi des implications théologiques (p.23-24) mais celles-ci ne nous semblent pas concerner le propos principal des *Institutions*.

59 *Ibid.*, p.28-29.

Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, le principe des indiscernables est bien déduit depuis le principe de raison suffisante : rien n'expliquerait les situations spatiales particulières de deux êtres indiscernables dont les places pourraient indifféremment être inter-changées. Il existe donc une raison qui rend compte de la place respective de tous les êtres, et cette raison réside dans leur discernabilité. Le principe de raison impose donc la distinction *interne* des choses en vertu même de leur situation intra-mondaine et de leurs rapports externes. Ensuite, Du Châtelet envisage moins la discernabilité comme une distinction des êtres que comme une diversité des matières constituant l'univers :

« Ainsi, chaque particule de matière est destinée à faire l'effet qu'elle produit, et c'est de là que naît la diversité, qui se trouve entre deux grains de sable comme entre notre globe et celui de Saturne, laquelle nous fait voir que la sagesse du Créateur n'est pas moins admirable dans le plus petit être, que dans le plus grand. »⁶⁰

On reconnaîtra aisément, dans la manière d'interpréter la discernabilité comme une dissimilitude matérielle, le geste wolffien opéré dans la *Cosmologie*. Ceci dit, chez Du Châtelet, cette déviation du niveau auquel opère la discernabilité provient moins d'une théorie de la substance que d'une interrogation fondamentale sur le sens du concept de matière, laquelle interrogation dirige l'usage du principe de raison suffisante. Il n'est pas tout à fait clair cependant, si ces passages proviennent de la lecture de la cosmologie wolffienne, ou de la lecture directe de la correspondance entre Leibniz et Clarke. On peut néanmoins raisonnablement penser que Du Châtelet ne s'est pas seulement renseignée sur *l'Ontologia* de Wolff, mais qu'elle a en outre consulté sa cosmologie. Le passage qui suit immédiatement cite en tout cas, comme chez Wolff, comme dans la correspondance Leibniz-Clarke, la fameuse anecdote du philosophe dans le jardin :

« Cette infinie diversité qui règne dans la nature, se fait sentir à nous aussi loin que la portée de nos organes peut s'étendre. Monsieur de Leibniz qui avança le premier cette vérité, eut le plaisir de la voir confirmer par les yeux même de ceux qui la niaient, dans une promenade avec Madame l'Électrice d'Hanovre, dans le jardin d'Herrenhausen : car ce philosophe ayant assuré qu'on ne trouverait jamais deux feuilles entièrement semblable dans la quantité presque innombrable de celles qui les entouraient, plusieurs courtisans qui étaient présents passèrent inutilement une partie de la journée dans cette recherche, et ils ne purent jamais trouver deux feuilles qui n'eussent des différences sensibles, même à l'œil. »⁶¹

On le voit, cette anecdote est un *topos* de la réception de Leibniz au 18^e siècle. Elle est liée par Du Châtelet à l'idée que, par le biais du principe de raison suffisante, il est possible de

60 *Ibid.*, p.29.

61 *Ibid.*, p.30.

prouver que chaque particule matérielle du monde est dissemblable par rapport à toute autre, et que cette distinction est comparable à celle de deux grains de sable ou de deux feuilles d'arbre. En l'espace d'une page, Du Châtelet condense une anecdote, des arguments, des concepts et des exemples qu'on verra fonctionner chez les matérialistes français lors des trois décennies suivantes, et le fait au nom même du principe leibnizien de raison suffisante. Parce que la perspective adoptée par les *Institutions de physique* implique en effet d'user du principe de raison pour construire un concept cohérent de matière, elle mène à une interprétation matérielle du principe des indiscernables, permet ainsi de penser une matière universellement différenciée et fait de ces quelques paragraphes des passages capitaux de la reprise de la philosophie de Leibniz dans le corpus matérialiste.

Cependant, telle quelle, l'introduction du principe de raison suffisante n'a pas encore permis de régler la question des corps durs. Sur ce point, le premier chapitre des *Institutions de physique* semble présenter un changement radical de position de la part de Du Châtelet. Il s'agit de la seconde conséquence du principe de raison quant à la construction d'une philosophie naturelle cohérente, et qui concerne cette fois la continuité de la nature :

« De l'Axiome d'une raison suffisante découle encore un autre principe qu'on appelle *la Loi de continuité*, c'est encore à Monsieur de Leibniz que nous sommes redevables de ce principe qui est d'une grande fécondité dans la Physique ; c'est lui qui nous enseigne que rien ne se fait par saut dans la nature, et qu'un être ne passe point d'un état à un autre, sans passer par tous les différents états qu'on peut concevoir entre eux. »⁶²

En effet, tout changement d'état d'un être requiert une raison qui explique le passage d'un état à l'autre. Or, « cette raison ne peut que se trouver dans l'état antécédent. »⁶³ La liaison continue des états les uns aux autres s'exprime par l'impossibilité de placer entre deux états continus un troisième état, car, en admettant une telle possibilité, on admettrait du même coup celle d'un saut des relations causales. Du Châtelet reprend donc l'idée que la nature ne fait pas de saut, mais progresse graduellement. Or, notons que l'acceptation du principe de continuité, en vertu de celle du principe de raison suffisante, entraîne nécessairement la remise en cause de la possibilité de penser des corps durs dans la nature. Du Châtelet remarque cette conséquence et affirme qu'« il n'y a point d'angle proprement dit dans la nature, point d'inflexion ni de rebroussement subits, mais il y a de la gradation dans tout, et tout se prépare de loin aux changements qu'il doit éprouver, et va par nuances à l'état qu'il doit subir ».⁶⁴

62 *Ibid.*, p.30.

63 *Idem.*

64 *Ibid.*, p.33.

Après avoir admis la gradation comme concept central des lois du mouvement,⁶⁵ elle assume pleinement cette nouvelle position :

« Cette loi montre qu'il n'y a point de corps parfaitement durs dans la nature, car dans le choc des corps parfaitement durs cette gradation ne saurait avoir lieu, parce que les corps durs passeraient tout d'un coup du repos au mouvement, et du mouvement dans un sens au mouvement en sens contraire ; ainsi, tous les corps ont un degré d'élasticité qui les rend capables de satisfaire à cette loi de continuité que la nature ne viole jamais. »⁶⁶

Ainsi, le principe de raison suffisante, dont le principe de continuité se déduit, impose de renoncer à la « nécessaire supposition des corps durs ». L'introduction de la métaphysique leibnizienne dans les *Institutions de physique* semble conduire Du Châtelet à renoncer à la conception de la matière qu'elle défendait jusqu'ici. En effet, dans cet extrait, le cas hypothétique de deux corps durs se choquant n'est plus envisagé comme un contre-exemple opposable au principe physique de conservation de la force vive, mais au principe métaphysique de raison suffisante. Il ne s'agit plus de chercher un fondement qui puisse décider de la conciliation de deux énoncés en apparence contradictoires mais, en la présence d'un fondement, de décider de la validité ou de l'illégitimité des énoncés mis en tension. Or, la continuité de la nature impose l'élasticité des corps et le renoncement à leur dureté. Si Du Châtelet ne l'explique pas ici, on comprend encore que la possibilité d'un *vide* entre les corps est, elle aussi, remise en cause.⁶⁷ Car l'exigence d'une continuité empêche de penser un mouvement opérant dans un espace non-plein, puisque la raison de l'état présent du corps en mouvement ne se trouverait pas dans l'état précédent ni dans aucun corps alentours. Le *vide* comme les corps absolument durs sont donc disqualifiés par l'introduction du principe de raison suffisante. Tout se passe comme si, dès le premier chapitre des *Institutions de physique*,

65 *Ibid.*, p.34 : « c'est par cette loi de continuité que l'on peut trouver et démontrer les véritables lois du mouvement, car un corps qui se meut dans une direction quelconque, ne saurait se mouvoir dans une direction opposée, sans passer de son premier mouvement au repos par tous les degrés de retardation intermédiaire, pour repasser ensuite, par des degrés insensibles d'accélération, du repos au nouveau mouvement qu'il doit éprouver »

66 *Idem.*

67 Cette conséquence sera développée au §74, en suivant la correspondance avec Clarke : « Il est certain que si on consulte le principe de la raison suffisante que j'ai établi dans le premier Chapitre, on ne peut se dispenser d'avouer que M. de Leibnitz avait raison de bannir l'espace absolu de l'univers, et de regarder l'idée que quelques philosophes croient en avoir, comme une illusion de l'imagination, car non seulement il n'y aurait, comme on vient de le voir, aucune raison de la limitation de l'étendue, mais, si l'espace est un être réel et subsistant dans les corps, et qu'on puisse les y placer, il est indifférent dans quel endroit de cet espace similaire on les place pourvu qu'ils conservent le même ordre entre eux : ainsi il n'y aurait point eu de raison suffisante pourquoi Dieu aurait placé l'univers dans la place où il est maintenant plutôt que dans toute autre, puisqu'il pouvait le placer dix mille lieues plus loin, et mettre l'orient ou est l'occident, ou bien il pouvait le renverser, faisant garder aux choses la même situations entre elles. »

Du Châtelet renonçait aux propositions fondamentales qui nourrissaient dans la correspondance une interrogation sur la conception de la matière à adopter. De même renonce-t-elle à l'hypothèse de lois divines exceptionnelles pour sauvegarder la possibilité de corps durs lorsqu'elle affirme qu'« il est important de se rendre attentif à cette loi de continuité, et d'imiter en cela la nature qui ne l'enfreint jamais dans aucune de ses opérations. »⁶⁸ Le principe de raison suffisante substitue donc à la conception d'une nature divisée entre les règnes des lois régulières et celle des lois d'exception, celle d'une nature unifiée sous une même législation. La théologie volontariste des années précédentes est abandonnée au profit d'une conception de la divinité qui fonde l'action divine sur l'attribut d'entendement beaucoup plus que sur la volonté.⁶⁹ Le premier chapitre des *Institutions* accrédite ainsi l'idée d'un renoncement de Du Châtelet à ses anciennes positions sous l'impulsion de l'usage d'une métaphysique leibnizienne. Pourtant, renoncer à l'existence de corps absolument durs ne signifie pas, paradoxalement, renoncer au concept d'atomes.

Monadisme contre atomisme : le rapport de fondation

Le principe de raison suffisante guide la recherche en philosophie naturelle et permet d'opérer la fondation de la physique sur la métaphysique. Il mène à la remise en cause de l'hypothèse des corps durs, ainsi que de celle du vide, qui jusqu'ici semblaient des postulats nécessaires à la physique de Du Châtelet. C'est donc bien, à première vue, contre l'atomisme que joue le principe de raison suffisante. Le Chapitre VII des *Institutions de physique*, « Des éléments de la matière », s'ouvre d'ailleurs sur une tentative de correction de l'atomisme moderne hérité de Descartes. En effet, la définition cartésienne de l'étendue, par le recours à son idée claire, comme une substance distincte, est interprétée par Du Châtelet selon sa tendance atomiste : une fois définie l'étendue par la largeur, la longueur et la profondeur, celle-ci n'est plus qu'une masse similaire et uniforme sans différenciation interne. La distinction des parties de la matière est alors purement figurative et consiste en une variation de forme et d'arrangement :

« La plupart des philosophes d'aujourd'hui ont abandonné les trois éléments de Descartes, et conçoivent simplement la Matière comme une masse uniforme et similaire, sans

68 *Ibid.*, p.37

69 Voir le deuxième chapitre des *Institutions*.

aucune différence interne ; mais dont les petites parties ont des formes et des grandeurs si diversifiées, que la variété infinie qui règne dans cet univers peut en résulter. »⁷⁰

Or, Du Châtelet relie immédiatement une telle conception de la matière à la tradition atomiste :

« Cette opinion qui est très connue, ainsi que celle de Descartes, est à peu de chose près celle d'Épicure sur les atomes que Gassendi a renouvelée de nos jours ; car ces parties solides et insécables de la matière, qui ne sont distinguées les unes des autres que par leur figure, et leur grandeur, ne diffèrent des Atomes d'Épicure que par le nom. »⁷¹

Tout se passe donc comme si Gassendi révélait la tendance atomiste inhérente à la définition cartésienne de l'étendue. Une fois hypostasiée comme substance indépendante, l'étendue s'identifie avec le concept de matière, plutôt qu'elle n'en désigne l'un des attributs. Nécessairement dès lors, les éléments primordiaux ne peuvent plus être pensés qu'en termes de longueur, de largeur et de profondeur, c'est-à-dire qu'ils doivent eux-mêmes être considérés comme étendus. L'atome matériel, compris comme l'élément fondamental de la nature, découle donc de l'erreur méthodologique cartésienne qui fait de l'étendue une substance à part entière, et qui adopte en conséquence une conception incomplète de la matière.

Or l'adoption du principe de raison suffisante permet à la fois de montrer l'insuffisance de l'atomisme cartésien en même temps que de le corriger :

« M. de Leibnitz qui ne perdait jamais de vue le principe de raison suffisante, trouva que ces atomes ne lui donnaient point la raison de l'étendue de la matière, et cherchant à découvrir cette raison, il crut voir qu'elle ne pouvait être que dans des parties non étendues, et c'est ce qu'il appelle des *Monadés*. »⁷²

On pourrait toujours, en effet, demander *la raison* de la distinction figurative des parties de l'étendue : pourquoi tel atome est-il doté de cette figure, de cette profondeur, de cette largeur et de cette longueur ? L'arrangement universel de toutes les parties de matière n'est pas une réponse admissible, car il serait derechef possible de demander le pourquoi d'un tel arrangement. L'exigence de la raison suffisante disqualifie donc l'atomisme en dévoilant l'erreur méthodologique dont il provient, qui consiste à rechercher la raison du matériel dans le matériel lui-même. L'atome ne peut constituer l'élément fondamental de la nature et ne peut non plus servir à élucider ultimement le concept de matière. Cette remarque est capitale, parce qu'elle montre que la critique porte avant tout ici, non sur l'existence de l'atome, mais sur la place qui lui est assignée lorsqu'on le considère comme le premier élément de l'étendue. C'est

70 *Ibid.*, p.130.

71 *Ibid.*, p.130-131.

72 *Ibid.*, p.131.

en effet la recherche d'une raison à l'arrangement de la matière qui dirige l'examen de l'atomisme cartésien, et c'est en tant que celui-ci fait de l'atome matériel l'élément fondamental de l'étendue qu'il est disqualifié. Dans le même temps, le principe de raison fournit une voie pour opérer la fondation de l'étendue hors de l'étendue, c'est-à-dire dans des êtres simples inétendus. C'est pourquoi Du Châtelet convoque la *monade* en tant qu'elle fournit à ses yeux la solution au problème de la fondation métaphysique des êtres physiques. La monade, en distinguant le niveau de l'étendue du niveau métaphysique, permet bien sa fondation, lorsqu'on la comprend comme être simple :

« Tous les corps sont étendus en longueur, largeur, et profondeur ; or comme rien n'existe sans une raison suffisante, il faut que cette étendue ait sa raison suffisante par laquelle on puisse comprendre, comment, et pourquoi elle est possible ; car de dire, *qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a de petites parties étendues*, ce n'est rien dire, puisque l'on fera la même question sur ces petites parties que sur le tout, et que l'on demandera la raison suffisante de leur étendue : or comme la raison suffisante oblige d'alléguer quelque chose qui ne soit pas la même que celle dont on demande la raison, puisque sans cela on ne donne point de raison suffisante, et que la question demeure toujours la même ; si l'on veut satisfaire à ce principe sur l'origine de l'étendue, il faut en venir enfin à quelque chose de non-étendu, et qui n'ait point de parties, pour rendre raison de ce qui est étendu, et qui a des parties : or un être non-étendu et sans parties, est un être simple. Donc les composés, les êtres étendus existent, parce qu'il y a des êtres simples. »⁷³

L'adoption du principe de raison suffisante impose le monadisme en même temps qu'il corrige l'atomisme. Tout se passe comme si le premier jouait contre le second, et comme si la métaphysique leibnizienne était ici convoquée pour éviter l'écueil de l'atomisme cartésien. Ce faisant, Du Châtelet renonce à l'une des propositions fondamentales qu'elle défendait jusqu'alors, notamment lorsqu'elle affirmait à Maupertuis que les atomes dussent être matériels « puisqu'un composé ne peut être fait de parties essentiellement différentes de lui-même. »⁷⁴ Le recours au monadisme dans les *Institutions de physique* correspond à une inversion parfaite de cette assertion, et affirme au contraire que les éléments de la matière, étant les éléments d'un composé, ne peuvent eux-mêmes être composés et se caractérisent donc comme des êtres simples inétendus. L'atome n'est donc pas l'élément de la nature. Si Du Châtelet revient sur sa propre position, c'est que le principe de raison suffisante lui permet d'évaluer l'insuffisance de l'argument :

« Les leibnitiens se servent, pour faire recevoir les êtres simples avec moins de répugnance, d'une comparaison assez juste ; si quelqu'un demandait, disent-ils, comment il se peut faire qu'il y ait des montres, il ne se contenterait certainement pas si on lui répondait ; c'est parce qu'il y a des montres, mais pour donner des raisons suffisantes et

73 *Ibid.*, p.131-132.

74 17 juillet 1738, p.369.

qui satisfasse de la possibilité d'une montre, il faudrait en venir à des choses qui ne fussent point montres, c'est-à-dire aux ressorts, aux roues, aux pignons, à la chaîne... Ce même raisonnement a lieu pour l'étendue ; car, lorsque l'on dit qu'il y a des corps étendus parce qu'il y a des atomes, c'est comme si l'on disait : *il y a de l'étendue, parce qu'il y a de l'étendue* : ce qui est en effet ne rien dire du tout. »⁷⁵

En clair, l'atomisme cartésien, autant que la position de Du Châtelet en 1738, partagent le fait de procéder par tautologie lorsqu'ils fondent la matière sur des êtres matériels. Ils supposent tous deux l'homogénéité de l'élément et du tout. Seule une distinction de niveau, entre métaphysique et physique, c'est-à-dire entre êtres simples et composés, est capable de prévenir l'écueil d'une telle tautologie. Le monadisme fonctionne dès lors bien, dans les *Institutions*, comme l'option alternative légitime à l'atomisme dont il corrige les impasses. Cependant, qu'on prenne bien garde ici à la question générale à l'intérieur de laquelle monadisme et atomisme se présentent comme les membres d'une même alternative, à savoir l'interrogation sur l'origine de la matière. Du Châtelet, dans ces passages, refuse moins les atomes qu'elle ne les destitue de leur rôle fondationnel. Autrement dit, le chapitre VII des *Institutions de physique* nous avertit que les atomes ne sont pas des êtres fondamentaux, mais non pas qu'il n'existe rien de tels dans la nature que des atomes. Il s'agit là d'un point capital : l'atome n'est rejeté qu'en tant qu'il est un candidat au titre de fondement de la matière. Sans cette prévention, la suite des *Institutions de physique*, particulièrement le chapitre IX, « De la divisibilité et de la subtilité de la matière », où sont affirmées l'existence et la nécessité des atomes, demeurent embarrassante pour le commentaire.

Contentons-nous pour lors de tirer une conclusion générale à propos de la philosophie de Du Châtelet. Il découle de l'adoption du monadisme une conséquence très claire, à savoir que les *Institutions de physique* ne sont pas le lieu de l'élaboration d'une doctrine matérialiste. Ce sont bien des êtres simples immatériels qui fondent les composés. Ce sont bien des monades qui se trouvent à la base de l'étendue et qui en constituent les éléments fondamentaux. En elle-même, l'étendue n'est pas une substance indépendante. En outre, contre Voltaire et contre Locke, les *Institutions de physique* affirment clairement l'impossibilité de doter la matière de la propriété de pensée.⁷⁶ Ce refus ainsi que l'adoption du monadisme par Du Châtelet interdisent donc de l'intégrer dans le corpus des matérialistes français.⁷⁷

75 *IP.*, p.132-133.

76 Voir le §50, p.70.

77 V. Le Ru propose une argumentation contraire en analysant le *Discours sur le bonheur* où Du Châtelet ferait preuve « d'affinités intellectuelles (...) avec les conceptions matérialistes » de La Mettrie. Voir

Ceci dit, il semble qu'une tension émerge entre, d'une part, l'interprétation des principes d'indiscernabilité et de continuité d'un point de vue matériel et, d'autre part, l'affirmation du monadisme qui nie la possibilité de fonder la matière sur la simple étendue et recourt en conséquence aux êtres simples immatériels. On pourrait en effet tenter, à partir de la reconnaissance du fondement de l'étendue par les monades, d'interpréter la discernabilité des matières à partir de la distinction interne des êtres simples eux-mêmes, et d'user du principe de raison suffisante de manière à déterminer leurs états internes respectifs en termes de perceptions, comme le fait Leibniz. Or, il semble que la distinction opérée dans notre premier chapitre, entre monadisme de la simplicité et monadisme de la représentation, permet de comprendre la position de Du Châtelet sur ce point. Certes, Du Châtelet maintient l'usage du lexique de la monade, mais de quel type de monadisme hérite-t-elle au chapitre VII des *Institutions de physique* ? Là encore, on mettra en avant l'importance du corpus wolffien :

« Peu de gens en France connaissent autre chose de cette opinion de M. de Leibniz que le mot *des* Monades ; les livres du célèbre Wolff, dans lesquels il explique avec tant de clarté et d'éloquence le système de M. de Leibniz, qui a pris sous ses mains une forme toute nouvelle, ne sont encore traduits dans notre langue : je vais donc tâcher de vous faire comprendre les idées de ces deux grands philosophes sur l'origine de la Matière ; une opinion que la moitié de l'Europe savante a embrassée, mérite bien qu'on s'applique à la connaître. »⁷⁸

Les travaux récents de M. Stan ont permis d'établir que Du Châtelet s'inspire beaucoup plus de la réinterprétation wolffienne de la substance simple que de la théorie leibnizienne de la monade.⁷⁹ Comme nous l'avons vu, dans l'*Ontologia*, Wolff reprend la définition de l'être simple donnée dans les trois premiers paragraphes de la *Monadologie* : l'être simple est sans partie (« *ens simplex dicitur quod partibus caret* ») ; il accepte en outre l'idée d'une activité des substances et le concept de force. Cependant, il exprime en plusieurs endroits ses réserves à propos de l'une des thèses centrales du monadisme, à savoir l'adjonction de la capacité représentative à toutes les monades. Pour Wolff, la perception est une propriété spécifique relative à un type de substance : l'âme humaine. Son attribution à toutes les substances simples est le résultat d'une généralisation induite des propriétés de l'espèce dans celles du genre. Parmi les caractéristiques essentielles de la monade leibnizienne que sont la simplicité, l'activité et la capacité représentative, Wolff conserve les deux premières, tandis qu'il renonce à l'universalité de la dernière. Or, Du Châtelet hérite de ce doute quant à la possibilité de faire

Émilie Du Châtelet philosophe, Paris, Classiques Garnier, 2019, p.73.

78 *IP*, p.131.

79 M. Stan, « Emilie Du Chatelet's metaphysics of substance », dans *Journal of the History of philosophy*, 56 (3), 2018, 477-496.

de la perception une propriété universelle des substances et propose une métaphysique des êtres simples d'inspiration wolffienne plus qu'une monadologie leibnizienne. Elle s'intéresse prioritairement à la caractérisation des monades comme êtres simples au fondement des corps composés. Cependant, s'appuyer sur la métaphysique wolffienne ne signifie pas nécessairement jouer Wolff contre Leibniz. Comme le montrent les extraits précédents, Du Châtelet maintient bien l'usage du concept de monade et considère que, quant à la question de *l'origine de la matière*, les deux auteurs partagent une même opinion. Certes, contrairement au premier, Leibniz dote ses monades de perception, mais les deux s'accordent sur l'attribut de simplicité et sur le rapport fondationnel entre êtres simples et corps composés. C'est pourquoi, quoiqu'elle distingue bien entre les métaphysiques leibnizienne et wolffienne,⁸⁰ Du Châtelet peut tout de même user du corpus wolffien de manière à exposer le fond de la métaphysique leibnizienne. Car, à ses yeux, ce fond tient à ce que nous avons nommé monadisme de la simplicité, qui concerne la question de la composition de la matière. Wolff ne présenterait ainsi, aux yeux de Du Châtelet, ni une position strictement identique à celle de Leibniz, ni une métaphysique réellement originale, mais permettrait de sélectionner un type de monadisme présent chez Leibniz en l'expurgeant de ses éléments problématiques. Tout se passe donc comme si, malgré la reconnaissance des décalages entre les deux auteurs, les traités wolffiens informaient sur la métaphysique leibnizienne quant à la question précise de l'origine de la matière, disposant même de l'avantage de la clarté et de l'éloquence. La métaphysique de Wolff et les extraits fournis par König à Du Châtelet lors de son passage à Cirey, sont utilisés par cette dernière comme un manuel d'initiation à la métaphysique leibnizienne et même de clarification de celle-ci. En résumé, Du Châtelet reconnaît la différence entre les métaphysiques wolffienne et leibnizienne, use prioritairement de la philosophie de Wolff pour construire sa théorie de la substance, mais considère que Wolff, sans être strictement leibnizien, permet d'identifier une version acceptable du monadisme leibnizien.

On ne s'étonne donc pas, après ces remarques, que Du Châtelet, lorsqu'elle annonce que « Monsieur de Leibniz, après avoir établi la nécessité des êtres simples, explique leur nature et leurs propriétés », ⁸¹ reprenne en fait les caractéristiques des êtres simples énoncés dans *l'Ontologia*, à savoir l'unité, l'absence de figure, l'impossibilité d'une génération des

80 Voir sur ce point A-L Rey, « la minerve vient de faire sa physique », article cité, particulièrement p. 245-252.

81 *Ibid.*, p.134.

simples à partir des composés autant qu'à partir d'autres simples, mais pas leur capacité représentative.⁸² Ce qui intéresse dès lors tout particulièrement les *Institutions de physique* et leur entreprise de fondation, c'est le rôle de raison suffisante qui peut être assigné aux êtres simples :

« Les êtres simples étant l'origine des êtres composés, il faut que l'on trouve dans les êtres simples la raison suffisante de tout ce qui se trouve dans les êtres composés ; les êtres simples doivent donc avoir des déterminations intrinsèques, par lesquelles on puisse comprendre pourquoi les composés qui en résultent sont plutôt tels qu'ils sont, que tout autrement, c'est-à-dire, pourquoi ils ont tels et tels attributs, telles et telles propriétés, etc. Or comme vous avez vu ci-dessus qu'il n'y a point d'êtres semblables dans la nature, tous les êtres simples doivent être dissemblables et contenir en eux des différences, qui empêchent qu'on ne puisse mettre l'un à la place de l'autre dans un composé, sans changer sa détermination, puisque si ces êtres simples n'étaient pas tous dissemblables, les composés qui en résultent ne le pourraient point être non plus. »⁸³

La démarche de ce passage présente la combinaison d'une exigence *a priori* et d'une procédure analytique : il s'agit de remonter, à partir des propriétés des composés, aux propriétés des êtres simples, de manière à satisfaire l'exigence d'une raison suffisante. Elle repose sur la structure argumentative suivante : 1/ Les êtres simples sont la raison suffisante des composés. 2/ Or, les corps de la nature sont dissemblables. 3/ Donc les êtres simples doivent être discernables. Ainsi, puisque les phénomènes corporels présentent des propriétés universellement différenciées, la discernabilité des simples peut-être *induite* depuis la dissemblance phénoménale. C'est parce qu'il faut pouvoir expliquer la diversité des corps depuis un principe métaphysique qu'est requis le postulat rationnel de déterminations internes et différenciées dans les simples. Le monde matériel étant le seul auquel nous avons accès, c'est depuis son expérience qu'est construite la possibilité d'une métaphysique par un usage réglé du principe de raison. Ce type de procédure peut dès lors se contenter d'affirmer la nécessité des êtres simples en tant qu'ils fournissent la raison suffisante des composés étendus, sans se prononcer sur leur nature propre et sans prétendre faire le chemin inverse, qui consisterait à déduire les propriétés matérielles depuis la connaissance de l'état interne des simples. Le niveau monadique est ainsi posé comme fondement sans fonctionner comme principe d'explication. C'est pourquoi, si la discernabilité peut être affirmée des monades, elle ne peut être explicitée que par la distinction des matières à laquelle, seule, nous avons accès.

82 Cette liste correspond aux propriétés déployées par Wolff. Voir notre analyse de ces passages dans le premier chapitre, p.

83 *IP*, p.136.

Du Châtelet est très claire sur ce point : la nature propre des êtres simples nous est inaccessible du fait de la confusion par laquelle nous nous représentons l'étendue.

« (...) comme il est impossible que nous nous représentions l'état interne de tous les êtres simples, duquel, cependant, le phénomène de l'étendue dépend, toute perception des réalités nous doit échapper par notre nature ; et il ne nous reste des idées confuses que nous avons de chacun de ces êtres simples, qu'une idée de plusieurs choses coexistantes, et liées ensemble, sans que nous sachions distinctement comment elles sont liées, et c'est cette idée confuse qui fait naître le phénomène de l'étendue. »⁸⁴

Peuvent donc être revendiquées, par l'application du principe de raison suffisante, à la fois la discernabilité des êtres simples et leurs liaisons, mais non pas le *quomodo* de ces propriétés. On ne peut élucider l'individualité des êtres simples en termes de perception. On voit clairement comment la médiation du texte wolffien, pour atteindre la métaphysique leibnizienne, entraîne une reprise du monadisme de la simplicité, mais non du monadisme de la représentation. Les monades sont comprises comme des êtres simples au fondement du composé, et c'est ce rapport de fondation que retiennent avant tout les *Institutions de physique*. Ce que nous avons nommé formalisme substantiel pour caractériser la théorie de la substance wolffienne dispose d'une influence considérable sur la manière dont l'hypothèse monadique se diffuse dans la science de Du Châtelet. Car, tout en posant la nécessité des êtres simples, Du Châtelet renonce à l'idée d'une représentation universelle présente dans chacun d'eux—ou tout du moins renonce-t-elle à se servir d'un tel mécanisme représentatif afin de déduire depuis le niveau métaphysique son expression phénoménale. Dès lors, la métaphysique présentée dans les *Institutions* ne prétend pas construire un discours métaphysique autonome sur les monades. Il s'agit bien plutôt d'étayer la physique d'un postulat rationnel qui ne fonctionne jamais sans référence à son rôle fondationnel. La monade apparaît dans les *Institutions* dans le cadre d'une réflexion sur l'origine et la composition de la matière ; c'est pourquoi c'est avant tout sa caractérisation comme être simple que retient Du Châtelet. Le monadisme de la simplicité fonctionne donc ici doublement : certes, il impose le passage par des principes métaphysiques immatériels, mais il affirme en même temps l'impossibilité d'une science métaphysique indépendante de la philosophie naturelle, qui se développerait pour elle-même. Les monades ne sont pas les objets d'une investigation autonome. À notre avis, ce changement de sens de la science métaphysique participe de l'histoire de la matérialisation progressive de la monade, en tant que cette dernière conserve pour seule fonction la fondation rationnelle des énoncés usant du concept de matière.

84 *IP*, p.150.

L'identification du type de monadisme présent dans les *Institutions de physique* permet en outre de saisir le sort réservé à la notion leibnizienne d'harmonie. Certes, Du Châtelet affirme que « la raison primitive de la liaison des corps entre eux, en tant qu'ils coexistent, et qu'ils se succèdent, se trouve dans les êtres simples » et qu'en conséquence « la liaison des parties du Monde dépend (...) de la liaison des éléments, qui en est le fondement, la première origine. »⁸⁵ Mais elle définit « l'harmonie et l'ordre »⁸⁶ qui en résultent comme la relation de l'état d'un élément « à l'état présent de l'univers entier, et à tous les états qui naîtront de l'état présent. »⁸⁷ À première vue, il s'agit bien là d'une présentation de l'harmonie universelle telle qu'elle est pensée par Leibniz, en termes de représentations variées et concordantes d'un même univers.⁸⁸ Mais, ce serait manquer que le concept d'*état*, repris une nouvelle fois à la métaphysique wolffienne, permet justement de penser la détermination interne des êtres simples sans se prononcer sur la nature de cette détermination. En parlant de l'*état* des éléments, Du Châtelet se passe des notions de perception et de représentation et peut, en conséquence, à la fois penser la liaison de toutes les monades, tout en laissant en suspens, comme Wolff, la manière de cette liaison. Sont donc reprises, de Wolff, tout à la fois la possibilité d'utiliser la monade comme l'élément fondamental simple de la matière, et le doute quant à la nature de l'activité propre des monades. On peut, dans ces conditions, qualifier la métaphysique déployée par Du Châtelet de métaphysique minimale et peu coûteuse en hypothèses, au sens où n'est retenu du monadisme que ce qui sert l'entreprise de fondation des *Institutions*.

À vrai dire, le monadisme de la représentation est bien présent, et défendu même par Du Châtelet, mais seulement lorsqu'il s'agit de penser le rapport de l'âme humaine à l'univers. C'est ainsi que « notre âme représente à la vérité l'univers entier, mais c'est d'une manière confuse. »⁸⁹ Les notions de confusions et de distinctions qui, chez Leibniz, appartiennent à la métaphysique générale et qualifient l'action de toute monade en rapport au monde, se trouvent restreintes par Du Châtelet au domaine de la psychologie humaine. Ici encore, cette réinterprétation provient du texte wolffien, et de l'articulation qu'il opère entre le monadisme

85 *Ibid.*, p.141.

86 *Ibid.*, p.142.

87 *Idem.*

88 A. Gireau-Genaux défend par exemple une telle position dans son article précédemment cité et construit une tension entre la reprise du vocabulaire wolffien des êtres simples et du lexique leibnizien de la représentation. Cette tension est selon nous artificielle, et se trouve évacuée par la mise en évidence de la présence d'un monadisme de la simplicité chez Du Châtelet.

89 *IP*, p.143.

de la simplicité, valable pour tout être simple, et le monadisme de la représentation, valide pour sa part uniquement pour le cas des âmes humaines, c'est-à-dire en psychologie. C'est pourquoi lorsqu'elle affirme que la représentation universelle est « un des sentiments de M. de Leibnits qui a le plus besoin d'être éclairci et d'être sauvé du ridicule », Du Châtelet interprète immédiatement cette thèse d'une manière restreinte : car, ce qu'il s'agit de sauver, c'est bien « cette représentation de l'Univers entier, et de tous ses changements qu[e Leibniz] *prétend être un attribut de notre âme*. [nous soulignons] »⁹⁰ La représentation universelle n'est donc plus pensée par Du Châtelet comme une propriété de toutes les substances, mais plutôt comme le résultat d'une certaine conformation physique du corps et des organes⁹¹ en relation avec un type spécifique de substances, c'est-à-dire les âmes.

Nous pouvons nettement conclure que le type de monadisme déployé par Du Châtelet consiste, de manière générale, en un monadisme de la simplicité, tandis qu'à la marge est sauvegardée la représentation universelle dans le domaine psychologique. On comprend dès lors mieux la critique de J. Deschamps, lorsque ce dernier reproche aux *Institutions de physique* d'attribuer à Leibniz ce que Du Châtelet puise en réalité dans la pensée wolffienne. Car, il apparaît bien que cette dernière use majoritairement de la métaphysique de Wolff. Cette remarque tend dès lors à confirmer clairement que le travail de sélection et de reprise opéré par Wolff sur la philosophie de Leibniz ne demeure pas sans influence dans le 18^e siècle, et qu'au contraire son interprétation du monadisme mène à la construction d'une voie historique repérable où se déploie un certain type de leibnizianisme et dans laquelle Du Châtelet s'engouffre. En outre, l'identification de la médiation wolffienne et du type de monadisme dont elle implique l'adoption permet de saisir pourquoi la métaphysique leibnizienne est choisie par Du Châtelet pour opérer la fondation de la physique. C'est qu'en effet, l'être simple n'étant dans sa nature pas accessible à l'investigation philosophique, il n'a plus pour lui que son rôle de raison suffisante, c'est-à-dire son rôle de fondation. Le monadisme tel qu'en hérite Du Châtelet est taillé pour répondre à la question que nous avons vu émerger dans les années qui précèdent la publication des *Institutions de physique* : il permet de penser la matière de

90 *Idem.*

91 « (...) notre corps nage dans un fluide infini, et il vient des ondes le frapper de toutes parts, lesquelles portent avec elles le caractère de leur origine ; lorsqu'une impression dans les organes de nos sens est forte, et qu'elle excite en nous un mouvement violent, parce que l'objet qui en est la cause est proche, nous l'apercevons et nous en avons une idée fort claire ; à mesure que l'objet qui cause la sensation s'éloigne, l'impression qu'il fait sur les organes de nos sens devient moins forte, et la clarté de l'idée qu'elle excite en nous suit cette dégradation, et diminue à proportion ; car, par la loi de continuité, la clarté de l'idée doit suivre la force de l'impression. » *IP*, p.143-144.

telle sorte qu'elle soit fondée par des êtres simples et qu'on puisse la considérer comme continue et universellement différenciée.⁹² Ainsi, si la métaphysique leibnizienne constitue une solution adéquate au problème de la conception de la matière qui émerge dans la correspondance de 1738, c'est que cette métaphysique se présente dans les *Institutions* dépouillée de sa tendance panpsychique.

L'idée complète de la matière

Quelles sont les conséquences de l'adoption du monadisme de la simplicité sur la théorie de la matière développée par Du Châtelet ? Pour l'instant, nous avons montré que la matière pouvait se caractériser comme continue, différenciée et fondée sur des éléments inétendus. On n'obtient pas cependant par là une idée complète de la matière. Car, phénoménalement, la différenciation des corps n'est pas seulement statique, mais encore dynamique, c'est-à-dire que les matières *se différencient* perpétuellement. En effet, « on observe dans les composés un changement perpétuel ; rien ne demeure dans l'état où il est ; tout tend au changement dans la nature. » Comme l'impose l'exigence de la raison suffisante, « la raison première de ce qui arrive dans les composés se doit enfin trouver dans les simples, dont les composés résultent », en conséquence de quoi « il se doit trouver dans les êtres simples un principe d'action capable de produire ces changements perpétuels, et par lequel on puisse comprendre pourquoi les changements se font en un tel temps, et d'une telle manière, plutôt que de tout autre. » La *force* désigne ainsi ce « principe qui contient la raison suffisante de l'actualité d'une action quelle qu'elle soit »⁹³ et permet donc d'expliquer comment un changement logiquement possible se produit actuellement. Ici encore, la démarche combine l'exigence *a priori* de raison suffisante et la nécessité de fournir cette raison par une remontée effectuée à partir des phénomènes : le constat du changement implique l'existence d'une force métaphysique dans les éléments. Car, « l'expérience prouve que la force des êtres simples se déploie continuellement puisqu'elle produit des changements sensibles à chaque instant dans les composés »⁹⁴ et c'est à partir de cette expérience du changement dans la matière que quelque chose peut être dit à propos des simples. La variété des phénomènes matériels doit donc être reconduite à un principe de variation fondamentale, lequel est explicité par le concept de force :

92 Dans les pages qui suivent, nous verrons qu'elle doit aussi être dotée de force.

93 *IP.*, p.137.

94 *Ibid.*, p.138.

« Il faut donc qu'il y ait quelque chose dans la matière d'où cette différence interne ou tendance au mouvement qui est dans toute la matière, et qui se diversifiant à l'infini, met une différence réelle entre toutes les parties de la matière, en sorte qu'il est impossible de mettre l'une à la place de l'autre, parce qu'il n'y en a pas deux qui aient la même force et le même mouvement, et par conséquent la même forme ; car toute forme suppose du mouvement, et par conséquent de la force. La force est donc aussi nécessaire à l'essence du corps que l'étendue ; car on ne saurait admettre aucune portion de matière sans mouvement, puisqu'une portion de matière quelconque, quelque petite qu'elle fût, serait composée de parties similaires, si toutes ses parties étaient dans un parfait repos. Mais c'est ce qui ne peut être par le principe de raison suffisante. »⁹⁵

Dans le chapitre VIII des *Institutions de physique*, « De la nature des corps », Du Châtelet use une nouvelle fois du principe de raison suffisante pour corriger la conception cartésienne de la matière. Nous avons vu que le cartésianisme, parce qu'il usait d'une méthodologie incorrecte, était incapable de penser adéquatement la question de la fondation de la matière, et qu'il conduisait dès lors à une forme d'atomisme non valide. Or, l'ouverture du chapitre VIII reprend le fil de l'énumération des erreurs cartésiennes et montre qu'une autre conséquence, tout aussi grave, découle de l'oubli du principe de raison suffisante, à savoir l'incapacité à penser l'activité matérielle. En effet, la réduction de l'essence des corps à leur simple étendue « les conduisait [les cartésiens] nécessairement à ôter toute force, et toute activité aux créatures ; car quelques réflexions que l'on fasse sur l'étendue, qu'on la limite comme on voudra, qu'on arrange ses parties de toutes les manières possibles, on ne voit point comment il en peut naître une force et un principe interne d'action. »⁹⁶ Ainsi la matière selon les cartésiens consiste-t-elle uniquement en une substance passive capable de recevoir des mouvements mais non de s'en procurer. L'oubli du principe de raison suffisante, qui conduit à considérer l'étendue comme une substance indépendante, ne permet pas de rendre compte du mouvement des corps. Si la matière n'est qu'étendue, et ne dispose d'aucune autre propriété, alors ce qu'on y constate de changements et de variété demeure inexpliqué. C'est par un tel échec explicatif que Du Châtelet analyse le recours à la volonté divine :

« Cependant comme l'expérience prouve que les corps agissent et sont doués d'une activité, les cartésiens ont eu recours, pour expliquer cette force active, à la volonté de Dieu. Ainsi, selon eux, ce ne sont point les créatures qui agissent, c'est Dieu lui-même qui meut immédiatement un corps à l'occasion d'un autre ; et cela suivant une certaine loi qu'il s'est prescrite au commencement, et qu'il ne viole jamais que lorsqu'il fait des miracles ; car on appelle *miracle* un effet qui n'est point explicable par les lois du mouvement et par l'essence des corps. Ainsi les causes secondes paraissent bien avoir quelque efficace dans ce système, mais elles n'en ont réellement point. »⁹⁷

95 *Ibid.*, p.155.

96 *Ibid.*, p.154

97 *Idem.*

La philosophie cartésienne de la matière, outre sa tendance atomiste, se caractérise donc encore par sa tendance occasionnaliste. Le coup de force de Du Châtelet consiste à relier ces deux tendances à une même erreur méthodologique fondamentale, à savoir l'oubli du principe de raison suffisante et la mise en avant de l'idée claire, par le sentiment vif, comme *criterium* de la vérité. L'occasionnalisme, selon lequel Dieu agit dans les corps à l'occasion de leurs mouvements, est interprété chez Du Châtelet comme le signe d'un problème théorique majeur, consistant dans l'incapacité à expliquer, à partir du concept de matière, le comportement de celle-ci. Si, dans la correspondance, le recours à la volonté divine⁹⁸ était envisagé comme un moyen de construire une conception cohérente de la matière, la dénonciation de l'occasionnalisme comme généralisation du *miracle*⁹⁹ montre à quel point l'adoption du principe de raison suffisante a banni la possibilité d'une telle solution. Ceux qui convoquent Dieu pour expliquer le détail des mouvements de la nature exhibent bien plus l'échec de leur définition de la matière qu'ils n'en résolvent les apories. Autrement dit, l'occasionnalisme est utilisé par Du Châtelet comme la marque de l'incomplétude de l'amalgame entre matière et étendue. C'est donc une fois encore au principe de raison suffisante qu'il incombe de corriger et de faire tomber « cet enchaînement de conséquences et de démonstrations des cartésiens. »¹⁰⁰ Du Châtelet rappelle alors que le principe « ne souffre point dans l'univers de matière similaire »¹⁰¹ et qu'en conséquence, l'étendue seule ne peut servir à définir la matière, car la distinction figurative des parties étendues *ne suffit pas* à rendre compte de la dissimilitude matérielle. D'où l'introduction du concept de force.

On pourrait dire, dès lors, que l'usage du principe de raison suffisante dans les *Institutions de physique* a pour conséquence un enrichissement considérable du concept de matière. Du Châtelet, en mettant en scène l'opposition entre cartésiens et leibniziens, montrent que les seconds sont capables d'expliquer de manière suffisante les phénomènes corporels parce qu'ils se dotent d'un concept de matière bien plus riche que les premiers, et lui accordent plus de propriétés. L'adoption d'une métaphysique des substances simples conduit ainsi, paradoxalement, à un enrichissement considérable du concept de matière, pensé comme une

98 Notons que la référence de Du Châtelet, à l'époque de la correspondance, pour appuyer une théologie volontariste, va plus à Clarke qu'à Malebranche.

99 Du Châtelet retrouve ici certaines des critiques opposées par Leibniz à la fois à l'occasionnalisme et à Clarke lorsqu'il mobilise l'argument du « miracle perpétuel ». Pour un relevé et une analyse des différentes apparitions de cet argument chez Leibniz, on consultera F. Piro, « L'argument du 'miracle perpétuel' et ses conséquences. Dispositions naturelles et action de la créature dans les derniers écrits de Leibniz. », dans *Les Études philosophiques*, 2016/3, n.163, 407-424.

100 *IP*, p.155.

101 *Idem*.

réponse à la réduction cartésienne de la matière à la seule étendue. Dans cette perspective, la reconnaissance d'une capacité d'agir incluse dans la matière est capitale :

« L'étendue qui résulte de la composition n'est donc pas la seule propriété qui convient au corps, il y faut ajouter encore le pouvoir d'agir : ainsi la force qui est le principe de l'action se trouve répandue dans toute la matière, et il ne saurait y avoir de matière sans force motrice, ni de force motrice sans matière, comme quelques anciens l'avaient fort bien reconnu. »¹⁰²

C'est bien *contre* une pensée réductrice de la matière que joue le principe de raison suffisante. Ce faisant, Du Châtelet comprend la matière comme contenant en elle le principe de son mouvement, c'est-à-dire qu'elle conçoit une matière *active* et *motrice* par elle-même. Elle ouvre pour ainsi dire le concept de matière, grâce à la métaphysique leibnizienne et en particulier au monadisme. Il s'agit là d'une inflexion décisive dans la philosophie française du 18^e siècle, qui constitue l'une des étapes du renoncement par certains auteurs, notamment Diderot, à la notion cartésienne d'étendue, jugée incapable de rendre compte des phénomènes corporels. Du Châtelet donne en effet une version du cartésianisme dans laquelle la notion de matière se trouve dépouillée de ses principales propriétés. En même temps, elle propose une conception alternative de la matière héritée de Leibniz qui, pour sa part, permet de penser l'activité de toute matière. Le leibnizianisme peut donc passer, aux yeux des contemporains, pour la solution des apories de la définition cartésienne de l'étendue. Paradoxalement, tout en affirmant le fondement inétendu de l'étendue, les *Institutions de physique* exposent comment la philosophie de Leibniz mène à un enrichissement considérable du concept de matière et permet de se passer d'êtres superfétatoires, comme Dieu, lorsqu'il s'agit de rendre compte du mouvement des corps. C'est pourquoi, une fois ajoutée à la force motrice et la force de résistance (ou « force d'inertie ») sur laquelle s'applique la première, Du Châtelet prétend être parvenue à une définition complète :

« §143- L'étendue combinée avec la force d'inertie est ce qu'on appelle Matière : car ordinairement on considère la Matière comme une masse lourde et sans action ; et l'on appelle l'étendue Matière, en tant qu'on la regarde comme quelque chose de passif.

§144- Mais l'idée de la Matière conçue de cette façon n'est encore qu'incomplète, car aucun des changements dont la Matière est susceptible, ne pourrait arriver ou devenir actuel par l'étendue et la force d'inertie. Il faut donc y joindre la force motrice, laquelle contient la raison suffisante de l'actualité des changements dans les corps, et l'on a vu que cette force motrice est inséparable de la Matière, parce que le principe de raison suffisante n'admet point de matière similaire dans l'Univers. »¹⁰³

102 *Ibid.*, p.156-157.

103 *Ibid.*, p.159.

On pourrait penser que, puisque la manière dont les êtres composés sont étendus doit être rapportée à la manière dont des êtres simples immatériels s'assemblent, Du Châtelet reconduit une forme de dualisme dans lequel l'étendue matérielle requerrait, pour expliquer son mouvement, l'adjonction de principes immatériels distincts. Or, si l'on se concentre sur la présentation proposée par Du Châtelet, on note qu'il ne s'agit pas de faire de la matière un être passif sur lequel agiraient les êtres simples immatériels. Au contraire, puisque les êtres simples sont *au fondement* de la matière, celle-ci ne peut être considérée comme passive : elle dispose en elle, dans son fondement, du principe de son activité. Ici, la distinction entre le niveau fondamental des éléments, et le niveau dérivé des composés, s'efface au profit de la considération de la matière elle-même, concept englobant permettant d'opérer la jonction du physique et du métaphysique. Car, l'activité primitive des simples ne se manifeste, pour nous, nulle part ailleurs que dans les corps. En clair, la matière ne désigne pas une substance distincte des êtres simples mais synthétise dans son concept le domaine des êtres simples et celui des composés. Le rapport de fondation recherché par les *Institutions de physique* ne conduit donc pas à dissocier le niveau métaphysique du niveau physique, mais au contraire à lier les deux, de sorte que la matière soit par elle-même active, *en vertu* des éléments immatériels qui la composent. La matière n'étant rien d'autre qu'un assemblage d'êtres simples, et ces derniers étant dotés de force, il est tout-à-fait légitime d'affirmer que la matière elle-même est active et motrice. Le fait que la matière soit le résultat de la liaison des monades *permet* donc, bien plus qu'il n'empêche, de faire coïncider ce qui se dit des êtres simples, et ce qui peut être dit des composés. On ne pourrait donc pas objecter à Du Châtelet que les corps ne sont pas dotés d'une force motrice du fait que la force est à rapporter à l'activité des êtres simples, car la réponse consisterait à inverser le propos : c'est précisément parce que l'activité appartient aux êtres simples qu'elle appartient à toute matière. Ainsi, le monadisme de la simplicité sert la construction d'une conception active de la matière, que les auteurs matérialistes sauront faire fructifier.

Si l'adoption du monadisme par Du Châtelet conduit paradoxalement à construire un concept de matière complet, c'est que les *Institutions de physique* sont tributaires du formalisme substantiel wolffien. Nous avons en effet vu que, pour Du Châtelet comme pour Wolff, l'état interne d'un élément ne pouvait pas nous être connu, l'âme humaine ne disposant que de l'expression confuse de cet état—et de sa liaison avec les états des autres éléments. De même donc que ce qui différencie un être simple d'un autre ne peut être déterminé

métaphysiquement, de même, le principe de cette différenciation, à savoir la force par laquelle les monades changent continuellement d'état, demeure inaccessible :

[comparant la force motrice à l'étendue, que nous représentons confusément] : « Ainsi, il est impossible que nous puissions nous représenter distinctement la force motrice : on la concevrait distinctement si on pouvait se représenter de quelle façon la force réside dans un être simple, pour engendrer enfin, dans le composé que tous ces êtres forment par leur agrégat, cette force motrice, dont les effets tombent sous nos sens : or comme nous ne pouvons point distinguer ces choses les unes des autres, nous apercevons dans la force une infinité de choses à la fois, que nous ne distinguons point, et que par cette raison nous confondons en une seule, et nous ne nous représentons que ce qui résulte de cette confusion, qui est une image infiniment différente des réalités qui y entrent. Ainsi, on voit que la force motrice, telle que nous nous la figurons et qu'elle tombe sous nos sens, n'est qu'un phénomène, qui ne naît dans nous, que parce que nous voyons de très loin les réalités qui la constituent, c'est une apparence de l'étendue. »¹⁰⁴

On ne trouve pas, chez Du Châtelet, de métaphysique autonome des êtres simples, bien qu'il y ait une métaphysique de la fondation des composés sur les simples. On constate qu'une critique implicite des pouvoirs de la connaissance humaine joue à plein dans les *Institutions de physique* : il nous est impossible d'accéder à la nature des simples, dont nous ne disposons que de l'expression phénoménale. C'est pourquoi la distinction entre force primitive et force dérivative est interprétée d'un point de vue épistémologique, au sens où la première est celle « dont la raison se trouve dans les éléments », tandis que la seconde doit être considérée comme « celle qui tombe sous nos sens, et qui naît dans le choc des corps du conflit de toutes les forces primitives des éléments. »¹⁰⁵ La force dérivative constitue donc le phénomène confus de la composition des forces primitives, qu'une critique portant sur nos facultés de connaissance permet d'identifier comme la seule expression de la force à laquelle nous avons accès. C'est pourquoi Du Châtelet use encore d'une expression wolffienne et nomme l'étendue et les forces active et passive des *phénomènes substantiés*.¹⁰⁶ Dans sa cosmologie, Wolff constate en effet que certains phénomènes corporels peuvent nous apparaître comme des substances, au sens où ils sont indépendants les uns des autres et où l'on peut déterminer leurs modes. Il nomme ceux-ci des « phénomènes substantiés » [*Phaenomenon substantiatum*] (*Cosmologia*, §299). Par exemple, la force motrice d'un corps est un tel phénomène substantié puisqu'elle apparaît comme un sujet durable modifié par les différents degrés de vitesse du corps en question (*Cosmologia*, §169). Cependant, elle n'est qu'un phénomène résultant de l'agrégation des forces propres aux substances agrégées dans ce corps, puisqu'« il n'y a rien

104 *Ibid.*, p.169-170.

105 *Ibid.*, p.172.

106 *Ibid.*, p.170.

de substantiel dans les corps, sinon les êtres simples » (*Cosmologia*, §177). Si Du Châtelet reprend la formule ainsi que sa définition, elle fait pourtant subir à ces développements une inflexion qui consiste à user des phénomènes substantiés comme d'une voie d'accès aux substances véritables. La possibilité d'une métaphysique n'est, en effet, assurée nulle part ailleurs que dans l'expression matérielle des propriétés métaphysiques des simples. Si la force active du corps en mouvement, ou son étendue, passent pour des substances apparentes,¹⁰⁷ c'est dans la mesure où l'arrangement des simples suppose une telle apparence. L'affirmation de la substantialité apparente des propriétés de la matière trouve son corollaire dans l'impossibilité d'accéder aux réalités métaphysiques ailleurs que dans les phénomènes matériels : la matière est bien l'unique lieu d'une phénoménalisation (confuse) des substances réelles. Pour n'être pas substance, elle est pourtant, pour nous, la condition de possibilité de la donation de toute substance. Le travail d'enrichissement du concept de matière conduit finalement Du Châtelet, non pas seulement à lui ajouter de nouvelles propriétés, mais aussi à lui faire jouer un rôle englobant : elle interprète l'idée selon laquelle les substances immatérielles sont les ingrédients des êtres composés de façon à faire de la matière le seul lieu d'apparition des êtres simples.

Il est cependant difficile de se prononcer sur le statut de la critique épistémologique : Du Châtelet semble tantôt affirmer l'impossibilité de déterminer l'état et la force interne primitive des monades en vertu de notre constitution, et tantôt en faire plutôt le résultat du faible développement de la métaphysique :

« La force primitive étant le résultat des déterminations internes des éléments, on ne peut l'expliquer distinctement, sans connaître les déterminations, mais comme on n'est pas encore allé assez loin dans cette matière, pour connaître ces déterminations internes des éléments, nous devons nous contenter pour le présent de savoir que cette force existe ; or c'est cette force primitive, que l'on regarde en faisant abstraction des modifications actuelles, qu'elle reçoit par la vitesse et la direction. »

Si donc il pouvait paraître que, du fait de la liaison de l'âme humaine à des organes spécifiques, l'accès au niveau fondamental et primitif des monades constituait une impossibilité de droit, l'extrait ci-dessus semble tout de même ménager la possibilité d'une métaphysique qui serait capable d'en connaître les états internes. Un tel passage tendrait à nuancer le rapprochement opéré par A. Gireau-Genaux entre Du Châtelet et Kant, selon lequel la réflexion des *Institutions* sur les possibilités de nos facultés de connaître annonce la

107 Voir *IP*, § 147 à 152.

réflexion kantienne.¹⁰⁸ Car, si le second prononce l'illégitimité en droit, pour la raison, de s'aventurer au-delà du phénoménal, lequel combine le divers de l'intuition sensible aux concepts de l'entendement, la première semble laisser ouverte la porte à une progression de la science des êtres simples, c'est-à-dire qu'elle affirme être possible la détermination future de l'état interne des monades. Reste tout de même que, pour l'heure, une telle détermination nous est inaccessible. Du Châtelet reprend donc l'idée wolffienne selon laquelle, d'une substance autre que l'âme humaine, on peut déterminer la forme, c'est-à-dire l'ensemble des attributs génériques, sans pouvoir pour autant en spécifier le contenu. Ainsi la force primitive, force que chaque être simple déploie de lui-même, ne peut être déterminée, mais peut bien être affirmée comme une propriété de toute substance.

Monadisme et atomisme : le rapport d'articulation

Les chapitres VII et VIII des *Institutions de physiques* tendent à accréditer l'idée qu'entre 1738 et 1740, Du Châtelet renonce à l'atomisme en conséquence de l'adoption d'une métaphysique des êtres simples. Nous aurions simplement gagné en précision en montrant que, ce que transmettent les *Institutions de physique*, c'est une interprétation précise et particulière du monadisme, héritée de Wolff plutôt que de Leibniz. La réinterprétation du monadisme par Du Châtelet, dans la suite de Wolff, se substituerait ainsi à l'atomisme, et les tensions émergeant dans la correspondance seraient résolues par le renoncement pur et simple à l'hypothèse atomiste. Pour séduisante que paraît cette reconstitution, elle semble laisser de côté certaines des affirmations centrales de Du Châtelet. Il a été montré précédemment comment la reprise d'une métaphysique des êtres simples conduisait à la destitution des atomes *de leur rôle fondamental*, mais non pas à leur disparition de la philosophie naturelle. Les dernières lignes du chapitre VII sont sur ce point particulièrement explicites :

« Cependant, combien de vérités ont été combattues des siècles entiers avant d'être admises ; tel a été, par exemple, le véritable système du monde, et de nos jours les forces vives. Il ne m'appartient pas de décider si les monades de M. de Leibnits sont dans le même cas : mais soit qu'on les admette, ou qu'on les réfute, nos recherches sur la nature des choses n'en seront pas moins sûres ; car nous ne parviendrons jamais dans nos expériences jusqu'à ces premiers éléments qui composent les corps, et les atomes

108 Article cité, p. 187. On mentionnera aussi, sur cette question, l'école d'été qui s'est dernièrement intéressée aux relations entre Du Châtelet et Kant. Cf « Du Châtelet between Leibniz and Kant : the Eberhard-Kant controversy. », Libori summer school 2018, org. Center for the history of women philosophers and scientists, 30 juillet-3 août 2018.

physiques, quoique composés encore d'êtres simples, sont plus que suffisants, pour exercer le désir que nous avons de connaître. »¹⁰⁹

Comment comprendre la soudaine réapparition des atomes quelques pages seulement après que Du Châtelet a affirmé que le principe de raison suffisante permettait de réfuter l'hypothèse atomiste ? Il semble qu'on se frotte ici à une tension—voire une incohérence—majeure des *Institutions de physique*. Il est en tout cas clair que l'atomisme défendu par Du Châtelet dans la correspondance n'a pas été évacué par l'adoption du principe de raison suffisante. De ce point de vue, le commentaire semble souvent partager l'idée que l'acceptation du principe de raison suffisante comme outil d'articulation des niveaux physique et métaphysique conduit à l'adoption sans reste de la conception leibnizienne de la matière. Dans l'article « The principle of sufficient reason in Du Châtelet's *Institutions* », P. V. Moriarty affirme par exemple que Du Châtelet rejette les atomes parce que leur existence n'est plus soutenable après l'introduction du principe de raison suffisante.¹¹⁰ Il s'agit cependant de ne pas confondre les arguments : l'application du principe de raison suffisante permet bien d'affirmer que des atomes matériels ne peuvent pas être au fondement de la matière, mais non pas qu'ils ne peuvent être.¹¹¹ Il y a en effet loin de l'affirmation de l'inexistence des atomes à celle de l'impossibilité, pour ceux-ci, de rendre raison depuis leurs caractéristiques des propriétés de l'étendue. Dans ce cas précis, le principe de raison suffisante se prononce donc sur l'architectonique des êtres et non sur les existences. Une autre manière de signifier l'embarras de la littérature secondaire sur ce point consiste tout simplement à refuser la difficulté et à faire comme si le chapitre IX des *Institutions de physique*, intitulé « De la divisibilité et subtilité de la matière », dans lequel est systématisé et justifié le recours à la notion d'atome, n'avait jamais été écrit. Or, les outils d'interprétation développés ci-dessus, et notamment l'identification de la reprise du monadisme de la simplicité et du formalisme substantiel wolffien, sont capables de rendre compte sans incohérence de l'atomisme défendu par Du Châtelet.

Le chapitre s'ouvre sur deux façons d'envisager la divisibilité de la matière. L'une, correspondant à la procédure géométrique, considère que la matière peut être divisée à l'infini. Mais elle procède alors par « abstraction », et envisage les corps de la nature comme des

109 *IP*, p.151.

110 Art. cité, p.212. On trouve des positions semblables chez L-G Janik, art. cite, p.106, ou A-L Rey, « La minerve vient de faire sa physique », article cité, p.242-243.

111 Sans l'admettre, il devient difficile de comprendre le §121 des *Institutions*, où Du Châtelet affirme que les atomes ont une raison suffisante parce qu'ils ne sont pas nécessaires.

lignes, dont les parties indifférenciées demeurent « simplement possibles, qu'on peut augmenter tant qu'on veut à l'infini. »¹¹² Or, par le principe de raison suffisante, il est démontré que les corps physiques ou naturels disposent, non pas de parties indéterminées et similaires, mais au contraire dissimilaires et déterminées. En conséquence, la procédure géométrique de division à l'infini n'est pas reductible en physique :

« (...) il en est tout autrement dans la nature ; tout ce qui existe actuellement doit être déterminé en toute manière, et il n'est point en notre pouvoir de le déterminer autrement. Une montre, par exemple, a ses parties, mais ce ne sont point des parties simplement déterminables par l'imagination, ce sont des parties réelles, actuellement existantes, et il n'est point libre de dire, *cette montre a dix, cent, ou un million de parties* ; car en tant que Montre, elle en a un nombre, qui constitue son essence, et elle n'en peut avoir ni plus ni moins, tant qu'elle restera montre : il en va de même de tous les corps naturels, ce sont tous des machines qui ont leurs parties déterminées et dissemblables, qu'il n'est point permis d'exprimer par un nombre quelconque. »¹¹³

Ce passage tendrait à accréditer l'idée d'une ignorance, par Du Châtelet, du texte des *Principia philosophiae*, traduction latine de la *Monadologie* parue en 1721. Leibniz y distingue en effet les machines artificielles, qui ne sont plus machines dans leurs parties, des machines naturelles, dont l'organisation mécanique se poursuit à l'infini, dans chacune de leurs parties.¹¹⁴ Pour Du Châtelet, il existe bien, en droit, un terme à la division matérielle. Ainsi, l'interprétation du principe d'indiscernabilité comme principe de différenciation matérielle a pour conséquence la pensée d'un niveau naturel au-delà duquel la division ne correspond plus qu'à une abstraction de l'esprit. *En raison*, la procédure géométrique de découpage du réel peut opérer infiniment ; mais *en fait*, la matière est bornée. La distinction entre corps géométriques et corps naturels signe en même temps la construction d'une physique indépendante par rapport à la géométrie, précisément au titre qu'elle s'attache à l'étude d'objets réels, et pas seulement possibles. C'est pourquoi « la divisibilité de l'étendue est en même temps une vérité géométrique, et une erreur physique. »¹¹⁵ Ainsi, les êtres simples découverts par l'application du principe de raison suffisante fonctionnent comme les « bornes positives et réelles »¹¹⁶ de la division matérielle.

On pourrait cependant sur ce point arguer que, puisque les êtres simples demeurent inétendus, qu'ils se trouvent au fondement de l'étendue ne change rien à la possibilité d'une

112 *IP*, p.181, §168 et 169.

113 *IP*, p.182.

114 *Monadologie*, §64. GP, VI, 618.

115 *IP*, p.185.

116 *Ibid.*, p.184.

division sans terme de celle-ci. Il suffit en effet, comme chez Leibniz, de penser une infinité actuelle et intensive de la nature ; ainsi, puisque chaque parcelle de matière contient en elle-même une infinité de monades, la différenciation des parties matérielles ne fonctionnerait pas comme un argument pour l'indivisibilité de certains corps. Mais c'est précisément ce que Du Châtelet refuse de penser. On apprend en effet, au détour d'un exemple, que « ce pied est fini, en tant qu'il ne contient qu'un certain nombre d'êtres simples, mais je puis le supposer divisé en une infinité, ou plutôt en une quantité non-finie de parties, en considérant ce pied comme une étendue abstraite. »¹¹⁷ Ainsi Du Châtelet applique-t-elle l'infinité à l'unique cas des êtres géométriques, et ne considère pas la nature comme le lieu du déploiement d'une infinité actuelle et intensive d'êtres. En clair, elle n'articule pas la simplicité des êtres simples inétendus à leur multiplication infinie. L'écueil consisterait dès lors à penser que, par atomes, Du Châtelet n'entend rien d'autre que les êtres simples qui, en nombre fini dans chaque parcelle de matière, se trouvent au fondement de la matière et produisent sa différenciation autant que sa capacité motrice. Car, l'atome des *Institutions de physique* est bien un être étendu. On trouve bien, d'un côté les monades, et de l'autre, des parties irrésolues de matière :

« On a vu ci-dessus que les atomes ou parties insécables de la Matière sont inadmissibles, quand on les regarde comme des matières simples, irrésolubles et primitives, parce qu'on ne peut point donner alors de raison suffisante de leur existence ; mais lorsqu'on reconnaît qu'ils tirent leur origine des êtres simples, on peut fort bien les admettre : car il est très possible, et les expériences rendent très vraisemblable qu'il y a dans l'univers un certain nombre déterminé de parties de matière, que la nature ne résout jamais dans leur principe, qui restent indivisées dans la constitution présente de cet univers, et que tous les corps qui le composent, résultent de la composition et de la mixtion de ces particules solides ; en sorte qu'on peut les regarder comme des éléments doués de figures, et de différences internes, qui résultent de leurs parties. »¹¹⁸

On remarquera l'originalité extrême de la position défendue dans l'extrait, selon laquelle le postulat rationnel des êtres simples n'empêche en rien celui de « particules solides », si l'on considère que ces dernières sont *composées* des premiers. L'atome n'est donc pas évacué de la physique mais se trouve situé à sa juste place dans la chaîne qui, selon le principe de raison suffisante, va de l'immatériel simple au composé matériel. Il s'agit donc bien plus d'articuler le monadisme et l'atomisme que de se servir du premier pour réfuter le second. La clause contenue par la première phrase ci-dessus—« quand on les regarde comme des matières simples, irrésolubles et primitives »—montre que la critique de l'atomisme opérée dans les chapitres précédents est en fait relative à l'entreprise de fondation des *Institutions de physique* :

117 *Idem.*

118 *Ibid.*, p.185-186.

les atomes ne sont pas les premiers êtres de la nature. Mais, puisque rien n'empêche de les admettre lorsqu'on respecte la place fondamentale de la monade, ils en sont peut-être bien les premiers corps. Ainsi, le problème qui se construisait dans la correspondance avec Maupertuis, demandant pour être résolu une reconceptualisation de la matière, est paradoxalement réglé, non par l'évacuation de l'une des propositions en tension, mais par leur conciliation. Le principe de raison suffisante permet de sauvegarder la supposition si chère à Du Châtelet d'atomes solides à la base de la composition des corps.

Cependant, une telle articulation ne signifie pas que la position atomiste défendue au chapitre IX des *Institutions de physique* demeure la même que celle que défendait la correspondance. C'est en effet au prix d'un changement de sens de la notion d'atome qu'une philosophie assise sur le principe de raison suffisante peut concilier monadisme et atomisme. Il s'agit donc de s'interroger désormais sur le sens de l'atomisme de Du Châtelet qui, selon nous, peut se caractériser selon une triple originalité.

1/ Premièrement, dans la continuité de l'extrait précédent, on remarque que l'atome présenté par les *Institutions* est un atome *composé*. Il n'est certes pas composé de corps matériels plus primitifs, sans quoi il ne serait pas atome ; mais il se compose d'êtres simples inétendus dont les propriétés expliquent leur assemblage dans un corps solide. Il faut donc distinguer entre le niveau immatériel, où un ensemble de substances cohabitent, et le niveau matériel où ce même ensemble produit comme résultat un unique corps dur insécable. Lorsqu'est considéré le rapport entre le second et le premier niveau, l'atome peut bien être considéré comme un assemblage ; mais lorsque le seul niveau matériel est envisagé, alors l'atome se présente dans son unité. On retrouve là l'idée que les corps naturels souffrent de bornes naturelles qui, si elles peuvent être niées en raison, ne peuvent l'être dans le fait. De ce point de vue, l'originalité de Du Châtelet consiste dans l'articulation de la composition métaphysique et de l'unité physique : que les premiers corps de la matière se constituent selon l'assemblage de certaines monades n'empêche pas de les considérer, pour eux-mêmes, dans leur insécabilité. Cependant, il manque à ce point le dispositif capable de rendre compte de la manière dont l'unité physique peut être obtenue. Car, la composition métaphysique, comme telle, ne rend pas compte de l'insécabilité de l'atome. Du Châtelet use alors de la notion leibnizienne de mouvements conspirants :

« Si l'on demande la raison suffisante de cette irrésolubilité actuelle des petits corps de la matière, il sera aisé de la trouver dans les mouvements conspirants de leurs parties, puisque les mouvements conspirants, font la cause de la cohésion, selon M. Leibniz. »¹¹⁹

Il est difficile en l'état de se prononcer sur la source à laquelle est puisée la référence. Deux hypothèses se présentent : d'une part, Du Châtelet a pu trouver l'explication de la cohésion des corps par les mouvements conspirants chez Wolff, dans la *Cosmologia*.¹²⁰ Elle attribue d'ailleurs dans la suite du texte l'idée selon laquelle « le mouvement conspirant est l'origine de la cohésion » à « Leibniz et (...) ses disciples ». ¹²¹ Mais, puisque Du Châtelet cite par ailleurs, dans ces mêmes passages, la correspondance entre Leibniz et Hartsoeker,¹²² où Leibniz explique assez précisément comment les mouvements conspirants peuvent rendre compte de la cohésion des corps, il semble en même temps justifié de voir dans cette référence la source principale d'information de Du Châtelet. Ainsi, même lorsque celle-ci dispose d'un texte dans lequel Leibniz nie explicitement la possibilité des atomes et les traite comme des fictions contraires au principe de raison, elle maintient une position atomiste en reprenant pour son compte l'un des principaux arguments fournis par Leibniz contre l'atomisme. En effet, dans la correspondance avec Hartsoeker, Leibniz introduit les mouvements conspirants dans le but précis d'expliquer comment une matière fondamentalement composée en vient à former des corps plus ou moins durs, sous l'effet de la correspondance et de la conspiration de certains mouvements.¹²³ Ce mécanisme lui sert alors à nier la possibilité de corps absolument durs. Au contraire, Du Châtelet reprend la même idée pour prouver que, de manière renversée, quoi que les atomes soient des corps composés, ils ne manquent pas d'être solides et insécables en vertu de la conspiration des mouvements qui les composent. Les mouvements conspirants peuvent alors être compris comme le principe de la cohésion matérielle propre aux premiers corps solides de la matière, lesquels sont donc dotés d'un principe de synthèse qui permet d'user du concept d'atome. Un renversement s'opère ainsi qui consiste à utiliser la conspiration des mouvements au profit de l'hypothèse atomiste, c'est-à-dire d'une manière contraire à la

119 *IP*, p.188.

120 C. Wolff, *Cosmologia*, §292, rq.

121 *IP*, p.194.

122 *Ibid.*, p. 197. Du Châtelet a pu prendre connaissance des débats entre Leibniz et Hartsoeker par les extraits de la correspondance qui étaient parus dans la *Journal de Trévoux* ou dans le *Journal des Savants. Lettres de Monsieur le baron de Leibnits à Mr. Hartsoecker, avec les réponses de Mr. Hartsoecker, Journal de Trévoux*, mars 1712, article XL, 494-523 et avril 1712, article LII, 676-679. [Le *Journal des savants* de décembre 1712 et janvier 1713 publie lui aussi les mêmes textes (603-625 et 72-76).]

123 Pour une analyse des débats sur l'atomisme entre Leibniz et Hartsoeker, on consultera A-L Rey, « 'Les antipodes du pourquoi suffisant' ou Comment rendre une fiction raisonnable ? La dispute sur l'atomisme entre Leibniz et Hartsoeker. », dans *Les Études philosophiques*, 2016/3 (N° 163), 425-442.

façon dont Leibniz introduit la même notion dans la correspondance avec Hartsoeker. Au profit de ce retournement, Du Châtelet s'assure, dans la nature, d'un principe d'unité matérielle qui garantisse la solidité paradoxale de corps primitifs composés.

2/ Deuxièmement, l'atomisme de la composition proposé par les *Institutions de physique* peut en outre être qualifié d'atomisme de l'hétérogénéité matérielle. Nous avons vu que la critique de l'atomisme d'origine cartésienne s'opérait principalement sur ce que, l'idée claire et distincte de l'étendue ne proposant que la pensée d'une masse similaire et homogène, ses atomes ne se distinguaient que figurativement, c'est-à-dire par des différences de longueur, de largeur et de profondeur. Or, si l'atome de Du Châtelet est composé (sur le plan métaphysique) de monades distinctes les unes des autres, alors dans les éléments qui s'assemblent se trouve la raison de la différence des atomes les uns par rapport aux autres. Le principe de raison suffisante permet ainsi de reporter l'individualité des êtres simples sur les atomes. C'est pourquoi le §176 peut affirmer qu'« il y a dans la nature une infinité de matières diversement figurées, et diversement mues. »¹²⁴ Ici, la différence des figures n'est pas au principe de la distinction des atomes, mais doit être comprise comme le résultat de la variation interne de chaque particule de matière en vertu de celles des êtres simples qui la composent. On voit ainsi clairement comment la discernabilité des monades permet de construire l'idée d'un atomisme où chaque particule se caractérise elle-même par sa dissemblance. Il ne s'agit donc plus, comme chez Wolff ou comme dans le premier chapitre des *Institutions de physique*, d'illustrer le principe des indiscernables sur le plan matériel, faute de l'accès à l'état interne des êtres simples, mais de rapporter la distinction des phénomènes naturels à un principe matériel comme l'atome. Par là même, en proposant l'atome comme intermédiaire entre les êtres simples et les corps composés d'autres corps, Du Châtelet construit la possibilité d'expliquer *matériellement* l'hétérogénéité de la matière, par la dissemblance de ses parties matérielles. Le monadisme est donc articulé à un atomisme de l'hétérogénéité dans lequel chaque atome dispose de propriétés matérielles propres. On peut dire, dans ces conditions, qu'à la pensée cartésienne d'une masse similaire et homogène est substituée par Du Châtelet celle d'une matière universellement différenciée, jusque dans ses parties primitives.

3/ Troisièmement, l'atomisme de la composition et de l'hétérogénéité défendu par Du Châtelet, peut en outre être caractérisé comme un atomisme du plein. On pourrait expliciter ce point, non plus par contraste avec la position cartésienne, mais par comparaison avec

¹²⁴ *Ibid.*, p.190.

l'atomisme antique et newtonien. Pour ces derniers, deux principes cohabitent dans la nature : d'un côté les corps durs et primitifs ; de l'autre, le vide dans lequel se meuvent ces corps durs. C'était la position défendue par Du Châtelet dans la correspondance, qui entraînait une tension avec le principe de conservation de la force. Cependant, le principe de raison suffisante bannit l'hypothèse du vide et impose de considérer l'étendue de manière continue, comme l'expression de l'ordre de simultanéité des êtres simples. La physique des *Institutions* est une physique du plein, de sorte que l'atomisme défendu par Du Châtelet se passe de la notion de vide. En effet, un mouvement dans le vide ne recevrait pas de raison suffisante et demeurerait inexplicable. Se pose alors la question du mouvement des particules solides à la base de la nature : si le vide ne fonctionne plus comme l'explication du changement de place des atomes, comment rendre compte de leur mouvement ? Or, à ce point des *Institutions de physique*, la réponse est déjà disponible, puisqu'il a été démontré que la matière, en vertu de sa composition par les êtres simples, est douée d'une force active :

« C'est encore ce qui peut se prouver par la cohésion ; car puisque le principe de la raison suffisante bannit le vide d'entre les parties des corps, et montre qu'il ne saurait y avoir deux parties de matière indiscernable l'une de l'autre dans l'univers, il ne peut y avoir de figure ni de diversité dans la nature que par le mouvement ; car si toutes les parties de la matière reposaient les unes auprès des autres, il est évident qu'il n'en résulterait qu'une parfaite continuité similaire sans aucune figure : il est donc nécessaire, non seulement que toute la matière se meuve, mais que son mouvement soit varié à l'infini dans sa vitesse et dans sa direction, pour qu'il puisse en résulter les différentes qualités, et toutes les différences internes des parties de la matière (...) ».¹²⁵

Dans une physique du plein, si les corps ne disposaient d'aucun principe moteur, la nature demeurerait éternellement en repos. La force active des corps reçoit dans cet extrait une nouvelle preuve, qui combine une exigence rationnelle *a priori* et une approche *a posteriori* : attendu que le principe de raison suffisante bannit la possibilité du vide (exigence rationnelle *a priori*) et attendu en outre que la matière se meut et se trouve universellement différenciée (approche *a posteriori*), c'est donc qu'il se trouve dans les corps un principe moteur qui permet le mouvement et la différenciation constatés. La cohésion des corps s'explique donc elle-même en termes de mouvement, « car on sait que deux corps fortement pressés l'un contre l'autre, ne peuvent être séparés que difficilement, et semblent ne faire qu'un seul corps. »¹²⁶ La solidité de l'atome s'explique donc elle-même en termes de force et de jeux de forces. La conséquence de l'adhésion à une physique du plein se trouve donc dans le fait que les corps primitifs de la matière doivent être considérés comme actifs. Nous avons

¹²⁵ *Ibid.*, p.193-194.

¹²⁶ *Ibid.*, p.194.

précédemment montré que la matière devait elle-même être considérée comme active. Ces remarques nous permettent de préciser que les atomes, en tant qu'ils sont le résultat d'une force appliquée de manière conspirante, et qu'ils sont eux-mêmes en mouvement, doivent par conséquent également être considérés comme actifs. En y regardant de près, on constate que les deux premières caractéristiques de l'atomisme de Du Châtelet peuvent être déduite de cette dernière : c'est parce qu'une activité se trouve dans les êtres simples que les premières particules se composent selon la logique des mouvements conspirants ; c'est parce que, en conséquence, les particules sont elles-mêmes actives qu'elles se différencient les unes des autres et que la matière est hétérogène. Atomisme de la composition, atomisme de l'hétérogénéité et atomisme du plein sont trois manières d'exprimer que la nature de Du Châtelet se construit avant tout sur un atomisme de l'activité.

Reste tout de même la difficulté d'une confirmation empirique de la thèse atomiste. Du Châtelet reconnaît en effet que « la subtilité des parties de la matière est inexprimable, et qu'il n'y a personne, qui puisse jamais déterminer le nombre des parties, dont un grain de sable est composé, puisque ce nombre passe notre imagination et tout ce que nous pouvons nous figurer. »¹²⁷ C'est pour cette raison que, quelques pages plus tôt, l'existence « des particules de matière d'une certaine petitesse déterminée, que la nature ne divise plus », ¹²⁸ était jugée seulement *vraisemblable* par Du Châtelet. S'agit-il ici d'une reculade ? En réalité, les pages qui précèdent ont fourni quatre arguments en faveur des atomes : les deux premiers reposent sur la constance des opérations naturelles. S'il n'y avait pas de corps solides dont les propriétés demeuraient les mêmes au cours du temps, la matière se réarrangerait continuellement et de nouvelles espèces se formeraient tous les jours. « Or il n'y a aucun de ces dérangements dans l'Univers ; les plantes, les animaux, les fossiles, tout enfin produit constamment son semblable avec les attributs, qui constituent son essence : la matière n'est donc pas actuellement résolue à l'infini. »¹²⁹ Le troisième argument emprunte la voie de la chimie et montre que toute dissolution se trouve bornée à des réactions précises : le feu peut fondre l'or, le pulvériser ou le vitrifier, mais la liste des réactions s'arrête à ces trois procédures. C'est donc, en retour, parce que les parties qui composent l'or sont douées de propriétés stables qu'on peut les attribuer à des particules qui ne souffrent pas d'autres formes de dissolution. Enfin, le dernier argument affirme que

127 *Ibid.*, p.191.

128 *Ibid.*, p.188.

129 *Ibid.*, p.187.

« Cette irrésolubilité des premiers corps devient indispensablement nécessaire, si l'on adopte le système des germes, que les nouvelles découvertes que l'on a faites par le moyen des Microscopes, semblent démontrer ; tout le monde connaît celles de M. Hartsoeker, et il devient tous les jours plus vraisemblable, que la nature n'agit que par développement : or si chaque grain de blé contient le germe de tous les blés qu'il doit produire, il faut nécessairement que les divisions actuelles de la matière aient des bornes, quoique ces bornes soient inassignables pour nous. »¹³⁰

Cette dernière remarque donne la clé d'interprétation du statut de l'atomisme des *Institutions de physique*. Certes, sur le plan ontologique, ce dernier ne peut qu'être une conjecture jugée *vraisemblable* du fait que les premiers corps matériels nous sont inaccessibles. En revanche, sur le plan de la méthode scientifique, il s'agit d'un postulat *nécessaire* si l'on veut pouvoir rendre compte des opérations de la nature. Ce postulat constitue un apport décisif de Du Châtelet par rapport aux sources des *Institutions de physique*. Car, on pourrait arguer que Wolff, lui aussi, envisage la possibilité des atomes matériels.¹³¹ Mais cette supposition est ensuite balayée par le fait que, quoi qu'il en soit de leur existence, ils ne sont « d'aucune utilité »¹³² pour l'explication des phénomènes naturels. Ainsi, chez Wolff, la philosophie corpusculaire se passe délibérément de l'atome. Du Châtelet contrebalance pourtant cette proposition : quoi qu'il en soit de leur inexistence, ils sont absolument nécessaires à la physique. D'hypothèse libre pour l'ontologie mais inutile en science, dans la *Cosmologia*, l'atomisme devient dans les *Institutions de physique* un postulat nécessaire à la science quoi que seulement vraisemblable en ontologie.

Ceci ne signifie pourtant pas que la physique doive partir des propriétés atomiques pour déduire les lois matérielles qui régissent la nature. Car, de fait, les atomes demeurent cachés et inaccessibles. Ainsi, « comme il nous reste peu d'espérance de découvrir les matières plus simples par les mixtions desquelles les corps sensibles résultent, un physicien qui ne veut pas perdre son temps, doit se contenter de découvrir les raisons les plus prochaines, que l'industrie humaine peut apercevoir, et n'admettre de matière et de mouvements, que ceux dont l'existence peut être démontrée. »¹³³ Du Châtelet n'est pas dupe de la difficulté que représenterait, pour le physicien qui ne dispose pas des moyens d'observation des corps primitifs, une procédure qui s'enclencherait à partir de ceux-ci. Cependant, elle ne fait pas de cette difficulté l'argument pour un renoncement à l'atome. Au

130 *Ibid.*, p.188.

131 Voir par exemple *Cosmologia*, §188-190.

132 *Ibid.*, §242.

133 *IP*, p.199.

contraire ajourne-t-elle son examen scientifique pour en faire un postulat nécessaire à la philosophie naturelle qui guide, par fondation, les recherches physiques.

Ainsi, les *Institutions de physique* articulent ingénieusement monadisme et atomisme. On peut soutenir l'existence d'atomes *matériels* sans déroger au principe d'une composition du composé par des êtres simples inétendus. Ce faisant, les caractères de la monade, sa distinction interne, son activité et sa liaison avec les autres monades, sont transposés et s'expriment dans l'atome qu'elle participe à composer. Si donc la monade n'est pas matérialisée par Du Châtelet, elle trouve néanmoins sur le plan matériel un correspondant parfait. Selon nous, l'originalité de la philosophie naturelle de Du Châtelet consiste précisément dans le maintien de l'hypothèse atomiste, non plus malgré la conception leibnizienne de la matière, mais de manière intégrée à celle-ci. Il s'agit certes là d'une rupture, à la fois avec Leibniz, qui refusait au nom du principe de raison suffisante que la nature comprenne des corps primitifs irrésolus, et avec Wolff, qui laissait de côté l'atome en arguant de son inutilité pour la science. Mais ce glissement ne laisse pas d'être opéré *au nom* de la philosophie leibnizienne, en usant du principe de raison suffisante afin de situer l'atome à sa juste place dans la chaîne qui va du simple au composé et en utilisant le mécanisme des mouvements conspirants pour rendre compte de la solidité de corps primitifs. Ce jeu avec les principes leibniziens produit un atomisme original qui rompt à la fois avec la conception cartésienne de la matière, et avec l'atomisme d'origine newtonienne qui constituait auparavant le paradigme adopté par Du Châtelet. En conséquence, il semble bien qu'on puisse affirmer que l'originalité et l'importance des *Institutions de physique*, du point de vue de l'histoire des réceptions matérialistes de Leibniz, se situe dans la présentation paradoxale d'un atomisme leibnizien. Il n'est pas anodin, dans ces conditions, qu'un auteur comme La Mettrie ouvre sa présentation de la philosophie de Leibniz sur une confusion flagrante entre monade et atome :

« Leibniz fait consister l'essence, l'être, ou la substance (car tous ces noms sont synonymes) dans des *Monadés* ; c'est-à-dire, dans des corps simples, immuables, indissolubles, solides, individuels, ayant toujours la même figure et la même masse. »¹³⁴

134 La Mettrie, *Œuvres philosophiques* (1751), *Abrégé des systèmes*, p.222.

Typologie des forces

Les *Institutions de physique* sont le lieu de la construction d'une conception originale de la matière, construite à partir de la métaphysique de Leibniz, en passant par celle de Wolff. Cette remarque permet d'envisager d'un nouvel œil la façon dont est traitée la dynamique leibnizienne par Du Châtelet. Car elle signifie concrètement que, chez Du Châtelet, la question mathématico-physique de la mesure de la force n'est pas la seule voie qui permet d'appréhender la notion de force. On peut tout autant partir du principe de conservation, pour montrer ensuite que le principe nécessite l'adoption de la mesure par mv^2 , qu'on peut partir d'une conception active de la matière pour en tirer la conséquence que, toute matière étant active, elle dispose en elle d'une force capable d'expliquer de manière immanente son mouvement. Certes, P. Costabel a raison d'affirmer que, sur le plan strict de la question de la mesure de la force, Du Châtelet n'apporte « rien de nouveau au débat »¹³⁵ : elle synthétise pour ainsi dire la position leibnizienne, en fournit une défense et reprend les arguments critiques contre les cartésiens. Dès lors, les *Institutions de physique* n'auraient dans l'histoire de la controverse sur les forces vives que le rôle d'agitateur : le texte permettrait de relancer le débat plus que de le régler. Mais c'est manquer la démarche de Du Châtelet, sur laquelle nous avons largement insistée, qui consiste à chercher la fondation des énoncés physiques en développant l'interrogation métaphysique du fondement de ces énoncés par une conception adéquate de la matière. En adoptant cette perspective, on peut dire que Du Châtelet déplace le débat plutôt qu'elle ne le clôt. P. Costabel, lorsqu'il affirme que les *Institutions de physique* n'apportent rien de neuf dans la querelle sur les forces vives, marginalise en réalité ce qui fait la spécificité du texte. Car, c'est moins en fournissant de nouvelles preuves mathématiques qu'en remettant au centre la thèse d'une activité de la matière que Du Châtelet intervient. Ainsi, la simple démarche des *Institutions* constitue déjà une intervention capitale dans la querelle.

On s'en convaincra si l'on note que la typologie entre force vive et force morte est posée dès le chapitre XI, « Du mouvement et du repos en général, et du mouvement simple », tandis que la question spécifique de la mesure de la force, n'est traitée pour sa part qu'au chapitre XXI. C'est dire que, à partir de la conception de la matière déployée sous l'égide de la métaphysique leibnizienne dans les dix premiers chapitres, il est possible de déduire la

135 P. Costabel, art. cit., p.46.

distinction entre force vive et force morte, sans en passer par la question mathématique de la mesure de la force vive. C'est pourquoi la typologie des forces est énoncée dès le §268 :

« Lorsqu'un corps en mouvement rencontre un obstacle, il fait effort pour déranger cet obstacle ; si cet effort est détruit par une résistance invincible, la force de ce corps est une *force morte*, c'est-à-dire, qu'elle ne produit aucun effet, mais qu'elle tend seulement à en produire un.

Si la résistance n'est pas invincible, la force est alors *une force vive*, car elle produit un effet réel, et cet effet est ce qu'on appelle *l'effet de la force de ce corps*.

La quantité de la force vive, se connaît par le nombre et la grandeur des obstacles, que le corps en mouvement peut déranger en épuisant sa force.

Il y a de grandes disputes entre les philosophes, pour savoir si la force vive, et la force morte doivent être estimées différemment, et c'est de quoi je parlerai dans le Chapitre 21 de cet ouvrage. »¹³⁶

Ici, tous les concepts fondamentaux qui servent à la distinction des forces peuvent être tirés de la conception de la matière construite dans les chapitres qui précèdent : puisque les corps disposent en eux d'un principe de mouvement interne, on doit considérer que, lorsque l'un d'entre eux en choque un autre, il fait *effort* sur ce dernier. Lorsque l'effort, du fait de la résistance du corps choqué, ne produit aucun mouvement, alors il demeure une simple tendance et peut être appelé une force morte. Au contraire, si l'effort produit un mouvement, alors la force du corps est vive. L'ajournement du traitement de la question de la *mesure* de la force montre qu'aux yeux de Du Châtelet, le débat porte plus sur la typologie des forces que sur la manière d'exprimer mathématiquement sa conservation. Au niveau de la philosophie du mouvement, la typologie semble découler de manière nécessaire de l'adjonction à la matière d'un pouvoir d'agir par soi. Ainsi, les *Institutions* tendent à opérer la distinction entre deux types d'assertions, les unes portant sur l'existence d'une typologie des forces, et les autres sur la manière de formaliser le principe de conservation. On comprendra mieux ce point si l'on compare cette démarche avec celle de Bernoulli et de Mairan, chez qui, nous l'avons vu, Du Châtelet puise une bonne partie de son information. Comme l'a montré P. Costabel, les deux protagonistes placent le débat dans une perspective mathématique : Johann Bernoulli, dans ses mémoires de 1724 et 1726, n'envisage pas les arguments métaphysiques de Leibniz ; de même, de la lecture du discours de Mairan, « on retiendra de ce texte que de Mairan prétend – plus explicitement encore que Bernoulli – ne vouloir traiter de la question des forces que de manière mathématique, sans aucune spéculation philosophique. »¹³⁷ Il semble donc qu'on puisse, dans l'histoire de la querelle des forces vives, tracer une ligne de démarcation, qui

136 *IP*, p.240.

137 P. Costabel, art. cit., p.38.

sépare non plus les défenseurs de la mesure de la force par mv et ceux qui adoptent la formule mv^2 , mais ceux qui font porter le gros de l'argumentation sur la question de l'estimation mathématique, et celles et ceux qui, au contraire, mettent au centre du débat une interrogation métaphysique sur la capacité des corps à se mouvoir. Si cette distinction s'avère pertinente, alors les *Institutions de physique*, par contraste tant avec les mémoires de Johann Bernoulli qu'avec le discours de Mairan, sont le lieu d'une réhabilitation de la possibilité d'une discussion métaphysique sur la notion de force. On pourrait même aller jusqu'à dire, à la lecture du passage ci-dessus, que la typologie des forces énoncée dès le chapitre XI peut très bien se passer de l'interrogation sur la mesure de la force. Car cette typologie découle du concept de matière construit précédemment, lequel contient en lui un principe d'activité et un principe de résistance. Combinés, ces deux principes mènent bien à la définition de la force comme d'un effort du corps à surmonter sa propre résistance et la résistance des corps alentours. La distinction entre force morte et force vive fonctionne donc de manière indépendante par rapport à la question de l'estimation de celles-ci.

Qu'on comprenne bien le point ci-dessus : Du Châtelet traite bien à la fois de la déduction de la typologie des forces depuis la conception de la matière active *et* de la question de la mesure de la force vive, mais elle fait de ces deux interrogations des interrogations indépendantes l'une de l'autre. Or, une telle distinction entre la force, telle qu'elle est envisagée du point de vue d'une philosophie du mouvement, et telle qu'elle est envisagée du point de vue de son estimation mathématique, explique la postérité du couple force vive / force morte. En effet, une fois que, par Boscovich comme par d'Alembert, les différentes mesures de la force sont jugés n'être que des disputes de mots, demeure pourtant la possibilité d'un usage philosophique de la typologie. Nous verrons dans la seconde partie de ce travail à quel point la distinction entre force vive et force morte est constitutive de la philosophie des matérialistes français. Il suffit pour l'instant de montrer que les *Institutions de physique* construisent la possibilité d'un usage de cette distinction en l'absence d'un questionnement sur l'expression mathématique de la conservation de la force. Autrement dit, le texte de Du Châtelet peut toujours servir de médiation afin de montrer que, si la matière est active, elle fait toujours un effort qui peut s'actualiser ou non dans une force vive, même lorsque la querelle sur la mesure de la force est réglée. Il n'est pas anodin de noter, avec D. Papineau, que la démarche de d'Alembert consiste avant tout en un positivisme scientifique qui traite la

notion de force comme une entité métaphysique à expulser hors de l'investigation.¹³⁸ On ne peut réduire la querelle sur les forces vives à une dispute de mots qu'à la condition de refuser que celle-ci comporte des implications métaphysiques, au tout premier chef des conséquences concernant la manière dont doit être envisagée la matière. Il s'agit précisément de la démarche inverse à celle de Du Châtelet et, si l'on s'en tient à l'idée que la querelle des forces vives ne consiste qu'en une dispute de mots, c'est-à-dire si l'on réduit implicitement cette querelle à celle de l'estimation mathématique, on ne comprend plus comment des concepts opératoires de la dynamique leibnizienne peuvent infuser malgré l'assourdissement de la querelle. Du Châtelet est ainsi un jalon capital de la diffusion de la dynamique leibnizienne, moins en tant qu'elle en défend la formule leibnizienne, qu'en tant qu'elle établit que le couple conceptuel force morte / force vive peut-être déduit depuis une conception de la matière active.

Conclusion

Il est donc apparu que les *Institutions de physique* sont moins le lieu d'une simple restitution de la métaphysique leibnizienne que d'une reconstruction originale de celle-ci. Ceci est établi doublement : d'abord par la considération du problème auquel l'introduction du principe de raison suffisante est censée répondre. On remarque alors que ce principe sert pour Du Châtelet à préciser la conception de la matière qui doit présider à la philosophie naturelle. Il s'agit là d'une réponse fournie au problème que la correspondance avec Maupertuis faisait émerger, à savoir celui de la conciliation entre le principe de conservation de la force, et une forme d'atomisme d'origine newtonienne. Ensuite, il faut noter que, si Du Châtelet dispose d'un corpus leibnizien assez conséquent pour ce qui tient du discours dynamique (les mémoires de Johann Bernoulli, la *Brevis demonstratio* et les réponses qui suivent, et très probablement le *Specimen dynamicum*), elle n'a lu, pour ce qui est de la métaphysique de Leibniz, que la correspondance avec Clarke et les *Essais de Théodicée*. Elle tire par conséquent en grande partie de Wolff son information sur le monadisme, par lectures directes ou par le biais de König. Le résultat de cette médiation est alors l'adoption d'un monadisme de la simplicité qui ne fait pas de la représentation une propriété universelle des êtres simples.

138 « His reason for thinking this way was simply that he did not believe in the existence of any 'forces' at all, and so did not accept there was anything to be the 'cause' of physical effects. ». D. Papineau. « The vis viva controversy : do meanings matter? », dans *Studies in History and Philosophy of Science*, 1977, no.2, p.138.

Le point fondamental se trouve alors contenu dans l'impossibilité de produire une métaphysique qui déduise depuis la représentation des monades la possibilité d'une physique. L'être simple est bien au fondement de l'étude de la matière et de son mouvement, mais il ne se trouve pas au principe de son explication. Alors que chez Wolff cette même thèse tendait à mettre en place une philosophie corpusculaire dans laquelle la notion d'atome était inutile, Du Châtelet considère au contraire l'atomisme comme un postulat nécessaire à la physique. Pour ce faire, elle construit un atomisme original, qui concilie le fondement du matériel sur l'immatériel, l'activité de la matière, la continuité de la nature et la discernabilité de ses parties matérielles. Elle utilise alors le mécanisme des mouvements conspirants pour expliquer comment l'assemblage des composés par des simples peut produire les premiers corps solides de la matière. Elle produit ainsi la possibilité d'un atomisme construit entièrement à partir d'arguments d'origine leibnizienne, qu'elle articule avec le monadisme. En conséquence, l'atome est doté, outre la simplicité inétendue, de toutes les propriétés de la monade qui se trouve à son fondement.

TROISIÈME CHAPITRE

Le modèle monadologique chez Maupertuis

Introduction

Ses travaux pour l'Académie royale des sciences de Paris ont assuré à Maupertuis le statut de « newtonien. »¹ En effet, dans les années 1730, le scientifique malouin propose, entre autres, un *Discours sur la figure des astres*, dans lequel il défend l'attraction newtonienne, de même qu'il mène avec succès une expédition en Laponie qui confirme les conjectures de Newton sur l'aplatissement de la Terre aux pôles. Maupertuis occupe ainsi une position charnière dans le dix-huitième siècle scientifique français : immergé dans un milieu cartésien,² il introduit, avec Voltaire, la science newtonienne, et la dote d'une légitimité nouvelle.

Le cas Maupertuis est dès lors d'autant plus intéressant dans la perspective d'une étude portant sur le devenir de la philosophie de Leibniz au 18^e siècle : en effet, sans s'inscrire dans la filiation de Leibniz, comme peuvent le faire, à différents égards, Wolff ou Du Châtelet, Maupertuis s'autorise pourtant d'une discussion quasi constante avec le leibnizianisme. C'est

1 J. B. Shank use par exemple de la catégorie de « *French Newtonianism* » pour rendre compte du positionnement de Maupertuis et de Voltaire. Voir le chapitre 4 de *The Newton Wars and the beginning of the French Enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008. M. Storni consacre un chapitre de sa thèse de doctorat à la figure de « Maupertuis Newtonien ». *Maupertuis. Textes et controverses*, Thèse de doctorat, Université de recherche Paris Sciences et Lettres, 2018, 107-143.

2 Les travaux de Shank permettent toutefois de nuancer cette interprétation par la reconstitution du contexte savant français de la première moitié du 18^e siècle. *The Newton wars...*, ouvrage cité. De même, E. McNiven Hine a forgé la catégorie de « cartonian » pour décrire le positionnement ambivalent de Dortous de Mairan. Voir « Dortous de Mairan, the Cartonian », dans *Studies on Voltaire*, n.266, 1989, 163-179.

en ce sens que F. Duchesneau affirme qu'il « ne peut être soupçonné d'être leibnizien », quoiqu'il soit manifestement « dûment informé de la doctrine monadologique. »³ Ainsi, le commentaire a identifié de nombreux rapprochements entre les deux penseurs. Il est vrai que la fonction de président de l'Académie des sciences de Berlin, occupée par Maupertuis à partir de 1746, l'a nécessairement conduit à côtoyer les cercles wolffiens et ce, parfois de manière belliqueuse. Preuve en est la controverse ouverte par ces derniers à propos du principe de moindre action, suite à la parution de *l'Essai de cosmologie* (1751), principe dont König souhaite montrer qu'il suppose celui, leibnizien, de la conservation de la force. Si nous ne nous arrêtons pas sur cette querelle, il faut néanmoins considérer la valeur indicielle d'un tel conflit : l'énoncé du principe de moindre action trahit une relation complexe de reprise et de transformation de certains éléments de leibnizianisme chez Maupertuis.

Le thème des sciences de la vie reçoit dès lors une attention accrue. En effet, dans ses deux grands textes à teneur biologique, respectivement la *Vénus physique*⁴ et le *Système de la nature*,⁵ Maupertuis entend proposer une toute nouvelle théorie de la génération. Pour ce faire, il critique vigoureusement les différents systèmes préformationnistes, et adopte une théorie épigénétique qui situe dans les propriétés des « éléments de la matière » la raison de l'ordonnancement progressif des corps vivants organisés. S'il ne cite pas Leibniz, Maupertuis fait l'hypothèse de l'attribution aux parties moindres de l'organisme de « quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire* »,⁶ en vertu de quoi serait conduite l'ontogenèse. C'est dans le geste d'une inclusion de propriétés psychiques dans les parties simples d'un composé qu'on a ainsi cru reconnaître une empreinte du modèle monadologique. L'idée se trouve chez Canguilhem,⁷ et infuse de manière générale la littérature secondaire.⁸ Sur ce point, les analyses de F. Duchesneau nous semblent les plus

3 F. Duchesneau, « Critique et usage du concept de monade par Maupertuis », *Studia Leibnitiana*, Bd. 45, H.2, 2013, p.170. On retrouve les mêmes analyses, inscrites dans un contexte historique plus large, dans *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, « Mathesis », 2018, 143-167.

4 *Vénus physique*, Paris, 1745. Nous citerons désormais l'édition suivante : P. L. M. de Maupertuis, *Œuvres*, quatre tomes, Lyon, Bruyset, 1756 (2ème éd. Bruyset, Lyon, 1768). Rééd. Avec l'*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de cosmologie*, éd. par Giorgio Tonelli, Hildesheim-New-York-Zürich, Georg Olms Verlag, 1965-1974. Désormais sous le code suivant : [O, tome, titre abrégé, page]

5 Nous citerons la plupart du temps l'édition des *Œuvres* mentionnée ci-dessus. Néanmoins, nous extrairons parfois de précieuses informations de l'édition de 1754 : *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754.

6 O, II, SN, P.147.

7 Reprenant lui-même les propos de P. Hasard. Voir G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 [éd. 2009], p.142.

8 On en trouve des formulations confuses chez A. Robinet, « Place de la polémique Maupertuis-Diderot dans l'œuvre de Dom Deschamps » dans *Actes de la journée Maupertuis (Créteil, 1^{er} décembre 1973)*,

précises et les plus rigoureuses.⁹ Il ne s'agira donc pas, dans ces pages, d'établir à nouveau un lien déjà bien documenté.

Néanmoins, l'inscription des hypothèses de Maupertuis sur la génération des vivants dans l'histoire des réceptions matérialistes de la philosophie de Leibniz semble pouvoir jeter une lumière nouvelle sur le sujet. La *Vénus physique* et le *Système de la nature* ont en effet une postérité non négligeable dans le corpus matérialiste. Ainsi La Mettrie reprend-il à son compte la notion maupertuisienne d'*instinct* pour penser la force des tissus vivants. De même, Diderot, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, discute les conjectures de la version latine du *Système de la nature* jusque dans leurs conséquences. L'un et l'autre trouvent dans l'épigenèse, pensée à partir de l'activité propre des éléments organiques simples, l'occasion de réfléchir et de construire leurs propres hypothèses. Autrement dit, puisque Maupertuis construit ses conjectures épigénétiques grâce à un certain type de monadisme—qu'il nous faudra identifier—, on fera l'hypothèse selon laquelle, via la *Vénus physique* et le *Système de la nature*, ce sont aussi des éléments de la philosophie leibnizienne qui se trouvent diffusés dans le corpus matérialiste. La figure de Maupertuis apparaît dès lors comme une médiation importante de notre histoire. De plus, cette postérité fournit la raison pour laquelle nous concentrons nos analyses sur les textes biologiques, et non pas, par exemple, sur les textes dans lesquels apparaît le principe de moindre action : car ce sont eux qui intéressent prioritairement les auteurs matérialistes et dont ces derniers saisissent la fécondité pour la constitution de leur propre doctrine.

Dans cette optique, nous nous proposons d'interroger les textes selon trois modalités, dont les deux premières peuvent être dite internes au corpus maupertuisien, tandis que la dernière concerne les implications historiques de celui-ci. Nous demanderons d'abord pourquoi Maupertuis a besoin d'un certain monadisme, c'est-à-dire à quel type de problème théorique répond l'importation des thèses leibniziennes. C'est alors l'échec du concept newtonien d'attraction à expliquer la formation ordonnée des corps organiques qui apparaîtra comme le motif principal du recours au monadisme. Mais, cette reprise étant conditionnée par le problème à résoudre, nous nous interrogerons en outre sur la nature des emprunts : quels

Vrin, Paris, 1975, 33-46. A. Fagot note aussi, sans plus, que Maupertuis peut être considéré comme un « disciple de Leibniz ». Cf *Ibid.* « Le transformisme de Maupertuis », 163-181.

9 Outre les travaux déjà cités, on mentionnera encore : *La physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*. Martinus Nijhoff publishers, 1982. L'ouvrage a été remanié et a fait l'objet d'une nouvelle édition : *La physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012. Nous citons cependant, dans la suite, la première édition, n'ayant pas eu accès à la seconde pour des raisons contingentes.

sont les éléments de leibnizianisme empruntés par Maupertuis, et quelle version du monadisme présentent-ils ? Il s'agit, dans cette optique, autant d'estimer l'apport de la philosophie leibnizienne au discours biologique de Maupertuis que d'estimer les effets en retour de cette réception sur le modèle original. Enfin, nous questionnerons les conséquences d'une telle reprise, du point de vue de la possibilité ouverte par Maupertuis d'user, en matérialiste, du monadisme : si Maupertuis matérialise la monade, fournit-il pour autant une interprétation matérialiste du monadisme ?

I. De l'impossibilité d'une mécanique intelligible à la possibilité d'une mécanique intelligente

Si l'on souhaite comprendre la raison pour laquelle Maupertuis use du monadisme afin de construire sa théorie de la génération, on doit considérer l'enchaînement des textes, non comme l'expression progressive d'un système cohérent de philosophie naturelle, mais plutôt comme la tentative réitérée de surmonter des obstacles théoriques. É. Callot, au contraire, propose de porter prioritairement l'attention sur le *Système de la nature* plutôt que sur la *Vénus physique* au motif que « la philosophie biologique n'est qu'une partie de la philosophie de la nature. »¹⁰ Autrement dit, il procède à l'inversion de la chronologie au profit d'une organisation systématique des textes : la *Vénus physique* exposerait les principes de la génération des êtres vivants, et constituerait en ceci une partie d'une exposition plus générale, opérée dans le *Système de la nature*. Mais cette reconstruction *a posteriori* ne nous semble répondre ni aux intentions de Maupertuis, ni à la lettre des textes : artificielle, elle conduit à brouiller le pouvoir explicatif des outils d'interprétation. C'est pourquoi Callot peut s'autoriser de formules trop générales, comme lorsqu'il affirme que « ce système est une sorte de cartésianisme corrigé par un newtonianisme et doublé d'un dynamisme psychique où l'on sent l'influence du monadisme leibnizien. »¹¹ Présentée ainsi, la théorie maupertuisienne de la génération passe pour un mélange indécis de divers matériaux. Or, il nous semble qu'on gagnerait à envisager ce triptyque selon l'ordre des difficultés rencontrées dans la construction d'une théorie épigénétique : la figure cartésienne apparaît dans la *Vénus physique* en tant qu'elle permet une explication de l'ontogenèse en termes strictement mécaniques. Mais, le texte expose immédiatement l'échec d'une telle entreprise en reconduisant la théorie

10 É. Callot, *La philosophie de la nature au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Marcel Rivière et compagnie, 1965, p.162.

11 *Ibid.*, p.172.

cartésienne de la formation du fœtus aux mêmes types d'impasses que celles rencontrées par le préformationnisme. C'est en ce sens qu'apparaît la référence à Newton et à la notion d'*attraction* : cette dernière doit pouvoir rendre compte du fait que l'ontogenèse constitue un processus ordonné et conduit au développement d'un être organisé. En diversifiant les types d'attractions selon les types de matières se combinant lors de la formation d'un nouvel être, Maupertuis pense pouvoir résoudre l'aporie d'un mécanisme aveugle dont les lois s'appliqueraient identiquement aux différents composants de l'individu vivant. Seulement, on le voit, cette solution implique une différenciation interne des parties moindres de l'organisme qui puisse rendre raison de leur comportement différencié. Elle suppose donc une activité propre des éléments de la matière en fonction de leurs propriétés. On quitte alors le strict champ de la science newtonienne puisqu'on ne se contente plus de postuler des types d'attractions spécifiques lors de l'ontogenèse, mais qu'on se prononce—à titre conjectural—sur la cause de cette spécificité. Le premier rapprochement notable avec le monadisme leibnizien intervient alors dans les toutes dernières sections de la *Vénus physique* : Maupertuis fait l'hypothèse d'un *instinct* qui fait « apercevoir » aux parties animales la place qui leur convient dans le processus de formation d'un vivant et va jusqu'à parler, dans ce cadre, d'« harmonie préétablie. »¹² À ce titre, Maupertuis entend substituer l'idée d'une mécanique intelligente à celle d'une mécanique intelligible. S. Schmitt repère bien cette rupture opérée dans la conclusion de la *Vénus physique* lorsqu'il affirme qu'« on voit donc Maupertuis passer dès 1745 d'un modèle plutôt 'newtonien', envisageant des particules matérielles assez passives organisées par des forces spécifiques, à un modèle plutôt 'leibnizien', où il explique la formation des êtres organisés en mettant d'avantage l'accent sur les propriétés inhérentes aux particules elles-mêmes. »¹³ Il s'agira, pour nous, non pas de constater cette rupture qui mène à la possibilité d'un usage conjectural du monadisme dans la théorie de la génération, mais d'en rendre raison. Ainsi, si la solution leibnizienne est envisagée, c'est avant tout en vertu des échecs respectifs des approches cartésienne et newtonienne.

12 O, II, VP, p.132.

13 S. Schmitt, « Mécanisme et épigenèse : les conceptions de Bourguet et de Maupertuis sur la génération », *Dix-huitième siècle*, La découverte, 2014/1, n.46, p.492.

En prenant l'angle des impasses¹⁴ qui se présentent à Maupertuis dans la *Vénus physique*, il nous semble d'ailleurs être fidèle au statut du texte. Ce dernier constitue en effet moins l'exposition d'une doctrine établie et assumée par l'auteur, que la réfutation systématique des théories préformationnistes.¹⁵ La construction positive d'une alternative théorique à la préformation n'est pas l'objet principal de la *Vénus physique*. C'est pourquoi, nous commencerons par ce point.

Critiques du préformationnisme

La *Vénus physique* se présente d'abord comme l'exposition des diverses hypothèses historiques avancées pour rendre compte de la génération des vivants. Maupertuis met en scène l'opposition entre les anciens, qui « croyaient que le fœtus était formé du mélange des liqueurs que chacun des sexes répand »,¹⁶ et les physiciens modernes, qui envisagent la génération comme le développement d'un germe préformé. L'option préformationniste, à son tour, peut se décliner comme « système des œufs », ou comme « système des animaux spermatiques », selon que l'on considère que le germe se trouve dans les ovaires, ou dans le sperme. Or, le texte fournit un certain nombre d'objections au préformationnisme, quelle qu'en soit la version. Ces critiques sont capitales, non seulement parce qu'elles ouvrent la voie à un tout nouveau type d'épigenèse, Maupertuis ne se contentant pas de simplement revenir aux anciens ; mais, aussi, parce que les arguments avancés permettent de construire, en creux, les critères de validité d'une hypothèse et les phénomènes qu'une théorie de la génération doit pouvoir expliquer. Dans ce cadre, la *Vénus physique* propose trois types de critiques à la théorie des germes.

L'objection principale réside dans la confrontation empirique entre *explanans* et *explanandum*. Il est des phénomènes constatés empiriquement dont l'hypothèse préformationniste ne parvient pas à rendre compte. Dans une formule bien connue,

14 Notre approche se distingue en ce sens, par exemple, de celle de M. Tyrall, qui propose un commentaire suivi de la *Vénus physique*. Cf *The man who flattened the Earth : Maupertuis and the Science in the Enlightenment*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2002. 211-218. Cette approche ne nous semble pas pouvoir rendre compte adéquatement de l'intervention d'un vocabulaire leibnizien dans les « Doutes et questions » qui achèvent l'ouvrage, puisqu'elle les considère, non pas comme l'expression d'un échec des développements précédents, mais comme une manière d'ouvrir la réflexion à de nouvelles interrogations à partir d'eux. *Ibid.*, p.223.

15 C'est pourquoi M. H. Hoffheimer concentre ses analyses de l'intervention de Maupertuis en biologie sur le thème de la « critique de la préexistence ». Cf « Maupertuis and the Eighteenth-century Critique of Preexistence », dans *Journal of the History of biology*, vol. 15, no.1, Spring 1982, 119-144.

16 O, II, VP, p.11.

Maupertuis ouvre la *Vénus physique* par l'affirmation d'un positionnement méthodologique clair :

« Ce n'est donc point en métaphysicien que je veux toucher à ces questions, ce n'est qu'en anatomiste. Je laisse à des esprits plus sublimes à vous dire, s'ils peuvent, ce que c'est que votre âme, quand et comment elle est venue vous éclairer. Je tâcherai seulement de vous faire connaître l'origine de votre corps, et les différents états par lesquels vous avez passés, avant que d'être dans l'état où vous êtes. »¹⁷

La partition proposée semble de prime abord désigner, classiquement, une distinction de deux types de sciences par leurs objets : à la métaphysique échoit l'étude de l'âme, tandis que l'anatomie étudie le corps et les différentes phases de son développement. Néanmoins, procéder en anatomiste implique encore une réorientation méthodologique. Il s'agit, en clair, d'évaluer les « différents systèmes qui ont partagé les philosophes sur la manière dont se fait la génération »¹⁸ à l'aune de phénomènes cruciaux, c'est-à-dire dont l'explication adéquate constitue une condition *sine qua non* de la validité des premiers. Maupertuis analyse par exemple les cas de générations monstrueuses (Chapitre XIV). Mais, le fait le plus frappant, dont l'explication détermine la recevabilité d'une hypothèse, est sans conteste le phénomène de bi-hérédité. Au chapitre XIII, Maupertuis rappelle ainsi que « l'enfant naît tantôt avec les traits du père, tantôt avec ceux de la mère, il naît avec leurs défauts et leurs habitudes, et paraît tenir d'eux jusqu'aux inclinations et aux qualités de l'esprit. »¹⁹ Cette simple observation suffit, aux yeux du scientifique malouin, à préférer une hypothèse épigénétique, car « tout concourt à faire croire que l'animal qui naît, est un composé des deux semences. »²⁰ Le constat de l'hybridation intra-spécifique se double d'ailleurs de celui de l'hybridation interspécifique : un mulot est bien la preuve du mélange des semences d'un âne et d'une jument. Une hypothèse incapable de rendre compte de ces phénomènes se trouvera donc *ipso facto* affaiblie. De fait, l'observation sert surtout à disqualifier toute forme de préformationnisme—tant dans sa version oviste qu'animalculiste : comment considérer que le fœtus préexiste dans le mâle ou la femelle si l'individu qui se développe manifeste les caractères des deux géniteurs ? Maupertuis insiste largement sur cette conséquence :

« Si tous les animaux d'une espèce, étaient déjà formés et contenus dans un seul père, ou une seule mère, soit sous la forme de vers, soit sous la forme d'œufs, observerait-on ces alternatives de ressemblances ? »²¹

17 *Ibid.*, p.5-6.

18 *Ibid.*, p.7.

19 *Ibid.*, p.68-69.

20 *Ibid.*, p.70.

21 *Idem.*

« Mais l'un et l'autre de ces deux systèmes [celui des œufs et celui des animaux spermatiques] me paraissent encore plus sûrement détruits par la ressemblance de l'enfant, tantôt au père, tantôt à la mère : et par les animaux mi-partis qui naissent des deux espèces différentes. »²²

On le voit, l'anatomiste envisage le « système » du point de vue de sa capacité à intégrer des phénomènes cruciaux, en l'occurrence le partage des caractères parentaux chez l'enfant. Il suggère ainsi que l'*explanans* proposé par les préformationnistes n'est pas adapté par rapport aux faits dont on est sommé de rendre compte—l'*explanandum*. L'argument est si probant aux yeux de Maupertuis, qu'on le retrouve sous une forme plus élaborée dans la *Lettre sur la génération des animaux*, jointe à l'édition des *Œuvres* de 1756. Maupertuis traite alors un cas spécifique de transmission héréditaire en s'intéressant aux cas de sexdigitisme répétés dans une même lignée. Or, s'appuyant sur la généalogie de la famille Ruhe, à Berlin, Maupertuis remarque que « cette singularité de doigts surnuméraires se trouve dans l'espèce humaine, s'étend à des races entières ; et l'on voit qu'elle y est également transmise par les pères et par les mères. »²³ Il nie ensuite, par un calcul de probabilité, la possibilité d'expliquer l'itération du caractère par le moyen du hasard : il s'agit, non pas de l'apparition spontanée quoique répétée d'une singularité physique, mais bien de sa transmission, effectuée tout autant par les pères que par les mères de la famille Ruhe. Il est intéressant que, dans la *Lettre sur la génération des animaux*, l'*explanandum* ne consiste plus seulement en une observation de phénomènes, mais soit encore caractérisé mathématiquement : plus le caractère de sexdigitisme se répète dans une même lignée, plus la probabilité de sa distribution hasardeuse est faible. Autrement dit, la force explicative des hypothèses préformationnistes diminue à mesure que le calcul mathématique dévoile la baisse d'une telle probabilité. Maupertuis suggère ainsi, en creux, une définition rigoureuse de l'*explanans* dans les sciences du vivant : est préférable une théorie de la génération qui ne diminue pas arbitrairement la probabilité d'une résurgence de caractères singuliers dans une même lignée. La critique porte alors bien sur l'inadéquation de l'explication avec les phénomènes à expliquer.

La deuxième objection portée contre les hypothèses ovistes et animalculistes concerne une nouvelle fois les rapports entre hypothèses et expérience, mais place la discussion sur le plan de la confirmation expérimentale. Pour le cas des monstres, Maupertuis insiste par exemple sur la contradiction des données récoltées : il rappelle la controverse, à l'Académie royale des sciences, entre Litter et Méry, sur la possibilité d'expliquer les difformités par des

²² *Ibid.*, p.81.

²³ *Ibid.*, « Lettre XIV. Sur la génération des animaux. », p.307.

altérations spécifiques des ovaires, puis note que les expériences menées ne permettent pas de conclure en faveur du système oviste. Mais c'est un autre protocole expérimental qui intéresse particulièrement Maupertuis. Il s'agit des expériences conduites par Harvey sur la génération des animaux. Harvey, en effet, disséquant des biches après saillie, ne trouva jamais « dans la matrice, de liqueur séminale du mâle, jamais d'œuf dans les trompes, jamais d'altération au prétendu ovaire. »²⁴ On pourrait au premier abord considérer qu'il s'agit d'une référence maladroite pour qui veut, précisément, penser la génération comme combinaison des semences parentales, puisque les observations de Harvey tendent à nier la présence du sperme dans l'utérus au moment de la fécondation. Cependant, Maupertuis en use de manière à disqualifier l'hypothèse des germes. C'est qu'en effet, si Harvey ne décrit pas la fécondation elle-même, il donne une version alternative du développement du fœtus :

« [ce qu'Harvey a observé] ne fut point un animal tout organisé, comme on le devrait attendre des systèmes précédents : ce fut le principe d'un animal ; un *point vivant*, avant qu'aucune des autres parties ne fussent formées. »²⁵

Ainsi, Maupertuis retient des expériences de Harvey, moins l'inobservation de la combinaison des semences, que celle d'individus déjà organisés, dont la fécondation ne ferait que déclencher le développement. Tout en fournissant une réfutation expérimentale au préformationnisme,²⁶ Harvey fournit aussi un modèle pour penser la génération selon le schème de la *juxtaposition* de points organiques. Au développement, Maupertuis substitue donc la notion d'accroissement : « Tout le reste n'est plus que différents degrés d'accroissement que le fœtus reçoit chaque jour. »²⁷ Il ne reste dès lors plus qu'à corriger l'idée que les semences ne se combinent pas dans l'utérus, par exemple en supposant l'arrivée du sperme en quantité si faible qu'elle échappe à l'observation,²⁸ afin d'envisager la génération comme une véritable épigenèse. Ici, le préformationnisme est disqualifié, non en vertu de phénomènes cruciaux, constatés empiriquement, dont il ne parviendrait pas à fournir l'explication, mais du point de vue des protocoles expérimentaux qui l'infirmement. Une théorie de la génération doit pouvoir passer l'épreuve d'une confirmation expérimentale. L'idée pourrait passer pour évidente : elle implique néanmoins des considérations sur le statut-même

24 *Ibid.*, VP, p.37.

25 *Ibid.*, p.40.

26 La conséquence est claire pour Maupertuis : « Voilà quelles furent les observations de Harvey. Elles paraissent si peu compatibles avec le système des œufs et celui des animaux spermatiques, que si je les avais rapportées avant que d'exposer ces systèmes, j'aurais craint qu'elles ne prévinsent trop contr'eux, et n'empêchassent de les écouter avec assez d'attention. » *Ibid.*, p.43.

27 *Ibid.*, p.42.

28 *Ibid.*, p.83.

des sciences du vivant. Procéder en anatomiste, c'est ainsi réorienter la *méthode* de celles-ci autant que distinguer leur *objet*. On retrouve là une constante de la façon dont Maupertuis envisage les rapports entre sciences naturelles et hypothèses générales. Comme l'a montré C. Leduc,²⁹ pour le cas du principe de conservation de la force, Maupertuis ne considère pas la métaphysique comme une science *fondamentale*, au sens où elle établirait les axiomes à partir desquels s'enclenche le savoir. Au contraire, ce sont les résultats des sciences naturelles qui déterminent quel type d'hypothèse générale est recevable. Dans le cadre d'une théorie de la génération, ceci signifie que les conjectures ne peuvent qu'être secondes par rapport à l'expérience de certains phénomènes, dont elles doivent fournir l'explication. En outre, toute hypothèse est bien entendue soumise à l'expérimentation. Sans renoncer à la prétention d'énoncer une théorie générale, qui dépasse, comme on le verra, largement le cadre de l'observable et de l'expérimentable,³⁰ Maupertuis fait de l'observation et de l'expérimentation les critères à l'aune desquels doivent être évaluées les hypothèses. Celles-ci se caractérisent alors comme des interprétations générales, cohérentes et possibles des phénomènes. Elles ont en réalité bien plus l'allure du *modèle* scientifique que du *système*.

Maupertuis traite les hypothèses préformationnistes de la même manière qu'il traite les systèmes métaphysiques. Il s'agit là du troisième type d'objections envers les théories des germes repérable dans la *Vénus physique*. La démarche consiste alors à dévoiler les présupposés métaphysiques impliqués par les hypothèses ovistes et animalculistes. Il n'est pas anodin qu'au moment de la première mention du « système des œufs contenant le fœtus » (Chapitre III), après avoir exposé l'idée selon laquelle « les fœtus [sont] peut-être contenus et déjà tout formés dans chacun des œufs, et que ce qu'on [prend] pour une nouvelle production, [n'est] que le développement de leurs parties rendues sensibles par l'accroissement »,³¹ Maupertuis note aussitôt :

« La matière divisible à l'infini forme aussi distinctement dans son œuf le fœtus qui naîtra dans mille ans, que celui qui doit naître dans neuf mois »³²

Au détour de cette phrase, on comprend que l'hypothèse des germes requiert comme l'un de ses axiomes la divisibilité actuelle et infinie de la matière. En effet, si tous les individus

29 C. Leduc, « Les métaphysiques de la nature à l'Académie de Berlin », *Philosophiques, La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^{ème} siècle*, numéro dir. par C. Leduc et D. Dumouchel, 42/1, 2015.

30 L'avertissement de l'*Essai sur la formation des corps organisés*, version française du *Système de la nature*, datée de 1754, va même jusqu'à dire qu'il s'agit d'« un des meilleurs ouvrages de métaphysique, ou du moins un des mieux faits. » cf *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754.

31 O, II, VP, p.14.

32 *Ibid.*, p.14-15.

appelés à se développer sont déjà formés, il faut les supposer imbriqués les uns dans les autres, selon une régression dont on ne saisit pas les bornes au sein des parties moindres de la matière. Le préformationnisme se présente ainsi tout autrement que comme un modèle général d'interprétation des phénomènes biologiques : il se prononce implicitement—et arbitrairement—sur la constitution même de la réalité matérielle. Il s'adapte à un système métaphysique, qui lui sert de toile de fond, beaucoup plus qu'aux phénomènes dont il prétend donner l'explication. Pire, il ne fournit, finalement, aucune explication. L'idée-force de Maupertuis consiste en effet à traiter le recours au « développement » comme le signe d'une nullité épistémologique. Car, si l'on accepte que la génération ne consiste qu'en un processus de développement de germes préformés, alors on évacue ce qui, précisément, est en question, à savoir la formation originelle de ce qui se développe. S'effectue dès lors un nouveau déplacement : l'objet d'une théorie de la génération est proprement l'ontogenèse. On comprend maintenant le sens de cette formule du premier chapitre, lorsque Maupertuis affirme que la tâche de l'anatomiste consiste à découvrir « *l'origine* de [n]otre corps ». Ici s'établit déjà la confrontation avec les systèmes préformationnistes. Car, ceux-ci expulsent la question de l'origine hors du domaine de la science. Maupertuis revient sur ce point au Chapitre XII, intitulé « Réflexion sur les systèmes des développements » :

« (...) il est vrai qu'on ne comprend point comment à chaque génération, un corps organisé, un animal, se peut former : mais comprend-on mieux comment cette suite infinie d'animaux contenus les uns dans les autres, aurait été formée tout à la fois ? Il me semble qu'on se fait ici une illusion, et qu'on croit résoudre une difficulté en l'éloignant (...)

Mais si l'on croit que l'Auteur de la nature, n'abandonne pas aux seules lois du mouvement, la formation des animaux ; si l'on croit qu'il faille y mettre immédiatement la main, et qu'il ait créé d'abord tous ces animaux contenus les uns dans les autres : que gagnera-t-on à croire qu'il les a tous formés en même temps ? »³³

La prudence du ton ne doit pas nous égarer : pour Maupertuis, la préformation recourt au miracle de la création des corps par Dieu. La nouveauté consiste moins à noter ce recours qu'à en faire le levier de la critique. Si l'origine des corps est miraculeuse, alors son explication n'intègre pas le domaine théorique des sciences du vivant. Au contraire, si l'on suppose qu'à chaque fécondation un nouvel individu se forme, une théorie de la génération est justifiée. On ne doit ainsi pas mettre sur le même plan l'ignorance de la création primitive des corps par Dieu, dans le système préformationniste, et l'ignorance de la manière dont se forme un

33 *Ibid.*, p.66-67.

individu, dans l'option que souhaite mettre en avant Maupertuis. La première est en effet une ignorance *de jure*, qui interdit toute recherche, tandis que la seconde constitue une ignorance *de facto*, qui ouvre le champ à l'interprétation scientifique. Ainsi le système des germes se présente-t-il véritablement comme un *système*,³⁴ c'est-à-dire qu'il se construit à partir de propositions axiomatiques non démontrables—divisibilité actuelle infinie de la matière, miracle de la création des corps par Dieu—qui empêchent l'explication biologique bien plus qu'elles ne la permettent. Il tient plus de la tendance métaphysique que de la science. Néanmoins, par ces critiques, Maupertuis construit, en creux, le contour d'une hypothèse recevable : celle-ci devra rendre compte de phénomènes cruciaux, tels que l'hérédité biparentale et la production de monstres ; elle se prononcera sur l'ontogenèse, c'est-à-dire sur la formation des corps ; elle pensera cette formation via le schème de la *juxtaposition de points vivants* ; enfin, elle se présentera comme un modèle d'interprétation des phénomènes de génération. Reste alors à évaluer les candidats en présence.

L'impasse de l'épigenèse cartésienne

Par deux fois, la *Vénus physique* mentionne Descartes et, plus précisément, « *L'homme de Descartes, et la formation du fœtus* ». Maupertuis fait ici référence à l'édition de Clerselier, datant, pour sa première publication, de 1664.³⁵ Si les mentions restent allusives, elles permettent tout de même d'entrevoir la manière dont le scientifique malouin traite l'épigenèse cartésienne. Celle-ci doit en effet d'abord être considérée comme une alternative possible à la théorie des germes. Au chapitre XII de la *Vénus physique*, qui se présente comme une « réflexion sur les systèmes de développement », Maupertuis juge le sentiment de Descartes « remarquable »,³⁶ et l'inscrit, aux côtés des anciens, dans la tradition du mélange des semences.

« Descartes a cru comme les Anciens que l'homme était formé du mélange des liqueurs que répandent les deux sexes. Ce grand philosophe, dans son traité de l'homme, a cru

34 « Je demande donc pardon aux Physiiciens modernes si je ne puis admettre les systèmes qu'ils ont si ingénieusement imaginés : car je ne suis pas de ceux qui croient qu'on avance la Physique en s'attachant à un système malgré quelque phénomène qui lui est incompatible ; et qui, ayant remarqué quelque endroit d'où suit nécessairement la ruine de l'édifice, achèvent cependant de le bâtir, et l'habitent avec autant d'assurance que s'il était le plus solide. » *Ibid.*, p.84.

35 *L'homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du même auteur*, Paris, Chez Charles Angot, 1664.

36 O, II, VP, p.67.

pouvoir expliquer comment, par les seules lois du mouvement et de la fermentation, il se formait un cœur, un cerveau, un nez, des yeux, etc. »³⁷

S'il inclut Descartes dans une longue tradition épigénétique, Maupertuis n'en mentionne pas moins la nouveauté de l'hypothèse cartésienne, qui réside dans la réduction des principes d'explication aux seules lois mécaniques du mouvement et chimiques de la fermentation. Il s'agit donc à première vue d'un gain épistémologique considérable puisque la simplicité des outils explicatifs se concilie avec l'extension de leurs applications : la formation du corps vivant peut être décomposée selon le processus de formation de ses parties, qui lui-même répond aux lois réglant les rapports des corps étendus. On voit bien ce qui peut intéresser Maupertuis ici : l'épigenèse cartésienne a pour elle, non pas, seulement, de réaffirmer la combinaison des liqueurs mâles et femelles, mais surtout de prétendre pouvoir rendre compte de la production de chacune des parties du corps. Autrement dit, l'individu n'est plus décrit comme un organisme préformé, mais comme le résultat d'une combinaison d'organes et de parcelles individuelles dont l'engendrement est, pour chacun, analysable selon les mêmes lois. Cette approche a par ailleurs l'avantage de se passer de la mystérieuse « faculté génératrice »³⁸ des anciens, censée diriger la combinaison des semences. L'application d'une procédure de type mécaniste à la question de l'origine du vivant semble donc féconde et l'hypothèse cartésienne passe pour une alternative crédible. Car, c'est bien, avec elle, la possibilité d'une analyse de l'ontogenèse qui semble être ouverte.

Cependant, Maupertuis s'évertue à montrer qu'il s'agit là beaucoup plus d'un programme de recherche que d'un réel succès. En réalité, les outils déployés par Descartes ne sont pas à la hauteur de la tâche demandée. La deuxième mention de Descartes, au chapitre XVI, acte l'échec d'une telle hypothèse :

« Quoique je respecte infiniment Descartes, et que je croie, comme lui, que le fœtus est formé du mélange des deux semences, je ne puis croire que personne soit satisfait de l'explication qu'il en donne, ni qu'on puisse expliquer par une mécanique intelligible, comment un animal est formé du mélange des deux liqueurs. Mais quoique la manière dont ce prodige se fait demeure pour nous cachée, je ne l'en crois pas moins certain. »³⁹

On peut regretter l'imprécision de l'objection qui consiste, il est vrai, en la simple assertion de l'impossibilité de recourir à « une mécanique intelligible ». Tentons d'en reconstruire les raisons. Si le modèle cartésien est bien capable de prendre en compte les phénomènes

37 *Ibid.*, p.66-67.

38 *Ibid.*, p.11.

39 *Ibid.*, p.85.

cruciaux de bi-parentalité et de monstruosité, puisque, précisément, il ne suppose pas la génération immédiate des corps par Dieu, la question de savoir s'il réussit à donner une version satisfaisante de l'ontogenèse reste en suspens. C'est qu'en effet, la simplicité des principes mécaniques, combinée à leur application universelle, pose la question de leur capacité à élucider l'arrangement de la matière, dans le fœtus, selon des configurations spécifiques. Comment certaines parties matérielles viennent à former le cœur, d'autres le cerveau, le nez ou les yeux, etc., si toutes répondent aux mêmes lois de mouvement et de fermentation ? La simplicité des principes se paye en fait d'une indifférenciation dans l'explication. Or, comme le montre S. Schmitt, l'explication mécaniste produit paradoxalement une légitimité nouvelle en faveur des hypothèses préformationnistes. En effet, « le processus d'ontogenèse se trouve (...) un peu plus facile à expliquer au moyen de lois purement physiques, puisque l'organisation n'apparaît pas *ex nihilo* mais dérive directement de l'état organisé d'un des géniteurs. Ces théories de la préformation permettent donc de rendre compte plus facilement de la génération dans un cadre atomiste et mécaniste. »⁴⁰ Selon ce schéma, il faudrait donc dire que l'approche cartésienne permet beaucoup plus de rendre compte du *développement* que de la *formation* des corps vivants. Elle constituerait même, paradoxalement, une voie vers la formulation des hypothèses préformationnistes.⁴¹ On peut conjecturer que c'est ce genre d'objection qu'a en vue Maupertuis lorsqu'il disqualifie le recours à une « mécanique intelligible » : non pas qu'il prétende que le processus de génération est incompréhensible, mais plutôt qu'il renonce à faire résider cette intelligibilité dans un mécanisme de type cartésien, c'est-à-dire reposant sur des lois du mouvement uniformément appliquées à chaque partie de l'étendue. À cet égard, il semble donc que Maupertuis distingue entre l'intention de l'épigenèse cartésienne et son moyen, lequel est inapte à rendre compte des phénomènes pour l'explication desquels il est mobilisé. L'alternative cartésienne est donc disqualifiée au motif qu'elle ne peut donner une interprétation satisfaisante de la formation différenciée des parties du corps vivant, c'est-à-dire qu'elle est incapable d'explicitement l'ontogenèse.

40 S. Schmitt, article cité, p.481.

41 « Ainsi, alors que le cadre cartésien mécaniste s'impose globalement dans les sciences de la vie, il est à peu près unanimement rejeté pour ce qui concerne l'ontogenèse des organismes, qui se trouve donc renvoyée par la préexistence aux origines du monde, là où elle est suffisamment inaccessible à l'investigation scientifique pour ne plus l'embarrasser. » *Ibid.*, p.482.

Les lois de l'attraction

L'alternative de l'épigenèse de type cartésien écartée, c'est tout naturellement que Maupertuis se tourne vers un modèle newtonien. Il se trouve d'ailleurs justifié dans l'entreprise par Newton lui-même qui, dans les fameuses *Queries* concluant son *Optiks*, avait ouvert la voie à l'application de l'attraction au cas de la question de la consistance des corps, aussi bien célestes que terrestres. On trouve ainsi, à la « Question XXXI » :

« Les petites particules des corps n'ont-elles pas certaines propriétés, non seulement au moyen desquelles elles agissent à certaine distance sur les rayons de lumière pour les réfléchir, les rompre, et les infléchir ; mais au moyen desquelles ces particules agissent les unes sur les autres par des attractions de gravité, de magnétisme, d'électricité ? D'après ces exemples paraîtra-t-il invraisemblable, qu'il y ait d'autres forces attractives dans la Nature, elle qui est toujours conforme à elle-même ? »⁴²

L'hypothèse concerne ici l'action des parties des corps en général, Newton ne se prononçant pas spécifiquement sur le cas des corps *vivants*. Le fait d'importance est alors la double idée selon laquelle les moindres parties des corps sont, comme les objets célestes, soumises à la force d'attraction, mais encore, que celle-ci s'y applique de différentes manières. La gravité, impliquant la pesanteur des corps les uns sur les autres, n'est peut-être qu'une des manières dont s'exprime l'attraction dans la nature, magnétisme et électricité pouvant être supposés des modalités différentes du même type de force. Une telle conjecture peut être envisagée comme une conséquence du refus de traiter l'attraction comme une cause :

« Je n'examine point ici quelle est la cause de ces attractions : ce que j'appelle attraction peut être produit par impulsion ou par d'autres moyens qui me sont inconnus. Je n'emploie ici ce terme que pour désigner une force, en vertu de laquelle les corps tendent réciproquement à s'approcher, quel qu'en soit le principe : car il importe d'apprendre à connaître les corps qui s'attirent mutuellement, et les lois suivant lesquelles ils s'attirent, avant de rechercher la cause de leur attraction. »⁴³

On voit que l'épochè newtonienne quant à la nature de la force d'attraction conduit à la plasticité accrue de la notion. Elle ne désigne en effet, dans cet extrait, ni un comportement des corps en vertu d'une cause assignée clairement, ni même une constante mathématisable de leur manière de s'attirer. Elle est plutôt envisagée comme « une force, en vertu de laquelle les corps tendent réciproquement à s'approcher » : *généralisée* à tous les corps et toutes les parties des corps de la nature, la force d'attraction se trouve en même temps *diversifiée* selon

42 Newton, *Opticks*, III, Query XXXI. Nous reprenons le texte français de J-P Marat. Cf *Optique*, [trad. J-P Marat], Christian Bourgeois éditeur, 1989, p.323-324.

43 *Ibid.*, p.324.

les modalités de son application. Ceci conduit *in fine* Newton à « inférer de la cohésion des corps, que leurs particules s'attirent naturellement en vertu d'une force, qui dans le contact intime est très énergique, qui à de petites distances produit les phénomènes chimiques dont nous avons fait mention, et qui à de fort grandes distances cesse d'agir, au moins d'une manière sensible. »⁴⁴ Avec ces conjectures, Newton a donc en vue de traiter les phénomènes chimiques tels que ceux désignés par le terme d'*affinités* comme des cas particuliers subsumables sous le principe universel de l'attraction des corps matériels les uns par les autres. Certes, il ne mentionne pas les problèmes relatifs à la génération du vivant. Mais il ouvre néanmoins la voie pour traiter ceux-ci selon la même logique.

Or, Maupertuis est conscient du potentiel gain épistémologique que représenterait la généralisation de la notion d'attraction.⁴⁵ Dès 1732, dans le *Discours sur la figure des astres*, il insère un chapitre qui propose une « Discussion métaphysique sur l'attraction ». Le contexte est alors celui d'une opposition massive des cartésiens à l'Académie royale des sciences, qui considèrent l'attraction comme « un monstre métaphysique ».⁴⁶ Maupertuis reconstruit l'opposition entre ces derniers, pour qui la force impulsive est le seul principe d'action dans la nature,⁴⁷ et la théorie newtonienne, qui suppose en outre « un principe par lequel les corps éloignés agissent les uns sur les autres ».⁴⁸ Comme Newton, il suggère dans un premier temps d'envisager l'attraction comme un simple fait, mais produit une entorse à ce programme en s'interrogeant sur la *possibilité* de la considérer comme une propriété de la matière.⁴⁹ La stratégie consiste alors à nier qu'on possède une idée complète des attributs de la matière et des rapports qu'ils entretiennent. Maupertuis substitue ainsi à la méthode de l'idée claire et distincte, une approche de type inductif, qui consiste à assigner aux corps les propriétés qu'ils manifestent empiriquement.⁵⁰ De là, il admet l'étendue et l'impenétrabilité comme des

44 *Ibid.*, p.334.

45 Maupertuis n'est pas le seul à s'interroger sur la possibilité d'appliquer l'attraction à d'autres phénomènes que ceux de gravité et à en tenter une généralisation. Parmi les nombreux auteurs qui s'engagent dans cette voie, on citera R. J. Bosovich, *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, Vienne, 1758.

46 O, I, « Dissertation sur la figure des astres », p.93.

47 Et dont le principe est le suivant : « un corps en mouvement qui en rencontre un autre, a la force de le mouvoir ». *Ibid.*, p.90.

48 *Ibid.*, p.91.

49 « Voyons donc si l'attraction quand même on la considérerait comme une propriété de la matière, renferme quelque absurdité. » *Ibid.*, p.94.

50 « On serait ridicule de vouloir assigner aux corps d'autres propriétés que celles que l'expérience nous a appris qui s'y trouvent ; mais on le serait peut-être davantage de vouloir, après un petit nombre de propriétés à peine connues, prononcer dogmatiquement l'exclusion de tout autre ; comme si nous avions la mesure de la capacité des sujets, lorsque nous ne les connaissons que par ce petit nombre de propriétés. » *Ibid.*, p.96-97.

attributs invariables des corps, et argumente ensuite sur la non-contradiction de l'attraction avec ces attributs. La conclusion établit ainsi la *possibilité* métaphysique d'une coexistence de l'attraction et des attributs d'étendue et d'impénétrabilité :

« Tout ce que nous venons de dire ne prouve pas qu'il y ait de l'attraction dans la nature ; je n'ai pas non plus entrepris de le prouver. Je ne me suis proposé que d'examiner si l'attraction, quand même on la considérerait comme une propriété inhérente à la matière, était métaphysiquement impossible. »⁵¹

Autrement dit, l'attraction est une propriété possible de la matière. Un tel résultat est en réalité plus assertif qu'il n'y paraît. Rappelons en effet la proposition de Maupertuis de traiter l'attraction comme un fait. Il n'est pas anodin que la même suggestion réapparaisse à cet instant de l'argumentation : « l'attraction n'est plus, pour ainsi dire, qu'une question de fait. »⁵² Derrière la prudence du ton, aisément assignable au contexte académique, se dissimule ainsi une conclusion beaucoup plus forte : puisque l'attraction n'est pas une propriété impossible pour la matière, et puisqu'elle est un *fait* constaté empiriquement, on peut bien la traiter comme une propriété générale de tous les corps. Maupertuis ouvre ainsi la voie à une application généralisée de la notion d'attraction.

La *Vénus physique* s'inscrit dans cette lignée et tente de rendre une telle démarche féconde pour l'explication de la génération des corps vivants. Au Chapitre XVII, où Maupertuis expose ses propres « Conjectures sur la formation du fœtus », l'attraction se présente en effet comme l'instrument clef à partir duquel élaborer les hypothèses. Le point de départ, souvenons-nous, consiste dans la volonté d'une explication de l'ontogenèse à partir du schéma d'une *juxtaposition* de points vivants. Ceci inspire à Maupertuis le rapprochement entre les phénomènes de génération et ceux des végétations métalliques, qu'il semble considérer comme inexplicables dans le cadre d'un mécanisme reposant exclusivement sur la force impulsive.⁵³ De même, affirme-t-il, la question de la formation des corps vivants ne peut être résolue par le recours aux lois communes du mouvement. Il réfère au chimiste Étienne-François Geoffroy et à sa tentative de classer les diverses substances chimiques selon les rapports constants qu'elles entretiennent, dans un prototype de tables des affinités. La

51 *Ibid.*, p.103.

52 *Idem.*

53 « On ne saurait guère douter qu'on ne trouve encore plusieurs autres productions pareilles, si on les cherche, ou peut-être lorsqu'on les cherchera le moins. Et quoique celles-ci paraissent moins organisées que les corps de la plupart des animaux, ne pourraient-elles pas dépendre d'une même mécanique et de quelques lois pareilles ? Les lois ordinaires du mouvement y suffiraient-elles, ou faudrait-il appeler au secours des forces nouvelles ? » O, II, VP, p.87.

génération d'un corps vivant suppose ainsi la postulation d'affinités spécifiques entre les matières destinées à former l'organisme. Le point capital réside alors dans l'apparition du lexique newtonien afin de conférer une intelligibilité nouvelle à l'approche de type chimique :

« Je ne puis m'empêcher d'avertir ici, que ces forces et ces rapports ne sont autre chose que ce que d'autres philosophes plus hardis appellent *attraction*. »⁵⁴

L'hypothèse interprétative formulée par Maupertuis consiste donc à supposer une attraction spécifique à la matière organique qui rende raison de la juxtaposition des points vivants dans un tout doté d'une cohésion propre. Cependant, puisque le phénomène dont l'explication est requise ne consiste pas en un simple amas de matière vivante, mais en un être organisé, le type d'attraction demandé doit lui-même encore être spécifié selon les parties du corps en gestation :

« Pourquoi, si cette force existe dans la Nature, n'aurait-elle pas lieu dans la formation du corps des animaux ? Qu'il y ait dans chacune des semences, des parties destinées à former le cœur, la tête, les entrailles, les bras, les jambes ; et que ces parties aient chacune un plus grand rapport d'union avec celle qui pour la formation de l'animal doit être sa voisine, qu'avec tout autre ; le fœtus se formera : et fût-il encore mille fois plus organisé qu'il n'est, il se formerait. »⁵⁵

Il s'agit donc ici de multiplier les types d'attraction en fonction du nombre de parties corporelles à générer. De la sorte, il semble bien qu'on puisse, à partir de l'unique principe de l'attraction des corps les uns par les autres, rendre compte de l'ordonnement progressif d'un organisme. Les diverses modalités d'application de l'attraction résolvent le problème de l'ordre du corps, en supposant qu'une particule destinée à former le cerveau attire vers elle les particules destinées à former le cerveau, et que chaque partie se constitue de la même manière, c'est-à-dire par une attraction spécifique définie par le type de particule en jeu.

Cependant, une telle solution produit une double ambiguïté. D'une part, à proprement parler, si le principe unique de l'action à distance d'un corps sur un autre est conservé, son application mène à la multiplication des lois capables de décrire le phénomène. L'attraction ne peut plus être envisagée sous la forme d'une constante mathématique. D'un point de vue épistémologique, ceci signifie donc une perte d'efficacité puisque, malgré la volonté de subsumer la totalité de l'ontogenèse sous un unique principe, on assiste au contraire à la prolifération des lois. Car, il existe autant de modalités de l'attraction qu'il existe de types de rapports entre les particules. S'agit-il dès lors toujours d'un principe unique ? D'autre part,

54 *Ibid.*, p.88.

55 *Ibid.*, p.89.

cette prolifération trahit en fait une hésitation plus fondamentale, qui concerne le statut même de l'attraction. En postulant que la manière dont une particule en attire une autre dépend de la partie du corps qu'elle est destinée à former, Maupertuis suggère implicitement que l'attraction d'un corps vers un autre dépend de la nature propre des éléments qui s'attirent. De ce point de vue, la multiplication des lois d'attraction, qu'on pouvait encore envisager comme l'expression d'une différence de *degrés* dans la manière dont les corps s'attirent, signe en fait une différence de *nature*. Il faut par exemple qu'une particule destinée à former le cerveau, en fonction de sa constitution propre, soit capable d'attirer une particule semblable, quand bien même elle n'aurait dans ses environs que des particules destinées à former le cœur. La variation des lois attractives s'ancre ainsi dans une différenciation des natures matérielles. On pourrait de ce point de vue renverser l'assertion de Canguilhem lorsque celui-ci affirme que l'usage du terme *d'affinités*, par Maupertuis, correspond à un « concept authentiquement scientifique, lesté de tout le poids de la mécanique newtonienne » puisque, « derrière l'affinité, il faut apercevoir l'attraction. »⁵⁶ Il semble en effet que c'est plutôt, ici, la mécanique newtonienne qui se trouve lestée de tout le poids d'une théorie chimique des affinités dont elle ne parvient pas à produire l'intelligibilité. Car, elle ne se présente plus ici comme le simple *fait* par lequel se trouve décrite mathématiquement l'action à distance des corps les uns sur les autres, mais bien plutôt comme le résultat de l'action propre de matières organiques différenciées. La spécificité des processus de formation des corps organiques produit ainsi, en définitive un éclatement de la notion d'attraction.

L'échec de la voie newtonienne est d'ailleurs définitivement acté dans le *Système de la nature*. Maupertuis ouvre en effet le texte sur l'opposition entre cartésiens et newtoniens :

« Quelques philosophes ont cru qu'avec la *matière* et le *mouvement* ils pouvaient expliquer toute la Nature : et pour rendre la chose plus simple encore, ils ont averti que par la matière ils n'entendaient que l'*étendue*. D'autres sentant l'insuffisance de cette simplicité, ont cru qu'il fallait ajouter à l'étendue l'*impénétrabilité*, la mobilité, l'inertie ; et enfin en sont venus jusqu'à l'attraction, une force par laquelle toutes les parties de la matière tendent ou pèsent les uns vers les autres, en raison simple directe de leur masse, et en raison réciproque de leur distance. »⁵⁷

Il propose ensuite le même type de solution que dans la *Vénus Physique* :

« Cependant si l'on examine bien les choses, on verra que quoique ceux qui ont introduit ces propriétés dans la matière aient expliqué assez heureusement plusieurs phénomènes, elles ne sont pas encore suffisantes pour l'explication de plusieurs autres. Plus on

56 G. Canguilhem, ouvrage cité, p.66.

57 O, II, SN, p.139-140.

approfondit la Nature, plus on voit que l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, l'attraction même, font défaut pour un nombre infini de ses phénomènes. Les opérations les plus simples de la chimie ne sauraient s'expliquer par cette attraction qui rend si bien raison des mouvements des sphères célestes. Il faut dès-là supposer des attractions qui suivent d'autres lois. »⁵⁸

Cependant, le texte prend immédiatement acte de l'incohérence d'une telle solution :

« Mais avec ces attractions mêmes, à moins qu'on n'en suppose autant, pour ainsi dire, qu'il y a de différentes parties dans la matière, on est encore bien éloigné d'expliquer la formation d'une plante ou d'un animal. »⁵⁹

Tout se passe comme si les premières sections du *Système de la nature* exposaient les différentes options théoriques par lesquelles Maupertuis est passé pour élaborer son hypothèse sur la formation du vivant. L'aporie du recours à l'attraction, lorsqu'on donne à cette notion un sens newtonien, repose sur la multiplicité des lois qu'on devra admettre pour l'explication d'un processus de différenciation des parties. Un principe unique de description du comportement de ces parties organiques ne peut rendre compte de l'ordonnement complexe d'un corps vivant. Finalement, c'est pour n'être pas assez adaptable que l'attraction est disqualifiée : « une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. »⁶⁰ L'argument porte bien ici sur la possibilité de fournir l'explication d'un processus matériel ordonné.⁶¹ On peut ainsi noter que, en dernière analyse, le même type de critique sert à disqualifier à la fois l'épigenèse cartésienne et l'application de l'attraction newtonienne. C'est que les deux types d'explication recourent à des principes *mécaniques* en vertu desquels les particules corporelles sont mues. Par mécanique, il faut entendre ici l'ensemble des lois qui règlent les mouvements de la matière en tant que celle-ci est toujours envisagée selon les mêmes propriétés, qu'il s'agisse ou non de matière vivante. L'intelligibilité des processus génératifs est alors comprise selon la logique d'une application des règles physiques du mouvement au cas particulier de la génération du vivant. Le fait de supposer, outre la force impulsive, la possibilité d'une action à distance des corps ou des parties de corps

58 *Ibid.*, p.140-141.

59 *Ibid.*, p.141.

60 *Ibid.*, p.146. On comprend en conséquence qu'il ne nous semble pas possible d'acquiescer aux propos de P. Tort, lorsque celui-ci affirme que, dans la dissertation de 1751, première version du *Système de la nature*, Maupertuis « systématise à partir de la référence newtonienne une conception générale de l'organisation de la matière ». cf « L'ordre du corps », introduction à la *Vénus physique, suivie de la lettre sur le progrès des sciences*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, p.43.

61 Comme le remarque A. Fagot : « (...) ce qui est très clair, c'est ce que la propriété doit expliquer, et que l'attraction newtonienne n'explique pas : l'assemblage ordonné des parties dont résulte chaque individu », article cité, p.170.

les uns sur les autres, n'y change en réalité rien : dans les deux cas, l'approche ne peut rendre compte de l'assemblage de parties semblables. Car, dans les deux cas, le principe guidant l'ontogenèse est un principe *aveugle*, c'est-à-dire s'appliquant indifféremment à toutes les parties destinées à former le corps.

Si le *Système de la nature* confirme définitivement l'échec de la voie newtonienne, on en repère néanmoins les premiers signes dès 1745. Il n'est pas anodin, en effet, que Maupertuis ajoute un dernier chapitre à la *Vénus physique*, où il mentionne quelques « Doutes et questions ». Il suppose alors l'inclusion dans chaque partie organique d'un *instinct* par lequel chacune apercevrait la place qu'elle doit occuper dans le corps à former. Sur le mode interrogatif, il fait alors de l'instinct le principe directeur de l'ontogenèse en demandant s'il « ne suffit pas cependant pour faire les unions nécessaires entre ces parties, puisque nous voyons que dans les animaux tout formés, il fait mouvoir les membres. »⁶² Or, le schéma est ici tout différent de celui, proposé quelques pages plus tôt, d'une attraction appliquée diversement aux particules. Car, si la force attractive s'applique aux corps en mouvement, l'instinct, au contraire, constitue un *principe interne* en vertu duquel les corps se meuvent. Il s'agit donc ici de replacer la raison de l'ordonnement progressif du corps vivant dans les matières organiques. Un tel modèle s'accorde en effet beaucoup mieux avec l'idée que chaque particule, ou point vivant, est destiné, par sa constitution propre, à former telle ou telle partie du corps. Il loge dans ces particules l'explication de leur comportement, plutôt que dans un système de lois appliquées aux différentes parties de la matière. Autrement dit, il substitue l'idée d'une mécanique intelligente à l'ambition de mettre au jour une mécanique intelligible⁶³ : si l'ontogenèse est possible, c'est parce que les éléments des corps organiques possèdent intrinsèquement le principe moteur qui leur permet de s'ordonner. Il est certes toujours possible, sur cette base, d'utiliser le lexique de l'attraction. Car, les particules dotées d'instinct s'arrangent les unes les autres comme si elles s'attiraient. Cependant, on le voit, la conceptualité sous-entendue par la notion d'instinct n'a plus guère de rapport avec l'attraction newtonienne.

62 O, II, VP, p.131.

63 F. Duchesneau l'exprime en affirmant qu'on passe, de la *Vénus physique* au *Système de la nature*, d'un modèle mécaniste à un modèle organiciste. Or, selon nous, cette affirmation peut déjà s'appliquer aux dernières pages de la *Vénus physique*, qui signent bien, par le recours à la notion d'instinct, l'échec de l'option newtonienne. Voir François Duchesneau, *La physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*. Martinus Nijhoff publishers, 1982, p.254.

Nous souhaiterions conclure ce point par un retour aux questions méthodologiques. La *Vénus physique* se caractérise avant tout par des résultats négatifs : Maupertuis, à la recherche d'une théorie de la génération du vivant capable de prendre en charge les phénomènes de monstruosité et de bi-hérédité, contre les différentes variantes préformationnistes, écarte l'épigenèse cartésienne et soupçonne l'impasse des voies newtoniennes. Il se tourne alors, *in fine*, sur le mode conjectural, vers la notion d'instinct, dans laquelle peut être remarqué un premier recours au leibnizianisme. Car, cet instinct suppose, dans les parties moindres de l'organisme, la capacité à *apercevoir* la place à occuper dans le corps en formation. De même Maupertuis suppose-t-il « quelque harmonie préétablie »⁶⁴ entre les volontés des parties animales et leur mouvement dans le processus de génération. Ce recours entraîne deux remarques : premièrement, si la philosophie de Leibniz, particulièrement la doctrine monadologique, est importée dans la biologie maupertuisienne, c'est en tant qu'elle constitue une option explicative plus féconde. C'est donc par comparaison que Maupertuis dégage le pouvoir épistémologique d'une solution de type leibnizienne pour l'explication des phénomènes de génération. La doctrine monadologique semble pouvoir pallier les insuffisances des modèles alternatifs. Elle semble en outre pouvoir remplir les exigences d'une épigenèse dont les principes sont mis au jour via la critique des candidats concurrents. Deuxièmement, on constate que la métaphysique leibnizienne n'est pas *ipso facto* rejetée par Maupertuis. Mais, si l'on peut s'y référer, c'est en tant qu'elle constitue un modèle d'interprétation des résultats fournis par les sciences naturelles et non en tant qu'elle fonde notre compréhension de celles-ci. Il s'agit en fait, non de reprendre telle quelle la monadologie leibnizienne, mais de l'adapter aux réquisits d'une théorie de la génération. Reste alors à déployer un tel modèle, ce que se propose le *Système de la nature*.

II. Éléments de la matière et principe d'intelligence dans le *Système de la nature*

Quoiqu'elle se caractérise avant tout par une démarche critique, la *Vénus physique* n'en permet pas moins de dégager, en creux, les éléments positifs qui doivent constituer une théorie acceptable de la génération. Car ce sont ceux à l'aune desquels sont évaluées les différentes alternatives. Maupertuis dispose donc de certains acquis : sera par exemple privilégié un modèle capable d'expliquer la génération selon le schéma d'une juxtaposition de

64 O, II, VP, p.132.

points vivants ; un modèle qui rendra compte de l'ordonnement du corps ; enfin, cet ordonnement devra être pensé selon les différentes propriétés des particules en jeu dans la formation du fœtus. Le *Système de la nature* satisfait l'ensemble de ces réquisits en adoptant un modèle, toujours conjectural, mais qui n'est plus présenté sur le mode interrogatif. Or, la théorie défendue par le *Système* a pu être présentée comme une « monadologie organiciste. »⁶⁵ La première explication du recours à la philosophie leibnizienne est ainsi d'ordre conceptuel : c'est que cette dernière fournit un modèle plus à même de remplir les conditions supposées par une théorie épigénétique. Mais on doit ajouter à ceci des considérations relatives au contexte institutionnel. Nommé président de l'Académie royale des sciences de Berlin en 1746,⁶⁶ Maupertuis entreprend, sur la demande de Frédéric II, la réforme de l'institution. Dans l'exercice de sa charge, il côtoie des wolffiens, au premier rang desquels König, avec qui il s'engagera quelques années plus tard dans une controverse à propos du principe de moindre action, et Formey, secrétaire perpétuel de l'Académie à partir de 1748. Plus significatif encore, il préside l'Académie lorsque celle-ci propose son fameux concours sur les monades, en 1747.⁶⁷ Sa position à la présidence l'empêche certes de prendre part au débat, mais il a pu, à cette occasion, non seulement lire les dissertations des participants au concours, mais encore s'informer de la querelle extra-institutionnelle engagée par les wolffiens et leurs adversaires, via, par exemple, le texte anonyme publié par Euler avant même l'ouverture du concours, la riposte de Formey, ainsi que les multiples réponses éparpillées dans les différents journaux de l'époque.⁶⁸ On ajoutera qu'en 1749 paraît le *Traité des systèmes* de Condillac, où celui-ci propose une exposition critique du système des monades, dont la littérature secondaire a montré l'importance aux yeux de Maupertuis.⁶⁹ La période qui sépare la *Vénus physique* du *Système de la nature* passe donc pour être une période d'intense familiarisation, aussi bien avec la doctrine monadologique qu'avec la conception wolffienne de la matière.⁷⁰

65 F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, ouvrage cité, p.252.

66 Pour les éléments biographiques et les enjeux intellectuels de la vie de Maupertuis au sein de l'Académie berlinoise, voir M. Tyrall, ouvrage cité, 231-269 (huitième chapitre).

67 Le concours est ouvert à la fin de l'année 1746, et le verdict est rendu l'année suivante. La question posée est la suivante : « On demande, qu'en commençant par exposer d'une manière exacte et nette la doctrine des Monades, on examine si d'un côté elles peuvent être solidement réfutées et détruites par des arguments sans répliques ; ou si de l'autre on est en état, après avoir prouvé les Monades, d'en déduire une explication intelligible des principaux phénomènes de l'Univers et, en particulier, de l'origine et du mouvement des corps ». Les contributions font l'objet d'une publication de l'Académie : *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'académie des sciences et belles lettres sur le système des monades avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, 1748.

68 Pour une information complète sur la question, on consultera par exemple T. Broman, « Metaphysics for an enlightened public. The controversy over monads in Germany », *Isis*, 103:1/23, 2012.

69 F. Duchesneau, article cité.

70 M. Storni affirme à cet égard que « l'analyse des travaux des années 1745-1759, révèle un intérêt

Nous souhaiterions nous interroger désormais sur les conséquences de cette assimilation progressive sur l'énoncé d'une théorie de la génération dans le *Système de la nature*. Quels sont les éléments de leibnizianisme retenus par Maupertuis afin de formuler un modèle d'interprétation de la formation du vivant ? Nous nous arrêterons sur trois points. D'une part, Maupertuis adopte une *théorie des éléments de la matière* et réinterprète le rapport entre substances simples et corps composés comme un rapport méréologique de constitution matérielle. D'autre part, il dote ces éléments de l'attribut principal des monades leibniziennes, à savoir la perception. Enfin, ces reprises mènent Maupertuis à construire l'autonomie relative de la nature, puisque ce qui s'y passe se résout ultimement, non par référence à l'intervention divine, mais aux propriétés des êtres élémentaires.

L'argument par la raison suffisante : propriétés du tout, propriétés des éléments

Le *Système de la nature* développe l'idée qu'un principe d'intelligence doit être attribué aux parties organiques qui se combinent lors de la formation du fœtus. Cette thèse est exposée nettement au chapitre XIV, au moment où Maupertuis revient sur la critique de l'attraction newtonienne :

« Une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même force pour s'unir les uns aux autres, pourquoi celles-ci vont-elles former l'œil, pourquoi celles-là l'oreille ? Pourquoi ce merveilleux arrangement ? Et pourquoi ne s'unissent-elles pas toutes pêle-mêle ? Si l'on veut dire sur cela quelque chose qu'on conçoive, quoiqu'encore on ne le conçoive que sur quelque analogie, il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire*. »⁷¹

Afin d'obtenir le principe d'organisation du corps, le *Système* pose que chaque partie se combinant tend d'elle-même à occuper sa place dans le futur organisme, en vertu de la triple action d'une *recherche* de cette place, d'une *fuite* des éléments non apparentés, le tout guidé par un *souvenir* de la place occupée précédemment, par les mêmes particules organiques, dans d'autres corps. On retrouve ici l'instinct de la *Vénus physique*, mais spécifié comme forme d'intelligence : l'ontogenèse n'est pas guidée par un processus aveugle, mais par la supposition d'une perception minimale de la manière dont la génération doit se dérouler, diffusée dans

profond pour la question des monades » et va jusqu'à parler de « phénomène de contamination ou d'hybridation ». Cf M. Storni, *Maupertuis. Textes et controverses*, [thèse de doctorat], 2018, p.271.

71 O, II, SN, p.146-147.

chacune des parties. En outre, ce modèle, qui recourt à la *mémoire*, suppose la transmission héréditaire de matières organiques tout au long des lignées d'individus. Il semble donc que le double impératif d'adopter une théorie épigénétique prenant pour schéma directeur la juxtaposition de points vivants, ainsi que de rendre compte des phénomènes de bi-hérédité, puisse être satisfait. Néanmoins, Maupertuis admet qu'il s'agit là d'une simple analogie,⁷² qui consiste à doter les parties moindres de l'organisme de propriétés semblables à celles du tout qu'elles intègrent.

L'un des objectifs principaux du *Système de la nature* est alors de légitimer l'inclusion de l'intelligence comme propriété de la matière organique, aux côtés de l'étendue ou de l'impénétrabilité. Dans ce cadre, Maupertuis se confronte à la doctrine cartésienne des attributs substantiels principaux, selon laquelle une substance est déterminée par *un* unique attribut essentiel. Inaugurée par Descartes,⁷³ celle-ci justifie la distinction de la *res extensa* et de la *res cogitans* par l'attribution respective des propriétés d'étendue et de pensée. Une chose pensante ne peut être étendue, de même qu'inversement, une chose étendue ne peut être pensante. C'est là signifier l'incompatibilité des deux propriétés dans un même sujet. Maupertuis suit alors une stratégie argumentative semblable à celle qu'il adoptait une vingtaine d'années plus tôt, lorsqu'il s'agissait de prouver la possibilité de considérer l'attraction comme une propriété universelle de la matière. Ainsi, à ceux qui « veulent qu'il soit impossible que la pensée appartienne à la matière »,⁷⁴ il répond :

« Tout ceci pourtant n'est qu'un jugement précipité, et porté sur des choses dont on ne connaît point assez la nature. S'il était vrai que l'essence de l'âme ne fût que la pensée, et que l'essence du corps ne fût que l'étendue, le raisonnement de ces Philosophes serait juste : car il n'y a rien qu'on voie plus clairement que la différence de l'étendue et de la pensée. Mais si l'une et l'autre ne sont que des propriétés, elles peuvent appartenir toutes deux à un sujet dont l'essence propre nous est inconnue ; tout le raisonnement de ces philosophes tombe, et ne prouve pas plus l'impossibilité de la coexistence de la pensée avec l'étendue, qu'il ne prouverait qu'il fût impossible que l'étendue se trouvât jointe à la mobilité (...) »⁷⁵

Maupertuis inscrit ici sa réflexion dans la tradition lockéenne, en affirmant que, puisque nous ne possédons pas d'idée complète de l'essence des choses, on ne peut déterminer métaphysiquement si l'étendue et la pensée constituent des attributs contradictoires dans un

72 Sur l'usage de l'analogie chez Maupertuis, par rapport aux usages qu'en font Leibniz et Diderot, voir C. Leduc, « L'analogie leibnizienne dans le débat entre Diderot et Maupertuis », *Leibniz et Diderot*, ouvrage cité, 153-171.

73 Voir par exemple *Principia philosophiae*, §51. *Œuvres de Descartes*, [C. Adam et P. Tanery], VIII, p.24.

74 O, II, SN, p.150.

75 *Ibid.*, p.151.

même sujet. On le voit, comme lorsque, face aux cartésiens, il arguait l'impossibilité de démontrer la contradiction des propriétés d'étendue et de force attractive, Maupertuis argumente, non en établissant une thèse, mais sa possibilité. Le point capital est alors que la propriété dont l'adjonction à la matière est évaluée, n'est plus la force attractive, comme vingt ans plus tôt, mais bien la pensée. On pourrait lire dans cette substitution le signe d'une transformation du modèle mobilisé par Maupertuis : l'attraction newtonienne, sous ses différentes formes, n'est plus considérée comme le levier principal permettant l'explication du réel. Pour le cas des théories de la génération, c'est en tout cas moins l'attention portée aux types de forces mécaniques appliquées aux matières organiques que l'interrogation sur les propriétés psychiques de celles-ci qui fournit la clef d'interprétation des phénomènes. Il s'agit là, *in fine*, de rendre possible l'importation d'un modèle de type leibnizien.

Mais, que la pensée puisse être considérée comme une propriété de la matière organique n'implique pas qu'elle le soit. La démarche empiriste maupertuisienne interdit par ailleurs d'affirmer une telle inclusion. C'est alors qu'interviennent des réflexions sur l'efficacité épistémologique des modèles concurrents. Maupertuis reconnaît qu'un critère capital de sélection des hypothèses est la simplicité des principes mobilisés.⁷⁶ Il admet du même coup l'intérêt d'un mécanisme de type cartésien qui tente d'élucider les phénomènes corporels par l'étendue et les seules lois du mouvement. Mais, reprenant une critique désormais familière, il ajoute aussitôt que les principes réglant les mouvements de l'étendue ne sont pas suffisants pour rendre compte des phénomènes en question :

« Mais, dira-t-on peut-être, est-ce employer des principes simples, que d'admettre de la pensée dans la matière ? Si l'on pouvait expliquer les phénomènes sans cette propriété, on aurait tort de l'admettre : si en ne supposant que l'étendue et le mouvement dans la matière, on pouvait donner des explications suffisantes, Descartes serait le plus grand de tous les Philosophes : si en ajoutant les propriétés que les autres ont été obligés d'admettre, on pouvait se satisfaire, on ne devrait point encore recourir à des propriétés nouvelles : mais si, avec toutes ces propriétés, la Nature reste inexplicable, ce n'est point déroger à la règle que nous avons établie, que d'admettre de nouvelles propriétés. (...) »⁷⁷

Dans le cas du mécanisme cartésien, la simplicité des principes se paye de la diminution des phénomènes explicables. C'est pourquoi Maupertuis fait la proposition d'inclure dans la matière « de nouvelles propriétés » qui seraient capables de rendre compte de son comportement lors des processus de génération. À la simplicité, Maupertuis ajoute donc le

76 « Dans l'explication de ces phénomènes, nous n'avons plus qu'une règle à observer : c'est que nous y employions le moins de principes et les principes les plus simples qu'il soit possible ». *Ibid.*, p.152.

77 *Ibid.*, p.152-153.

critère de la suffisance des principes : celle-ci est atteinte lorsque le nombre de principes postulés se trouve en adéquation avec la variété des phénomènes à expliquer. L'erreur cartésienne consiste précisément dans la mauvaise évaluation de la portée des principes mécaniques. On peut donc, *a contratio*, multiplier les outils conceptuels, c'est-à-dire, en l'occurrence, traiter la pensée comme une propriété de la matière, sans pourtant obscurcir ni compliquer l'explication.

Il n'est pas anodin que Maupertuis recoure ici au lexique de la suffisance. On pourrait en effet parler, à cet égard, d'un usage implicite du principe de raison suffisante. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que les phénomènes de génération, comme les autres, doivent avoir leur raison, mais plutôt de supposer une raison adéquate aux phénomènes à expliquer. Maupertuis est à la recherche d'un *explanans* dont la nature corresponde à celle de l'*explanandum*. Or, puisque le cas en question est la formation d'un corps *organisé*, il faut supposer une intelligence organisatrice. L'originalité consiste alors à s'abstenir de considérer une intelligence *externe* aux corps—comme l'impliquerait leur création par Dieu—pour la supposer *interne* :

« Si l'Univers entier est une si forte preuve qu'une suprême intelligence l'a ordonné et y préside, on peut dire que chaque corps organisé nous présente une preuve proportionnée d'une intelligence nécessaire pour le produire. »⁷⁸

L'extrait ci-dessus reprend un argument téléologique traditionnel, qui voit dans chaque individu la marque d'un dessein divin, mais il en détourne l'intention. Il fait en effet de l'organisation du corps l'expression d'une téléologie immanente aux parties elles-mêmes, c'est-à-dire qu'il situe l'intelligence organisatrice dans les matières organiques. La pensée des éléments corporels fonctionne dès lors bien comme la *raison* de l'ontogenèse. Si donc la pensée doit être supposée incluse dans toute matière comme l'une de ses propriétés, c'est au titre qu'une telle inclusion est dotée d'une efficacité épistémologique bien plus grande que toute autre alternative. Cette efficacité épistémologique est confirmée par le fait qu'on obtient, sous cette hypothèse, une raison suffisante de l'organisation des corps vivants.

Cependant, ni le vocabulaire de la « suffisance », ni l'adjonction à la matière d'une intelligence organisatrice, n'autorisent à identifier la reprise d'un modèle monadologique. Le point capital est en fait que les différentes propriétés supposées par Maupertuis appartiennent à ce que le *Système* nomme des « éléments ». Pour les contemporains, ce terme fait écho à la

78 *Ibid.*, p.156.

Cosmologia de Wolff, dans laquelle les « substances simples » sont réinterprétées comme « éléments des corps. »⁷⁹ Maupertuis a probablement en tête des textes encore plus récents, comme la *Recherche sur les éléments de la matière*, publié en 1747 par Formey en réponse aux attaques de Euler contre le monadisme. Quoiqu'il en soit, l'usage d'un tel lexique ne peut être anodin : il inscrit la réflexion du *Système de la nature* dans un dialogue avec la tradition leibniziano-wolffienne. Non sans s'en démarquer : comme nous l'avons montré, chez les wolffiens, les éléments désignent des êtres simples, c'est-à-dire immatériels, à la base de la composition des corps. Ce sont des monades moins l'attribut de perception. Or, les éléments maupertuisiens, auxquels sont attribuées les propriétés de désir, d'aversion et de mémoire, doivent être considérés comme matériels. Cet écart semble suffisamment important aux yeux de l'auteur pour qu'il lui consacre l'une des deux seules notes du texte :

« J'appelle ici éléments les plus petites parties de la matière dans lesquelles la division est possible, sans entrer dans la question si la matière est divisible à l'infini, ou si elle ne l'est pas. »⁸⁰

Maupertuis postule donc ici une résolution *de facto* de la matière en parties primitives, quoi qu'il ne se prononce pas sur la possibilité *de jure* de poursuivre à l'infini la division. Les éléments désignent ainsi les parties simples de la matière ; simples, c'est-à-dire, non pas sans parties, mais sans dissolution naturelle du lien entre les parties. Il s'agit là d'une contravention importante aux principes fondamentaux de la physique leibnizienne mais qui, rappelons-le, est déjà opérée par Du Châtelet. Or, nous avons vu comment la marquise tente à plusieurs reprises, dans la correspondance avec Maupertuis, la conciliation entre la physique leibnizienne et le postulat de corps durs primitifs, et comment cette tentative produit finalement, dans les *Institutions de physique*, l'articulation du monadisme et de l'atomisme. Maupertuis a pu se rappeler d'un tel projet au moment de considérer les éléments comme des parties matérielles primitives.⁸¹ Le point d'importance est dès lors que le *Système de la nature* fait un pas de plus que les *Institutions de physique*, puisque le premier ne mentionne jamais les *êtres simples* de la tradition wolffienne. Autrement dit, les éléments des corps, au sens maupertuisien, ne sont ni des substances simples immatérielles, ni les équivalents matériels de ceux-ci, mais ils s'y substituent. Car, les parties corporelles primitives sont dotées des mêmes fonctions que les éléments wolffiens : elles sont à la base de la composition des corps et leurs

79 Voir le premier chapitre de cette étude.

80 O, II, SN, p.157.

81 C'est en tout cas notamment la thèse de R. Hagenruber. Cf *Between Newton and Leibniz*, article cité, p.42.

propriétés constituent la raison suffisante des phénomènes. Cependant, la *composition* ne peut plus, dans ces conditions, recevoir le même sens que chez Leibniz et Wolff. Elle signifie en effet ici la constitution matérielle des corps composés par les éléments de la matière. Maupertuis interprète donc le rapport entre monades et corps composés selon une logique méréologique, qui fait des éléments des parties matérielles de corps matériels. C'est pourquoi l'on assiste à une inversion de l'argument des trois premiers paragraphes de la *Monadologie* : les éléments composent les corps au sens où ils les constituent.

« Il est vrai qu'on peine à assigner des corps d'une grandeur considérable entièrement massifs, à cause du mélange et de la combinaison des éléments dans les corps de l'Univers : mais il faut cependant en venir à des parties d'une parfaite solidité qui les composent, à ces parties qui n'admettant aucun pore, sont d'une dureté parfaite. C'est dans ces corps élémentaires qu'il faut chercher les propriétés générales de la matière ; les corps composés nous les déguisent. »⁸²

Maupertuis reprend ici—consciemment ou non—l'argument par réquisit : s'il y a des corps composés, il doit y en avoir qui se composent. Cependant, l'entité requise ici n'est pas la *substance simple*, comme chez Leibniz, mais les « parties d'une parfaite solidité ». Simples et composés sont traités comme des êtres de même nature, au sens où ils se situent sur un même plan matériel. Si monadisme maupertuisien il y a, celui-ci pose l'homogénéité de l'élément et du corps. L'argument prend dès lors la forme suivante : puisqu'il y a des corps dont les parties se combinent, il faut par conséquent supposer à la base de leur composition des parties matérielles insécables. Les éléments sont ainsi des « corps élémentaires » et non plus des substances immatérielles. Pour autant, ils ont le même rôle explicatif, puisqu'ils constituent les supports de « propriétés générales » à partir desquelles s'expliquent les phénomènes caractérisant le composé. Ces modifications apportées par Maupertuis au monadisme permettent au bout du compte de faire de la monade l'opérateur d'une véritable épigénèse.

Cet extrait nous informe en outre de la portée nouvelle des conjectures maupertuisiennes. Dans la *Vénus Physique*, l'instinct était censé caractériser la propriété des « plus petites parties dont l'animal est formé ». Il s'agissait ainsi d'un concept éminemment organique. Cependant, en reprenant la notion d'*éléments*, Maupertuis traite les questions de génération en supposant une structure universelle de composition de la matière ainsi qu'en adoptant un discours sur les propriétés générales de celle-ci. Ce qui est dit en 1745 des parties moindres de l'organisme vaut, *ceteris paribus*, pour toutes les parties élémentaires de la nature

82 O, II, « Lettre IX. Sur la nature des corps », p.266.

à partir de 1751.⁸³ Maupertuis fait ainsi converger la question de la composition des corps de la nature et celle de la formation du vivant.⁸⁴ Si la *Vénus physique* était à la recherche d'un modèle strictement physiologique, le *Système de la nature*, sous l'impulsion de l'introduction du concept d'éléments, propose un modèle cosmologique pour expliquer les phénomènes de génération. Au prix de cette interprétation, Maupertuis est ainsi capable de traiter les éléments comme des parties moindres de l'organisme et, inversement, les parties moindres des organismes comme des exemplaires de corps matériels élémentaires. En d'autres termes, le scientifique malouin produit la correspondance entre les corps simples et ce que la *Vénus physique* nommait, à la suite de Harvey, les *points vivants*. C'est donc à des éléments matériels qu'est adjointe la propriété de pensée. Le principe de raison suffisante joue ici d'une double manière : il impose de doter la matière des propriétés manifestées par les êtres organisés, et il reconduit les propriétés des tous organiques à leurs parties élémentaires. Cet usage implique néanmoins une modification du sens du principe : celui-ci n'est plus, comme chez Leibniz, une manière d'organiser les rapports entre les niveaux phénoménal et métaphysique, mais plutôt un outil pour concevoir, à l'intérieur d'un unique plan matériel, les agencements de l'élémentaire et du composé. Il perd ainsi en extension, au sens où il ne permet plus de construire un discours sur les êtres immatériels, ainsi qu'en fonction, puisque son rôle est désormais simplement de réguler les hypothèses recevables afin de formuler une conjecture adéquate—et suffisante—sur la génération du vivant.

Perceptions et intégration de perceptions

Le rapport entretenu par le modèle proposé dans le *Système de la nature* et le monadisme leibnizien a été finement établi. Puisque Maupertuis traite les monades comme des « parties physiques », F. Duchesneau propose de nommer l'élément maupertuisien une « monade physique ».⁸⁵ La composition des composés par les monades est en effet envisagée d'un point de vue méréologique : les éléments ne sont pas des *réquisits* de la matière, comme

83 Il s'agit d'ailleurs d'un point de distinction fondamental entre Maupertuis et Buffon. D'où cette remarque dans l'avertissement de 1754, au moment de définir le nouveau projet maupertuisien : « Il ne parle pas même des *molécules organiques*. Il donne l'instinct à chaque partie la plus petite de la matière, et forme tout avec cela, sans cette distinction de M. de Buffon entre *matière brute* et *matière organisée*. » cf *Essai sur la formation des corps organisés*, avertissement, p.V.

84 Cette convergence est explicitement mentionnée par Maupertuis au §XLVII : « Mais le système que nous proposons se bornerait-il aux animaux ? Et pourquoi s'y bornerait-il ? Les végétaux, les minéraux, les métaux mêmes, n'ont-ils pas de semblables origines ? Leur production ne nous conduit-elle pas à la production des autres corps les plus organisés ? »

85 *La physiologie des Lumières*, ouvrage cité, p.248-251-254.

chez Leibniz, mais bien des constituants. C'est à ce titre que nous avons déjà évoqué l'expression de « monadologie organiciste ».

La reprise du terme d'*éléments* ne doit en effet pas fourvoyer le lecteur. Certes, celle-ci fait beaucoup plus référence à la cosmologie d'inspiration wolffienne qu'à la monadologie leibnizienne. Mais le modèle construit par le *Système de la nature* ne peut être considéré comme wolffien. Car, les propriétés attribuées aux éléments corporels sont bien des propriétés *psychiques*—désir, aversion, mémoire—c'est-à-dire, précisément, ce à quoi renonçait Wolff. Ils tiennent en conséquence bien plus de la monade que de l'élément simple wolffien. Non seulement Maupertuis s'inspire du rapport entre éléments et corps composés, mais il reprend encore l'une des thèses essentielles du leibnizianisme, à savoir le caractère perceptif des monades. Tout se passe donc comme si Maupertuis produisait la correspondance entre le modèle recherché dans la *Vénus physique* et la théorie monadologique leibnizienne : il use du vocabulaire des wolffiens afin d'atteindre les propriétés originelles de la monade. C'est pourquoi les propriétés psychiques, d'abord spécifiées selon les espèces du désir, de l'aversion et de la mémoire, se trouvent dans la suite du texte subsumées sous l'unique genre de la perception, c'est-à-dire ce qui, chez Leibniz, définit l'attribut essentiel des monades. Au prix d'une réinterprétation de la simplicité dans les termes d'une élémentarité corporelle, c'est-à-dire au prix d'une matérialisation des substances simples, Maupertuis peut doter celles-ci de propriétés perceptives et rendre compte de la formation du fœtus par combinaison intelligente des parties. Le tout de l'organisme est envisagé comme le résultat de la sommation finalisée des moindres parties organiques. En d'autres termes, une véritable théorie épigénétique est rendue possible. L'introduction du modèle monadologique inspire alors à Maupertuis des images qui produiront leur effet dans les discours matérialistes, notamment chez Diderot :

« C'est ainsi qu'on expliquerait par un même principe toutes ces productions auxquelles nous ne saurions aujourd'hui rien comprendre. Dans l'état de fluidité où était la matière, chaque élément aura été se placer de la manière convenable pour former ces corps dans lesquels on ne reconnaît plus de vestige de leur formation. C'est ainsi qu'une armée, vue d'une certaine distance, pourrait ne paraître à nos yeux que comme un grand animal : c'est ainsi qu'un essaim d'abeilles, lorsqu'elles se sont assemblées et unies autour de la branche de quelqu'arbre, n'offre plus à nos yeux qu'un corps qui n'a aucune ressemblance avec les individus qui l'ont formé. »⁸⁶

Cependant, cet extrait nous avertit d'un deuxième glissement par rapport au modèle originel : le corps vivant, puisqu'il se constitue par la combinaison de monades physiques, est

86 O, II, SN, p.170-171.

un *agrégat* au sens leibnizien. L'image de l'armée « vue d'une certaine distance » est en ce sens significative. Car, c'est la même image dont usait Leibniz⁸⁷ afin d'illustrer les cas d'unités non substantielles. La question se pose dès lors de la compatibilité entre, d'une part, l'interprétation du rapport de composition méréologique entre éléments et corps composés et, d'autre part, l'attribution de la perception comme propriété principale de tout élément. Car, dans cette perspective, la perception ne peut plus fonctionner comme le principe d'unification des phénomènes corporels sous un point de vue représentatif. Maupertuis traite en effet le niveau perceptif, non comme étant distinct de celui manifesté par les phénomènes corporels, mais comme l'une de ses dimensions. Autrement dit, la possibilité de concevoir la monade physique comme le principe unifiant d'une multiplicité disparaît, et il s'agit bien plutôt d'expliquer, à partir d'une dispersion des perceptions élémentaires, leur unification. La question est dès lors celle de l'intégration d'une multiplicité de perceptions en une seule, au sein d'un tout organique. C'est pourquoi l'on peut dire, à cet égard, que Maupertuis cherche à élucider grâce à sa théorie épigénétique tant la question du mélange des semences que celle du mélange des caractéristiques psychiques supportées par les semences.

Or, le *Système de la nature* manifeste toutes les difficultés à mener à bien ce projet. Maupertuis s'en tient d'abord sur ce point à des interrogations :

« Mais chaque élément, en déposant sa forme et s'accumulant au corps qu'il va former, déposerait-il aussi sa perception ? Perdrerait-il, affaiblirait-il le petit degré de sentiment qu'il avait ; ou l'augmenterait-il par son union avec les autres, pour le profit du tout ? »⁸⁸

La position construite ici est ambiguë. D'un côté, elle traite la perception comme une propriété inhérente à tous les éléments du corps, et distincte en chacun d'eux : tous disposent d'un « sentiment particulier du soi ». ⁸⁹ Mais, de l'autre, la combinaison des éléments, afin de produire un véritable tout organique, doit pouvoir, non pas seulement combiner, mais fusionner les perceptions les unes dans les autres afin de produire l'unité perceptive propre à certains vivants. Le psychisme n'est pas traité comme une propriété émergeant au cours du processus épigénétique, mais l'unité perceptive d'un corps doit tout de même pouvoir être interprétée comme le résultat spécifique d'une combinaison des parties. ⁹⁰ La tension provient clairement du fait que la « monade physique » n'est pas considérée comme un point de vue

87 Voir par exemple la lettre de Leibniz à Arnauld, du 28 novembre-6 décembre 1686.

88 O, II, SN, p.171.

89 *Ibid.*, p.172.

90 Problème qui ne se pose pas à Leibniz, puisque la monade est un point de vue représentatif unique et unifiant.

unifiant, mais plutôt comme un élément à *unifier*. Autrement dit, dans le modèle monadologique tel que l'envisage Maupertuis, la combinaison des éléments au sein d'un corps vivant constitue toujours un *agrégat*, et c'est à partir de l'agrégation des éléments qu'il faut pouvoir expliquer l'unité.⁹¹

En réalité, en plus des complications induites par la modification du sens du concept de monade, un interdit d'ordre épistémologique pèse sur la possibilité de résoudre un tel problème. On ne dispose en effet d'aucune expérience d'une telle combinaison des perceptions, ni dans les autres corps, ni en nous-mêmes :

« Mais chez nous, il semble que toutes les perceptions des éléments rassemblées, il en résulte une perception unique, beaucoup plus forte, beaucoup plus parfaite, qu'aucune des perceptions élémentaires, et qui est peut-être à chacune de ces perceptions dans le même rapport que le corps organisé l'est à l'élément. Chaque élément, dans son union avec les autres, ayant confondu sa perception avec les leurs, et perdu le sentiment particulier du *soi*, le souvenir de l'état primitif des éléments nous manque, et notre origine doit être entièrement perdue pour nous. »⁹²

On touche ici aux limites de la conjecture maupertuisienne : si l'importation du monadisme permet d'interpréter la formation du corps en posant une intelligence immanente au processus de génération, la modification du modèle leibnizien fait émerger des difficultés dont il était vierge. Le point décisif est alors que l'unité perceptive dont nous faisons l'expérience semble entrer en contradiction avec l'idée d'une agrégation des perceptions élémentaires. Finalement, Maupertuis admet qu'il s'agit là du point aveugle de sa théorie : « Quant à la manière dont se fait cette réunion de perceptions, c'est vraisemblablement un mystère que nous ne pénétrerons jamais. »⁹³

Reste néanmoins un outil d'évaluation de l'hypothèse, à savoir son efficacité épistémologique, c'est-à-dire le nombre de phénomènes dont elle peut rendre compte. Sur ce point, Maupertuis se trouve satisfait :

« Par la réunion des perceptions élémentaires on expliquera facilement des fait inexplicables dans tout autre système : pourquoi les passions et les talents deviennent héréditaires dans les hommes et les animaux ? Comment les qualités de l'âme du père se

91 A. Ibrahim fait de ces difficultés un argument de poids pour renoncer à parler de *monadologie physique* chez Maupertuis. Cf « Matière inerte et matière vivante. La théorie de la perception chez Maupertuis. », *Dix-huitième siècle*, n.24, 1992. *Le matérialisme des Lumières*, p.99. Nous préférons pour notre part les envisager comme les signes d'une transformation du modèle monadologique. Que de nouveaux problèmes émergent est en effet la marque de la fécondité de la reprise maupertuisienne plutôt que de son impasse.

92 O, II, SN, p.172.

93 *Ibid.*, p.174.

retrouvent-elles dans l'âme du fils ? Pourquoi ces familles de Géomètres, de Musiciens, etc. ? Comment le chien transmet-il à sa race son habileté pour la chasse ? »⁹⁴

De la même manière que l'hypothèse de l'agrégation des parties organiques permettait de rendre compte de la transmission de caractères phénotypiques, celle de la réunion des perceptions qui leur correspondent fonctionne comme le principe explicatif de l'hérédité des dispositions psychologiques. Le *Système de la nature* fait en ceci un pas de plus que la *Vénus physique*, dans la mesure où l'attribution de perceptions aux éléments étend encore le pouvoir explicatif de la conjecture. L'épigenèse maupertuisienne rend désormais compte à la fois de la génération physique et psychique des vivants. On pourrait dire que Maupertuis préfère ici supposer une hypothèse d'intégration des perceptions *inintelligible mais efficace*, qu'une conjecture (cartésienne ou newtonienne) *intelligible mais inefficace*. Car, quoiqu'on ne puisse pas rendre compte de la façon dont les perceptions élémentaires se fondent les unes dans les autres de manière à former une perception unique, cette supposition est tout de même capable de prendre en charge les phénomènes cruciaux tels que celui de l'hérédité des caractères et des dispositions.⁹⁵ L'accent est ainsi porté sur la fécondité épistémologique des hypothèses beaucoup plus que sur leur intelligibilité propre. C'est *in fine* ce qui justifie d'attribuer aux éléments corporels la caractéristique monadique de perception. Le modèle monadologique maupertuisien est ainsi justifié, non par des raisonnements de type métaphysique, mais par une estimation de leur valeur dans le cadre de l'élaboration d'une science biologique.

Autonomie de la nature

Une manière d'établir que le modèle repris par Maupertuis, afin de construire sa conjecture épigénétique, est bien un modèle leibnizien, malgré les glissements qu'il lui fait subir, est de se concentrer, non plus sur l'identification des éléments de leibnizianisme dans le *Système de la nature*, mais sur la convergence des conséquences induites par cette reprise. Par convergence des conséquences, on entendra ici le fait que des thèses semblables se trouvent à la fois dans le texte leibnizien et dans le texte maupertuisien, et que la ressemblance des thèses correspond à l'effet d'une reprise d'éléments du premier dans le second. À ce titre, il est fécond de se pencher sur la conception de la nature qui résulte de l'importation d'un modèle

⁹⁴ *Ibid.*, p.174-175.

⁹⁵ Ces considérations permettent d'envisager que, malgré la formulation explicite d'une conjecture, Maupertuis produit moins une hypothèse métaphysique qu'une tentative d'articulation des phénomènes. S'il s'éloigne de la méthodologie newtonienne, l'infidélité est cependant légère.

monadologique. On constatera que, chez Maupertuis comme chez Leibniz, le monadisme est envisagé comme le moyen de construire une nature *autonome*, c'est-à-dire dans laquelle Dieu n'a pas à intervenir à tout instant de manière miraculeuse.

Penchons-nous plus précisément sur le cas du *De ipsa natura*. Leibniz y établit l'autonomie de la nature via sa pensée de la substance. Discutant avec Sturm, qui défend une position occasionaliste, il se propose de répondre à la double question de savoir « en quoi consiste la Nature que nous sommes accoutumés d'attribuer aux choses (...) » et « si, dans les choses créées, réside quelque force (*energeia*). »⁹⁶ Pour se faire, il remarque que « l'origine du mécanisme même ne découle pas du seul principe matériel et de raisons mathématiques, mais d'une source plus profonde et, pour ainsi dire, métaphysique », c'est-à-dire qu'il est faux de penser que « la matière peut subsister par elle-même et que le mécanisme n'a besoin d'aucune intelligence ou substance spirituelle. »⁹⁷ Dans la suite du texte, c'est beaucoup plus l'*activité de la substance*, c'est-à-dire son principe de force, que son principe d'intelligence, qui va permettre de mener le propos. Les substances disposent d'une *loi inhérente* « de laquelle découle leur activité et leur passivité », et qu'on peut interpréter, non comme le résultat immédiat de l'action divine sur les créatures, mais comme l'empreinte (*impressionem*) laissée, dans les substances, par la Création. Leibniz vise en fait à construire une nature *relativement autonome*, c'est-à-dire dont les substances, une fois créées, sont capables de produire des changements à partir d'elles-mêmes. La substance fonctionne alors comme un intermédiaire entre Dieu et les phénomènes en ce qu'elle constitue le sujet réel des actions traduites phénoménalement. L'occasionalisme malebranchien peut dès lors être écarté, puisque celui-ci considère les créatures comme de simples supports de l'action divine—autrement dit, elles ne tiennent pas le rôle de substance, puisqu'elles ne sont pas principe d'activité. Une bonne compréhension de la notion de substance impose de lui attribuer une efficacité propre :

« Si (...) la loi décrétée par Dieu a laissé une certaine trace gravée dans les choses, si les choses ont reçu par cet ordre la construction qui leur permet d'accomplir la volonté du législateur, alors il faut reconnaître que les choses créées renferment une certaine efficace, forme, ou force inhérente, que nous avons coutume d'appeler *nature* et de laquelle découle la série des phénomènes, conformément à la prescription du commandement primitif. »⁹⁸

96 *De Ipsa natura*, GP IV, p.504. [Nous reprenons la traduction de ces passages par Schrecker].

97 *Ibid.*, p.105.

98 *Ibid.*, p.507.

La *nature* désigne d'abord, ici, le principe actif par lequel les substances agissent ou pâtissent en fonction d'une loi propre de développement. Le schéma est donc celui d'une création des substances par Dieu, lesquelles agissent ensuite réellement dans le déroulé de la série mondaine. Le miracle est ainsi uniquement celui du premier instant. Si Leibniz ne le précise pas, on comprend, en outre, que la nature, au sens de la combinaison universelle de toutes les substances, peut elle aussi être dite autonome, puisqu'elle n'est rien d'autre que la série des êtres autonomes, coexistants et successifs.

On n'affirmera pas que Maupertuis connaît le texte du *De ipsa natura*, ni qu'il s'en inspire directement ; mais plutôt, que la convergence entre la pensée de l'autonomie de la nature chez Maupertuis et chez Leibniz est le résultat de la reprise d'un modèle commun. Il s'agit ainsi de s'assurer que les éléments de leibnizianisme repérés dans les dernières sections sont bien leibniziens en se penchant sur leurs effets dans la théorie du *Système de la nature*. Maupertuis, en reprenant un modèle monadologique, et malgré les modifications qu'il lui fait subir, en reprend aussi certains corollaires. De ce point de vue, on remarquera que l'un des avantages principaux, aux yeux de Maupertuis, de sa théorie épigénétique, consiste précisément dans le renoncement au miracle perpétuel :

« Mais s'il [Dieu] a doué chacune des plus petites parties de la matière, chaque élément, de quelque propriété semblable à ce que nous appelons en nous désir, aversion, mémoire ; la formation des premiers individus ayant été miraculeuse, ceux qui leur ont succédé ne sont plus que les effets de ces propriétés. Les éléments propres pour chaque corps se trouvant dans les quantités suffisantes, et dans les distances d'où ils peuvent exercer leur action, viendront s'unir les uns dans les autres pour réparer continuellement les pertes de l'Univers. »⁹⁹

L'attribution de la propriété perceptive et de ses modalités (désir, aversion, mémoire) aux éléments matériels peut bien être considérée comme un miracle, mais elle ne constitue que le miracle du premier moment. Une fois effectuée cette attribution, les corps primitifs se combinent en vertu des propriétés qui sont les leurs. Certes, le préformationnisme lui aussi suppose une création miraculeuse des corps vivants au premier moment de la création et considère l'enchaînement temporel des individus selon la logique du développement. Mais, précisément, puisqu'il ne peut rendre compte de la manière dont un nouvel individu est formé, c'est tout comme s'il reconduisait le miracle à chaque nouvelle génération. Le miracle peut donc être considéré comme perpétuellement renouvelé. Tandis que, dans l'option choisie par Maupertuis, chaque nouvelle formation peut être décrite en termes de combinaison de corps

99 O, II, SN, p.157-158.

élémentaires et reconduite aux propriétés de ces corps. La formation d'un nouvel individu peut donc être envisagée comme le résultat du mouvement propre des éléments, et non comme le résultat d'une intervention divine. L'ontogenèse trahit ainsi une autonomie de la nature, en l'occurrence des corps primitifs qui la constituent.

Un tel discours suppose en réalité une théologie qui insiste, comme chez Leibniz, tout autant sur la sagesse divine que sur son omnipotence. L'attribut de puissance ne doit pas être convoqué à chaque instant de l'histoire naturelle :

« Dieu, en créant le Monde, doua chaque partie de la matière de cette propriété, par laquelle il voulut que les individus qu'il avait formés se reproduisissent. Et puisque l'intelligence est nécessaire pour la formation des corps organisés, il paraît plus grand et plus digne de la Divinité qu'ils se forment par les propriétés qu'elle a une fois répandues dans les éléments, que si ces corps étaient à chaque fois des productions immédiates de sa puissance. »¹⁰⁰

On voit bien ici comment l'importation d'un modèle monadologique produit l'autonomisation de la nature : la monade physique, ou élément, dispose des propriétés capables de rendre compte des mouvements de la matière. La figure divine sous-jacente est ainsi celle d'un Dieu non-interventionniste qui a su ordonnancer les corps primitifs de sorte qu'ils puissent ensuite dérouler d'eux-mêmes le programme impliqué par leurs propriétés. Certes, Maupertuis maintient l'idée d'une action divine nécessaire pour le maintien et le déroulement des phénomènes mondains, mais il ne pense pas celle-là sur le mode d'une intervention directe et ponctuelle de Dieu dans l'ordre du monde. Il s'éloigne ainsi, de fait, d'une théologie de type newtonien dans laquelle Dieu intervient à intervalle régulier dans le cours physique du monde de manière à le réguler. Cependant, l'autonomie est relative, au sens où la loi inhérente à chaque élément est un effet de la création première de Dieu et de son action continuée. Il faut donc dire que ce dernier crée les conditions d'une nature autosuffisante. Et c'est pourquoi, à l'option atomiste antique, qui veut que « les éléments bruts et sans intelligence, par le seul hasard de leurs rencontres, auraient formé l'univers », à l'option interventionniste, selon laquelle « l'Être suprême, ou des êtres subordonnés à lui, distincts de la matière, auraient employé les éléments, comme l'Architecte emploie les pierres dans la construction des édifices », Maupertuis préfère le système « où les éléments eux-mêmes doués d'intelligence s'arrangent et s'unissent pour remplir les vues du Créateur. »¹⁰¹ L'efficace propre des différents

100 *Ibid.*, p.183.

101 *Ibid.*, p.184.

éléments matériels est ainsi arrangé par la prescience divine ayant réglé par avance la manière dont cette action doit s'exprimer.

Ainsi, Maupertuis retient de la doctrine monadologique, premièrement, une théorie des éléments qui suppose, en vertu d'un usage implicite du principe de raison suffisante, que les propriétés du tout organisé doivent être reconduites au niveau des propriétés des éléments qui s'organisent. Puisqu'il s'agit d'expliquer la formation d'êtres organisés, il faut attribuer aux éléments un principe organisateur. Or, deuxièmement, ce principe n'est pas autre que l'attribut de perception, que Maupertuis adjoint à tous les corps primitifs de la matière. Certes, un tel modèle implique de nombreux glissements par rapport au modèle monadologique originel, au premier rang desquels le fait que l'élément est bien un corps matériel dont la composition est appréhendée comme une sommation méréologique de parties ; ou encore le fait que, la perception n'étant plus considérée comme l'expression d'un point de vue représentatif de l'univers, c'est-à-dire comme un point unitaire intégrant une multiplicité, se pose dès lors la question de l'intégration des perceptions élémentaires au sein d'une perception unique. Ces glissements procèdent de ce que, chez Maupertuis, la monade est transformée en un élément matériel à la base de la composition des corps. Nous avons néanmoins montré que, malgré ces déviations, il est toujours possible de voir comment l'épigenèse maupertuisienne reprend à son compte le modèle monadologique, notamment en ce qu'elle en reprend une conséquence capitale, à savoir celle de l'autonomie relative de la nature.

III. Le monadisme et son moment maupertuisien

Nous avons jusqu'à présent mentionné un « modèle monadologique » et des « éléments de leibnizianisme » présents chez Maupertuis, et nous avons tenté d'en repérer les traits principaux. Cependant, sont en même temps apparus les changements de sens des concepts leibniziens mobilisés. Face à de tels glissements, deux types de considérations sont possibles. On peut, premièrement, les envisager comme les marques d'un *éloignement* avec la pensée de Leibniz et tenter d'évaluer la distance qui sépare le modèle original de l'usage qu'en fait Maupertuis. Ou l'on peut, deuxièmement, considérer ces changements de sens comme des changements de direction internes au leibnizianisme. Dans cette seconde option, le modèle développé par Maupertuis est à comprendre comme l'actualisation de l'une des versions du monadisme rendues possibles par la philosophie leibnizienne. Les changements de sens de certains concepts ne sont dès lors plus envisagés comme des éloignements par rapport à la

doctrine supposée originale, mais plutôt comme diverses manières d'en interpréter et d'en user. Nous avons par exemple mis en évidence, dans notre premier chapitre, comment le texte wolffien permettait de distinguer entre deux manières de donner sens au monadisme, selon qu'on insiste sur la *simplicité* des substances ou sur leur capacité *représentative*. Maupertuis propose lui-même une configuration nouvelle, où la monade est amalgamée à un élément matériel, doué de désir, d'aversion et de mémoire. Or, nous tenons que cette configuration livre une *interprétation possible* du monadisme leibnizien, et qu'on peut encore tenter d'élucider le sens historique de cette interprétation. Par sens historique, on entend la manière dont la doctrine du *Système de la nature* s'inscrit dans une histoire des réceptions du monadisme, et la manière dont cette inscription permet d'identifier une logique propre à cette histoire. En effet, Maupertuis se positionne à la fois par rapport à Leibniz, à Wolff et aux wolffiens, ainsi qu'à Du Châtelet. Autrement dit, le modèle qu'il propose s'inscrit dans une histoire du monadisme dont on peut tenter de reconstruire le sens et les principales étapes.

Un tel projet paraît d'autant plus important que le texte du *Système de la nature* suscite les objections célèbres de Diderot, auxquelles Maupertuis répond dans l'édition des *Œuvres* de 1756. Or, ces objections portent sur l'attribution de la capacité perceptive aux éléments de la matière, et sur les conséquences de la tentative de penser l'âme comme résultat d'une sommation de perceptions élémentaires, c'est-à-dire précisément sur les éléments qui permettent d'identifier la solution maupertuisienne comme un modèle monadologique. La théorie de la génération de Maupertuis fonctionne dès lors comme une médiation : d'une part, elle définit une interprétation possible du leibnizianisme sur la question des monades, différente des interprétations leibniziennes, wolffiennes ou châteletienne. D'autre part, elle fournit aux auteurs matérialistes, Diderot en particulier, l'occasion d'assimiler et de discuter une monadologie alternative. Quel est le sens du moment maupertuisien dans l'histoire du monadisme au 18^e siècle et particulièrement dans l'histoire de la reprise de la philosophie leibnizienne dans le corpus matérialiste ? Nous nous proposons de répondre en montrant que, si la conjecture maupertuisienne peut bien être considérée comme une monadologie alternative, notamment en ce qu'elle matérialise la monade, on ne peut pourtant la considérer comme une interprétation matérialiste de la philosophie de Leibniz. Au contraire, il apparaîtra que l'adjonction de la perception aux éléments de la matière est tenu par Maupertuis pour un puissant outil anti-matérialiste. Il s'agira alors de prendre au sérieux les objections de Diderot à l'encontre du *Système de la nature*.

Une monadologie alternative

L'élément maupertuisien n'est pas un élément wolffien, puisqu'il est doué de la capacité perceptive. Il n'est pas non plus strictement une monade leibnizienne, puisqu'il est amalgamé à une partie primitive corporelle. Maupertuis se distingue à la fois de Leibniz et de Wolff en ce qu'il considère le rapport de composition entre monades et corps organique comme un rapport de composition méréologique. Il s'éloigne en outre de Du Châtelet en ce qu'il n'articule pas monadisme et atomisme, mais supprime simplement le niveau des substances simples. Or, ces divergences sont à comprendre, non comme des manières de refuser la philosophie leibnizienne de la substance, mais d'en fournir une interprétation alternative. Maupertuis construit ainsi une véritable *histoire du monadisme* afin de mettre en évidence la place qu'y occupe son propre modèle. Dans la Lettre VII, intitulé « Sur les Systèmes », il s'attarde sur le rapport entre Leibniz et « ses disciples ». ¹⁰² Ce faisant, il livre des considérations sur le devenir historique de la pensée leibnizienne. Pour le scientifique malouin, il existe entre Leibniz et les wolffiens un rapport d'idolâtrie traduit, sur le plan théorique, par un durcissement dogmatique des hypothèses leibniziennes les plus confuses. Parmi celles-ci, la lettre cite le principe de raison suffisante, l'harmonie préétablie, et enfin, le système des monades :

« Il échappa à notre Philosophe de dire, dans quelque accès de métaphysique, que toute la Nature était remplie d'*entéléchies*, d'êtres simples, dont chacun doué d'une force active se représentait lui-même, et représentait tout l'Univers. Ceci fit encore plus de fortune. Le système des *monades* est aujourd'hui regardé dans toutes les Universités d'Allemagne comme la plus heureuse production de l'esprit humain. » ¹⁰³

Il n'est pas anodin que Maupertuis insiste ici sur la double caractérisation de la monade comme *être simple* et comme point de vue *représentatif de tout l'univers*. Car il s'agit précisément des deux points à propos desquels il se fait le plus critique. Maupertuis ne conçoit en effet pas qu'on puisse recourir à « des êtres invisibles, qui ne se manifestent ni ne sont démentis par aucuns phénomènes. » ¹⁰⁴ L'« accès de métaphysique » dont il est question réfère donc à la convocation de principes abstraits, dont l'expérience ne peut fournir aucun corrélat, fonctionnant pourtant comme le fondement d'une explication des phénomènes. C'est pourquoi

102 O, II, « Lettre VII. Sur les Systèmes », p.258. Notons qu'entre la *Dissertatio* (1751) et les *Lettres* (1752) se déroule la controverse avec König, chronologie qui peut expliquer la manière dont Maupertuis durcit le ton à l'égard des leibniziens dans les *Lettres*.

103 *Ibid.*, p.259.

104 *Ibid.*, p.260.

Maupertuis considère la monadologie leibnizienne comme un véritable « système ». Il n'est pas anodin, à cet égard, que la Lettre VII cite l'exposition de la philosophie leibnizienne par Condillac, dans le *Traité des systèmes*, dont elle semble partager les principales critiques.¹⁰⁵ Or, la détermination de la monadologie comme *système* produit une conséquence paradoxale : l'acceptation dogmatique des principes de Leibniz par ses disciples ne permet en effet pas de présager de la clarté desdits principes. Autrement dit, la systématisme n'est pas gage de l'intelligibilité des énoncés mis en système. Tout au contraire, considérer la monade comme un principe au fondement de la réalité, c'est ouvrir à toutes sortes de confusions. C'est pourquoi Maupertuis remarque que les wolffiens « ne s'accordent point entr'eux sur plusieurs points principaux ».¹⁰⁶ Ici, le constat historiographique d'une imprécision quant au sens du système renvoie à la critique épistémologique des types de principes en jeu : une nouvelle fois à la suite de Condillac, Maupertuis considère que l'hypothèse monadologique, lorsqu'elle réfère à des êtres immatériels, implique non seulement l'impossibilité d'une confirmation empirique, mais produit, en outre, une difficulté d'interprétation.¹⁰⁷ La monade est problématique tout autant du point de vue de son existence que du point de vue de son *sens*.

Si la Lettre VII en reste à l'énoncé de cette indétermination du système des monades, la Lettre VIII, intitulée « Sur les monades », précise en quoi consiste la confusion. On retrouve les deux points sur lesquels Maupertuis fait porter la critique, à savoir la question de la *composition* des corps par des êtres simples, et celle de la *représentation universelle* contenue dans toute monade :

« On a embarrassé les partisans du système des monades en leur demandant combien il fallait de monades pour faire un corps. Ils ne savaient pas, ou ne se souvenaient plus que les corps ne sont point composés de monades : que le sentiment que nous avons de leur présence n'est que la perception d'une monade, qui a la force de se les représenter. »¹⁰⁸

La tension est construite ici entre, d'une part, l'affirmation d'un rapport d'engendrement des composés à partir des simples et, d'autre part, celle d'une perception des êtres composés dans les êtres simples. D'un côté, la monade est un élément qui, par combinaison avec d'autres monades, implique la constitution des corps. De l'autre, le corps est un simple *phénomène*

¹⁰⁵ *Idem*. Sur ce point, voir C. Leduc, « Maupertuis et le système leibnizien des *Essais de théodicée* », 300 Jahre *Essais de Théodicée. Rezeption und Transformation*, hrsg. von W. Li und W. Schmidt-Biggemann, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft, 2013, 285-298.

¹⁰⁶ O, II, « Lettre VII. Sur les Systèmes. » p.260.

¹⁰⁷ Chez Condillac : « Ainsi, le premier abus des systèmes, celui qui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connaissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé. », *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol.1, p.127.

¹⁰⁸ O, II, « Lettre VIII. Sur les monades », p.262.

dont la réalité procède de sa perception par une monade. Si, dans la première option, la multiplicité des monades précède l'unité du corps qu'elle participe à composer, dans la deuxième option, au contraire, l'unité monadique subsume sous une perception unique la multiplicité des phénomènes. On comprend que, présentée ainsi, l'hypothèse monadologique paraisse contradictoire : c'est que Maupertuis n'entrevoit pas la composition des corps par les êtres simples autrement que comme un rapport de constitution de parties à tout, c'est-à-dire selon ce que nous avons nommé une logique méréologique impliquant de traiter les monades comme des parties corporelles. On se fourvoierait pourtant en attribuant la reconstruction maupertuisienne à une erreur d'interprétation des rapports entre monades et corps composés. Car, pour Maupertuis, c'est Leibniz lui-même qui inaugure la confusion :

« Peut-être l'Auteur de ce système a-t-il lui-même contribué à jeter dans cet embarras ses disciples : qui sait même si Leibnitz avait déjà de ses monades l'idée qui pouvait les mettre à l'abri de ces difficultés ? Du moins en plusieurs occasions il s'est expliqué de manière à en pouvoir faire douter. Quand il disait, par exemple, que dans sa tasse de café il y avait peut-être une foule de monades qui seraient un jour des âmes humaines, ne semblait-il pas les regarder comme des êtres nageant dans son café, ou comme le sucre lorsqu'il y est dissous ? S'il avait dit : mon café n'est qu'un phénomène dont la perception est excitée par quelque être qui n'est point du café ; ses disciples n'auraient pas été en peine pour répondre à la question, combien faut-il de monades pour faire un corps ? »¹⁰⁹

Une note nous informe que, comme Condillac lorsqu'il rapporte la même anecdote, cette référence trouve son origine chez M. G. Hansch, qui avait publié en 1728 une synthèse de la philosophie de Leibniz, exposée sous forme démonstrative.¹¹⁰ Maupertuis en use de manière à montrer que, si l'on considère qu'une goutte de café contient des monades, c'est que celles-ci doivent être comprises comme des parties matérielles du café lui-même. Des monades sont *dans* le café au sens où des animaux spermatiques, par exemple, se trouvent *dans* la semence, ou au sens où des grains de sucre se mêlent aux gouttes de café. On jetterait une lumière nouvelle sur la tension identifiée par Maupertuis en remarquant que, dans un cas, l'hypothèse monadologique se prononce sur la composition des corps par les corps, tandis que, dans le second, elle prétend traiter la corporéité comme un phénomène issu de la représentation des monades. C'est dire que Maupertuis oppose une interprétation *matérialisante* de la monade,

109 O, II, « Lettre VIII. Sur les monades. » p.262-263.

110 M. G. Hansch, *Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia philosophiae, more geometrico demonstrata...*, Francfort et Leipzig, 1728. L'opuscule contient en outre la traduction latine de la *Monadologie* parue dans le supplément des *Acta eruditorum* en 1721, ce qui est une des raisons pour lesquelles les commentateurs hésitent à attribuer le texte à Wolff ou Hansch. Notons encore que, si Maupertuis réfère à la même anecdote que Condillac, il semble ne pas s'être contenté de copier la référence, mais a, selon toute vraisemblance, consulté par lui-même le texte de Hansch, qu'il cite beaucoup plus précisément que Condillac dans le *Traité des systèmes*.

qui considère les éléments comme des parties moindres des corps composés, et une interprétation *spiritualisante*, qui fait des monades les principes d'une phénoménalisation des corps. Car, dans le second cas, le « café n'est qu'un phénomène ». Tout se passe donc comme si, en citant indirectement Leibniz, via Hansch, Maupertuis identifiait deux tendances de la doctrine originelle leibnizienne, dont l'une permet de lire l'hypothèse monadologique comme une doctrine franchement idéaliste, prononçant la pure phénoménalité des corps, et dont l'autre, au contraire serait beaucoup plus *réaliste*, puisqu'elle fait de la monade le principe de constitution matérielle du réel.

Or, Maupertuis entend tirer au clair le sens véritable du monadisme, c'est-à-dire qu'il entend se prononcer là où Leibniz demeure équivoque selon les différents exposés. Car « il y a apparence que quand Leibniz forma et proposa ses premières idées sur les monades, il n'avait pas prévu jusqu'où elles devaient le conduire : et je crois qu'il n'y a guère de système métaphysique dont l'Auteur n'ait été dans le même cas. »¹¹¹ La vérité du monadisme se trouverait ainsi, paradoxalement, non dans l'énoncé original de l'hypothèse chez Leibniz, mais dans son devenir chez d'autres auteurs. Autrement dit, il s'agit de retrouver, par-delà les divergences d'interprétation dues à l'indétermination de la philosophie leibnizienne, l'unique sens possible assignable au concept de monade :

« Il en est ainsi surtout du système des monades : elles pouvaient n'être dans leur principe que les premiers éléments de la matière, doués de perception et de force. »¹¹²

Capital, cet extrait l'est d'un double point de vue. Tout d'abord, il nous informe clairement de ce que Maupertuis ne prétend pas s'affranchir du monadisme, mais bien plutôt en déterminer le sens véritable. Il fait ainsi de son interprétation le moyen de clarifier l'hypothèse originelle. L'histoire des réceptions du monadisme est ainsi moins l'histoire de ses dévoiements que celle de son dévoilement : Maupertuis considère que son *Système de la nature* précise et éclaircit le concept de monade. Il s'agit, certes, d'un usage nouveau des thèses leibniziennes, mais d'un usage fondé sur une *lecture* de la philosophie leibnizienne qui prétend en manifester la signification profonde, cachée pour Leibniz lui-même. Or, cette signification ne semble pouvoir être atteinte qu'à la condition de ne pas s'inscrire dans un rapport dogmatique par rapport à la figure tutélaire de Leibniz. Car, la tradition wolffienne, victime de son idolâtrie envers le maître, ne peut que reconduire les apories et les confusions inhérentes aux thèses

111 O, II, « Lettre VIII. Sur les monades », p.263.

112 *Ibid.*, p.264.

originelles. Ici se situe le positionnement paradoxal de Maupertuis par rapport à l'hypothèse monadologique : c'est pour n'être pas leibnizien, ou wolffien, qu'il peut saisir le fond de la philosophie de Leibniz, et s'inscrire dans l'histoire interprétative du leibnizianisme. Deuxièmement, l'extrait nous livre clairement l'interprétation en question. On l'aura compris, le terme d'« éléments » ne désigne pas ici la même chose que la substance simple chez Wolff. L'élément de la matière est, au sens strict, un élément matériel qui constitue les corps composés en se combinant. Autrement dit, Maupertuis prend clairement position, dans l'alternative issue de la confusion originelle de la doctrine leibnizienne, pour la version matérialisante de la monade. Il le fait même en prétendant donner le sens authentique du monadisme.

Le modèle monadologique proposé par Maupertuis manifeste dès lors sa grande originalité. On ne pourrait en effet le rattacher à aucune interprétation déjà formulée. En affirmant que la monade est un « élément de la matière »—où il faut entendre : un élément *matériel* de la matière—il s'affranchit aussi bien de Leibniz, de Wolff et de Du Châtelet. En affirmant que la monade est douée de *perception*, il se positionne clairement contre l'école wolffienne. L'erreur serait dès lors de prendre l'attribution de la perception à tout élément pour l'expression d'un *retour* à la doctrine leibnizienne. Car, comme nous l'avons montré, la perception au sens maupertuisien ne consiste pas, comme chez Leibniz, en une représentation plus ou moins distincte de l'univers. Elle est au contraire une perception élémentaire qui pose la question de la sommation des différentes perceptions et de leur intégration dans une perception unique. L'élément est dès lors, certes, *perceptif*, mais il n'est plus un *point de vue* sur l'entière de l'univers. Force est dès lors d'affirmer que Maupertuis propose une monadologie alternative : car, ni leibnizienne, ni wolffienne, la conjecture du *Système de la nature* prétend pourtant fournir la seule interprétation légitime possible du leibnizianisme sur la question des monades.

Une monadologie matérialiste ?

On pourrait, sur la base des remarques précédentes, affirmer qu'on trouve chez Maupertuis le principe d'une « matérialisation de la monade », comme l'a par exemple proposé C. T. Wolfe. Pour Wolfe, la « molécule » maupertuisienne doit en outre être inscrite

dans un contexte plus large d'interprétations matérialistes de la monade leibnizienne.¹¹³ L'attribution des propriétés perceptives à la matière devrait dès lors être comprise comme l'expression d'une réduction de tous les phénomènes (y compris psychiques) au seul niveau matériel. Cependant, cette double affirmation nous semble brouiller la compréhension du projet maupertuisien, et en biffer les nuances. Car, *matérialiser la monade* n'est pas pour autant proposer une *interprétation matérialiste* de la monadologie. La distinction provient de ce que le geste d'attribution de propriétés psychiques aux éléments de la matière ne s'accompagne pas de la possibilité de générer ces propriétés depuis la matière et ces mouvements. Certes, l'élément maupertuisien est un support matériel, mais il est doté d'attributs immatériels. En d'autres termes, si l'on peut bien parler de matérialisation de la monade chez Maupertuis, on renoncera pourtant à évoquer une quelconque monadologie matérialiste.

Maupertuis est d'ailleurs clair sur ce point : il se défend à de nombreuses reprises de formuler une théorie matérialiste. On trouve, dans le *Système de la nature*, deux lignes de défense. La première consiste à discuter des conséquences de l'attribution de l'intelligence aux parties de la matière. Maupertuis dialogue alors avec les théologiens—les « Docteurs de notre religion »—et rappelle les controverses suscitées par l'hypothèse cartésienne des animaux-machines.¹¹⁴ L'argument est dès lors tout trouvé : il s'agit de traiter l'intelligence des éléments de la même manière qu'on traite l'intelligence des corps organisés animaux :

« Or si, dans de gros amas de matière, tels que les corps des animaux, l'on admet sans péril quelque principe d'intelligence, quel péril plus grand trouvera-t-on à l'attribuer aux plus petites parties de la matière ? Si l'on dit que l'organisation fait la différence, conçoit-on que l'organisation, qui n'est qu'un arrangement de parties, puisse jamais faire naître une pensée ? »¹¹⁵

113 C. T. Wolfe, « Endowed Molecule and emergent organization : The Maupertuis-Diderot Debate. », in *Early science and medicine*, 15, 2010 : « But one needs only to compare Maupertuis' statement quoted above, that the monad could very well be understood as the basic element of matter, endowed with perception and force, with the views of Samuel Formey, the Perpetual Secretary of the Berlin Academy, to see that Maupertuis' molecules look suspiciously like 'materializations of the monad' (...) », p.48, et : « Thus Maupertuis' notion of the molecule belongs to a broader context of materialist and/or biologically oriented interpretations of Leibnizian monads. A desire to account for the phenomena of generation leads him to look for forces and properties other than basic Newtonian attraction, to account for the regular production of organized bodies, i.e., organisms. », p.49.

114 « Croient-ils de bonne foi que les bêtes soient de pures machines ? Si même ils le croient, croient-ils que la Religion ordonne de le croire, et défende d'admettre dans les bêtes quelque degré de pensée ? » O, II, SN, p.147-148.

115 *Ibid.*, p.149.

La théorie des éléments est une hypothèse compatible avec les critiques théologiques de la réduction de l'animalité à la pure machinalité. Mieux, Maupertuis affirme en formuler la conséquence : puisque les propriétés du tout doivent être rapportées aux propriétés des éléments, alors l'intelligence reconnue aux corps animaux doit encore être attribuée aux corps élémentaires qui les composent. Jusque dans les parties moindres des corps animaux sont donc logées des propriétés spirituelles. C'est pourquoi le *Système de la nature* et l'universalisation qu'il propose de l'intelligence n'est le lieu d'aucun danger : « Le péril, s'il existait, serait aussi grand à l'admettre dans le corps d'un éléphant ou d'un singe, qu'à l'admettre dans un grain de sable. »¹¹⁶ Néanmoins, l'apologétique maupertuisienne tend ici à dissimuler l'originalité des thèses défendues dans le *Système* et la portée de leurs effets. De fait, Maupertuis ne s'arrête ni à la reconnaissance d'une intelligence des corps organisés animaux, ni à l'attribution à leurs parties élémentaires d'une intelligence dirigeant le processus de leur formation : il traite bien plutôt *toute parcelle de matière* comme douée de perception. Une telle généralisation fait de l'être vivant et perceptif le modèle sur lequel penser les parties moindres de tout corps matériel. On voit alors émerger le principe d'une tension inhérente au projet maupertuisien : d'un côté, l'intelligence intrinsèque des éléments matériels ne doit pas conduire au matérialisme, puisque, d'une part, elle n'est pas incompatible avec les critiques des « docteurs de la religion » envers la réduction cartésienne de l'animal au machinal, et que, d'autre part, elle permet d'exprimer adéquatement l'ordonnement du monde par Dieu, qui use des propriétés psychiques des éléments afin d'accomplir ses desseins. De l'autre côté, le même geste d'inclusion de la perception dans tous les corps de la nature, quelle que soit l'échelle, implique bien de supposer qu'il n'est aucun phénomène ni aucune propriété, qui, *in fine*, ne soit reconductible à un support matériel.

C'est pourquoi on trouve un autre argument dans le *Système de la nature*, destiné à parer aux accusations de matérialisme. Maupertuis engage cette fois la discussion avec l'atomisme antique, ce « système absurde (...) qu'un grand poète orna de toutes les richesses de son art, et que les libertins de nos jours voudraient reproduire (...) », selon lequel les premiers principes du réel sont « des atomes éternels, sans sentiment et sans intelligence. »¹¹⁷ Non seulement l'atomisme démocritéen est impie, mais il est surtout contradictoire, parce qu'il suppose de poser l'intelligence comme une propriété émergente, résultat de l'organisation des corps complexes. Or, il s'agirait d'une contradiction, au sens fort, puisque l'émergence suppose

116 *Idem*.

117 *Ibid.*, p.182.

la création *ex nihilo* de phénomènes mentaux inexplicables en termes purement matériels.¹¹⁸ On comprend dès lors que, pour Maupertuis, l'attribution de l'intelligence aux parties élémentaires de la matière passe précisément pour le moyen de *nier* la possibilité d'un engendrement du psychique à partir du matériel. C'est donc contre le matérialisme antique qu'est opérée l'inclusion de la perception dans la matière. Le schéma est celui d'une cohabitation, dans un même sujet matériel, de propriétés de natures distinctes. Autrement dit, la perception, quoi qu'elle soit perception d'une partie matérielle, n'est pas pour autant réductible au seul niveau matériel. Maupertuis est explicite sur ce point :

« Nous avons vu qu'on pouvait sans danger admettre dans la matière des propriétés d'un autre ordre que celles qu'on appelle physiques ; qu'on pouvait lui accorder quelque degré d'intelligence, de désir, d'aversion, de mémoire. Je crois en voir la nécessité. Jamais on n'expliquera la formation d'aucun corps organisé par les seules propriétés physiques de la matière : et depuis Épicure jusqu'à Descartes, il n'y a qu'à lire les écrits de tous les philosophes qui l'ont entrepris, pour en être persuadé. »¹¹⁹

Le geste du *Système de la nature* doit donc être conçu comme le geste d'un ajout beaucoup plus que comme celui d'une réduction. Les différentes espèces de la perception sont conçues comme des propriétés *non-matérielles* et non-déductibles depuis la matérialité. Maupertuis ne renonce pas au dualisme des propriétés matérielles et psychiques, ni ne formule l'ambition d'engendrer les secondes à partir des premières.¹²⁰ Au geste tendancieux de la matérialisation de la monade, il ajoute le geste de la spiritualisation de l'une de ses propriétés. Or, ce second moment est précisément conçu comme une manière de lutter contre la dangereuse pente du matérialisme. C'est la raison pour laquelle Maupertuis maintient la figure divine et l'idée d'une création du monde : car, l'attribution des propriétés aux éléments de la matière requiert une explication qui s'opère dans les termes du miracle. Que le *Système de la nature* se défende de

118 « Pour renverser un tel système, il suffirait de demander à ceux qui le soutiennent, comment il serait possible que des atomes sans intelligence produisissent une intelligence. Ces esprits forts qui refusent de croire qu'une puissance infinie ait pu tirer le Monde du néant, croient-ils que l'intelligence se tire du néant elle-même ? Car elle naîtrait du néant, si, sans qu'il n'y eût aucun être qui confînt rien de sa nature, elle se trouvait tout-à-coup dans l'Univers ». *Ibid.*, p.182-183.

119 *Ibid.*, p.155-156.

120 Cf Émile Calot, ouvrage cité, p.24 : « Il y a dans la Nature deux qualités fondamentales, qui sont la matière et l'esprit. Nous avons dit que, si on renonce à y voir des substances, créations métaphysiques qui échappent à notre pouvoir, mais seulement ce que l'expérience nous montre, c'est-à-dire des propriétés des phénomènes, on constate qu'elles ne sont pas incompatibles, et que le même corps peut avoir à la fois tous les caractères qu'on attribue à la matière (étendue, impénétrabilité, mobilité, inertie, attraction), et tous ceux qu'on attribue à l'esprit (perception, intelligence, désir, aversion, mémoire). Non seulement cette convergence est possible, mais encore elle est nécessaire pour expliquer les êtres organisés et pensants : car en eux la pensée est un fait qui ne peut naître de la matière, et donc qui doit lui appartenir originellement, et l'organisation est un autre fait qui ne peut s'expliquer sans intelligence, et donc qui oblige celle-ci à adhérer étroitement à la matière organisée. »

formuler une position matérialiste n'a donc rien de la stratégie rhétorique ou de l'argument de circonstance¹²¹ : c'est que, précisément, l'usage des propriétés psychiques de la monade doit être envisagé comme une manière de *contrer* et de *réfuter* les positions les plus radicales.

Les remarques qui précèdent permettent d'ailleurs d'éclairer d'une lumière nouvelle la controverse ouverte par Diderot. Rappelons qu'une première version du texte, en latin, du *Système de la nature*, circule dès 1751, puis, enrichie d'une traduction française, en 1752.¹²² Toutes deux mentionnent pour auteur le Docteur Baumann. Le texte suscite en 1753 les objections de Diderot, aux paragraphes L et LI des *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Enfin, la réplique maupertuisienne a lieu lors de l'insertion de la traduction française de la dissertation de 1751 dans l'édition des œuvres de 1756. Maupertuis ajoute en effet trente pages de « Réponse aux objections de M. Diderot ». Lesdites objections portent sur deux points principaux, que Maupertuis rappelle.

Premièrement, Diderot s'interroge sur une possible conséquence panthéiste des conjectures du *Système*. Le problème est alors celui de l'extension de la réunion des perceptions envisagée par Maupertuis pour expliquer l'unité de la conscience des individus vivants. En effet, si le sentiment de soi élémentaire inhérent à tout élément se fond dans un sentiment de soi supérieur émergeant à partir de l'agrégation des parties de corps, où faire cesser l'intégration des perceptions les unes dans les autres ? Aux yeux de Diderot, l'hypothèse d'une agrégation de perceptions, conséquence de l'interprétation méréologique du rapport de composition entre monades et corps organiques, suppose de réitérer la sommation à l'infini. La doctrine du *Système de la nature* tend donc à traiter le monde lui-même comme un tout opérant la réunion de chacune des parties de l'univers, et disposant ainsi d'une perception propre et universelle. Une telle interprétation implique cependant de considérer toute contiguïté comme une continuité, et de penser en conséquence le partage d'un même espace mondain comme l'expression d'une appartenance à un même corps organique. C'est pourquoi la réponse de Maupertuis, après avoir distingué plusieurs sens du « tout », se concentre précisément sur la réfutation de la continuité en acte de la nature. Les éléments consistant en des corps durs distincts les uns des autres, leur proximité n'implique pas nécessairement leur continuité. Ainsi, « les parties de la matière étant toujours distinctes, et l'une ne pouvant jamais être l'autre, quelque rapprochées qu'elles soient, quelque intimement qu'elles soient

121 Comme semble l'indiquer M. Tyrall. Cf ouvrage cité, 322-329.

122 Pour l'histoire du texte, une nouvelle fois M. Tyrall, p.322 et sv.

unies, elles ne feront jamais de l'univers qu'un *continu* apparent. »¹²³ Ultimement, c'est donc les réseaux d'affinités tissés entre les éléments, en vertu de leur tendance à s'assembler, qui rendent raison de la séparation des corps composés. Certaines parties de matière, pour être contiguës à d'autres, n'en sont pas moins distinguées en ce qu'elles n'intègrent pas les mêmes ensembles perceptifs. Admettons-le, la réponse de Maupertuis sur ce point semble peu satisfaisante : car elle ne rend pas raison de ce que, précisément, certains éléments s'intègrent à un tout plutôt qu'à un autre.

Secondement, Diderot critique l'inclusion, dans les éléments, de la propriété de perception, et préfère pour sa part référer à la *sensibilité* :

« L'auteur de l'interprétation de la Nature reproche ici au Docteur Baumann comme un principe du Matérialisme d'avoir donné aux parties élémentaires quelque degré de perception, et consent à y admettre *une sensation semblable à un toucher obtus et sourd*. Il ne veut pas que la perception puisse appartenir à la matière, et croit que la sensation peut lui appartenir : comme si la perception et la sensation étaient d'un genre différent : comme si le plus ou moins de degrés de perfection dans la perception en changerait la nature. Est-ce sérieusement que M. Diderot propose cette différence ? »¹²⁴

À première vue, et comme le note d'ailleurs Maupertuis, la distinction entre *perception* et *sensation* n'a ici rien d'évident. La perception maupertuisienne est-elle donc identique à la *sensation semblable à un toucher obtus et sourd* proposée par Diderot ? Si Maupertuis se défendait de l'accusation de panthéisme en distinguant sa propre thèse de la conséquence que Diderot feignait ironiquement de dénoncer, tout en la partageant, il adopte ici une stratégie inverse, en montrant que la thèse du *Système de la nature* et l'alternative proposée par Diderot ne diffèrent en rien du point de vue de leur signification. Pourtant, il nous semble, au contraire, que les remarques de Diderot méritent d'être prises au sérieux. En effet, ce dernier a bien repéré que le modèle maupertuisien conduisait, non pas à traiter la perception comme le résultat d'un processus matériel, mais comme une propriété immatérielle ajoutée à un sujet matériel. A. Vartanian, commentant ce même débat, a raison d'affirmer qu'aux yeux de Diderot, Maupertuis « a maintenu une variante du dualisme » qui « ne fait rien pour clarifier l'origine purement matérielle de la vie, de la sensation, et de l'esprit dans les êtres organiques. »¹²⁵ Contrairement à l'accusation de panthéisme, l'enjeu de l'objection est ici

123 O, II, « Réponse aux objections de M. Diderot », p.207.

124 *Ibid.*, p.212.

125 Nous traduisons ; A. Vartanian, « Diderot and Maupertuis », *Revue internationale de philosophie*, 38/148-149, 1984, p.49. Citation complète : « *To the materialist in Diderot, it seemed to be, as Maupertuis himself had maintained, a variant of dualism that displaced the focus of perception, or of 'soul', from the animal and human levels to that of monadic atoms. Besides, a hylopsychic definition of matter did nothing to clarify the purely matériel origins of life, sensation, and mind in organic beings,*

précisément que l'hypothèse maupertuisienne *ne permet pas* de construire un matérialisme véritable, c'est-à-dire dans lequel la possibilité des phénomènes psychiques ne soit pas seulement reconduite à des propriétés présentes de manière miraculeuse dans les éléments de la nature, mais puisse être expliquée, dans son émergence, à partir de la seule matière. Cette seconde objection n'a donc pas pour but de dénoncer (même ironiquement) le matérialisme caché du *Système*, mais, au contraire, vise à remarquer le caractère trop spiritualiste de la doctrine de Maupertuis.¹²⁶ C'est pourquoi la *sensibilité* minimale de Diderot ne doit pas être comprise de manière équivalente à la *perception élémentaire* de Maupertuis : la seconde implique la présence, dans toute matière, de phénomènes psychiques, tandis que la première suppose *la possibilité du développement* de phénomènes psychiques dans les corps organisés. Il semble difficile, dans ces conditions, de considérer autrement que comme maladroite la réponse de Maupertuis sur ce point. Car ce dernier considère la proposition de substitution entre perception et sensation comme un simple « jeu de mots pour gagner ou surprendre le lecteur »¹²⁷ et affirme que « M. Baumann n'a pas dit autre chose que ce que M. Diderot voulait qu'il dît. »¹²⁸ Si tel était le cas, toute l'entreprise apologétique déployée dans le *Système* tomberait, puisque la perception ne serait plus un attribut essentiel des éléments, mais le résultat du déploiement des potentialités latentes de la matière. On le voit, Diderot n'opère pas une distinction simplement nominale entre perception et sensation, mais tente de tirer le texte maupertuisien vers des positions plus radicales que celles établies par celui-ci.

Il ne nous semble, en conséquence, pas possible de traiter la *matérialisation* bien réelle de la monade qui a lieu chez Maupertuis, comme l'expression d'une interprétation *matérialiste* de la monadologie. Afin de repérer ce second geste, il eût fallu, outre la traduction du rapport des éléments de la matière aux corps organiques en un rapport de parties matérielles à tout matériel, envisager la possibilité d'expliquer matériellement le développement des propriétés psychiques des éléments. Or, c'est le pas que Maupertuis refuse de faire. S'il matérialise la monade, il ne laisse pas d'attribuer aux parties moindres des corps des attributs distincts du point de vue de leur nature, laissant place à un dualisme des propriétés. Non seulement

because it was essentially tautological. »

126 Comme le dit C. T. Wolfe, art. cité, p.57 : « *The problem with Maupertuis, for Diderot, was that his molecules seemed to have been spiritualized (recalling La Mettrie's distinction), whereas he, Diderot, wanted to materialize the realm of the spiritual (i.e. the mental) : first there is matter and motion, and gradually, through corpuscular arrangements of increasing complexity— which he terms "organization"—the phenomena or rather faculties of desire, aversion, memory, etc., are added on.* »

127 O, II, « Réponse aux objections de M. Diderot », p.214.

128 *Ibid.*, p.215.

l'auteur du *Système de la nature* traite l'adjonction de la perception aux éléments comme un outil anti-matérialiste, mais Diderot lui-même demeure, sur ce point précis, insatisfait des conjectures maupertuisiennes. Certes, comme le note A. Vartanian, c'est lors du débat avec Maupertuis que Diderot forge la thèse centrale d'une *sensibilité de la matière*,¹²⁹ mais il le fait en adoptant une attitude réellement critique (et non pas simplement ironique) vis-à-vis du modèle proposé par le *Système de la nature*, dont il dénonce les dernières scories dualistes. C'est ainsi en modifiant plus qu'en reprenant ce modèle que Diderot parvient à l'énoncé de ses propres positions. C'est pourquoi, dans notre histoire, la figure de Maupertuis doit être traitée comme une véritable médiation : elle fournit une *lecture matérialisante* de la philosophie de Leibniz, qui lègue à sa postérité immédiate la possibilité d'user du leibnizianisme d'une manière nouvelle.

Nouvelles voies pour le monadisme

L'intervention principale de Maupertuis, dans l'histoire de la réception de Leibniz, et particulièrement dans le devenir du monadisme, consiste à traiter la monade comme une partie organique et, dans ce cadre, à faire de la philosophie leibnizienne le moyen de défendre une hypothèse épigénétique. Cependant, une telle réinterprétation ne laisse pas intacts certains corollaires du leibnizianisme. Nous avons étudié comment l'autonomie relative de la nature pouvait être envisagée comme la preuve d'une reprise d'éléments leibniziens, par la convergence des conséquences manifestée par cette reprise. Nous nous proposons désormais le projet inverse, qui consiste à évaluer les ouvertures permises par la réinterprétation du monadisme chez Maupertuis. Nous disons *ouvertures* : car, il s'agit de considérer les divergences du monadisme leibnizien et de son interprétation par Maupertuis, mais en envisageant celles-ci comme des conséquences possibles du texte leibnizien. On serait alors fidèle à l'ambition proclamée par Maupertuis, de fournir la seule interprétation légitime du monadisme. Il faudrait ainsi dire que l'hypothèse maupertuisienne montre comment la matérialisation de la monade, dans le contexte d'une explication des phénomènes de génération, produit des conséquences nouvelles, parfois contradictoires avec le texte leibnizien, mais qui trouvent leur origine dans la modification du modèle originel. Ce genre de conséquences nouvelles, dévoilées par le *Système de la nature*, s'avéreront d'une importance capitale dans le corpus matérialiste. Deux d'entre elles retiendront notre attention.

¹²⁹ A. Vartanian, article cité, p.48.

Premièrement, le modèle proposé débouche sur la possibilité d'une histoire naturelle, au sens d'une histoire de la nature elle-même, envisagée comme lieu d'une *transformation* constante des êtres qu'elle contient. L'hypothèse est ainsi clairement exposée, au § XLV :

« Ne pourrait-on pas expliquer par là comment de deux seuls individus la multiplication des espèces les plus dissemblables aurait pu s'ensuivre ? Elles n'auraient dû leur première origine qu'à quelques productions fortuites, dans lesquelles les parties élémentaires n'auraient pas retenu l'ordre qu'elles tenaient dans les animaux pères et mères : chaque degré d'erreur aurait fait une nouvelle espèce : et à force d'écarts répétés serait venue la diversité infinie des animaux que nous voyons aujourd'hui ; qui s'accroîtra peut-être encore avec le temps, mais à laquelle peut-être la suite des siècles n'apporte que des accroissements imperceptibles. »¹³⁰

Ce genre de passage suscite une remarque quasi constante du commentaire, qui fait de Maupertuis l'un des précurseurs du transformisme. À cet égard, P. Ostoya affirme par exemple que « pour la première fois l'hypothèse transformiste est exprimée dans toute son ampleur. Il est inutile d'insister sur l'importance d'un tel évènement. »¹³¹ Il est bien vrai que l'épigenèse débouche ici sur la possibilité de rendre compte des variations individuelles et des « écarts répétés » qui produisent une « diversité infinie » de formes animales ; en outre, la variation individuelle, lorsqu'elle est reproduite dans une lignée, conduit bien à la formation d'une « nouvelle espèce » ; enfin, la tendance à la variation est interprétée comme le résultat d'un processus accidentel prenant par après le statut d'un caractère essentiel spécifique. On pourrait donc bien, selon ce schéma, identifier dans le *Système de la nature* les bases d'un transformisme appuyé sur une intuition du processus de sélection et de reproduction des caractères acquis. Cependant, si transformisme il y a, celui-ci se fonde précisément sur une pensée de la combinaison d'éléments corporels. La variation individuelle consiste en un arrangement nouveau des matières animales : elle est interprétée comme un dysfonctionnement du processus de réplication des individus dû à la modification de l'ordonnancement des corps primitifs. En d'autres termes, le levier d'une telle pensée de la transformation est logé dans les éléments de la matière et dans leur façon de mener à bien le programme qu'elles sont censées contenir. C'est dire que la variation individuelle s'explique entièrement par le comportement des matières élémentaires qui constituent les corps vivants. Il s'agit là, non seulement d'une originalité patente de l'hypothèse maupertuisienne par rapport

130 O, II, SN, p.164-165.

131 P. Ostoya, « Maupertuis et la biologie », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 7, 1954, p.75. On trouve la même idée chez S. Schmitt, article cité, p.498-499. Pour sa part, A. Fagot dénonce sur ce point une « illusion du précurseur », et fournit les outils pour nuancer une telle affirmation. Voir « Le transformisme de Maupertuis », dans *Actes de la journée Maupertuis...*, ouvrage cité, 163-181.

aux pensées plus contemporaines de la transformation, mais encore d'une originalité reconductible à la reprise d'un modèle monadologique. L'intérêt de la conjecture est alors qu'elle se présente comme une conséquence de la théorie des éléments développée par ailleurs. C'est donc sans sortir de la seule interprétation légitime du concept de monade—selon Maupertuis—qu'est construite l'idée d'un changement, permanent mais graduel, des formes animales. La survenue d'une nouvelle espèce correspond à un arrangement nouveau de « monades physiques ». Le transformisme maupertuisien est ainsi élaboré à partir de la réinterprétation et du réagencement de thèses leibniziennes. Or, ces développements se diffusent abondamment dans le corpus matérialiste, comme chez Diderot par exemple, et permettent de fonder une pensée de la variation des espèces à partir des seules puissances de la matière. *In fine*, c'est donc la perspective d'une nature *absolument* autonome et autocréatrice qui se profile. Maupertuis peut de ce point de vue être considéré comme un opérateur de la transformation d'énoncés leibniziens en énoncés radicaux.

Secondement, les explications de la génération des vivants mobilisant un modèle combinatoire, la question du milieu opérant la combinaison se trouve posée à nouveaux frais. En effet, si la formation des corps consiste dans l'application d'une tendance interne à chaque élément, et non à des forces externes appliquées aux parties corporelles, on peut concevoir la génération en dehors des schémas traditionnels de reproductions sexuées. C'est alors que le modèle maupertuisien fait preuve de sa plasticité maximale, étant capable de rendre compte tant des phénomènes de mélange des semences mâles et femelles, que des reproductions par scissiparité, ou encore des apparentes générations spontanées :

« Des moyens différents des moyens ordinaires que la Nature emploie pour la production des animaux, loin d'être des objections contre ce système, lui sont indifférents, ou lui seraient plutôt favorables. On connaît des insectes dont chaque individu suffit pour sa reproduction : on en a découvert qui se reproduisent par la section des parties de leurs corps. Ni l'un ni l'autre de ces phénomènes n'apporte à notre système aucune difficulté nouvelle. Et s'il est vrai, comme quelques-uns des plus fameux observateurs le prétendent, qu'il y ait des animaux qui sans père ni mère naissent de matières dans lesquelles on ne soupçonnait aucune de leurs semences, le fait ne sera pas plus difficile à expliquer : car les véritables semences d'un animal sont les éléments propres à s'unir d'une certaine manière : et ces éléments, quoique, pour la plupart des animaux, ils ne se trouvent dans la quantité suffisante, ou dans les circonstances de leur union, que dans le mélange des liqueurs que les deux sexes répandent, peuvent cependant, pour la génération d'autres espèces, se trouver dans un seul individu ; enfin ailleurs que dans l'individu même qu'ils doivent produire. »¹³²

132 O, II, SN, p.165-166.

En proposant une théorie des éléments qui place dans chaque partie matérielle des propriétés identiques à celles qui servent à penser la génération, Maupertuis s'autorise à intégrer à son explication le passage de l'inerte au vivant. La matière inerte est en réalité une matière potentiellement vivante, dont les éléments sont en attente de combinaison. La reproduction sexuée n'est alors qu'une des manières d'actualiser la vie latente de toute portion de matière et la génération spontanée est au moins possible dans cette perspective. Autrement dit, la nature tout entière est le milieu possible d'une génération. Tout en renonçant à la postulation de substances immatérielles, donc incorruptibles, diffusées à l'infini dans la matière, Maupertuis fait pourtant droit à l'une des thèses fondamentales de la philosophie leibnizienne, selon laquelle « il y a un Monde de créatures, de vivants, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Âmes, dans la moindre partie de la matière. »¹³³ Dans le *Système de la nature*, cette même thèse se retrouve sous une nouvelle forme : il y a un monde de vivants élémentaires, de parties organiques prêtes à s'organiser et disposant de perceptions, dans la moindre partie de matière. Une fois encore, il s'agit là d'un acquis capital pour Diderot. Il n'est pas anodin à cet égard que ce dernier, commentant les hypothèses de Maupertuis, les résume par l'expression de « copulation universelle ». À ses yeux, le *Système de la nature* est tout autant le lieu d'une explication de la génération des vivants que d'une universalisation du principe de vie. On verra la fortune d'un tel geste dans le *Rêve de d'Alembert*, où Diderot s'essaye à penser le processus d'actualisation de la vie latente—inerte—dans les corps non-organiques comme le marbre. À l'aune de ce devenir, on voit que la théorie développée par Maupertuis gagne en ampleur : d'une théorie strictement biologique de la génération dans la *Vénus physique* à une hypothèse cosmologique sur les éléments de la matière dans le *Système de la nature*, elle fait encore route vers la formulation d'un matérialisme qui met l'accent sur le caractère vivant de toute matière.

Conclusion

Maupertuis mobilise un modèle monadologique dans le cadre d'une explication des phénomènes de génération afin de pallier l'insuffisance des mécanismes cartésien et newtonien à fournir une alternative crédible au préformationnisme. Ce faisant, il retient deux éléments principaux du monadisme : d'un côté, l'idée d'une composition des corps vivants par les éléments de la matière. Maupertuis interprète alors le rapport de composition comme un

¹³³ *Monadologie* (§66), GP VI, p.618.

rapport de constitution matérielle, et la monade leibnizienne, considérée comme une partie élémentaire de corps, peut être dite matérialisée. De l'autre côté, il retient l'attribut de perception de la monade afin d'en faire une propriété élémentaire dirigeant de manière finale les processus d'ontogenèse. Il répond ainsi à la question de l'ordonnement des corps vivants, mais fait émerger un problème absent du leibniziannisme, à savoir celui de la sommation et de l'intégration des perceptions élémentaires les unes dans les autres. Le point capital est alors que l'adjonction de la propriété perceptive à chaque partie moindre de matière n'est pas envisagée par Maupertuis comme une manière de poursuivre la matérialisation de la monade, mais au contraire comme le moyen d'assurer aux éléments la possession d'un attribut spirituel. Si le premier geste ouvre clairement la possibilité d'une interprétation matérialiste du monadisme, le second manifeste au contraire la volonté de se prémunir des dangers d'une telle ouverture. La matérialisation de la monade s'accompagne ainsi paradoxalement, chez Maupertuis, d'un dualisme conservateur des propriétés.

Enfin, ces changements de *contenu* de la philosophie de Leibniz, telle qu'elle est consciemment transformée par Maupertuis, s'accompagnent en outre d'un changement de *statut* du monadisme. Comment comprendre, en effet, qu'un si riche panorama des emprunts de Maupertuis à la métaphysique leibnizienne puisse être dressé, alors même que Maupertuis fournit une critique acerbe des systèmes, en faisant particulièrement du « système des monades » un exemple parfait de systématisme ? La réponse se situe précisément dans ce fait que, chez Maupertuis, la « monadologie organiciste » qu'on a pu identifier, ne se présente plus comme un *système métaphysique*. Elle est bien plutôt un modèle censé rendre compte des phénomènes de reproduction et s'accorder avec les réquisits qui définissent une hypothèse valide. Elle s'adapte ainsi aux résultats des sciences naturelles bien plutôt qu'elle n'a le rôle d'un fondement métaphysique du réel.¹³⁴ Une telle transformation est capitale : Maupertuis ne pouvant pas être considéré comme leibnizien, il permet pourtant une diffusion beaucoup plus libre de sa pensée. Car, dans ses écrits, la philosophie de Leibniz ne se présente pas comme

134 On ne peut donc soutenir l'opinion de P. Sudaka, pour qui, d'une part, « la physique newtonienne est (...) le point de départ à partir duquel se font toutes les interventions de Maupertuis dans la philosophie » et qui, d'autre part, affirme que « l'intervention de Maupertuis dans le champ philosophique a pour but d'empêcher que des savants n'en viennent aux 'raisons métaphysiques'. En gros, que le discours scientifique se dévoie ». Maupertuis ne rebute pas à user des raisons métaphysiques, mais il change leur portée en les rendant compatibles avec le discours des sciences, et en leur donnant la charge d'éclairer leurs points aveugles. Voir P. Sudaka, « L'intervention de Maupertuis dans la philosophie », *Actes de la journée Maupertuis...*, ouvrage cité, p.64 et 68.

une doctrine à présenter ou à défendre. Elle est bien plutôt un *outil* malléable capable de se présenter sous des configurations nouvelles.

DEUXIÈME PARTIE
LECTURES MATÉRIALISTES DE LEIBNIZ

QUATRIÈME CHAPITRE

Figures de la méthodologie leibnizienne

Introduction

D'une grande fortune est l'idée selon laquelle les différents écrits de Leibniz concourent à l'élaboration d'un *système philosophique*. On trouve, par exemple, l'une de ses expressions les plus frappantes dans les travaux de M. Serres.¹ Si des études plus contemporaines ont contribué à nuancer cette vision, en adoptant un point de vue génétique qui restitue l'évolution de la pensée leibnizienne,² reste encore à mener une enquête sur son origine. On pourrait alors se référer au contexte interprétatif au sein duquel émergent les différents commentaires : les lectures logicistes d'un Russell ou d'un Couturat s'expliqueraient alors, tant par les objectifs philosophiques propres de ces auteurs, que par l'état de la publication des textes à cette époque.³ De même, on pourra référer la proposition de Serres d'envisager chaque écrit leibnizien comme une perspective différente prise sur un même système, à l'horizon structuraliste qui est celui des années 1960. Nous opterons, de notre côté, pour une approche historique, en demandant comment, au 18^e siècle, s'est construite l'idée d'une systématité de la philosophie de Leibniz. Nous établirons ainsi la manière dont un

1 M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

2 Parmi les plus importants, on citera D. Garber, *Leibniz : body, substance monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009, ainsi que M. Fichant, « L'invention métaphysique », dans *Discours de métaphysique, Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2004. P. Rateau synthétise ces avancées de la recherche leibnizienne dans « Lire Leibniz aujourd'hui », *Archives de Philosophie*, 2014/1 (Tome 77), p. 5-16

3 Voir par exemple la manière dont Couturat présente le rapport entre sa *Logique de Leibniz* et le recensement des manuscrits de Leibniz conservé à Hanovre : L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903, « Préface ».

corpus fait de textes éparpillés, explorant des domaines aussi divers que les mathématiques, la métaphysique, la dynamique, l'histoire ou le droit, en vient à être présenté comme un tout cohérent, dont les différentes parties sont articulées selon une architectonique explicite. Il s'agit là d'un processus de cristallisation progressive qui ne s'opère pas sans diverses interventions, c'est-à-dire sans des *lectures* et des *interprétations* de la philosophie leibnizienne qui rendent possible sa mise en système.

Un des points saillants de cette histoire est sans conteste la critique opérée par Condillac de ce qu'il nomme le « système des monades », dans le *Traité des systèmes* de 1749. On trouve, en réalité, chez Condillac, une double caractérisation de la philosophie de Leibniz : représentante typique des abus de *l'esprit de système*, elle l'est dans la mesure précise où elle présente une métaphysique qui repose sur des principes abstraits. L'attaque porte ainsi avant tout sur la *méthodologie* suivie par la pensée leibnizienne : c'est pour être systématique qu'elle est abstraite, et c'est en vertu de ce double caractère que les principes métaphysiques (ceux de la *force* et de la *perception* des monades) sur lesquels elle est censée reposer sont disqualifiés. La critique condillacienne n'est de ce point de vue pas sans effets durables : d'Alembert, dans le « Discours préliminaire » de *l'Encyclopédie*, reprendra à son compte la polémique contre l'esprit de système, ainsi qu'il traitera Leibniz comme l'un des représentants typiques de la métaphysique classique.⁴ Or, une telle lecture est en bonne partie redevable de restitutions antérieures. On identifiera ainsi deux traditions au sein desquelles le concept de système se trouve progressivement lié au nom de Leibniz dans la première moitié du 18^e siècle. Premièrement, la tradition française, dont les étapes majeures sont *l'Éloge de M. Leibnitz*,⁵ par Fontenelle, ainsi qu'une biographie donnée par le chevalier de Jaucourt en préface d'une réédition des *Essais de Théodicée*.⁶ Le genre de ces deux textes, éloge et biographie, implique de traiter le contenu conceptuel de la philosophie leibnizienne *via* le prisme de la vie et de la complexion intellectuelle de son auteur. On verra ainsi comment, partant de la description d'un caractère universaliste de l'individu Leibniz, Fontenelle puis Jaucourt rendent compte d'un esprit de conciliation typiquement leibnizien dont la conséquence est la tentative

4 « Discours préliminaire », *Encyclopédie*, Vol. I, 1751, p.VI et XXVIII. Désormais [Enc., volume (année), page]

5 Fontenelle : *Œuvres complètes*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1994, 377-417. Nous abrègerons désormais par [*Éloge*, page]

6 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par M. Leibniz. Nouvelle Édition* [première édition : 1734, publiée sous le pseudonyme de L. de Neuville], *Augmentée de l'Histoire et de la Vie et des ouvrages de l'Auteur*, Par M. le Chevalier de Jaucourt, deux tomes, Amsterdam chez François Changuion, 1734. La *Vie de Mr. Leibnitz* se trouve dans le premier tome. Nous abrègerons désormais par [VL, page]

d'édification d'un système philosophique. Deuxièmement, la tradition germanique, de laquelle émergent les figures de Hansch et de Brucker. L'ambition de ces auteurs consiste à justifier la systématique de la philosophie leibnizienne, soit, pour le premier, en reconstituant les démonstrations qui permettent de fonder les thèses de la *Monadologie* et en érigeant celles-ci en authentiques principes métaphysiques ; soit, pour le second, en tentant d'identifier les axiomes fondamentaux de la philosophie de Leibniz et d'explicitier les articulations entre ses différents domaines (Logique, Métaphysique, Droit, Morale...). Dans les deux cas, il s'agit ainsi de mettre au jour un caractère systématique présent mais non explicite dans le texte source.

Outre qu'elle offre, par elle-même, des éléments primordiaux pour la compréhension des modalités de la diffusion du leibnizianisme, l'histoire d'une telle « mise en système » permet de saisir à quelle(s) représentation(s) de la philosophie de Leibniz se confrontent La Mettrie, Diderot, Helvétius et d'Holbach. La tentative de repérer des « lectures matérialistes » de Leibniz ne doit pas faire oublier que, pour ces auteurs, Leibniz se présente avant tout comme un constructeur de système dont la métaphysique abstraite doit être rejetée. Ainsi, la première figure de Leibniz que nous rencontrerons dans cette seconde partie consistera en une figure repoussoir.

La question se pose alors de comprendre les conditions de possibilité de lectures alternatives. Comment, si Leibniz se présente avant tout comme un métaphysicien systématique, sa philosophie peut-elle faire l'objet d'une reprise en contexte matérialiste ? C'est qu'au processus de cristallisation répond un processus symétrique et inverse, consistant à *dé-systématiser* le texte leibnizien.⁷ La manière dont Diderot construit son histoire de la philosophie, principalement dans les articles de l'*Encyclopédie*, revêt dès lors une importance capitale. Car, c'est bien connu, Diderot s'inspire très largement de l'*Historia critica* de Brucker, dont il copie (en les traduisant) de nombreux passages. Cependant, la retranscription opérée par l'encyclopédiste ne s'opère pas sans des modifications importantes, relatives à la manière d'aborder l'histoire de la philosophie. Typiquement, si l'article « Leibnitzianisme, ou philosophie de Leibnitz » de l'*Encyclopédie*, consiste pour une bonne part en une traduction de la section consacrée par Brucker au même sujet, il fournit pourtant une approche singulièrement différente du texte leibnizien. Là où Brucker restitue les textes et les thèses en

7 Même lorsque d'Holbach propose son propre « système de la nature » il sélectionne les éléments de leibnizianisme susceptibles d'intégrer celui-ci et ne déroge pas à la règle générale d'un démembrement de la pensée leibnizienne. Voir le chapitre que nous consacrons à cette question.

mettant au jour leur *articulation systématique*, Diderot, au contraire, se contente du premier moment. Il biffe ainsi les liens architectoniques reconstruits par l'*Historia critica*, lesquels étaient supposés expliciter les rapports entre les différentes parties du système. Ce faisant, Diderot présente les mêmes thèses, ainsi que les mêmes concepts, mais selon la logique de la *liste* plutôt que celle du *système*. Une telle modification, anodine au premier abord, entraîne pourtant la possibilité d'user de certains éléments de leibnizianisme sans les rapporter au projet général de Leibniz, ni au prétendu système qu'ils intègrent. Ainsi, à la mise en système répond le *démembrement* d'une pensée dont on peut désormais identifier et prélever les éléments les plus radicaux. La divergence d'approche qui sépare Brucker et Diderot demande ainsi à être examinée. Nous verrons qu'elle relève d'une interprétation différente de la méthode éclectique : si, pour le premier, l'éclectisme désigne un caractère intrinsèque des pensées qu'expose l'historien de la philosophie, il consiste au contraire, pour le second, en une méthode de travail pour le philosophe lui-même. Nous prendrons donc ici l'exposition du leibnizianisme chez ces deux auteurs comme l'expression d'un débat quant à la nature de la méthode éclectique et quant à la place qu'elle doit accorder au système. C'est dans ce débat qu'est construite la possibilité de lectures variées de la philosophie de Leibniz.

Nous proposons en conséquence, dans ce chapitre, de mettre au jour deux *figures de la méthodologie leibnizienne* telle qu'elle est envisagée au 18^e siècle. Nous entendons par là deux manières de concevoir, non pas le contenu théorique de la philosophie de Leibniz, mais les articulations entre ses différentes thèses, ses multiples concepts et les principaux domaines qu'elle explore. La méthodologie leibnizienne désigne donc moins un ensemble d'éléments que la manière dont ceux-ci se trouvent organisés les uns par rapport aux autres. D'un côté, c'est la figure d'un Leibniz métaphysicien et constructeur de systèmes dont il nous faudra examiner l'élaboration progressive ; de l'autre, c'est la figure d'un Leibniz *démembré*, condition de possibilité d'un usage matérialiste de sa pensée, que nous mettrons au jour. Comment s'effectue la mise en système de la pensée leibnizienne dans la première moitié du 18^e siècle ? Quelles modifications Diderot fait-il subir à cette logique ?

I. Leibniz et son système

La critique du « système des monades » menée par Condillac dans son fameux *Traité des systèmes* hérite d'une histoire complexe. Nous proposons de décomposer cette histoire en ses deux traditions principales, avant d'analyser la manière dont Condillac construit⁸ à partir de celles-ci la figure d'un Leibniz systématique et métaphysicien.

Fontenelle et Jaucourt : de l'ethos universaliste au projet systématique

L'*Éloge de M. Leibnitz* est un modèle de la pratique institutionnelle de l'éloge dans les académies du 18^e siècle.⁹ Jalon capital pour la réception du penseur de Hanovre, il inspire très largement Diderot pour son article sur Leibniz dans l'*Encyclopédie*.¹⁰ Ce dernier va en effet jusqu'à recopier des passages entiers du texte fontenellien. De la même manière, la *Vie de Mr. Leibnitz*, biographie donnée par Jaucourt en préambule d'une édition des *Essais de théodicée*, a connu une importante diffusion au 18^e siècle.¹¹ Or, ces deux textes ne procèdent pas, pour ainsi dire, conceptuellement : il ne s'agit ni de commentaires du texte leibnizien, ni d'exposés théoriques de sa pensée. Leur régime discursif n'est pas immédiatement philosophique. Pourtant, la pensée de Leibniz, particulièrement sa philosophie naturelle et sa métaphysique, y sont traitées et présentées, via le prisme des genres épideictique et biographique. Ainsi l'éloge institutionnel tel qu'il est pratiqué par Fontenelle répond-il à des attendus rhétoriques, politiques et scientifiques précis : les modalités de ce type de discours à valeur laudative imposent, non pas seulement de présenter de manière objective la vie du savant dont on fait l'éloge, mais bien d'inscrire l'auteur loué dans une histoire scientifique en construction. Le régime discursif informe la figure du savant disparu, en la replaçant dans le cadre de l'institution de l'Académie Royale des sciences et de son projet. De même, le texte de Jaucourt,

8 « *Construction* » ne désigne pas sous notre plume une invention *stricto sensu*, mais plutôt un réarrangement de matériaux disponibles.

9 La recherche s'est aujourd'hui saisie de cet objet d'étude. Voir le colloque organisé à l'ENS de Lyon « *Éloges de l'Académie royale des sciences, 1699-1740* », co-org. S. Audidière et F. Pépin, Lyon, 16-18 octobre 2014.

10 Voir S. Audidière : « Une philosophie 'conciliante, paisible et secrète' ? L'article 'Leibnitzianisme' de Diderot et *L'Éloge de M. Leibnitz* de Fontenelle », dans *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, [C. Leduc, F. Pépin., A-L. Rey et M. Rioux-Beaulne, dir.], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 173-190.

11 Ainsi l'éditeur d'une réédition du texte en 1760 nous avertit-il que le texte « est un morceau connu depuis longtemps par le débit qu'il a eu, et par la traduction latine qu'on en a faite en Allemagne ». À notre connaissance, le texte a connu trois éditions : en 1734, 1747 et 1760. Nous référerons ici à la première édition.

revendiquant pour sa part une intention biographique, procède de façon historique. C'est donc toujours via une histoire intellectuelle¹² reconstituée que les éléments philosophiques de leibnizianisme sont présentés. Nous nous sommes par ailleurs intéressés à la manière dont les régimes discursifs propres à ces textes induisaient la possibilité d'une pluralité d'interprétations de la pensée de Leibniz.¹³ Ici, on mettra l'accent sur la façon dont ils traitent l'idée de sa systémativité.

Or, chez Fontenelle, on ne trouve pas à proprement parler la thèse selon laquelle l'œuvre de Leibniz se présenterait sous la forme d'un *système*. Néanmoins, en dressant le portrait moral d'un homme de science, Fontenelle insiste sur l'esprit universel de Leibniz, qu'il amalgame à un esprit de conciliation, parfois aussi nommé « esprit de système. » Dans cette perspective, l'*Éloge* produit d'abord l'intégration du philosophe de Hanovre à la communauté des savants. Fontenelle mentionne la précocité de Leibniz en insistant sur les formidables capacités de lecture du jeune homme. D'emblée, Leibniz est ainsi présenté comme érudit, c'est-à-dire intégré à l'ensemble de la tradition savante européenne, ayant hérité d'« une grande bibliothèque » grâce à laquelle il lit « avec ordre, poètes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, mathématiciens, théologiens » [*Éloge*, p.377]. La liste des différents domaines auxquels s'applique l'intérêt du jeune Leibniz se présente en même temps comme l'énumération hyperbolique des faits d'armes d'un héros en devenir. Ce type de procédé rhétorique sera constant dans l'ensemble de l'*Éloge*, où Fontenelle expose aux lecteurs les merveilles du jeune philosophe, génie inégalable :

« Cette lecture universelle et très assidue, jointe à un grand génie naturel, le fit devenir tout ce qu'il avait lu. Pareil en quelque sorte aux Anciens qui avaient l'adresse de mener jusqu'à huit chevaux attelés de front, il mena de front toutes les Sciences. » [*Idem.*]

La comparaison ne passera pas inaperçue : elle est citée par Jaucourt [*VL*, p.130], puis reprise par Diderot dans l'article « Leibnitzianisme, ou philosophie de Leibniz. » Le portrait de Leibniz en génie à la lecture universelle passe par l'énumération de qualités rendues extraordinaires par le style épideictique, préparant l'introduction de la figure d'un grand scientifique. La même logique est d'ailleurs à l'œuvre lorsqu'est mentionné le « commerce de lettres prodigieux » [*Éloge*, p.416] entretenu par Leibniz, ou lorsque Fontenelle évoque avec

12 F. Pépin montre que l'histoire intellectuelle doit être considérée comme l'élément structurant du texte de la *Vie*. « Jaucourt historien du savoir dans *La vie de Mr. Leibnitz* » in *Le Chevalier de Jaucourt, l'homme aux dix-sept milles articles*, [Sous la direction de G. Barroux et F. Pépin], Paris, Société Diderot, p.32.

13 Voir G. Coissard, « La philosophie de Leibniz au prisme de l'histoire intellectuelle », *Dix-Huitième Siècle*, n.50, 2018, p.471-489. Cette section reprend ce travail antérieur sous une nouvelle perspective.

admiration sa méthode de travail et son extraordinaire mémoire¹⁴ : de la lecture ogresque, de la correspondance abondante et des capacités mnémotechniques, au trait de caractère, un passage s'opère subrepticement entre les éléments biographiques et la description de *l'ethos* du jeune philosophe. L'intégration de Leibniz dans une tradition savante consiste moins dans l'énumération des événements d'une vie qu'en un moyen rhétorique servant l'éthopée et préparant la compréhension de son projet philosophique.

Or, l'intégration de Leibniz à la classe très générale des savants produit déjà une certaine interprétation de sa philosophie, ou du moins de l'esprit qui l'anime. Ainsi, la lecture universelle du jeune Leibniz correspond-elle, sur le plan philosophique, à un *esprit de conciliation* : c'est pourquoi, après avoir constaté que « M. Leibniz avait tiré ce fruit de la grande lecture, qu'il en avait l'esprit plus exercé à recevoir toutes sortes d'idées » [*Éloge*, p.390], Fontenelle fait une remarque sur l'ambition du jeune homme de concilier philosophie aristotélicienne et philosophie corpusculaire : « Ce n'est pas qu'il ne regardât la philosophie corpusculaire ou mécanique comme la seule légitime, mais on n'est pas cartésien pour cela, et il prétendait que le véritable Aristote, et non pas celui des scolastiques, n'avait pas connu d'autre philosophie. C'est par-là qu'il fait la réconciliation » [*Éloge*, p.391]. En s'avisant de l'enchaînement des deux remarques, on voit bien comment la dimension biographique, traitée sous la modalité de l'éloge, fonde des considérations concernant la philosophie naturelle de Leibniz. Car, c'est l'esprit universel acquis par la lecture qui permet à Leibniz de sortir de l'opposition, courante à l'époque, entre Descartes et Aristote.¹⁵ La conciliation, caractéristique de l'œuvre leibnizienne selon Fontenelle, trouve son principe, non dans des positions théoriques, mais dans une certaine complexion d'esprit formée par une habitude de travail. L'originalité de l'éloge consiste ainsi, sur ce point, à articuler trois types de matériaux : les éléments biographiques d'abord, et l'insistance sur les lectures plurielles du jeune Leibniz ; ensuite, la mise au jour d'un *ethos* scientifique, c'est-à-dire la construction du portrait moral et intellectuel de Leibniz en savant universaliste ; enfin, une interprétation générale de l'esprit de conciliation auquel répond *l'œuvre* de Leibniz en fonction des deux premiers points.

14 « Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et y ajoutait ses réflexions, après quoi il mettait tout cela à part, et ne le regardait plus. Sa mémoire, qui était admirable, ne se déchargeait point, comme à l'ordinaire des choses qui étaient écrites, mais seulement l'écriture avait été nécessaire pour les y graver à jamais. » *Éloge*, p.415.

15 Notons qu'aux yeux du jeune Leibniz, la conciliation doit avant tout être opérée entre l'aristotélisme et la nouvelle philosophie, dont les figures dominantes sont Verulam, Gassendi, Digby, Hobbes, Galilée et d'autres, plutôt que Descartes, qu'il lit tardivement. Voir sur ce point la correspondance Thomasius-Leibniz, notamment la lettre 11 (20/30 avril 1669). A, II, 1, p.14.

C'est pourquoi, chez Fontenelle, le lexique de la systématique ne reçoit pas un sens stable qui servirait à désigner l'articulation entre les différentes parties de la philosophie de Leibniz, ni même la manière de son exposition. Car *l'esprit de système* est avant tout un trait de caractère qui s'applique en tous domaines. Ainsi, alors que Fontenelle mentionne la conception leibnizienne des rapports hiérarchiques entre autorités ecclésiastiques et politiques en Europe, il ajoute que l'idée d'une « république chrétienne dont l'empereur et le pape sont les chefs n'aurait rien d'étonnant, si elle était imaginée par un Allemand Catholique, mais elle l'était par un luthérien ; l'esprit de système qu'il possédait au souverain degré avait bien prévalu à l'égard de la religion sur l'esprit de parti. » [*Éloge*, p.380]. Le systématisme n'est donc pas la propriété d'une doctrine servant à décrire la liaison de ses énoncés, mais une qualité morale intégrant le portrait d'un savant. Il se manifeste tout autant par l'ambition d'une conciliation entre deux doctrines philosophiques antiques que sur les questions théologico-politiques. Force est de constater, dès lors, que le « système » ne constitue pas, chez Fontenelle, un objet philosophique à part entière, repérable dans le texte leibnizien.

Certes, on trouve, au cours de *l'Éloge*, d'autres usages du mot de « système », cette fois-ci appliqué plus directement à la philosophie de Leibniz. Fontenelle avertit par exemple que le « besoin du Système » ne doit pas décider des définitions des concepts utilisés¹⁶ ; il mentionne en outre l'harmonie préétablie, « ce système [qui] donne une merveilleuse idée de l'intelligence infinie du Créateur », quoiqu'il soit peut-être « trop sublime pour nous » [*Éloge*, p.404]. Enfin, de manière plus précise, lorsqu'il expose la notion de monade et ses implications, Fontenelle conclue en arguant que « c'est faire tort à ces sortes d'idées, que d'en détacher quelques-unes de tout le Système, et d'en rompre le précieux enchaînement qui les éclaire et les fortifie » [*Éloge*, p.405] Mais, on le voit, les différentes occurrences du mot ne renvoient à aucune signification univoque : tantôt le système désigne, de manière vague, l'horizon de sens à l'intérieur duquel s'inscrivent les concepts leibniziens, tantôt il renvoie au contraire à l'une des hypothèses particulières de Leibniz, et enfin, parfois, le « système » sert à nommer cette partie métaphysique de la pensée de Leibniz qui porte sur les monades. S'il dispose du mot, Fontenelle ne dispose donc pas d'une conceptualité déterminée qui permettrait, non seulement d'appliquer la notion de système de manière rigoureuse et constante, mais encore qui justifierait d'orienter le compte rendu de la philosophie leibnizienne en organisant ses matériaux les uns par rapport aux autres selon des principes

16 « Le suffisant, le convenable, un degré ou un saut, tout cela pourrait bien être un peu arbitraire ; et il faut prendre garde que ce ne soit le besoin du Système qui décide. » *Éloge*, p.403.

architectoniques. La systématique n'est pas identifiée à une méthode philosophique d'articulation des sciences et des énoncés.

L'étude de la *Vie de Mr. Leibnitz*, publiée par Jaucourt dès 1734, constitue sur ce point un changement remarquable. L'élaboration d'un système y est désormais présentée comme un projet philosophique proprement leibnizien. Ainsi, lorsque Jaucourt évoque l'intérêt du jeune Leibniz pour une reprise de l'encyclopédie d'Alsted, il introduit une notion de système beaucoup plus déterminée que ne le faisait Fontenelle :

« Les productions de M. Leibnitz dont j'ai fait mention jusqu'ici, prouvent assez à combien de genres d'études différents il consacrait son loisir. Son génie vaste, imaginatif, capable de tout embrasser, lui faisait porter ses vues sur toutes les sciences ensemble, et même sur les moyens de les réduire en système. Persuadé de l'étroite liaison qui est entre elles ; prévenu par la lecture de quelques-uns de ces écrivains subtils, qui croient qu'au moyen de leurs méthodes abrégées, on peut parvenir en peu de temps à toutes les connaissances, espérant peut-être de pouvoir purger les anciennes méthodes de ce qu'elles ont de défectueux, il forma, pendant le temps qu'il était à la cour de Mayence, l'idée flatteuse de les réunir. » [VL, p.41-42]

On retrouve dans cet extrait le portrait d'un savant polymathe, touche-à-tout génial. Mais, si la biographie de Jaucourt partage parfois le ton et les mots de l'*Éloge*, on note ici un renversement : alors que l'*Éloge* part de la biographie pour définir un *ethos*, la *Vie* s'appuie sur l'*ethos* pour rendre compte d'un projet. Le savoir universel de Leibniz constitue la racine de l'ambition d'une articulation et d'une systématisation des sciences. Il s'agit d'ailleurs, selon Jaucourt, non pas d'un travail parmi d'autres, mais d'une constante de la pensée leibnizienne qui peut servir à en expliquer le développement. C'est ainsi parce que la philosophie naturelle constitue l'une des parties principales du système général des sciences que Leibniz s'intéresse à Descartes et Aristote et s'attèle, là aussi, à combiner leurs pensées.¹⁷ Le projet systématique ne se confine donc pas à l'ambition de poursuivre les travaux encyclopédiques d'Alsted, mais cette dernière est plutôt l'une des étapes du déploiement d'un travail plus général. Elle en est le premier signe dans la biographie intellectuelle de Leibniz. Enfin, comme l'on voit, la notion de système répond désormais à une détermination plus précise : elle s'applique à la doctrine leibnizienne et à ses contenus, dont elle prétend décrire les articulations. La mise en place d'un système consiste dans le double geste d'une *réduction* et d'une *liaison* des différentes sciences entre elles. Plus que sur leur accumulation, Jaucourt met l'accent sur la manière dont

17 « La philosophie entraînait pour une des principales parties dans le système de M. Leibnitz sur la réunion des sciences ; mais on était alors fort partagés sur le choix des deux maîtres qu'on devait suivre, Aristote ou Descartes. (...) il combina leur accord et leurs différences, leurs avantages et leurs défauts, leurs imperfections et les moyens d'y suppléer. » [VL, 43].

Leibniz souhaite lier les savoirs. Il s'agit ainsi de faire porter l'attention sur la méthode philosophique leibnizienne, par comparaison d'avec « les anciennes méthodes ». Décrit comme projet éminemment leibnizien, le système est désormais défini comme méthodologie, c'est-à-dire comme manière d'envisager et de produire le travail philosophique. La systématique constitue en conséquence une propriété à part entière de l'œuvre et non plus seulement une dimension du portrait moral du savant. En d'autres termes, elle peut, certes, être attribuée à la complexion d'esprit de Leibniz, mais elle définit avant tout une manière de philosopher. C'est pourquoi, d'ailleurs, il s'agit d'une méthode que Leibniz a pu reprendre à d'autres auteurs. Jaucourt note ainsi, lorsqu'il retrace les influences philosophiques du jeune Leibniz, qu'Aristote « osa tenter le premier, de rassembler toutes les parties de la philosophie, pour en former un système complet. » De même, ajoute-t-il, le « système [de Descartes], tout mêlé qu'il est d'ancien et de moderne, est bien arrangé, bien lié, et bien imaginé suivant ses principes » [VL, p.174]. Leibniz, lors de ses lectures, hérite en fait tout autant de thèses philosophiques, de concepts, que d'une manière de lier les énoncés et les savoirs les uns aux autres, c'est-à-dire de ce que nous nommons une méthodologie. Chez Jaucourt se construit l'idée d'une *forme philosophique* identifiable à travers l'histoire de la philosophie, forme pouvant être considérée indépendamment de la doctrine propre des auteurs. Le système est ainsi tout autant une méthode de travail qu'une propriété de l'œuvre. Mais, si Jaucourt, à la différence de Fontenelle, thématise clairement l'idée d'un système leibnizien, il n'en fournit pas pour autant l'exposition. Et pour cause : il remarque que Leibniz lui-même a échoué à réunir les sciences et à les articuler de manière systématique.¹⁸ En tant qu'il désigne l'ambition de réunir et de lier les différentes branches du savoir les unes aux autres afin de les subsumer dans une unique doctrine, le système leibnizien demeure à l'état de projet. On peut bien retracer la volonté d'une mise en système des sciences et des savoirs dans la vie de Leibniz, mais on ne dispose d'aucun exemple, ni d'aucun corpus, où cette ambition originelle serait réalisée.

Reste cependant la possibilité d'envisager l'application partielle d'un tel programme. Si Leibniz n'est pas parvenu élaborer un *système général des sciences*, Jaucourt semble tout de même considérer que certains domaines de la pensée leibnizienne se présentent bien sous une forme systématique. C'est le cas, particulièrement, de sa métaphysique :

18 « C'est chez eux qu'il a puisé des Projets vastes sur les Arts et les Sciences, et je pense aussi trop de goût pour les Systèmes ; écueil dangereux, où il a échoué, et dont il faut se défier d'autant plus, qu'il offre un spectacle pompeux à l'esprit humain, qui se plaît à rassembler sous les yeux une grande étendue, et s'expose par cet appas à ne rien voir que confusément. » VL, p.135-136.

« Certainement ses principes partent d'un génie sublime, ils forment un Système bien lié, et ils ne tendent qu'à donner une merveilleuse idée de l'intelligence du Créateur. S'ils ne sont pas à l'abri d'erreurs, il faut peut-être s'en prendre moins à l'Auteur qu'à l'objet de ses recherches. Comme la Métaphysique manque de définitions certaines, de principes sûrs, universellement reçus, on marche sans guide par des voies inconnues, et par des chemins peu fréquentés. Est-ce une chose étrange, si l'on s'égare ? Combien compte-t-on de Métaphysiciens qui aient voyagé sûrement dans le Monde intellectuel ? » [VL, p.142]

Ce genre d'extrait est symptomatique de la critique des systèmes qui s'effectue dans le 18^e siècle philosophique français. Jaucourt évalue moins la pertinence des concepts ou la validité des thèses leibniziennes, qu'il ne fait porter le regard sur la méthode générale qui préside à leur élaboration. Il insiste alors sur l'identification de *principes* desquels devrait censément dépendre le reste du système et qui ont été exposés quelques pages auparavant, au cours d'un « abrégé de la métaphysique de M. Leibniz ». ¹⁹ Or, Jaucourt admet paradoxalement, à la fin de cet abrégé, qu'on ne dispose « sur ce sujet que de pièces détachées, qu'il faut rejoindre, et dont l'enchaînement dépend les unes des autres. » [VL, p.140] Leibniz aurait donc produit une pensée systématique, mais sans exposer aucun système achevé. C'est en conséquence au commentateur de rejoindre des principes conceptuellement liés entre eux, sans l'être textuellement. Tout semble indiquer que la reconstitution de la pensée leibnizienne, c'est-à-dire l'identification des principes qui la fondent, doit en passer par un travail de liaison de textes en apparence indépendants les uns des autres. Il s'agit de sélectionner dans les diverses pièces détachées les philosophèmes d'une pensée cohérente. La mise en évidence du projet systématique de Leibniz impose ainsi au biographe de rétablir la liaison entre les éléments de la métaphysique leibnizienne et d'en reconstruire les ponts manquants. Sur ce point, d'ailleurs, l'abrégé présenté par Jaucourt est décevant : il constitue beaucoup plus une liste de principes et de concepts (principe de raison suffisante, principe de continuité, monades, etc.), qu'une réelle tentative d'articulation entre ces contenus et de déduction des uns à partir des autres. S'il en est ainsi, c'est probablement, outre l'état du corpus leibnizien disponible mentionné par Jaucourt, en raison de la critique assumée qui accompagne l'émergence de la notion de système. Car, l'extrait ci-dessus montre comment la combinaison d'une méthode systématique et d'un discours métaphysique conduit à l'égarement des philosophes. Le système demande en effet des « principes sûrs, universellement reçus » que la métaphysique ne peut lui offrir. Par exemple, l'hypothèse de l'harmonie préétablie est « sujette aux plus grandes difficultés » puisqu'elle élève « au-dessus de tout ce qu'on peut

19 Cet abrégé court sur trois pages : p.137-140.

concevoir la puissance et l'intelligence de l'art divin » [VL, p.141]. C'est donc parce qu'elle implique un domaine d'enquête au-delà des capacités humaines de conception que la métaphysique débouche sur l'élaboration de principes nobles, spécieux, trop arbitraires et très difficiles à appliquer [Idem]. La critique de la systématisme est en fait, avant tout, une critique de la méthode systématique *telle qu'elle prétend s'appliquer* aux objets métaphysiques, c'est-à-dire qu'elle procède d'un doute quant à la métaphysique elle-même. Condillac prendra le relais de cette critique lorsqu'il liera esprit de système, procédure métaphysique et élaboration de principes abstraits : chez Jaucourt, déjà, le systématisme est problématique dans la mesure précise où il est métaphysique.

Insistons cependant sur ce fait : qu'il s'agisse du système général des sciences ou d'un système métaphysique particulier, il s'agit toujours *in fine* d'un système fantôme, mentionné par Jaucourt mais jamais réellement exposé. Dans le premier cas, la réunion des différentes branches du savoir demeure à l'état de simple projet ; dans le second, le commentateur est lui-même appelé à réunir les bribes éparses du système, mais le caractère métaphysique des principes et de la démarche leibnizienne rend par avance vain un tel projet. Dans tous les cas, donc, la mise en système se solde par un échec. Ceci constitue une originalité importante de la tradition française par rapport à la tradition germanique : la mention du *système leibnizien*, quel que soit le sens assigné à ce terme, s'accompagne d'une critique du geste de systématisation qui vise à rendre compte de l'illégitimité du projet. On comprend dès lors pourquoi, chez Fontenelle comme chez Jaucourt, est conservée la possibilité d'une *désystématisation* de la pensée leibnizienne. En effet, ni l'ethos universaliste débouchant sur un esprit de conciliation, tel que le conçoit Fontenelle, ni le projet systématique tel que le mentionne Jaucourt, ne permettent de rendre compte de l'état réel dans lequel se présente, pour eux, le corpus leibnizien. Comme le note Fontenelle, l'immense production du philosophe de Hanovre ne se laisse pas parcourir d'un coup d'œil et le seul moyen d'en obtenir une vue cohérente est « de la partager ici, et, pour parler philosophiquement, de décomposer [Leibniz] » [Éloge, p.377]. Ainsi Fontenelle préfère-t-il rendre compte de l'intervention de Leibniz dans les différents domaines du savoir sans articuler ces domaines les uns aux autres. Il opte en conséquence pour un ordre thématique d'exposition, qui consiste à évoquer la philosophie naturelle, l'histoire, la théologie, la métaphysique, etc., de manière indépendante, plutôt que pour l'ordre systématique, qui chercherait à organiser les différentes parties du corpus et à exhumer leurs liens. En fait, l'universalisme de l'esprit leibnizien conduit

possiblement à deux représentations divergentes de sa philosophie : soit elle se présente sous la forme d'un système bien lié dont les éléments conceptuels et textuels sont en relation d'interdépendance ; soit, au contraire, elle s'exprime de manière éclatée dans une multitude de domaines et une diversité non synthétisable de textes. Fontenelle choisit explicitement la seconde option lorsqu'il affirme que « du seul M. Leibniz nous ferons plusieurs savants » [*Éloge*, p.178]. La démarche suivie par l'*Éloge* consiste ainsi moins à subsumer la richesse de la pensée de Leibniz sous un nombre restreint de principes, qu'à la faire éclater dans une grande variété de directions. De même, dans la *Vie de Mr. Leibniz*, où, pourtant, l'idée d'un système leibnizien est déjà mieux déterminée, une logique parallèle est à l'œuvre. Après avoir déroulé chronologiquement la vie du savant, Jaucourt adopte une autre procédure : afin de distinguer parmi le « mélange presque perpétuel » des genres auquel s'adonne Leibniz, il propose « de rassembler ses talents sous leur point de vue particulier, en les distribuant pour ainsi dire par classes » [*VL*, p.130-131]. Ainsi, quoiqu'il insiste sur le projet systématique poursuivi par Leibniz, Jaucourt ne laisse pas de procéder lui-même analytiquement plutôt que synthétiquement, reprenant l'idée et la méthode fontenelliennes d'une décomposition de Leibniz. La conséquence de cette manière de faire est alors l'impossibilité de déterminer explicitement un quelconque système leibnizien.²⁰ Ce dernier, nommé et identifié à une méthode (métaphysique) précise, brille pourtant par son absence.

Hansch et Brucker : reconstruire le système leibnizien

Une différence entre la présentation de la philosophie leibnizienne telle qu'on la trouve chez Fontenelle et Jaucourt, ou dans la tradition allemande, réside dans la tentative effective d'une mise en système de celle-ci. Si les auteurs comme Hansch et Brucker reconnaissent tous deux l'absence explicite d'un système leibnizien, leur projet commun consiste pourtant, non à prendre acte d'une telle absence, mais à y remédier, c'est-à-dire à mettre au jour les articulations latentes permettant de lier les éléments épars de la doctrine. Or, cette mise en système est envisagée comme une manière d'en restituer la structure profonde. Chez Hansch, ceci signifie dévoiler les démonstrations qui fondent les énoncés métaphysiques de la *Monadologie*, en insistant sur le fait qu'un tel travail ne trouve ses matériaux (définitions,

20 Voir sur ce point F. Pépin : « Jaucourt me semble donc davantage constituer un moment intéressant dans la diffusion des divers aspects de la pensée leibnizienne que dans celle de l'érection d'un leibnizianisme doctrinal. » « Jaucourt historien du savoir dans *La vie de Mr. Leibnitz* », article cité, p.57

concepts, arguments...) nulle autre part que dans le corpus leibnizien. Chez Brucker, la mise en système signifie l'organisation architectonique et l'articulation de différents domaines : la logique générale donne par exemple les principes s'appliquant à la métaphysique qui, elle-même, permet de construire un discours théologique ; c'est enfin sur ces principes généraux qu'est censé s'élever le droit naturel. Le corpus leibnizien est alors redistribué en fonction de la place des différents textes dans l'architecture du système. Ainsi, dans les deux cas, il s'agit d e *reconstruire* une structure systématique qu'on trouverait bien chez Leibniz, mais de manière non explicite, c'est-à-dire qu'il s'agit de mettre au premier plan la méthode suivie par le philosophe de Hanovre.

Michael Gottlieb Hansch, correspondant de Leibniz à partir de 1707, est une figure importante de la réception de la philosophie leibnizienne au 18^e siècle. On lui attribue—de manière controversée—la traduction latine de la *Monadologie*, publiée dans le supplément des *Acta eruditorum* de 1721 sous le titre *Principia philosophiae*. Surtout, il est l'auteur d'une *démonstration à la façon géométrique* de ces principes, publiée en 1728.²¹ Ce texte, dont nous avons déjà vu le rôle dans l'interprétation du monadisme donnée par Maupertuis, est aussi cité par Brucker comme une précieuse source d'informations à propos du système métaphysique de Leibniz. De même, Condillac s'y réfère dans le *Traité des systèmes*. Son importance réside avant tout dans son intention, c'est-à-dire dans l'ambition de traiter les énoncés métaphysiques de la *Monadologie* comme des théorèmes dont on peut reconstruire les démonstrations et exhumer les définitions. Or, il est intéressant de remarquer qu'il ne s'agit pas de la seule, ni de la première tentative de diffuser les principes de la philosophie leibnizienne de la part de Hansch. En fait, l'opuscule de 1728 est le troisième d'une série de publications portant sur la métaphysique de Leibniz. Dès 1722, Hansch joint à ses *Idea boni disputatoris* une « méditation philosophique sur l'union de l'âme et du corps » qui se présente comme un exposé de la doctrine de l'harmonie préétablie.²² En 1725, il publie les *Théorèmes métaphysiques choisis dans la philosophie de Leibniz*, qui posent les bases pour une théologie et une cosmologie en distinguant entre les propriétés de l'être infini et de l'être fini.²³ Le texte

21 *Godefridi Guilielmi Leibnitii, Principia philosophiae, more geometrico demonstrata : cum excerptis ex epistolis philosophiae et scholiis quibusdam, ex historia philosophica cum indicibus thorematum, auctorum, rerum denique et verborum memorabilium*. Francfort et Leipzig, 1728. Désormais [PPMGD, p...]

22 *Idea Boni disputatoris sive synopsis praeceptorum artis disputandi, cum dissertatione de eo, quod observandum est ; ut nos invicem perfecte intelligamus : et meditatione philosophica de unione mentis et corporis ; secundum principia summi quonam philosophi et germaniae nostrae decoris immortalis Godefridi Guilielmi Leibnitii*. Francfort, 1722.

23 *Theoremata metaphysica ex philosophia leibnitiana selecta : de proprietatibus quibusdam entis infiniti*

de 1728 s'inscrit dans cette suite, et l'opuscule reproduit d'ailleurs les *Théorèmes* et la « Méditation » à la suite des *Principes*. Or la comparaison entre ces trois textes permet d'identifier une évolution non négligeable. Le projet de Hansch semble en effet se réorienter entre chacun d'eux, et faire émerger progressivement l'idée d'un système leibnizien, ce que l'auteur justifie d'ailleurs au fil des différentes préfaces.

La « Méditation sur l'union de l'âme et du corps », de 1722, se présente par exemple avant tout comme une synthèse de l'idée d'harmonie préétablie—le texte court sur cinq pages. Hansch y définit l'union de l'âme et du corps par la notion d'harmonie, puis l'harmonie par la représentation réciproque de l'âme par le corps et du corps par l'âme, en ajoutant que la représentation du corps se fait par perceptions de l'âme, tandis que la représentation de l'âme par le corps se fait par les mouvements. De l'idée d'une représentation universelle, il passe ensuite au caractère préétabli de cette harmonie par Dieu, puis, après avoir rapidement défini les « représentations imparfaites » et les « perceptions confuses », il conclut sur l'impossibilité d'une « communication physique » de l'une à l'autre. Sans juger de la fidélité d'une telle restitution à la doctrine originelle, nous souhaiterions insister sur le mode de présentation choisi par Hansch en 1722. La « *Meditatio* » ne distingue pas formellement entre les définitions, les thèses et les démonstrations. L'ensemble compose un paragraphe unique où tous ces éléments s'entremêlent. En outre, si la page de couverture précise que la petite dissertation expose le « second principe suprême du distingué et immortel philosophe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz », le nom de Leibniz n'apparaît pas dans la dissertation, ni d'ailleurs dans son titre, de même qu'aucune référence précise au corpus leibnizien n'est effectuée. Tout se passe donc comme si Hansch insistait moins sur l'origine de l'idée de l'harmonie préétablie que sur le déploiement de l'hypothèse. La « *Meditatio* » vise ainsi avant tout à exposer et à diffuser un ensemble de propositions métaphysiques, bien plus qu'à insister sur l'appartenance de cette hypothèse à un quelconque système leibnizien. Elle correspond à un style d'exposition libre et non formalisé. La notion même de « système » est absente du texte et de sa courte présentation dans l'adresse au lecteur.

Les *Theoremata metaphysica* manifestent une évolution formelle importante. Hansch opte en effet pour la méthode géométrique : le texte s'ouvre sur trente-huit définitions, lesquelles sont suivies de trente-trois théorèmes.²⁴ Ces derniers, qui affirment par exemple

et finiti mundique existentis perfectione ; methodo geometrica demonstrata. 1725.

24 On note par ailleurs que l'opuscule de 1725 reproduit la dissertation sur l'union de l'âme et du corps mais en modifiant sa présentation.

que « toute réalité, comme telle, est bonne » (théorème II), ou qu'« un être infini est doté d'un intellect absolument parfait » (théorème X), font chacun l'objet d'une démonstration. Cependant, l'adoption d'une méthode *more geometrico* ne suffit pas, à elle seule, à intégrer les énoncés métaphysiques sur l'être infini et les êtres finis à l'intérieur d'un *système leibnizien*. D'abord, le projet, comme l'indique son titre, est celui d'une sélection (*selecta*) de principes métaphysiques, mais non pas d'une exposition exhaustive de ceux-ci. La *selecta* se distinguerait ici du *systema* par son extension : comme l'indique la très courte préface de 1725, Hansch tire de la version latine de la monadologie quelques énoncés portant sur la distinction entre l'être parfait et l'être imparfait et fournit les définitions et les démonstrations susceptibles de les fonder. Il ne mentionne ni l'harmonie préétablie, ni même la monade. Le caractère parcellaire—assumé—des *Theoremata* leur interdit de prétendre exposer un quelconque système leibnizien. Mais il y a plus : Hansch tient à insister sur le rôle qui est le sien dans la composition de l'ouvrage :

« Se trouvent dans ces morceaux choisis des théorèmes philosophiques principalement issus de Leibniz, et démontrés par moi géométriquement. Ainsi, ces vérités ne sont pas de mon invention, mais dues seulement à Leibniz : cependant, l'abrégé des démonstrations est de moi. »²⁵

La méthode géométrique semble être conçue par Hansch comme le moyen d'ajouter une structure probatoire aux principes leibniziens. Elle constitue son intervention propre et revendiquée. Le schéma est donc clair : les théorèmes sont issus du corpus leibnizien, mais ils s'y présentent sous la forme de principes non démontrés. Ils deviennent des théorèmes à partir du moment où est construite une architecture démonstrative pour les étayer. Si le travail d'invention des principes est le fait de Leibniz, celui de fondation constitue la tâche propre de Hansch. C'est pourquoi les démonstrations ne comportent, là non plus, pas de référence au corpus leibnizien et que le nom-même de Leibniz n'est mentionné qu'une seule fois.²⁶ En 1725, Hansch ne semble pas considérer que la philosophie leibnizienne—du moins celle qu'il trouve dans la version latine de la *Monadologie*—se présente sous la forme d'un système, mais plutôt comme un recueil de thèses en attente de démonstration. Si système il y a dans les *Theoremata*, celui-ci devra donc être caractérisé de manière hybride, comme un système leibniziano-hanschien, et non pas comme un système leibnizien exposé par Hansch.

25 « *Sunt in illis selecta quaedam ex Leibnitiana praecipue philosophia Theoremata, geometricae a me demonstrata. Veritates igitur nec a me inventae sunt, nec soli leibnitio inventori debentur : compendium tamen demonstrationis meum est (...)* » « *Dedicatio* », p.2.

26 La seule mention de Leibniz se trouve dans le scolie du Théorème XXIX.

Or, trois ans plus tard, en 1728, les *Godefridi Guilielmi Leibnitii, Principia philosophiae, more geometrico demonstrata*, font preuve d'un changement radical sur ce point précis. Le texte proposé par Hansch suit la même méthode que trois ans auparavant : il s'agit de reconstruire les assertions métaphysiques de la *Monadologie* après avoir mis au jour les définitions des concepts principaux. La *Monadologie* est donc, là encore, traitée comme un abrégé de principes dont Hansch entend faire de véritables théorèmes en utilisant l'outil de la formalisation géométrique. Cependant, si la méthode est identique par rapport aux *Theoremata*, le projet est modifié. D'abord, Hansch ne propose plus une *selecta* de théorèmes, mais une démonstration beaucoup plus complète des principes monadologiques. Aux trente-huit définitions de 1725 répondent les deux cent soixante-quinze de 1728, de même que ce sont désormais cent quarante-quatre théorèmes qui sont démontrés. Cette inflation va de pair avec une exhaustivité des thèmes envisagés : l'harmonie préétablie comme la théologie, ainsi que le rapport de composition corps/monades sont présents. Ce qui était traité de manière distincte dans les années précédentes se trouve ainsi subsumé dans une même procédure argumentative : la méthode *more geometrico* permet d'articuler ce qui, d'un point de vue purement thématique, peut être séparé. Mais surtout, c'est le point capital, Hansch renonce à considérer le travail de démonstration et de formalisation comme un *ajout* fait, en son nom, à la philosophie leibnizienne. L'idée, nouvelle, est que la définition des concepts, ainsi que la logique des différentes démonstrations, ne trouvent nulle part ailleurs leur origine que dans le corpus leibnizien lui-même. L'œuvre spécifique de Hansch ne consiste plus à inventer les démonstrations et les définitions, mais simplement à les expliciter. La « Préface » de 1728 est sur ce point catégorique, et manifeste un changement de positionnement par rapport aux introductions des textes précédents ; Hansch y minimise en effet grandement son rôle, en affirmant : « Rien dans ces démonstrations n'est de moi, mais tout est de Leibniz. »²⁷ Plus loin, il déclare que Leibniz a lui-même reconnu que, dans sa philosophie, se trouve une démonstration des vérités géométriques et métaphysiques.²⁸ On le voit, Hansch affirme que le matériau des démonstrations, comme celui des définitions, doit déjà être considéré comme leibnizien. C'est pourquoi les marges du texte renvoient quasi-systématiquement une idée, un argument ou une définition, au paragraphe correspondant des *Principia philosophiae*. Par exemple, dans les *Theoremata* de 1725, la définition VIII affirme que l'être absolument

27 « *Nihil autem in his demonstrationibus meum, omnia Leibnitii sunt* », PPMGD, « Préface » [sixième page de la préface].

28 « *Leibnitius saepe mihi fassus est, in sua potestate esse geometricam veritatum metaphysicarum demonstrationem.* » [*Ibid.*, septième page de la préface].

parfait, est celui dans lequel toutes les réalités sont interconnectées de manière simultanée. Une telle définition semble obtenue *ad hoc* et sert en fait à donner du contenu conceptuel au mot de Dieu. Mais, en 1728, l'être absolument parfait est désormais défini (définition CXLV) comme « l'être qui contient toutes les réalités possibles absolument ». Or, la marge indique clairement que cette définition est tirée du paragraphe 41 de la *Monadologie*, qui définit Dieu comme absolument parfait en considérant « la grandeur de la réalité »²⁹ qui se trouve en lui. Cette nouvelle définition, ancrée dans le corpus leibnizien, permet ensuite de caractériser l'être absolument parfait comme une substance nécessaire, au théorème LV (« Une substance nécessaire est un être absolument parfait »), lequel effectue un nouveau renvoi au même extrait de la *Monadologie*. Ce paragraphe 41 devient ainsi la source, non plus seulement d'un principe métaphysique (à savoir que Dieu est un être parfait), mais encore d'une définition et d'un argument sur lequel s'élabore une procédure démonstrative. La philosophie leibnizienne fournit ainsi tous les outils qui permettent sa formalisation selon la méthode géométrique. En outre, l'ambition de trouver chez Leibniz lui-même les éléments pour la fondation des principes métaphysiques leibniziens mène souvent Hansch à puiser dans d'autres textes que la *Monadologie*. Le scolie de la définition IV (sur « l'impossible respectif »), par exemple, renvoie à la cinquième lettre de la correspondance Leibniz-Clarke. De même, Hansch mentionne le *Discours sur la conformité de la foi avec la raison* et l'article 44 des *Essais de Théodicée* au moment de définir les « vérités absolument contingentes ». Comme le remarque A. Pelletier³⁰—l'un des rares commentateurs à s'être intéressé à ces textes—, de tels exemples, parmi beaucoup d'autres, montrent clairement que, selon Hansch, « la conceptualité leibnizienne a été développée ailleurs » que dans la *Monadologie*. Autrement dit, le corpus leibnizien peut être envisagé comme construisant une doctrine unique, cohérente, dont on peut recomposer la structure. Chaque texte sert ainsi à l'intelligibilité et à la fondation des *Principia philosophiae*, qui constituent leur point de convergence. Le travail des *Principia philosophiae more geometrico demonstrata* consiste ainsi à rétablir les articulations entre les divers éléments éparpillés dans la *Monadologie*, les *Essais de Théodicée*, les correspondances, etc., et à attribuer à chacun une place au sein d'une procédure démonstrative. À ces conditions, Hansch considère désormais la pensée leibnizienne comme véritablement systématique. Il affirme ainsi, dans la Préface de 1728, que Leibniz peut affirmer sans vanité,

29 *Monadologie*, §41. GP, VI, 613.

30 A. Pelletier, « La réception perdue : la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », dans *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016/4, no.164, p.484.

à propos de son « système », qu'il a tout prévu et s'est préparé à tout.³¹ On voit donc que, pour Hansch, l'idée d'un système leibnizien dépend d'au moins deux critères : le premier concerne la possibilité d'une démonstration des principes exposés dans la *Monadologie*, et cette possibilité est conditionnée par l'application d'une méthode géométrique d'exposition. Nécessaire, ce critère n'est pourtant pas suffisant : Hansch parle d'un système pour désigner la métaphysique de Leibniz dans la mesure où tous les éléments pour l'application de la méthode géométrique se trouvent déjà dans le corpus leibnizien. La mise en système répond en réalité à une structure profonde mais inapparente des propositions de la *Monadologie*. Le rôle de Hansch n'est plus de construire cette structure, mais de l'exhumer.

Il apparaît qu'entre 1725 et 1728, Hansch considère différemment son propre rapport à la philosophie leibnizienne. S'il semble d'abord concevoir son travail comme celui d'un enrichissement d'une doctrine en attente de fondements démonstratifs, il minimise par la suite les modifications qu'il fait subir à cette doctrine et fait comme si le mode d'exposition choisi en rendait adéquatement l'essence originellement systématique. Quelles sont les raisons d'un tel changement ? Ici encore, la Préface de 1728 est d'une aide précieuse. Hansch y mentionne sa lecture récente du texte qu'il nomme lui-même les *Cogitationes rationales de Deo, Mundo et Anima humana generalibusque rerum affectionibus* de Christian Wolff, c'est-à-dire les écrits nommés aujourd'hui *Métaphysique allemande* (*Vernünfftige Gedanken Von Gott, Der Welt Und Der Seele Des Menschen, Auch Allen Dingen Überhaupt*, Frankfurt-Lipsia, 1719), et dont il affirme n'avoir pas eu connaissance lorsqu'il rédigeait la « Méditation » de 1722 et les *Theoremata* de 1725. Or, s'il admet que Wolff s'accorde avec Leibniz sur un grand nombre de points, il ajoute pourtant, aussitôt, qu'il a « mélangé à son système d'autres vérités qui ont pu, non sans raison, sembler provenir [de la philosophie de Leibniz]. »³² La métaphysique wolffienne n'est pas une métaphysique leibnizienne mise en système, mais une chimère qui intègre à son propre discours des éléments de leibnizianisme. C'est ainsi la volonté d'une démarcation entre Wolff et Leibniz qui semble gouverner le projet général de 1728. A. Pelletier note sur ce point que Hansch conteste l'idée de Wolff, selon laquelle la pensée de Leibniz manquerait de clarté et de fondement, c'est-à-dire qu'il conteste la nécessité de recourir à un système leibniziano-wolffien ; car

31 « (...) et auctorem sine vanitate de Systemate suo dicere potuisse : Omnia percepi atque animo mecum ante peregi. » [PPMGD, « Préface », septième page de la préface].

32 *Ibid.*, deuxième page de la préface.

« le titre de l'ouvrage de Hansch, bien qu'il puisse résonner de manière wolffienne, doit pourtant se comprendre en opposition à la réception wolffienne de Leibniz : le *mos geometricus* de Hansch peut certes être comparé à la *methodus scientifica* de Wolff, mais il ne s'applique pas à Leibniz de la même manière dans les deux cas. Si les principes de la philosophie leibnizienne peuvent être démontrés, Hansch refuse de considérer qu'une telle démonstration ferait défaut à Leibniz et qu'il faudrait y suppléer par une méthode wolffienne venant éclairer la doctrine de l'intérieur. Selon Hansch, ces démonstrations existent chez Leibniz : il s'agit de les restituer, et de rendre à Leibniz la gloire que d'autres pensent attribuer à Wolff. »³³

Chez Wolff, l'application de la méthode scientifique de démonstration s'applique de l'extérieur à la pensée de Leibniz : elle est un opérateur de sélection qui conditionne la conservation ou le rejet des énoncés. Par exemple, c'est pour ne pas être démontrable selon la procédure scientifique que la propriété de perception n'est pas retenue comme une propriété de tous les êtres simples. Hansch, au contraire, considère l'ensemble des propositions leibniziennes comme étant susceptibles d'une démonstration. Il traite en conséquence les écrits de Leibniz comme des sources pour mener à bien ce projet. Dans cette seconde option, l'application de la méthode *more geometrico* exprime simplement l'organisation implicite de la métaphysique de Leibniz, dont la démontrabilité complète est l'une des caractéristiques. La mise en système vise ainsi à montrer, de manière polémique, contre les écrits de Wolff, que la philosophie leibnizienne se suffit à elle-même et ne requiert aucun complément. Par cette volonté de démarcation, l'idée d'un *système* proprement *leibnizien* émerge au même moment que l'élaboration du leibniziano-wolffisme.

Johann Jacob Brucker, dont la monumentale *Historia critica philosophiae*³⁴ paraît à partir de 1742, reprend à son compte l'idée d'un système leibnizien. Son approche est toutefois différente sur plusieurs points de celle de Hansch, et principalement du fait que la pensée de Leibniz est envisagée, parmi de multiples doctrines, comme l'un des moments du déploiement de la raison dans l'histoire. Analyser la manière dont Brucker rend compte de la philosophie leibnizienne requiert ainsi de faire le détour par les règles méthodologiques et les principes qui dirigent sa conception de l'histoire de la philosophie. La catégorie centrale pour donner sens au projet bruckérien est alors celle d'éclectisme. Les six volumes de l'*Historia critica* divisent en effet l'histoire de la philosophie en trois grandes périodes³⁵ : de l'origine à la naissance de l'empire romain ; de cette naissance jusqu'à la crise de la philosophie scolastique ;

33 A. Pelletier, article cité, p.482-483.

34 *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad nostra tempora*, cinq tomes, Leipzig, 1742-1744.

35 *Ibid.*, T. I, 38-45.

enfin, du renouveau des lettres, durant la Renaissance, jusqu'au 18^e siècle. Or, cette histoire est en même temps celle de l'avènement de l'éclectisme philosophique. Si celui-ci est envisagé au tome II de *l'Historia* comme une « secte » de philosophes néo-platoniciens, l'éclectisme authentique émerge selon Brucker lors du deuxième mouvement de la période moderne, qui est présenté comme celui de la résurrection de la philosophie éclectique. Les représentants de ce courant sont alors les auteurs modernes classiques, comme Bacon, Hobbes, Descartes, Wolff ou Leibniz. Selon Brucker, la caractéristique commune de ces philosophes, qui justifie leur affiliation à un même courant éclectique, se situe moins dans l'appartenance à une tradition de pensée—une École—que dans le partage d'une manière de philosopher, c'est-à-dire d'une méthode. Il définit ainsi le philosophe éclectique comme celui qui se tient loin de toute autorité, dévotion, antiquité ou secte, et qui, au contraire, observe uniquement la règle de sa raison.³⁶ Par une telle définition, Brucker opère un parallèle implicite entre le développement de la raison philosophique et la Réforme, au sens où, dans les deux cas, une même critique des dogmes et un même rejet des institutions se manifeste. C'est pour être anti-dogmatiques et ne s'inscrire dans aucune secte que Descartes, Leibniz et les autres doivent être considérés comme éclectiques. Doublement défini, l'éclectisme selon Brucker possède un versant négatif (il consiste en un rejet des autorités dans le processus d'élaboration de la vérité) et, en outre, un versant positif (l'éclectique consulte la raison et en tire les éléments d'une doctrine).

Mais à quoi reconnaît-on qu'un quelconque auteur s'en tient aux préceptes de la raison ? Dispose-t-on de critères clairs pour distinguer l'éclectique du dogmatique, ou le principe authentiquement rationnel du préjugé ? Pour répondre, il faut mettre au jour l'importance capitale, pour Brucker, de la notion de « système philosophique ». Comme la montre L. Catana,³⁷ le « système » est l'outil privilégié par *l'Historia critica* afin d'investiguer et d'exposer les différentes doctrines. Brucker présente ainsi dans la « Dissertation préliminaire » la nécessité d'exhumer [*eruendum est*] le système de chaque philosophe : « Afin qu'on puisse porter un jugement honnête et juste à propos des opinions des philosophes, il faut exhumer [*eruendum est*] l'ensemble du système à partir de leurs écrits. »³⁸

36 *Ibid.*, T. IV-2, p.4.

37 L. Catana, « The Concept 'System of Philosophy' : The Case of Jacob Brucker's historiography of Philosophy », dans *History and Theory*, Vol. 44, No. 1 (Feb., 2005), 72-90. On pourra aussi consulter, du même auteur, *The historiographical concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Brill, 2008.

38 *Historia critica*, T.I, « Dissertation préliminaire », p.15

Une telle méthode consiste à dégager les « principes généraux qui forment les fondements desquels dépend tout l'édifice des doctrines », ³⁹ puis à tirer les conséquences qui découlent de ceux-ci. Selon Catana, le système peut dès lors être défini comme le « résultat complexe d'une sorte de déduction depuis des principes généraux vers des doctrines spécifiques dans différents domaines de la philosophie, ces derniers formant un corps de doctrines caractérisé par un ordre interne cohérent. » ⁴⁰ L'entreprise historique et critique bruckérienne a pour but de tenter de dégager, pour chaque auteur ou chaque école, un système qu'elle *présuppose* et qui répond à un ensemble d'exigences méthodologiques définies par Brucker lui-même. Ainsi le système est-il un objet théorique et formel qui préexiste à chaque doctrine particulière ; le type d'exposition qu'il implique doit pouvoir s'imposer à toute pensée aux prétentions philosophiques. Il fonctionne comme un moule à l'intérieur duquel les philosophies se trouvent coulées. De la sorte, en faisant du système un outil général pour la discipline de l'histoire de la philosophie, Brucker s'éloigne de l'idée d'un systématisme propre à certains auteurs : la reconstruction d'un système est tout autant la logique qui préside le chapitre consacré à Pyrrhon que celui portant sur Leibniz. Cependant, quoique l'histoire de la philosophie soit une histoire de la succession des systèmes, l'idéal systématique coïncide au plus haut point avec la démarche éclectique propre à la modernité. Car, la construction d'un système s'opère sur les bases de principes obtenus par la raison et examinés rationnellement afin de dériver de nouvelles propositions : aucun dogme ni principe ne peut être intégré s'il n'a subi le travail libre de la raison critique. Le système passe ainsi pour l'outil privilégié en vue de l'émancipation des autorités traditionnelles. Si, aux yeux de Brucker, tous les philosophes de l'histoire se sont attelés à construire des systèmes, ce sont les éclectiques qui ont le mieux réussi.

En quoi consiste, dès lors, l'exposition d'un système philosophique ? Brucker se distingue nettement de Hansch ou de Wolff sur ce point, pour qui la systématité réside dans la mise au jour d'une procédure démonstrative. Chez ces derniers, nous l'avons vu, est systématique la pensée qui, partant de définitions et d'axiomes, rend raison des propositions philosophiques, dont elle fait des théorèmes en reconstruisant leur démonstration. La forme systématique est ainsi dépendante d'une mise en évidence de l'articulation et de l'enchaînement des propositions. On ne trouve rien de tel dans *Historia critica*. Brucker est en effet à la recherche des principes fondamentaux ainsi que des principes secondaires qui

39 *Idem.*

40 L. Catana, article cité, p.76.

composent la pensée d'un auteur, mais non pas des démonstrations qui justifient ces principes. M. Guérout dit à ce propos que Brucker envisage « les systèmes philosophiques comme des groupement d'affirmations, des ensembles de thèses, ayant la propriété d'avoir été posées par un même philosophe (...) de sorte que toute philosophie devient une série énumérable de propositions. »⁴¹ Mettre en système la politique de Platon, par exemple, ne signifie pas rendre compte des différents dialogues de la *République*, ni démontrer les idées-forces que déploie le texte, mais identifier sept principes supposés synthétiser la politique platonicienne.⁴² Autrement dit, la logique de la liste supplante celle du *more geometrico* dans l'exposition des systèmes. De même, un corpus quelconque n'est pas considéré par Brucker comme un ensemble de propositions à développer et à justifier, comme chez Hansch, mais au contraire comme un matériau réductible dans un nombre fini d'énoncés. Le travail de l'historien de la philosophie est un travail d'élagage plutôt que d'enrichissement, et vise à fixer chaque système dans une liste définie de principes.

Ainsi des outils méthodologiques généraux mis en œuvre par Brucker dans son histoire de la philosophie. Le chapitre consacré à Leibniz est l'un des moments d'application de cette méthode. Il court sur cent douze pages, organisées en deux moments : le premier concerne la vie de Leibniz, ainsi que son inscription dans le champ intellectuel de son temps (§1-34), en fournissant une approche biobibliographique de ses écrits ; le second est le moment propre de l'exposition des principes censés former le système leibnizien (§35-39). Nous proposons en conséquence d'interroger doublement ce chapitre : premièrement, quelle est la place de Leibniz dans l'histoire de la philosophie selon Brucker ? Deuxièmement : comment l'*Historia critica* reconstruit-elle le supposé système leibnizien ? Dans un premier temps, il est évident qu'aux yeux de Brucker, Leibniz participe pleinement du renouvellement de la philosophie amorcé dans la modernité. Le chapitre s'ouvre d'ailleurs sur l'affirmation selon laquelle ce dernier mérite d'être placé, parmi les restaurateurs de l'éclectisme, aux côtés des cartésiens.⁴³ Des éléments biographiques viennent confirmer cette première affiliation. Ainsi, suivant Fontenelle—qu'il cite par ailleurs—, Brucker insiste plusieurs fois sur l'esprit conciliateur du jeune Leibniz qui aurait eu pour ambition de nuancer les oppositions classiques, tant entre Aristote et Platon, Descartes et Aristote ou, de manière plus générale,

41 M. Guérout, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Tome 2. *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, p.125

42 Voir *Historia Critica*, I, p.727.

43 *Ibid.*, IV-2, p.335.

entre les Anciens et les Modernes.⁴⁴ De telles remarques permettent d'inclure Leibniz, non pas dans une secte déterminée de philosophes, mais au contraire à la confluence de toutes les traditions. Autrement dit, Brucker retrouve dans la vie de Leibniz l'expression de l'éclectisme philosophique tel que défini plus haut. Étant donnée la liaison essentielle qui unit par ailleurs éclectisme et systématisme, il n'est pas étonnant que Brucker insiste quelques pages plus loin sur les aptitudes particulières de Leibniz pour la construction de systèmes métaphysiques lorsqu'il mentionne la publication du *De ipsa natura*.⁴⁵ Esprit conciliateur et projet systématique : on retrouve les éléments découverts dans la tradition française pour décrire le caractère intellectuel de Leibniz. Cependant, ces remarques acquièrent une plus grande importance dans le contexte de l'*Historia critica*. Car elles impliquent la possibilité d'une reconstruction et d'une élaboration du système leibnizien. Si Fontenelle et Jaucourt actaient l'échec et l'absence d'un système chez Leibniz, Brucker, puisqu'il fait du philosophe de Hanovre un représentant majeur de l'éclectisme, suivant sa méthode historique, doit pouvoir identifier les principes fondamentaux et secondaires de sa doctrine. L'inclusion de Leibniz dans l'histoire de l'éclectisme induit de fait la possibilité de traiter celui-ci comme un auteur systématique. Un retournement s'effectue alors : Brucker peut tout à la fois noter que « Leibniz n'a jamais composé de système complet de sa philosophie » et qu'il est en conséquence « difficile d'exhiber les lignes principales de [celle-ci], puisqu'il n'a rien laissé qui les comprenne intégralement »,⁴⁶ en même temps qu'il peut tenter la restitution d'un tel système à partir du §35. Aucune contradiction ne se manifeste entre ces deux gestes : l'ambition de l'*Historia critica* consiste précisément à ne pas s'en tenir au corpus leibnizien tel qu'il se présente, mais au contraire à dépasser celui-ci de manière à donner version claire et abrégée du système qu'il contient. S'il en va ainsi, c'est parce que la lecture de Leibniz effectuée par Brucker s'inscrit dans une conception de l'histoire de la philosophie dont l'outil principal est la reconstruction des systèmes et dont le sens implique que la pensée de Leibniz est l'aboutissement du développement de l'éclectisme.

Après avoir procédé chronologiquement, Brucker passe donc, dans le second temps du chapitre, à l'exposition proprement systématique de la philosophie de Leibniz. Celle-ci suppose à son tour deux gestes distincts. Le premier consiste en un travail sur le corpus à disposition : Brucker transforme un ensemble de textes en un corps de doctrines articulées et

44 Voir par exemple *Ibid.*, p.339, 341 ou 346.

45 *Ibid.*, p.356.

46 *Ibid.*, p.398.

hiérarchisées. Pour ce faire, il affirme qu'il « serait utile de réunir les écrits philosophiques du grand homme et de les exposer dans un ordre systématique. »⁴⁷ D'emblée, le travail de l'historien est ainsi envisagé comme un travail de réorganisation des textes les uns par rapport aux autres. La première partie du chapitre révèle alors, *a posteriori*, sa véritable fonction : celle d'une accumulation de matériaux mis à disposition en vue de leur articulation dans un système. Brucker effectue ensuite un tri des textes, guidé par l'idée de la distinction des différents domaines de la philosophie : les *Principia philosophiae* (ou *Monadologie*) concernent la métaphysique, la *Causa Dei* concerne la théologie naturelle, de même que les *Essais de Théodicée* ; il cite aussi les *Meditationes de cognitione, ideis et veritate* comme exemple de « philosophie rationnelle » et, enfin, le *Codex iuris gentium* comme « doctrine morale ». Plus loin la correspondance avec Clarke servira à étayer la compréhension de la cosmologie leibnizienne. L'idée est ainsi de faire correspondre chaque texte à une *partie de la philosophie* dont il est censé fournir les principes. Ce faisant, Brucker fait fi de l'élément génétique : tout se passe comme si une même pensée se déployait à travers le temps, sans changements radicaux ni évolutions. Dans cette perspective, les *Meditationes* (1684), prennent la première place dans l'exposition, au sens où Brucker considère que le texte fournit les principes logiques fondamentaux de la raison et de la connaissance sur lesquels se fondent tous les principes philosophiques, et donc l'entièreté du système. Suit la *Monadologie* (1714), écrite trente ans plus tard, qui a dès lors valeur, non seulement d'exposé métaphysique respectant les principes des *Meditationes*, mais encore d'un recueil d'axiomes à partir duquel peuvent être construites les autres parties de la philosophie. C'est pourquoi, introduisant la théologie naturelle de la *Causa dei* (1710), et particulièrement à propos de la réforme de l'argument cartésien de l'existence de Dieu, Brucker insiste sur le fait que celle-ci procède d'une « application juste et précise du principe de raison suffisante. »⁴⁸ Suivent ensuite les principes extraits de la correspondance avec Clarke (1715-1716) et, enfin, les propositions tirées de la préface au *Codex iuris gentium* (1693), nommés par Brucker les « préceptes du droit naturel. »⁴⁹ On le voit, les différents textes sont organisés selon une architectonique précise, puisque les uns fournissent les principes des autres. Le contexte d'écriture et de diffusion est ainsi gommé au profit de l'exhumation d'un système dont chaque texte exprime l'une des branches. Il ne s'agit donc pas seulement de traiter des différents domaines

47 *Idem.*

48 *Ibid.*, p.432.

49 *Ibid.*, p.444.

d'intervention de la pensée leibnizienne, mais de mettre au jour les liens implicites de fondation existant entre eux. À l'ordre chronologique des textes ainsi qu'à leur inscription dans la biographie de Leibniz peut ainsi se substituer un ordre systématique qui propose une conception nouvelle de leur rapport.

Le second geste pour la mise en système du corpus leibnizien consiste à réduire celui-ci en un ensemble fini de propositions, ou principes. Deux exemples sont alors particulièrement intéressants. Le premier est le cas du sort fait à la préface du *Codex iuris gentium*. Chez Leibniz, il s'agit de l'introduction à un recueil de lois et d'archives médiévales patiemment compilées. À cette occasion, Leibniz tente de concilier sa conception de la justice avec les principes du droit international. *L'Historia critica* néglige pour sa part la nature préfacielle du texte et le traite comme un abrégé de la conception leibnizienne de la justice dont il tire trente-quatre propositions. La Préface du *Codex* devient ainsi, chez Brucker, le précipité du droit naturel leibnizien. Ici, c'est simplement pour être un texte dont l'objet est la justice que le *Codex* est intégré dans un ensemble plus vaste, en tant que l'une de ses parties. Un même lissage du contexte est à l'œuvre dans la restitution de la correspondance entre Leibniz et Clarke. Certes, Brucker rappelle que la correspondance est l'occasion d'une comparaison entre les métaphysiques leibniziennes et newtoniennes ; il mentionne même la restitution qu'en fait Voltaire.⁵⁰ Cependant, il annonce délibérément n'en retenir que les affirmations qui ont rapport à la connaissance de la métaphysique de Leibniz.⁵¹ Le contenu des lettres est, en conséquence, réduit à son tour à trente-cinq propositions. Par exemple, ce passage introductif de la première réponse de Leibniz à Clarke,

« On a raison de dire dans l'écrit donné à madame la princesse de Galle, et que Son Altesse Royale m'a fait la grâce de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses les principes des matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter que les principes mathématiques de la philosophie sont opposés à ceux des matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes ; excepté que les matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Épicure et de Hobbes, se bornent aux seuls principes mathématiques, et n'admettent que des corps ; et que les mathématiciens chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi, ce ne sont pas les principes mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les principes métaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des matérialistes. »⁵²

est traduit par Brucker en une proposition fixe :

50 *Ibid.*, p.441.

51 « *Nos instituti memores paucas quasdam assertiones notamus, quae ad cognoscendam metaphysicam Leibnizianam pertinent* ». *Idem*.

52 GP, VII, p.355.

« II. Les principes métaphysiques, mais non les principes mathématiques, sont opposés au matérialisme. »⁵³

On le voit, l'entreprise de synthèse menée par l'*Historia critica* ne permet plus de situer l'argumentation leibnizienne dans le cadre d'une discussion implicite avec la philosophie de Newton. Pourtant, dans cet extrait de la correspondance, c'est la légitimité de proposer des raisons métaphysiques par-delà les modèles descriptifs et mathématiques que Leibniz entend défendre. Il insinue en effet que, par son refus d'une recherche des raisons métaphysiques, la physique newtonienne se rapproche dangereusement du matérialisme de Démocrite, d'Épicure ou de Hobbes. Or, cette insinuation, qui donne son contexte et sa raison d'être à la distinction entre les différents types de principes, disparaît de l'*Historia critica*. Le statut épistolaire et polémique du texte est sciemment ignoré par Brucker de manière à traiter la correspondance comme une source d'information à propos du système leibnizien : elle est un recueil de principes donnant accès à sa métaphysique. Ainsi, reconstruire le système leibnizien nécessite un double travail sur le corpus : d'une part, Brucker interprète la place que chaque texte occupe par rapport aux autres, de manière à les disposer selon que l'un fournit les principes de l'autre ou inversement ; d'autre part, il transforme le contenu de ces textes en réduisant celui-ci de manière à l'exprimer synthétiquement dans un nombre déterminé de propositions philosophiques. Au prix de cette double transformation émerge, dans l'*Historia critica*, le système philosophique de Leibniz.

Il peut être utile de situer le projet bruckérien au sein de la tradition allemande afin de le démarquer d'autres tentatives de reconstruction du système leibnizien, qu'elles aient été revendiquées (Hansch) comme telles, ou qu'on ait pu les interpréter ainsi (Wolff). Pour le premier, Brucker se réfère souvent à Hansch et aux *Principia philosophiae more geometrico demonstrata*. Son exposition des principes métaphysiques de la *Monadologie* est d'ailleurs majoritairement redevable du travail de Hansch. C'est la raison pour laquelle Brucker ne se contente pas seulement de proposer une liste de principes, mais insère aussi quelques commentaires. Ces derniers s'inspirent très largement des scolies proposés par Hansch en 1728. Il n'est pas anodin, par exemple, qu'on retrouve la même comparaison entre Leibniz, Pythagore et Platon, dans la suite de la proposition qui affirme l'existence des substances simples, chez les deux auteurs.⁵⁴ Cependant, Brucker se distingue de Hansch sur deux points principaux. Premièrement, comme nous l'avons vu, la systématique n'est pas assurée par

⁵³ *Historia critica*, IV-2, p.441.

⁵⁴ Chez Brucker : *Historia critica*, IV-2, p.402. Chez Hansch : *PPMGD*, p.65.

l'application d'une méthode géométrique, mais par l'identification d'une liste de principes. Deuxièmement, l'*Historia critica* donne une ampleur beaucoup plus vaste au système leibnizien que ne le faisait Hansch. Car, pour Brucker, le système ne s'arrête pas à la *Monadologie* mais comprend celle-ci comme l'une de ses parties. Le travail de Hansch est donc précieux, mais parcellaire : il a exposé « la seule partie métaphysique »⁵⁵ de la philosophie leibnizienne. Le rôle de Brucker est en conséquence d'élargir l'exposition et de rendre compte des liens qui unissent la métaphysique monadologique, à la logique des *Meditationes*, au droit naturel du *Codex*, etc. Le « système » de Leibniz gagne ainsi une ampleur certaine dans l'*Historia critica*.

Or, le modèle de systématisme privilégié par Brucker est, au moins en partie, un modèle wolffien. En effet—nonobstant le renoncement à la mise en démonstration—la structure appliquée pour réorganiser le corpus leibnizien correspond à l'organisation des disciplines chez Wolff : la logique ou philosophie rationnelle constitue bien le premier moment, auquel succède l'ontologie, la cosmologie, la théologie, et le droit naturel. Wolff permet donc à Brucker, non seulement de définir les parties de la philosophie qui entrent dans la composition d'un système, mais encore de fournir une structure formelle d'organisation de ces parties. Il ne reste, pour ainsi dire, plus qu'à remplir les cases vides à l'aide des principes leibniziens. Contre Hansch, Brucker admet ainsi une continuité entre les deux auteurs : « il était nécessaire que Wolff forme un nouveau système de philosophie », puisque Leibniz n'a jamais disposé lui-même d'un système complet.⁵⁶ Pour l'*Historia critica*, le système de Leibniz ne se confond pas totalement avec la pensée « leibniziano-wolffienne », mais le premier offre à la seconde certaines de ses propositions fondamentales, tandis que la seconde donne au premier sa structure systématique. Nous voyons donc que, chez Brucker, le « système de Leibniz » se présente comme un édifice général de philosophie qui synthétise les principes propres au leibnizianisme et organise ceux-ci par domaines. Afin d'opérer ce qu'il présente lui-même comme une nécessaire reconstruction, Brucker applique de manière *a priori* une structure identifiée chez Wolff. Ce faisant, il va plus loin que Hansch, au sens où le système dont il s'agit ne concerne plus seulement la métaphysique contenue dans la *Monadologie* mais bien l'ensemble des parties de la philosophie.⁵⁷

55 *Historia critica*, IV-2, p.398.

56 *Ibid.*, p.392-393.

57 On notera tout de même, au passage, qu'une telle mise en système ne peut s'opérer sans difficultés. Le fait, par exemple, de traiter les *Meditationes* comme une « Logique », au sens wolffien, ne permet pas de rendre compte du fait que, dans la *Monadologie*, Leibniz fournit aussi une exposition des principes de la

Condillac et le système des monades

Dans le « Discours préliminaire » de *l'Encyclopédie*, d'Alembert mentionne de manière élogieuse l'abbé Étienne Bonnot de Condillac, qu'il juge être « un de[s] meilleurs philosophes » de son temps.⁵⁸ Le contexte est celui de la distinction bien connue entre esprit systématique et esprit de système. Si le premier consiste en une réflexion sur les phénomènes dont l'objectif est la découverte des principes de la nature, le second, au contraire, procède en quittant le niveau phénoménal et en avançant des « hypothèses » et des « conjectures » sur la base desquelles, sans confirmation, il édifie une interprétation du réel. La mention de Condillac et le jugement quant à son importance dans le champ philosophique des années 1750 renvoient dès lors prioritairement à l'entreprise critique du *Traité des systèmes* (1749), plutôt qu'à la philosophie propre de l'abbé. C'est en tant qu'adversaire éminent du systématisme métaphysique, et pour en avoir mis au jour les procédures et les erreurs, que Condillac reçoit les honneurs des encyclopédistes. Or, le *Traité des systèmes* consacre son huitième chapitre à la pensée de Leibniz et, plus particulièrement, à ce que Condillac nomme le « système des monades ». Aux yeux de l'abbé, la métaphysique leibnizienne doit être traitée comme l'un des exemplaires typiques de la méthode systématique. Dans ce traitement semblent converger les deux traditions étudiées ci-dessus : car, avec Fontenelle et Jaucourt— et s'appuyant sur l'empirisme lockéen—Condillac dénonce les prétentions systématiques du leibnizianisme ; mais, avec la tradition allemande, il tente une reconstruction de la métaphysique leibnizienne dans un système, afin d'en dénoncer par la suite les apories. Les deux mouvements se trouvent conjoints : c'est dans le but d'une critique méthodologique que Condillac en passe par l'étape de l'exposition du système. Le *Traité des systèmes* se présente ainsi comme le point d'aboutissement d'un processus de réification du corpus leibnizien. Il offre, en outre, pour la postérité immédiate, à la fois une version réifiée de la métaphysique des monades, une figure de Leibniz comme d'un métaphysicien systématique et un modèle pour une critique de cette métaphysique. W. H. Barber fait d'ailleurs de l'année 1749 un tournant dans l'histoire de la réception de Leibniz en France, du fait que « la métaphysique leibnizienne en est venue à être considérée comme l'illustration la plus extrême d'une

raison et de la connaissance. Après avoir exposé les principes contenus dans les *Meditationes*, Brucker déclare : « *Hactenus de ideis Leibnizius, qui principia rationationis et cognitionis quoque in monadologia tetigit.* » *Ibid.*, p.401. Ainsi, les textes ne se coulent pas parfaitement dans le moule qu'on leur impose.

58 *Encyclopédie* (1751), « Discours préliminaire », p.XXX.

tendance philosophique contre laquelle s'élevaient tous les esprits du temps ; et, effectivement, elle ne survécut pas à l'attaque de Condillac. »⁵⁹ Puisque l'abbé traite, à première vue, la philosophie de Leibniz comme un *exemplaire* de méthodologie fautive, nous nous demanderons d'abord comment il l'intègre dans la classe des métaphysiques systématiques. Nous nous interrogerons ensuite sur la manière dont Condillac use consciemment du corpus wolffien afin d'appliquer à la pensée leibnizienne un modèle de systématique. Les réponses à ces questions se trouvent majoritairement dans le *Traité des systèmes* de 1749. Cependant, il est désormais connu, grâce au travail de L. L. Bongie,⁶⁰ que Condillac est aussi l'auteur d'une dissertation, intitulée « Les Monades », envoyée à l'Académie de Berlin dans le cadre du concours organisé en 1746-1747. Il nous faudra dès lors nous reporter à la dissertation dans la mesure où elle contient, non seulement, les principaux éléments du chapitre consacré au « système des monades » deux ans plus tard, mais aussi des informations précieuses sur le travail de reconstruction du système mené par l'abbé.

Le traité s'ouvre sur une définition du « système ». Catégorie générale particularisée ensuite chez différents auteurs, le système est, comme chez Brucker, un objet méthodologique indépendant de ses occurrences dans l'histoire de la philosophie.

« Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres, s'appellent *principes* ; et le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. »⁶¹

Un système se caractérise triplement : 1/ il s'agit de la réunion de divers éléments dans un tout ordonné. 2/ L'ensemble formé doit être organisé par une logique synthétique selon laquelle on peut progresser des éléments fondamentaux (principes) jusqu'aux éléments dérivés. 3/ Il résulte d'une entreprise de réduction des principes.⁶² Un système est ainsi lié par une

59 « *Leibnizian metaphysics came to be regarded as the most extreme example of a philosophical tendency to which the whole spirit of the age was opposed ; and it failed effectively to survive Condillac's onslaught.* » [Nous traduisons] W.H. Barber *Leibniz in France, From Arnauld to Voltaire*. Oxford, At the Clarendon Press, 1955. p172.

60 Condillac, *Les monades*, edited with an introduction and notes by L. L. Bongie. *SVEC*, vol. 187, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980.

61 Condillac, *Œuvres philosophiques*, [éd. G. Le Roy], Corpus général des philosophes français, 3 volumes, 1947-1951, p.121. Désormais [OP, volume, page]

62 Ces trois « conditions de la systématique » sont identifiées par C. Leduc, qui fournit une analyse approfondie du même passage. Cf « Condillac et la critique d'un système. Le cas leibnizien », *Éclectisme et critique des systèmes au XVIII^{ème} siècle*, [dir. D. Dumouchel, A. Ferraro, C. Leduc] *Dialogue*, 57, 2018, 770-775.

architectonique, exposé de manière *synthétique* et toutes ses propositions convergent dans un point de départ unique et élémentaire. Cette première approche vise à identifier les outils qui doivent être privilégiés en vue de la reconstruction (et de la critique) des systèmes. Elle met ainsi clairement au premier plan les *principes* sur lesquels ceux-ci sont censés être fondés, ainsi que l'entreprise de déduction enclenchée à partir d'eux. C'est pourquoi Condillac propose ensuite de distinguer entre différents types de principes. Trois cas se présentent alors : soit les principes consistent en des « maximes générales et abstraites », soit il s'agit de « suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait d'ailleurs rendre raison », ou enfin —seul cas trouvant grâce aux yeux de l'abbé—, les principes sont des « faits bien constatés », qui reposent sur l'observation plutôt que sur l'imagination. Le point important est alors que les deux premiers types de principe sont rapportés par Condillac à la métaphysique. Il affirme ainsi, à propos des premiers, que « la vertu que les philosophes attribuent à ces sortes de principes, est si grande qu'il était naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les métaphysiciens se sont en cela distingués, Descartes, Malebranche, Leibniz, etc. (...) ». Puis, il réitère à propos des hypothèses :

« Les métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espèce de principes, que dans la première ; et, par leurs soins, la métaphysique n'a plus rien rencontré qui pût être un mystère pour elle. Qui dit métaphysique, dit, dans leur langage, la science des premières vérités, des premiers principes des choses. Mais il faut convenir que cette science ne se trouve pas dans leurs ouvrages. » [OP, I, p.121-122]

Une liaison est ainsi opérée entre systématisme, métaphysique et abstraction. Condillac ne définit pas la métaphysique selon ses objets propres (Dieu, le monde, l'âme, l'être), mais selon une méthode spécifique de construction des systèmes à partir de principes abstraits ou d'hypothèses arbitraires. Cette méthode consiste en réalité en une inversion de la direction de la science. En partant d'idées générales plutôt que de faits particuliers, les métaphysiciens « renversent l'ordre de la génération de nos idées. »⁶³ La critique condillacienne est ainsi guidée par une épistémologie empiriste, selon laquelle le point de départ du savoir se situe toujours dans la sensation. Détachées de cette provenance, « nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé »⁶⁴ et les systèmes abstraits qui en découlent passent pour des hypothèses gratuites et arbitraires.⁶⁵

63 OP, I, p.124

64 *Ibid.*, I, p.127

65 Ce qui n'empêche pas Condillac de maintenir l'appellation de « métaphysique » pour qualifier sa propre démarche. Sous cette forme positive, la métaphysique désigne alors la science des facultés de l'esprit humain et de leur développement. Voir l'introduction de l'*Essai sur les connaissances humaines*. *Ibid.*, p.3.

Ces développements fournissent le contexte d'examen de la philosophie de Leibniz. Le cadre est celui d'une critique de la métaphysique systématique et abstraite et la pensée leibnizienne est présentée comme un exemple de méthodologie fautive. L'inclusion de Leibniz dans la classe des métaphysiciens s'opère alors doublement. D'abord, par un travail de mélange : des thèses présentées dans un premier temps comme leibniziennes sont, par la suite, utilisées de manière à exposer la métaphysique d'autres auteurs. L. L. Bongie a ainsi démontré comment des extraits de la dissertation de 1747 sur *Les Monadés* réapparaissent mot pour mot à l'occasion du *Traité des systèmes*, mais dans les chapitres consacrés aux philosophies de Descartes et de Spinoza.⁶⁶ La mobilité des énoncés, qui peuvent être attribués indifféremment à un auteur ou à un autre, est alors le signe de l'appartenance de ces auteurs à une même classe. L'identification d'une méthode métaphysique et systématique commune tend ainsi à biffer les différences théétiques entre les philosophes jusqu'au point où une même définition de la substance peut être considérée cartésienne, spinoziste, ou leibnizienne. Mais le moyen principal utilisé par Condillac afin de dénoncer la métaphysique monadologique consiste à reconstruire la pensée de Leibniz selon les critères de la systématisme mis en évidence dans les premiers chapitres. Il s'agit donc d'identifier les *principes* sur lesquels repose le système des monades afin de démontrer leur caractère abstrait. Condillac opte alors, dans le chapitre VIII, pour une exposition en deux temps : il annonce dans la première partie « présenter par quelle suite d'idées » il imagine le système s'être formé dans la tête de Leibniz [OP, I, p.151]. Cette astuce rhétorique, qui consiste à parler à la première personne, en lieu et place de Leibniz, vise à mettre au premier plan l'enchaînement par lequel les diverses propositions sont découvertes. Ainsi, l'argument du réquisit est mobilisé (section 1), en vertu duquel tout composé nécessite de poser des simples. L'existence des monades fournit le point de départ, quoiqu'on dispose pour l'instant uniquement de caractéristiques négatives : la monade est sans figure, sans étendue, sans espace, etc. De là, Condillac s'attarde sur les conséquences : l'étendue, le mouvement, l'espace et les corps doivent être considérés comme des *phénomènes* produits par les perceptions des êtres simples (section 2 et 3).⁶⁷ Voilà donc la première propriété positive de la monade : elle perçoit et, pour le comprendre, « nous n'avons qu'à imaginer dans chaque monade quelque chose d'analogue au sentiment et à ce qu'on nomme en général perception. Voilà ce qu'elle aura de positif ; elle éprouvera des changements,

66 *Les Monadés*, ouvrage cité, « Introduction », p.58 à 60.

67 On voit au passage comment Condillac reproduit ici une lecture spiritualisante de la monade dans la lignée de l'interprétation de la *Monadologie* de Hansch.

lorsqu'elle aura des perceptions différentes » [OP, I, p.154]. Or, la perception changeante suppose une raison de son changement. Ce principe du changement est la *force* par laquelle la monade passe d'une perception à une autre. Dans la suite, Condillac en déduit l'harmonie préétablie (section 5), la représentation universelle (section 7), la distinction des types de perceptions (section 8) et celle des types de substances (section 9) ; enfin, Condillac conclut sur les rapports de domination entre les monades d'un même corps (section 10). Pour fidèle que cette restitution paraisse, elle prépare en réalité la réorganisation synthétique de ces différentes propositions dans la deuxième partie. Car, Condillac a identifié deux principes sur lesquels est censée reposer la métaphysique leibnizienne : la perception et la force sont les propriétés positives des monades. Elles fournissent le point de départ et le fondement sur lequel est bâti tout l'édifice. C'est pourquoi la réfutation qui suit, dans la seconde partie, suppose une remise en ordre du système. Il suffit alors, pour l'abbé, de montrer qu'à ces notions fondamentales ne correspond aucun sens déterminé, afin de détruire l'ensemble de l'édifice. Sans perception ni force, les monades ne disposent plus d'aucune propriété positive qui les feraient comprendre. Pour ce faire, Condillac met l'accent sur la méthode d'engendrement de ces idées. La notion de force, par exemple, est obtenue par analogie et extrapolation à partir du sentiment d'effort connu de chacun :

« J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force quand j'agis, je la connais au moins par conscience. Mais, lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changements qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. » [OP, I, p.161]

La sensation n'offre en réalité jamais l'idée d'une force appliquée sur elle-même par une âme. La force suppose en effet toujours un composé qui fait effort et un autre sur lequel l'effort porte. Elle ne se donne à connaître qu'au niveau corporel. En conséquence, la transposition sur le plan immatériel d'une sensation physique doit être jugée illégitime : elle procède d'un jeu de l'imagination qui pense le niveau métaphysique en lui appliquant les schèmes des sensations physiques. Au bout du compte, la force, comprise comme une propriété des êtres simples, est une notion vague à laquelle ne correspond aucune sensation. De la même manière, la perception n'est rien d'autre que ce que l'âme éprouve « quand les objets font impressions sur les sens. » [OP, I, p.161]. Lorsqu'il applique cette notion de manière à donner une idée de l'état interne d'une substance simple immatérielle, Leibniz procède donc au même genre d'analogie fautive. Car, nous ne disposons d'aucun exemple de perception qui pourrait se faire sans la médiation des sens. Les concepts fondamentaux de la métaphysique leibnizienne

doivent donc être ravalés au rang de métaphores⁶⁸ et se voient dénier toute précision ou rigueur. La tentative de déterminer positivement les propriétés des monades tombe alors sous le coup de l'interdit méthodologique identifié dès le deuxième chapitre du traité, à savoir l'édification de notions abstraites imaginées d'après des sensations familières et appliquées en dehors de leur contexte d'élaboration. En l'occurrence, en pensant la monade *via* les principes de la perception et de la force, Leibniz use du « langage qu'on emploie pour les corps, [qui] sert à bien des philosophes pour rendre raison de ce qui se passe dans l'âme » [OP, I, p.125]. Dans ces conditions, il fournit bien un exemple typique de métaphysique systématique et abstraite.

Cependant, le traitement de la philosophie de Leibniz se distingue sur plusieurs points de celui réservé par Condillac aux autres métaphysiciens. C. Leduc a montré qu'il était possible d'identifier les particularités de la critique du système leibnizien, afin de ne pas comprendre celle-ci comme un simple cas particulier reproduisant grossièrement une critique générale formulée à l'encontre de toute métaphysique abstraite. L'originalité du « système des monades », tel que le restitue l'abbé, réside en fait dans la nécessité de recourir à un tout autre corpus que le corpus leibnizien afin de mener à bien sa reconstruction : « (...) pour que Condillac puisse faire un examen critique du leibnizianisme, il a besoin, contrairement à ce qu'il propose pour Malebranche ou Spinoza, de procéder à une reconstruction qui n'est pas toujours directement fondée sur une lecture des œuvres leibniziennes. » Autrement dit, « Condillac réoriente davantage qu'il décrit ce qu'il nomme le système de Leibniz ».⁶⁹ Ainsi, l'abbé trouverait chez Hansch, mais surtout chez Wolff, une méthode d'organisation des énoncés qu'il ne trouverait pas chez Leibniz, mais dont il userait comme d'un complément afin de reconstruire la pensée monadologique. Une fois encore, la structure systématique viendrait mettre en forme, de l'extérieur, le contenu leibnizien. Condillac ne se cache d'ailleurs pas d'un tel geste, comme le montre l'ouverture de la première partie de la dissertation sur *Les Monades* :

« Leibniz a ce me semble, exposé trop sommairement son système. Le célèbre M. Wolff y a suppléé, et ses ouvrages contribuent beaucoup à l'intelligence de ceux de ce philosophe ;

68 « La méprise de ce philosophe, en cette occasion, c'est de n'avoir pas fait attention que des termes, qui dans le propre ont une signification précise, ne réveillent plus que des notions fort vagues, quand on s'en sert dans le figuré. Il a cru rendre raison des phénomènes, lorsqu'il n'emploie que le langage peu philosophique des métaphores ; et il n'a pas vu que, quand on est obligé d'user de ces sortes d'expressions, c'est une preuve qu'on n'a point d'idée de la chose dont on parle. » OP, I, p.162-163.

69 C. Leduc, « Condillac et la critique d'un système. Le cas leibnizien. », article cité, p.775.

quoiqu'il n'adopte pas toujours les mêmes principes, je ne refuserai pas les secours que j'en pourrai tirer. »⁷⁰

En réalité, l'exposition du système des monades combine des éléments de leibnizianisme et des éléments issus du texte wolffien. Par exemple, la dissertation prend pour point de départ les définitions d'être et de substance en s'appuyant sur la *Philosophia prima sive Ontologia*. Le but est alors de montrer comment la notion de *force* est déduite abstraitement à partir de notions plus générales, ce qui est bien la marche suivie par l'ontologie wolffienne, mais non pas par le texte de la *Monadologie*. D'ailleurs, c'est bien à Wolff que l'abbé s'attaque ici :

« À juger des choses par la méthode de M. Wolff, on dirait que les idées abstraites sont les premières qui viennent à notre connaissance. Mais ce serait renverser entièrement l'ordre de la génération de nos idées, et mettre l'effet à la place de la cause » [LM, p.266]

La lecture de la dissertation offre la clé pour comprendre les attaques du *Traité des systèmes*, où la médiation de Wolff est généralement dissimulée par Condillac. Comme l'affirme C. Leduc, user de la métaphysique wolffienne permet en réalité « d'achever l'exposition du système leibnizien, mais de façon à la structurer plus qu'il ne l'est réellement », en présentant par exemple une ontologie générale que ne propose jamais Leibniz.⁷¹ Or cette ontologie générale permet clairement de dévoiler que l'engendrement des principes de force et de perception se fait à partir des notions « qui sont les plus abstraites de toutes » [LM, p.267]. Condillac trouve ainsi chez Wolff le moyen de modifier la présentation du monadisme de manière à le rendre susceptible d'une critique méthodologique. Conscient de ce jeu de recomposition et de mélange, la dissertation préfère d'ailleurs mentionner le système des « leibniziens ».

Nous nous accordons en tous points avec cette lecture. Cependant, nous souhaiterions montrer qu'un tel mélange entre les principes leibniziens et la métaphysique de Wolff conduit paradoxalement Condillac à confirmer l'idée de l'existence d'un *système des monades proprement leibnizien*. En effet, les extraits présentés ci-dessus montrent clairement la reconnaissance par l'abbé d'une différence non négligeable entre les deux philosophes allemands, dont il affirme qu'ils n'adoptent pas toujours les mêmes principes. Il fait ainsi preuve d'une lecture fine de l'*Ontologia* lorsqu'il mentionne l'abandon, dans la métaphysique

70 Nous citons l'édition originale de la dissertation dans le recueil des pièces du concours : *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et des belles lettres sur le système des Monades avec les pièces qui ont concourues*. Berlin, Chez A. Haude et J.C Spener, 1748. p.260. Désormais [LM, page]

71 C. Leduc, article cité, p.784.

wolffienne, de la propriété de perception pour tous les êtres simples [LM, p.279]. Pourtant, si Condillac est conscient du renoncement au concept de monade chez Wolff, au profit d'une métaphysique des substances simples, il continue d'user de cette dernière afin de reconstruire le système des monades. La question est alors de savoir comment Condillac peut prétendre exposer le « système de Leibniz » alors qu'il reconnaît trouver le modèle de la systématisme chez Wolff et qu'il est conscient des écarts entre les deux auteurs à propos des principes fondamentaux de la réalité. Il faut alors se rappeler le critère principal d'identification du système métaphysique dans le *Traité* : Condillac met beaucoup plus l'accent sur le type de principes qui caractérise une pensée métaphysique (principes abstraits ou hypothèses arbitraires) que sur la manière de dériver les propositions les unes à partir des autres. S'il en va ainsi, c'est que le système entier est contenu dans le point de départ. C'est pourquoi, d'ailleurs, la critique des monades se concentre principalement sur les concepts de force et de perception : il n'est pas besoin de faire tomber un à un les murs d'un bâtiment lorsqu'on en a détruit les fondations. La spécificité du leibnizianisme ne se situe pas dans une méthode synthétique d'exposition, mais bien dans une tentative d'interprétation du réel à partir de deux principes particuliers. La conséquence est dès lors claire : la *méthode scientifique* d'exposition propre aux traités wolffiens peut certes être une aide en vue de la reconstruction de la pensée monadologique, mais elle ne lui ajoute rien. Car les principes de force et de perception sont d'eux-mêmes systématiques, au sens où ils impliquent *nécessairement* leurs conséquences. Peu importe que Leibniz n'ait pas fourni une exposition formelle de ces implications : les principes les contiennent, ainsi que la possibilité de les reconstruire. On comprend dans ces conditions certaines remarques de l'abbé lorsqu'il s'agit de mentionner les écarts wolffiens par rapport à la monadologie. Ainsi, dans la dissertation de 1747, Condillac s'interroge sur la possibilité de maintenir l'idée d'une expression de tout l'univers par chaque substance, tout en refusant de leur accorder à toutes la perception :

« Mr. Wolff ne reconnaît point, comme nous l'avons vu, que chaque Monade ait des perceptions ; et néanmoins, il prétend avec Leibnitz qu'on pourrait voir dans une Monade l'état de tout l'Univers. Ces deux choses ne paraissent pas s'accorder. » [LM, p.286]

En effet, l'expression de l'univers par chaque substance simple a clairement été identifiée quelques pages plus tôt comme une conséquence de l'attribution d'une perception à chacune d'elle. Ainsi, s'il accorde la thèse de l'expression universelle, Wolff *ne peut faire autrement* que d'accorder le principe à partir duquel elle est dérivée, à savoir la perception des substances. Wolff admet contradictoirement la conséquence après avoir renoncé aux

prémises. En fait, les relations d'implication entre les principes et les propositions dérivées doivent être considérées comme nécessaires. C'est si vrai que les écarts wolffiens sont envisagés comme des erreurs méthodologiques :

« D'ailleurs on pourrait, en pressant Mr. Wolff, le contraindre à s'exprimer comme Leibniz. L'âme, lui dirait-on, se représente selon vous tout l'univers, conformément à la situation de son corps, et aux changements qui arrivent dans les organes. Elle ne voit donc l'univers que parce qu'elle voit son corps ; son corps le représente donc ; on y pourrait donc lire l'état de tous les éléments : ou, si son corps ne représente pas l'univers, elle ne le représente pas elle-même d'avantage. On ne voit pas sur quel fondement Mr. Wolff borne cette force représentative à être uniquement le propre de l'Âme. » [LM, p.287]

À partir du moment où Wolff accorde que la substance simple est un *élément* des corps, il doit aussi reconnaître que chaque élément représente, non seulement le corps qu'il compose, mais encore—puisqu'un corps est en rapport avec la totalité des corps—l'entièreté de l'univers. Autrement dit, la seule reconnaissance de la composition des corps par les substances simples implique la reconnaissance de la perception comme principe métaphysique, ainsi que la représentation de l'univers par chaque substance comme une conséquence de ce principe. Sur cette base, la distinction opérée par Wolff entre monade et substance simple apparaît être une contravention *au système leibnizien*. Car, contrairement à ce qu'il prétend, Wolff ne peut reprendre pour son compte une partie de la métaphysique monadologique sans en reprendre l'intégralité. La cohérence et la solidité du système des monades se dévoilent paradoxalement lorsque Wolff n'en suit plus les conséquences. Ces remarques de l'abbé révèlent ainsi qu'à ses yeux, la philosophie de Leibniz est en elle-même systématique, du simple fait qu'elle procède de principes abstraits ; car il s'agit là d'un critère suffisant de définition du systématisme. Par sa méthode synthétique d'exposition, Wolff permet de jeter la lumière sur certains points du système, mais il ne le modifie ni ne lui ajoute rien. Il faut alors dire que Condillac n'use de la métaphysique de Wolff que lorsqu'il juge que celle-ci suit de manière conséquente les principes fondamentaux du leibnizianisme et permet de les expliciter, c'est-à-dire lorsqu'elle s'accorde avec un système déjà constitué, quoique non exposé de manière systématique. Au contraire, il note avec minutie les écarts entre les deux auteurs et s'attache à démontrer qu'ils dénotent des incohérences de la part de Wolff. La méthode de recomposition du système de Leibniz à partir du corpus wolffien ne remet donc pas en cause l'idée que la philosophie du premier présenterait un système, mais au contraire la conforte. Car les inconséquences wolffiennes permettent de pointer, par contraste, la cohérence du « système des monades ».

L'attaque du *Traité des systèmes* contre le « système des monades » constitue l'aboutissement d'une reconstruction progressive de la philosophie de Leibniz. Nos analyses ont permis de montrer que cette reconstruction avait principalement lieu dans la tradition allemande, où l'on repère une double tentative de dresser la liste des principes de base du leibnizianisme et d'explicitier les liens formels entre ceux-ci. Il apparaît, en outre, que cette réification ne peut être considérée comme un processus linéaire : Hansch, par exemple, ne poursuit pas le travail de formalisation entamé par Wolff, mais entend exposer un système strictement leibnizien, par opposition à la métaphysique wolffienne. Brucker, pour sa part, s'inspire de l'organisation générale des traités de Wolff de manière à restructurer la philosophie de Leibniz, en proposant dès lors un système non cantonné au strict domaine métaphysique. Condillac, enfin, établit un jeu fin d'amalgame et de distinction entre Leibniz et Wolff. Mais, quoi qu'il en soit de la version choisie, c'est toujours l'idée de l'existence d'un système leibnizien qui émerge. Or, les auteurs qui procèdent à l'exposition du système de Leibniz reconnaissent tous, en préalable, ne pas trouver un tel système chez Leibniz. Il leur faut alors déployer un ensemble de techniques de reconstruction dont le but est d'exhumer le système fantôme. À ce prix, la philosophie de Leibniz se trouve réifiée en une construction théorique définie par un certain nombre de propositions et unifiée par une architectonique. Chez Condillac, les parties du système sont si solidaires entre elles qu'il est impossible, donnés les principes, d'en tirer d'autres conséquences. Dernier point remarquable : alors que, dans la tradition allemande, le système est *recherché* comme gage de légitimité philosophique, au contraire, Fontenelle, Jaucourt et, au plus haut point, Condillac, se montrent méfiants envers toute tentative systématique. C'est que, pour eux, le systématisme est lié à un certain type de métaphysique, lequel est douteux dans ses procédures.

II. Système et démembrement

Si la version donnée par Condillac du « système des monades » constitue l'une des réifications les plus importantes de la philosophie de Leibniz au 18^e siècle, il n'en demeure pas moins que cette réification n'est pas complète. Ainsi, comme l'annonce son « Avant-propos », la dissertation de 1747 permet « d'apercevoir du vrai et du faux dans le système des monades » [LM, p.259] et de faire le tri entre les principes pouvant être extraits du système et ceux qui, au contraire, tombent avec lui. Le « vrai » en question relève alors d'un élément central du dispositif monadologique, à savoir l'argument d'une composition des corps par des êtres

simples inétendus. M. Pécharman⁷² a ainsi montré comment la proposition selon laquelle les monades sont les premiers éléments de la matière n'est pas rejetée par Condillac, tandis que les propositions portant sur la force et la perception des monades font l'objet d'une critique sévère. L'existence des êtres simples est donc maintenue, du moins au titre d'une possibilité, quoique leur essence nous demeure inconnue. Il est certes possible d'attribuer ces passages de la dissertation, qu'on ne retrouve pas dans le *Traité des systèmes*, à la formulation de la question mise au concours en 1746, qui enjoint aux candidats autant de critiquer que de défendre la monade.⁷³ Quoi qu'il en soit, le tri effectué par Condillac tend à remettre en cause l'idée d'un enchaînement nécessaire entre tous les principes de la métaphysique leibnizienne. Le principe de la composition des corps par les simples paraît bien être une proposition pouvant être isolée du système et fonctionner en dehors de celui-ci. Ainsi l'entreprise de systématisation de la philosophie de Leibniz s'accompagne de la possibilité inverse d'une dés-systématisation qui consiste à rendre les concepts, arguments ou principes, indépendants du supposé système auxquels ils appartiendraient.

Or, un tel geste de décrispation du texte leibnizien est, en réalité, la condition préalable à son usage au sein du corpus matérialiste. Il faut en effet supposer que certains éléments du leibnizianisme sont susceptibles d'une lecture alternative de celle qu'ils reçoivent dans leur contexte d'origine. Pour ce faire, il est requis d'interpréter différemment la manière dont sont liés ces éléments et de remettre en cause, notamment, la nécessité de leur relation. Marginale et discrète chez Condillac, cette manière de se référer aux auteurs de la tradition en disloquant leur pensée relève au contraire, chez Diderot, d'une méthode générale de lecture des textes. L'article « Éclectisme » de l'*Encyclopédie* fournit ainsi une théorie de la décrispation et de la dés-systématisation des systèmes philosophiques, ainsi qu'il expose les principes de leur interprétation en vue d'un usage renouvelé au sein d'une philosophie matérialiste. Nous tenterons en conséquence, dans les pages qui suivent, de reconstruire la théorie de la lecture contenue dans l'article « Éclectisme » de Diderot ; puis, nous nous concentrerons sur l'application de cette théorie dans l'article « Leibnitzianisme, ou philosophie de Leibniz ».

72 M. Pécharman, « *Il y a des composés, donc il y a des simples*. Vertu et infortune chez Condillac d'un principe métaphysique de Leibniz », dans *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019/1, n.191, 57-110.

73 Notons néanmoins que Condillac réitère des positions semblables dans la correspondance avec Gabriel Cramer.

Diderot : l'autre éclectisme

Des travaux récents ont contribué à faire émerger l'éclectisme comme une catégorie centrale pour l'étude de la modernité philosophique et particulièrement du 18^e siècle. Dans son introduction au *Routledge Companion to Eighteenth-Century Philosophy*, A. Garrett va jusqu'à proposer de substituer la notion d'éclectisme à celle de Lumières.⁷⁴ Entre autres arguments, il invoque le fait que, contrairement à la seconde, l'éclectisme est une catégorie utilisée et revendiquée par les acteurs du 18^e siècle eux-mêmes.⁷⁵ On pense alors, outre les figures de Brucker et de Diderot, aux histoires de la philosophie proposées par Maleville, Formey, Tiedemann ou encore Tennemann. Cependant, on perd plus qu'on ne gagne à vouloir subsumer la diversité philosophique de la période sous le titre vague et imprécis d'éclectisme. Car, l'ensemble des auteurs qui manipulent le concept lui font parfois prendre des directions divergentes. La question du rapport aux *systèmes de philosophie* a ainsi permis de faire émerger, ces dernières années, une version antisystématique de l'éclectisme dans la tradition française.⁷⁶

On pourrait alors opposer deux figures paradigmatiques, représentant deux types d'éclectisme : Brucker, d'un côté, et Diderot de l'autre. On sait que l'histoire de la philosophie telle que la présente Diderot est très largement redevable du texte de *Historia critica*, dont il dispose dès 1750.⁷⁷ Les articles qu'il consacre aux philosophes sont constitués, pour leur majeure part, de traductions du chapitre correspondant chez Brucker. Pourtant, Brucker considère, comme nous l'avons vu, que l'éclectique est à la recherche d'un système pouvant être tiré de la seule raison. Il élabore en conséquence une histoire dont l'outil principal est la reconstruction des principes fondamentaux d'un auteur, ainsi que de la liaison entre ceux-ci. Au contraire, pour Diderot, si l'éclectique cherche bien à identifier les principes constitutifs de la pensée d'un philosophe, il n'est pas à la recherche des liens architectoniques établis entre ceux-ci, ni n'a pour ambition de démontrer la cohérence interne d'une pensée. La reprise du

74 Voir A. Garrett, « Introduction : the eclecticism of eighteenth-century philosophy », dans *The Routledge Companion to Eighteenth-Century Philosophy*, Londres, Routledge, 2014, 1-28.

75 *Ibid.*, p.3.

76 C'est à cette désolidarisation des notions d'éclectisme et de systématisme que s'attèle le numéro *Éclectisme et critique des systèmes au XVIII^e siècle* dirigé par D. Dumouchel, A. Ferraro et C. Leduc : « (...) au lieu de viser le dépassement des multiples sectes philosophiques dans une synthèse systématique ou syncrétique, l'approche éclectique pourrait également être comprise comme une conception qui s'élabore indépendamment d'une visée architectonique, voire de manière critique par rapport à la systématisme. », « Introduction », *Dialogue*, 57, 2018, p.688.

77 Voir J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Slatkine, 1962, p.247

texte bruckérien n'implique pas de reprendre les principes méthodologiques de l'histoire de la philosophie selon Brucker. Car l'éclectisme n'est pas pour, Diderot, un syncrétisme. C'est bien le rapport à la systématisme qui permet d'identifier le point de séparation entre les deux auteurs. On le voit, les deux sortes d'éclectismes impliquent des manières de lire les philosophes qui diffèrent dans leurs procédures et dans leurs effets et qui sont d'autant plus repérables qu'elles usent d'un matériau commun.

L'article « Éclectisme » de *l'Encyclopédie* a fait l'objet de nombreux commentaires. De même, la comparaison entre Brucker et Diderot est aujourd'hui bien documentée. Dans son étude classique sur *Diderot et l'Encyclopédie*, J. Proust a proposé d'envisager le dépassement de Brucker par Diderot selon trois modalités : 1/ Diderot substitue au rationalisme de Descartes un sensualisme hérité de Locke ; 2/ il détourne contre le christianisme en général toutes les attaques de Brucker contre la superstition ; 3/ il délaisse le déisme idéaliste au profit d'un matérialisme athée⁷⁸. Ici, la distinction entre les deux auteurs est explicitée en se référant aux principes propres de la pensée diderotienne. P. Casini, pour sa part, s'est intéressé de plus près à la comparaison des textes consacré directement à l'éclectisme. Il a ainsi montré comment les recopies du texte latin de *l'Historia critica* dans *l'Encyclopédie* masquent en réalité un autoportrait de Diderot. Ce dernier, en effet, « altère profondément l'organisation et la signification de l'exposé qu'il traduit », ⁷⁹ omet des passages, commente, digresse, introduit ses propres thèmes et, en définitive, se « souci[e] très peu de l'érudition et de la critique historique. »⁸⁰ À l'instar de Proust, Casini insiste donc sur la manière dont Diderot utilise le corpus historique bruckérien afin de développer une philosophie propre. Dans cette perspective, l'article « Éclectisme » est interprété comme le lieu d'exposition des principes de la pratique philosophique de Diderot. M. Rioulx-Beaulne remarque pour sa part que l'article en question contient non seulement les principes de la manière dont Diderot envisage sa propre méthode philosophique, mais encore les ressources pour décrire la pratique de la philosophie en général.⁸¹ Il faudrait dès lors envisager la production des énoncés philosophiques par la méthode éclectique, moins comme une spécificité diderotienne, que comme le moteur principal de l'histoire de la philosophie. Nous partageons sans retenue ces

78 *Ibid.*, p.267

79 P. Casini, « Diderot et le portrait du philosophe éclectique », *Revue internationale de philosophie*, 38, 1984, p.39.

80 *Ibid.*, p.44.

81 M. Rioulx-Beaulne, « Diderot, l'éclectisme et l'histoire de l'esprit humain », *Dialogue*, 57, 2018, 719-743.

analyses. On remarquera cependant qu'elles offrent toutes, sinon le même point de départ, du moins le même point d'arrivée : elles permettent de s'informer sur la pratique de la philosophie de Diderot, ou sur la pratique de la philosophie selon Diderot. L'éclectisme, de catégorie historiographique chez Brucker, devient dans l'*Encyclopédie* une méthode philosophique permettant de s'approprier la tradition. Or, en faisant porter l'attention sur un tel processus d'appropriation, on a pu laisser de côté la question des effets en retour de cette pratique sur la tradition. Pourtant, l'éclectisme selon Diderot définit bien une manière de lire les philosophes afin de pouvoir en user. Il suppose donc, comme moment préalable, une transformation des sources, qui rende possible la reprise de certains de leurs éléments. Autrement dit, l'éclectisme diderotien est aussi une méthode de lecture qui n'est pas sans effets sur la manière de concevoir les pensées des philosophes antérieurs. La question du systématisme est alors centrale : l'éclectisme diderotien produit, sur les sources, des effets exactement inverses que ceux impliqués par la méthode historique de Brucker. Car, il suppose une décripation et une *dé-systématisation* des pensées des grands philosophes. Il s'agit, en somme, non pas d'examiner la façon dont des énoncés issus de l'histoire de la philosophie sont intégrés dans la pensée de Diderot, mais de mettre au jour ce que cette intégration révèle du mode de présence de ces énoncés dans leur contexte d'origine.

Or, l'éclectisme selon Diderot implique trois manières d'agir sur les sources et d'opérer leur *dé-systématisation*. La première consiste en un geste de *démembrement*⁸² qui porte spécifiquement sur l'articulation des propositions attribuées à un même auteur. Il s'agit en effet de présenter une pensée de façon à rendre possible l'extraction de certains de ses éléments. Dès lors, il est beaucoup moins fait mention de la dérivation des principes les uns à partir des autres. Car, il faut pouvoir dégager un énoncé du réseau conceptuel et argumentatif dans lequel il s'intègre dans le texte source. C'est pourquoi, chez Diderot, l'assertion selon laquelle « il n'est aucun philosophe si vain qu'il n'ait vu une partie de la vérité » (« *nullum philosophum tam fuisse inanem qui non viderit ex vero aliquid* » [Enc., vol. V (1755), p.270]) peut être lue doublement : elle signifie à la fois—de manière classique dans le cadre d'une revendication d'éclectisme—l'ouverture de l'attention à tous les corpus au nom de ce qu'on pourrait nommer un principe de charité philosophique (chaque auteur.ice énonce une partie de la vérité). Mais, elle signifie également, au contraire, la carence essentielle de toute philosophie particulière : chacun.e *n'énonce qu'une partie de la vérité*. Autrement dit, le vrai

82 Cette conséquence a déjà été mentionnée, notamment par M. Rioux-Beaulne. Article cité, p.721.

ne dispose que d'un mode de présence parcellaire dans un corpus donné. De ce point de vue, le rôle de l'historien de la philosophie n'est plus, comme chez Brucker, de reconstruire une philosophie complète dont les parties sont articulées les unes aux autres, mais bien d'exposer un ensemble de propositions dont la plupart seront rejetées, tandis que certaines seront reprises. Si Brucker insistait sur la totalité sous laquelle sont subsumés les principes d'une pensée, Diderot met l'accent sur leur pluralité et la nécessité d'en opérer le tri. Il faut ainsi, dans un premier temps, pouvoir isoler les propositions les unes des autres, ce qui suppose de se prononcer sur la manière dont elles sont liées dans le corpus d'origine. Tombe de ce fait l'idée d'une articulation nécessaire entre les principes, squelette théorique que l'historien aurait pour tâche d'exhumer :

« L'éclectique ne rassemble point au hasard des vérités ; il ne les laisse point isolées ; il s'opiniâtre bien moins encore à les faire cadrer à quelque plan déterminé ; lorsqu'il a examiné et admis un principe, la proposition dont il s'occupe immédiatement après, ou se lie évidemment avec ce principe, ou ne s'y lie point du tout, ou lui est opposée. Dans le premier cas, il la regarde comme vraie ; dans le second, il suspend son jugement jusqu'à ce que des notions intermédiaires qui séparent la proposition qu'il examine du principe qu'il a admis, lui démontrent sa liaison ou son opposition avec ce principe : dans le dernier cas, il la rejette comme fautive. Voilà la méthode de l'éclectique. » [*Enc.*, vol. V (1755), p.271]

Certes, selon ce texte, l'éclectique vise la liaison des principes qu'il recueille, mais c'est dans la mesure précise où il considère que ceux-ci ne sont pas liés de manière nécessaire à leur contexte d'origine. *Ne point laisser les vérités isolées* laisse entendre que leurs premières modalités de présentation est la désarticulation. Si les différents énoncés viennent ensemble, ils ne manifestent pas de liens nécessaires entre eux. C'est pourquoi, dans l'article « Éclectisme », Diderot convoque sa propre distinction, issue des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, entre philosophie expérimentale et philosophie rationnelle (systématique) :

« D'où l'on voit qu'il y a deux sortes d'*Eclectisme* ; l'un expérimental, qui consiste à rassembler les vérités connues et les faits donnés, et à en augmenter le nombre par l'étude de la nature ; l'autre systématique, qui s'occupe à comparer entr'elles les vérités connues et à combiner les faits donnés, pour en tirer ou l'explication d'un phénomène, ou l'idée d'une expérience. L'*Eclectisme* expérimental est le partage des hommes laborieux, l'*Eclectisme* systématique est celui des hommes de génie ; celui qui les réunira, verra son nom placé entre les noms de Démocrite, d'Aristote et de Bacon. » [*Ibid.*, p.284]

Comme dans les *Pensées*, la distinction entre l'expérimental et le systématique recouvre une différence de moments au sein d'un même processus de connaissance. Appliquée à la question du rapport à la tradition, elle suppose que l'histoire de la philosophie rassemble les principes, tandis que la philosophie les évalue, les trie et les combine au sein d'une pensée propre. Les

deux tâches demeurent intimement liées : de la même manière que la nature est un recueil de phénomènes en attente d'articulation pour son interprète, le corpus d'un.e philosophe est un recueil de vérités potentielles pour l'éclectique. Sans retomber dans l'esprit de système dénoncé par Condillac, Diderot produit tout de même un retournement paradoxal pour l'époque : son éclectisme impose aux textes des siècles passés de se présenter de manière *désarticulée*. Le système n'est plus une méthode propre à la métaphysique classique, comme chez Condillac, ou la caractéristique des grands philosophes modernes, comme chez Brucker, mais il est le produit d'une manière de lire les textes dont l'éclectique doit se départir. Dans ces conditions, les très nombreux emprunts de Diderot à l'*Historia critica* peuvent étonner. Là où Brucker cherche à reconstruire des systèmes, Diderot cherche au contraire à les démembrer. Comment le second peut-il dès lors se contenter de copier largement le premier ? C'est que la méthode d'exposition choisie par Brucker s'accommode très bien de celle appliquée par Diderot. Comment nous l'avons vu, l'*Historia critica* procède par listes : l'exposition d'une philosophie consiste en la réduction d'un texte dans un certain nombre de propositions numérotées. Or cette méthode d'exposition est précieuse pour Diderot : elle synthétise un corpus en un nombre d'items et de principes sans s'attarder sur les connexions établis entre eux et en les rendant immédiatement disponibles en vue d'une reprise. La logique de la liste permet *in fine* de distinguer plus aisément entre le vrai et le faux, entre ce qui est susceptible d'une reprise et ce qui doit être rejeté. Ainsi, le même geste éclectique qui, chez Brucker, vise à la systématisation des sources, produit, chez Diderot, l'effet exactement inverse.

Le rappel de la distinction entre l'expérimental et le rationnel permet en outre d'éclairer certains des commentaires de Diderot. Car, l'histoire de la philosophie n'a pas vocation à demeurer à l'état d'anthologie des grandes idées : elle appelle bien plutôt un travail et une réorganisation de la part de l'éclectique qui, « de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard et sans partialité, [ose] s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne » [*Ibid.*, p.270]. Or ce travail du philosophe face aux *ressources* proposées par la tradition est comparable au travail de la raison tel qu'il est défini dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : il s'agit de combiner les principes des philosophes entre eux de manière à les intégrer dans de nouveaux réseaux conceptuels. La désarticulation des systèmes n'est ainsi qu'un préalable qui vise une articulation alternative des propositions. Il s'agit là, selon nous, du deuxième effet notoire de l'éclectisme diderotien sur les textes de la tradition : leur contenu (concept, argument, principes...) est *mobile*, c'est-à-dire qu'il peut être articulé

avec d'autres sources que l'originelle. Un exemple bien connu concerne une remarque de Diderot lorsqu'il expose le concept de monade dans l'article « Leibnitzianisme, ou philosophie de Leibnitz ». Après avoir défini la monade, à la suite de la *Monadologie*, comme un être inétendu, et indivisible, Diderot opère un amalgame étonnant au moment de mentionner que ses actions internes consistent en des perceptions : « Ce sont des automates incorporels : quelle différence y-a-t-il entre ces êtres et la molécule sensible de Hobbes ? Je ne l'entends pas » [*Enc.*, vol. IX (1765), p.374]. Tout en affirmant le caractère incorporel de la monade, Diderot l'identifie à l'élément matériel qui, chez Hobbes, est doté de *conatus*. Comme le remarque F. Pépin, Diderot procède à un enrichissement croisé des auteurs : « Il déplace la monade vers l'énergie matérielle de la molécule (...) et le conatus vers le vital en le faisant quitter le registre physique et le seul rapport au mouvement. »⁸³ Or, la condition de possibilité de ce jeu combinatoire est la capacité des énoncés à s'articuler de multiples manières. La proposition selon laquelle les monades disposent d'une force propre, qui est la raison de leurs actions internes, peut être isolée du contexte de la *Monadologie* et particulièrement des propositions qui établissent l'immatérialité des êtres simples. Elle peut ensuite être articulée aux principes hobbesiens du mouvement de manière à obtenir le concept d'un élément matériel, actif et sensible. Le même principe peut donc jouer dans différents contextes et, en fonction de ceux-ci, s'enrichir de sens nouveaux. La combinaison ne doit dès lors pas être confondue avec la simple volonté de conciliation ou la recherche de comparaisons : Diderot souhaite moins identifier des points de convergence entre les auteurs que créer des concepts originaux en produisant leur rapprochement. La *mobilité* des énoncés ne signifie, dès lors, pas seulement la possibilité de les mettre en rapport ou de les comparer au sein de l'histoire de la philosophie, mais bien celle d'obtenir des significations nouvelles à partir d'un travail de production de concepts dont le matériau principal est la tradition philosophique.

Cette dernière pratique de la combinaison des corpus nous avertit enfin d'un autre type d'effet impliqué par l'éclectisme tel que le pratique Diderot. Chez Brucker, la question de *l'auteur* est centrale : le système est toujours le *système de...* La pratique de la biographie, qu'on retrouve dans tous les chapitres de *l'Historia critica*, est elle-même subordonnée à l'objectif de reconstruction de la pensée *propre* à un philosophe : elle permet d'identifier son origine dans le caractère intellectuel qui explique et rend raison de son système. En bref, pour

83 F. Pépin, « Lire en digérant : Diderot lecteur des philosophes, Diderot nourri par les textes », dans *Les arts de lire les philosophes modernes*, [dir. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ajoub et A. Torero-Ibad], Presses Universitaires de Laval, 2015.

Brucker, *l'auteur* est l'autorité dernière du point de vue de l'historien de la philosophie : tout principe doit non seulement être cohérent avec le système, mais aussi avec les intentions et convictions de son auteur. Ces dernières constituent donc des outils centraux pour la critique historique et disposent de leur fonction propre dans la reconstruction des systèmes. Or, Diderot rompt une nouvelle fois avec ce modèle : sa critique bien connue des autorités⁸⁴ concerne aussi la figure du philosophe compris comme *auteur* de *sa* philosophie. Il n'est pas dit, en effet, que le meilleur moyen de comprendre ce qu'est une monade soit de se référer à un quelconque texte leibnizien : le corpus hobbesien, lui-même combiné à l'atomisme d'Épicure et de Gassendi,⁸⁵ en fournit une approche plus éclairante. L'auteur-Leibniz n'est pas exclusivement considéré comme la figure explicative et unifiante de sa pensée. Diderot pousse l'anti-autoritarisme qu'il revendique au point de nier l'importance critique de cette figure. Il affirme en effet que « les Eclectiques sont parmi les philosophes ce que sont les souverains sur la surface de la terre, les seuls qui soient restés dans l'état de nature où tout était à tous » [*Enc.*, vol. V (1755), p.270]. Autrement dit, ni la cohérence du corpus, ni les intentions de son auteur ne sont des outils pertinents pour établir le sens d'un énoncé. Ce geste de *dépossession*⁸⁶ suppose, c'est le point important, la possibilité d'une *subversion* de la source. Par subversion, nous entendons ici le fait de modifier profondément une ou plusieurs propositions philosophiques de manière à les doter de significations contraires à celle qui leur est conférée dans leur corpus d'origine. La transformation de la monade en molécule sensible en est un exemple frappant. Or, la pratique de la *subversion* permet à Diderot de repérer les principes dont l'interprétation peut, ou non, être modifiée. Elle nous informe donc, en retour, sur la présence, dans le texte source, d'éléments disposant d'une tendance divergente par rapport au reste d'une pensée. L'histoire de la philosophie, y compris les concepts les plus

84 « L'éclectique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même (...) » [*Enc.*, vol. V (1755), p.270]

85 Diderot rapproche Leibniz de Hobbes dans l'article « Leibnitzianisme », et Hobbes de la tradition atomiste (Épicure et Gassendi) dans l'article « Hobbisme ». Le cas de Gassendi est d'ailleurs, sur ce point, particulièrement révélateur. *L'Encyclopédie* ne propose pas d'entrée consacrée à la philosophie gassendiste. Mais l'article « ÉPICURÉISME ou ÉPICURISME » l'intègre dans l'école moderne épicurienne, succédant à Magnene et précédant Chapelle, Molière, Bernier, etc. Voir « ÉPICURÉISME ou ÉPICURISME », *Enc.*, vol. V, 1755, p.785a. La philosophie gassendiste fait ainsi sens par son intégration dans un réseau historique d'auteurs qui permet de donner une idée de la philosophie gassendiste sans exposer celle-ci. Ce faisant, le gassendisme n'a, paradoxalement, pas besoin de la figure de Gassendi pour être diffusé dans *L'Encyclopédie*. Il s'y trouve, dispersé dans l'exposition d'autres pensées.

86 Analysé par F. Pépin dans « Diderot et l'histoire philosophique de la philosophie », traduction en japonais par Y. Iida, in T. Hemmi et T. Koseki (dir.), ouvrage japonais sur l'Encyclopédie, Tokyo, Press Universitaire d'Hosei, 2018. Je remercie d'ailleurs chaleureusement F. Pépin de m'avoir transmis la version française de cet article.

abstrait de la métaphysique, ne constituent pas simplement des errances de la raison qu'il faudrait dépasser, mais propose un ensemble de matériaux qui autorise la réinterprétation et les usages contradictoires.

Démembrement, mobilisation des énoncés et subversion sont les trois effets principaux de l'éclectisme selon Diderot sur les textes issus de la tradition. On le voit, le plagiat général de l'*Historia critica* dans les articles d'histoire de la philosophie de l'*Encyclopédie* masque une distinction fondamentale entre les deux éclectismes dans leur manière de lire les textes : Brucker transforme les corpus en systèmes bien ordonnés de principes, tandis que Diderot convertit les systèmes en recueils désarticulés de ressources disponibles pour un usage nouveau. Diderot tire ainsi l'éclectisme du côté de la pratique clandestine de la philosophie. Car, comme la montre G. Paganini, l'une des caractéristiques principales du clandestinisme philosophique réside dans le détournement des idées des grands philosophes.⁸⁷ La littérature clandestine n'est pas seulement pourvoyeuse de *thèmes* (athéisme, critique de l'église et des autorités politiques...) pour les matérialistes du 18^e siècle, mais elle définit aussi une méthode de lecture qui implique de considérer autrement l'histoire de la philosophie. Certains des contemporains de la parution de l'*Encyclopédie* ne se sont d'ailleurs pas trompés lorsqu'ils dénonçaient la subversion idéologique de la tradition au profit de la diffusion insidieuse des idées radicales.⁸⁸ Mais on peut aussi considérer que, pour d'autres, comme La Mettrie, d'Holbach ou Helvétius, l'article « éclectisme » explicite une manière de faire l'histoire de la philosophie et d'en user. On s'en convaincra si l'on se penche sur la pratique helvétienne de la citation. Au chapitre IV du premier Discours de *L'Esprit*, Helvétius fait de l'imprécision des mots l'une des causes principales de l'erreur (et par conséquent de la méconnaissance de l'être humain). Il développe alors l'exemple des mots de matière, d'espace et d'infini qui, selon lui, « ont excité les disputes les plus longues et les plus vives entre les philosophes » du fait de « l'ignorance de leur vraie signification ».⁸⁹ Or, si l'ensemble du chapitre est placé sous le patronage de Locke, dont Helvétius prétend simplement reconduire

87 G. Paganini, « What is a clandestine philosophical manuscript? », dans *Clandestine Philosophy, new studies on subversive manuscripts in early modern Europe, 1620-1823*, [Ed. G. Paganini, M.C. Jacob, J.C Laursen], University of Toronto Press, p.7

88 Voir J. Proust, ouvrage cité, p.257.

89 Helvétius, *Œuvres complètes, De L'Esprit*, I, c4, [dir. G. Stenger], Paris, Honoré Champion, 2016, p.71

la pensée sur ce point,⁹⁰ deux autres références appuient le propos. La première concerne Descartes, qui

« avait déjà dit, avant Locke, que les péripatéticiens, retranchés derrière l'obscurité des mots, étaient assez semblables à des aveugles qui, pour rendre le combat égal, attireraient un homme clairvoyant dans une caverne obscure : que cet homme, ajoutait-il, sache donner du jour à la caverne, qu'il force les péripatéticiens d'attacher ses idées nettes aux mots dont ils se servent : son triomphe est assuré. »⁹¹

On le voit, Helvétius ne retient ici, de la sixième partie du *Discours de la méthode*, qu'une image, censée exprimée le positionnement anti-scolastique de Descartes et s'accorder avec la critique lockéenne des idées abstraites. La seconde référence consiste, cette fois, à rappeler un *conseil* de Leibniz :

« Parmi les peuples, comme parmi les souverains, il n'en est aucun que l'abus des mots n'ait précipité dans quelque erreur grossière. Pour échapper à ce piège, il faudrait, suivant le conseil de Leibniz, composer une langue philosophique, dans laquelle on déterminerait la signification précise de chaque mot. Les hommes alors pourraient s'entendre, se transmettre exactement leurs idées ; les disputes, qu'éternise l'abus des mots, se termineraient ; et les hommes, dans toutes les sciences, seraient bientôt forcés d'adopter les mêmes principes. »⁹²

Helvétius convoque ainsi une image cartésienne ainsi que le projet leibnizien d'une langue universelle de manière à reconstituer la critique du langage qu'il attribue à Locke. Dans tous les cas, la référence ne s'accompagne pas d'une reprise plus importante : la métaphore cartésienne ne débouche pas, par exemple, sur un rappel des critères de certitude que sont la clarté et la distinction. On comprend comment, dans ces conditions, J-L Longué a pu parler d'éclectisme pour décrire la manière dont Helvétius mêle des références aux traditions philosophique et littéraire, aux anecdotes historiques ou aux fables.⁹³ Comme Diderot, il prélève en effet dans ses sources uniquement les éléments qui lui permettent de construire une position propre ou d'étayer son propos. Ces prélèvements sont conditionnés et orientés par le projet d'Helvétius.⁹⁴ L'éclectisme dont il est question ne consiste alors pas seulement à faire

90 *Idem* : « M. Locke a si heureusement traité ce sujet, que je ne m'en permets l'examen que pour épargner la peine des recherches aux lecteurs, qui tous n'ont pas l'ouvrage de ce philosophe également présent à l'esprit. »

91 *Idem*.

92 *Ibid.*, p.76-77.

93 J-L Longué, *Le système d'Helvétius*, Paris, Honoré Champion, 2008, p.50.

94 « C'est dans la diversité de ces matériaux qu'Helvétius va puiser les armes de la « machine de guerre » que sera le traité *De l'Esprit*. C'est dans la multiplicité de ces références qu'il constituera un « arsenal » susceptible de faire reculer les ténèbres alliées du pouvoir et de la superstition. Il ne s'agira pas de dégager une doctrine commune à Descartes, Locke, Leibniz, Newton et les historiens ou doxographes et historiographes divers. Il s'agira de prélever dans chaque système philosophique et dans les anecdotes, les fables, les légendes, les contes, des arguments appropriés à l'opposition stratégique aux adversaires. Tous ces éléments ne valent pas par eux-mêmes mais par leur fonction, celle d'une critique

feu de tout bois, pour ainsi dire, en multipliant les références, mais désigne une véritable méthode de lecture qui implique un traitement spécifique des ressources mobilisées.

L'article « Leibnizianisme, ou philosophie de Leibnitz »

Après avoir posé les principes généraux de la méthode de lecture suivie par Diderot et des effets de celle-ci sur les textes lus, nous considérerons plus précisément leur application particulière au cas du corpus leibnizien. Car, comme le mentionne J. Proust, « l'article *Leibnizianisme* est un exemple caractéristique de la manière dont [Diderot] procède. »⁹⁵ La littérature secondaire ne s'y est d'ailleurs pas trompée et l'on dispose aujourd'hui d'un commentaire abondant à son propos. Ainsi, outre les travaux déjà mentionnés, J. Boulad-Ayoub s'interroge sur les digressions et les remarques ajoutées par Diderot tout du long de l'exposé de la philosophie de Leibniz⁹⁶ ; M. Picon⁹⁷, pour sa part, s'attèle à comparer les transformations subies par le compte rendu des *Meditationes* entre l'*Historia critica* et l'*Encyclopédie*. Enfin, l'analyse la plus complète et la plus précise de l'article en son entier, des traductions qu'il propose ainsi que de ses digressions, est sans conteste proposée par C. Fauvergue.⁹⁸ Notre pierre à l'édifice consistera à nous interroger sur la manière dont Diderot procède au démembrement de la philosophie leibnizienne telle que la présente Brucker. Pour ce faire, nous nous concentrerons, non sur la façon dont Diderot ajoute ou modifie la présentation de Brucker—déjà largement documentée—, mais sur ce qu'il en supprime et rejette. Il apparaîtra, dès lors, que les omissions de Diderot sont relatives, en grande partie, à ce qui, dans l'*Historia critica*, concerne l'ajout d'une structure systématique.

Dans le cours de l'article, on relève à neuf reprises l'usage du mot « système ». Cependant, l'analyse de ces diverses occurrences révèle qu'il ne semble pas y avoir, pour Diderot, de « système leibnizien » au sens où l'entendait Brucker. En effet, s'il mentionne effectivement le « système des monades » au moment d'effectuer un rapprochement avec Aristote [*Enc.*, vol. IX (1765), p.371], il évoque aussi le « système d'optimisme » [*Ibid.*,

fondamentale et systématique. » *Ibid.*, p.53.

95 J. Proust, ouvrage cité, p.290.

96 « Le Leibniz de rêve. Les partis-pris matérialistes de Diderot dans l'article 'Leibnizianisme' », dans *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformations* [dir. C. Leduc, F. Pépin, A-L Rey et M. Rioux-Beaulne], Presse Universitaire de Montréal, Vrin, 2015, 23-35.

97 « Diderot et les méditations rationnelles de Leibniz, hasard et fortune d'un détournement », *Ibid.*, 309-322.

98 *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.

p.375] ainsi que le « système de l'harmonie préétablie » [*Ibid.*, p.376]. Autrement dit, le système ne désigne pas une construction d'ensemble synthétisant la pensée leibnizienne, mais plutôt certaines de ses hypothèses particulières, et notamment les hypothèses les plus métaphysiques. Rien n'implique, dans ces usages du mot, l'idée d'une structure architectonique qui ferait le lien entre toutes les hypothèses métaphysiques locales et qui permettrait de les subsumer dans un système unique.

Une omission significative est alors celle du paragraphe qui, chez Brucker, introduit l'exposé de la philosophie de Leibniz, après en avoir présenté la vie. Comme nous l'avons vu, Brucker prend acte de la dispersion des idées leibniziennes et tente de justifier une réorganisation du corpus par domaines en usant du modèle wolffien de la division des savoirs. Or, l'article de l'*Encyclopédie* reprend, certes, l'ordre d'exposition qu'on trouve chez Brucker⁹⁹ (*Meditationes, Monadologie, Causa Dei, Correspondance avec Clarke, Codex iuris gentium*), mais il ne s'efforce pas de le justifier. Au contraire, Diderot insiste sur l'éclatement du corpus :

« Il s'en manque de beaucoup que nous ayons parlé de tous ses ouvrages. Il en a peu publié séparément ; la plus grande partie est dispersée dans les journaux et les recueils d'académies ; d'où l'on a tiré sa *Protogée*, ouvrage qui n'est pas sans mérite, soit qu'on le considère par le fond des choses, soit qu'on n'ait égard qu'à l'élévation du discours » [*Ibid.*, p.372-373].

Cet avertissement précise grandement le statut de l'exposé de la philosophie de Leibniz qui suit. D'abord, on devra considérer qu'il s'agit d'un *échantillon* : Diderot est conscient du caractère parcellaire du corpus disponible dans les années 1750. Mentionner la parution récente de la *Protogaea* (1749) permet en effet de faire porter l'attention sur toute cette partie du corpus indisponible, inconnue, oubliée ou « dispersée dans les journaux et les recueils d'académies ». Ce faisant, Diderot discrédite *de facto*, par l'histoire des textes, l'ambition bruckérienne de restituer un système *intégral* ou complet de la pensée de Leibniz. Il s'agirait là simplement d'extrapoler à partir d'une fraction du corpus. On sait dès lors que l'exposé qui suit n'a pas vocation à synthétiser la philosophie leibnizienne, mais plutôt à rendre disponibles certains de ses textes emblématiques. C'est pourquoi, ensuite, l'enchaînement des textes doit être conçu selon la logique du *recueil* plutôt que celle du système. Au moment de conclure, Diderot insiste une nouvelle fois : « Jamais homme peut-être n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit que Leibnitz ; cependant il n'existe de lui aucun corps d'ouvrages (...) » [*Ibid.*, p.379]. La présentation suivie par l'article, à la suite de l'*Historia critica*, ne correspond

99 Comme le remarque M. Picon, article cité, p.310-312.

à aucune indication ni aucun texte de Leibniz. On voit que la reprise exacte de l'ordre des textes tel qu'on le trouve chez Brucker n'implique pas la reprise de l'idée d'une structure architectonique qui rendrait raison des liens respectifs à établir entre ceux-ci.

Des omissions en apparence anodines prennent dès lors un sens nouveau. Dans l'*Historia critica*, Brucker accompagne chaque paragraphe d'un titre ajouté dans la marge. Ces titres synthétisent non seulement le propos du paragraphe attendant, mais en explicitent souvent la fonction. Par exemple, la marge du paragraphe 36, dans lequel sont présentés les principes des *Meditationes*, contient la mention : « *Logicae meditationes Leibnizii.* »¹⁰⁰ Diderot omet cette précision et, ce faisant, supprime du même coup ses implications. On ne trouve ainsi dans le texte de l'article « Leibnitzianisme » aucun indice qui permettrait de traiter les *Meditationes* comme une « Logique » au sens wolffien du terme, c'est-à-dire comme un texte exposant les principes rationnels qui régissent l'usage philosophique de la raison et préparent la construction d'une métaphysique. En bref, Diderot minimise fortement le statut de prolégomènes censé être joué par les *Meditationes* aux yeux de Brucker. De même, si la *Monadologie* est nommée la « Métaphysique de Leibniz, ou ce qu'il a pensé sur les éléments des choses », et la *Causa Dei* les « principes de la théologie naturelle de Leibniz », Diderot supprime les premières lignes du paragraphe 38 de l'*Historia critica* où Brucker justifie l'articulation entre la métaphysique et la théologie leibnizienne. Le passage de l'un à l'autre se présente alors simplement comme un changement de texte et de thème, mais non plus comme une dérivation des principes de la théologie à partir des principes logiques et métaphysiques. Diderot omet ainsi toutes les articulations reconstruites par l'*Historia critica*. Ces deux exemples suffisent à mettre en exergue le travail de démembrement opéré dans l'*Encyclopédie* : en supprimant les chevilles placées par Brucker pour lier les pièces éparses du corpus leibnizien, Diderot rend celui-ci à son état de dispersion et s'autorise la possibilité d'un tri. C'est pourquoi, d'ailleurs, l'article « Leibnitzianisme » ne peut suffire pour évaluer le rapport entre les encyclopédistes et Leibniz.¹⁰¹ Diderot l'admet bien volontiers lorsqu'il déclare avoir présenté « l'analyse succincte de la philosophie de Leibnitz » et ajoute : « Nous traiterons plus au long quelques-uns de ses points principaux, aux différents articles de ce dictionnaire. Voyez OPTIMISME, RAISON SUFFISANTE, MONADES, INDISCERNABLES, HARMONIE PRÉÉTABLIE, etc. » [*Enc.*, vol. IX (1765), p.379]. De fait, on trouve des entrées pour

100 *Historia Critica*, IV-2, p.398.

101 Voir sur ce point D. D. Khanh, « Leibniz dans l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 48, 2013, 123-141.

« Optimisme », « Suffisante Raison » et « Harmonie préétablie. » Ces renvois indiquent clairement que certains thèmes, concepts et principes du leibnizianisme peuvent être examinés indépendamment de leur inscription dans un quelconque système proprement leibnizien. L'article de Diderot a pour effet d'en dresser la liste et de préparer leur autonomisation.

Ainsi, le travail de modification du sens des énoncés leibniziens, repérables dans les digressions ou les choix de traduction de Diderot, suppose comme préalable une modification profonde de la manière de comprendre leurs relations. Cette modification permet d'accentuer, par contraste, que la mise en système de la philosophie de Leibniz relève de choix d'interprétation et de méthodes de lecture auxquels peuvent être substitués des choix alternatifs et d'autres manières de lire le leibnizianisme. Il n'est pas anodin, de ce point de vue, que lorsque Formey propose, en 1760, une *Histoire abrégée de la philosophie*, présentée explicitement comme un résumé de l'*Historia critica*, il remarque que le système leibnizien procède avant tout d'une construction historique :

« Grand dans toutes les Sciences, qu'il *attelait de front*, suivant l'expression de M. de Fontenelle, il a surtout excellé en Philosophie et en Géométrie ; et quoiqu'il n'y ait aucune matière de quelque importance sur laquelle il n'ait eu des vues nouvelles et heureuses, il mérite peut-être encore plus d'éloge de n'avoir jamais eu la démangeaison de vouloir bâtir un système, et se mettre à la tête de quelque secte. Mais ce qu'il n'avait pas entrepris, ses disciples l'ont exécuté depuis, comme nous le verrons plus bas. »¹⁰²

Conclusion

L'une des modalités de la première réception du leibnizianisme au 18^e siècle s'accompagne d'un geste de systématisation du corpus. Si l'on peut considérer que ce dernier constitue une constante de la période dans la manière de lire Leibniz, nous avons néanmoins rendu compte de la variété des procédures mises en place pour opérer et justifier la systématisation. La reconstruction hanschienne se distingue ainsi nettement de celle proposée par Brucker, de même que Condillac donne un rôle beaucoup plus important à la figure de Wolff que n'est prêt à l'accepter Hansch pour exhiber le système des monades. Une autre différence, majeure, réside dans ce fait que la tradition française, impulsée par Fontenelle et Jaucourt et culminant chez Condillac, traque les ambitions systématiques avec l'objectif clair de dénoncer une certaine méthodologie philosophique. Au contraire, chez Hansch et Brucker, la reconstruction du système vise à justifier la cohérence et la force de la pensée de Leibniz.

102 Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, 1760, p.281-282.

Dans tous les cas, on le voit, les philosophes des années 1740-1750 héritent d'une telle élaboration : Leibniz est un *métaphysicien constructeur de système*. Il ne s'agit pas de nier l'importance de cette première figure sur les auteurs matérialistes. Nous verrons par exemple comment La Mettrie dénonce fermement la métaphysique leibnizienne, en particulier l'hypothèse absconse de l'harmonie préétablie. Cependant, la prégnance d'une figure n'empêche en rien sa cohabitation avec d'autres. Diderot pose ainsi les bases qui rendent possible de lire autrement la philosophie de Leibniz. La méthode qu'il met en place sous le nom d'éclectisme correspond peu ou prou à une manière libre d'envisager l'histoire de la philosophie et particulièrement le leibnizianisme, qu'on retrouvera chez les auteurs matérialistes. Elle nous informe de la possibilité d'user du corpus leibnizien en faisant fi des intentions philosophiques de Leibniz et de la supposée cohérence de son système. Ce faisant, la méthode éclectique suppose des effets en retour sur le texte source qu'elle décrit et dont elle propose une version démembrée. Reste dès lors à examiner comment les usages matérialistes de la philosophie de Leibniz impliquent une interprétation, non plus seulement de sa méthodologie, mais de son contenu.

CINQUIÈME CHAPITRE

Force et perception chez La Mettrie : le rôle de la philosophie de Leibniz dans la constitution d'une gnoséologie matérialiste

Introduction

La correction apportée par Marx à Bruno Bauer, dans *La Sainte famille*, alors que ce dernier fait du matérialisme français un développement du spinozisme, est bien connue. Elle consiste principalement à assigner une double filiation au matérialisme tel qu'il s'exprime en France au 18^e siècle. D'une part, la figure de Locke est dégagée comme figure tutélaire. D'autre part, Marx met au jour ce qu'il nomme le courant du « matérialisme cartésien ». ¹ En effet, la physique cartésienne doit être considérée comme distincte de sa métaphysique et de cette indépendance peut être identifié un programme d'explication du réel en termes—mécaniques—de mouvements matériels. Pour Marx, La Mettrie s'insère parfaitement dans cette seconde tradition (sans qu'il soit exclu de la première), situé à bonne place entre Descartes, Le Roy et Cabanis. Cependant, on peut se demander si une telle intégration au sein d'un courant « matérialiste cartésien » ne tient pas, tout simplement, en grande partie, au titre même de l'ouvrage le plus connu de La Mettrie : *L'Homme-Machine*. ² En effet, à regarder de près les écrits philosophiques du médecin, s'il est certes possible de repérer une certaine

1 K. Marx, F. Engels, *La Sainte famille, ou critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, [traduction et présentation par E. Cogniot, N. Meunier et G. Badiat], Paris, Éditions sociales, 1969, p.152. Les travaux d'O. Bloch ont permis d'établir que cette reconstitution des filiations du matérialisme français est largement tributaire des sources d'information de Marx sur ce point. En l'occurrence, Marx reprend ici les analyses dans le *Manuel de philosophie française* publié en 1842 par Renouvier. Voir O. Bloch, « Marx, Renouvier, et l'histoire du matérialisme », dans *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, 384-441.

2 Ainsi Marx écrit-il : « Les écrits de *La Mettrie* nous proposent une combinaison du matérialisme cartésien et du matérialisme anglais. Il utilise jusque dans le détail la physique de Descartes. Son *Homme-Machine* est calqué sur l'*animal-machine* de Descartes. » *Ibid.*, p.157.

approbation quant à l'intention de traiter les processus corporels en termes de mouvements mécaniques, il est en même temps évident que La Mettrie ne peut être considéré comme cartésien. Ce, non pas en vertu d'un renoncement bien réel à la distinction des substances—qui conduirait La Mettrie, selon Marx, à transposer sur le plan de l'âme humaine la conception cartésienne de l'animal et, en conséquence, à traiter l'âme comme un mode du corps et les idées comme des mouvements mécaniques³—mais parce qu'il attaque féroce­ment les fondements de la physique cartésienne :

« [Descartes a] voulu réduire l'essence de la matière à la simple étendue (...) mais ce sentiment a été rejeté par tous les autres modernes, qui ont été plus attentifs à toutes les propriétés de cette substance ; en sorte que la puissance d'acquérir la force motrice et la faculté de sentir, a été de tout temps considérée, de même que l'étendue, comme une propriété essentielle de la matière. »⁴

On le voit, la distanciation de La Mettrie par rapport au cartésianisme ne s'opère pas seulement vis-à-vis des thèses métaphysiques de Descartes, mais bien par rapport à la définition cartésienne de la matière, laquelle ne peut être réduite à une simple étendue inerte et passive. Ici, c'est donc la physique cartésienne qui, dans ses fondements, ne peut servir de modèle au matérialisme lamettrien.

L'insertion de La Mettrie dans une tradition matérialiste française, qui trouverait son origine chez Descartes, n'est pas sans conséquence. Elle rend ainsi l'historiographie aveugle à d'autres sources de la pensée lamettrienne. C'est pourquoi lorsque É. Callot affirme que La Mettrie s'inscrit dans le courant philosophique « du matérialisme antique, rénové par Gassendi, sous-jacent chez Descartes, Hume, Locke, et qu'il embrasse pleinement comme seul capable de fournir une explication acceptable du monde »,⁵ reprenant ainsi la double filiation assignée par Marx, il ignore tout simplement bon nombre de références explicites à d'autres auteurs, disséminées dans le texte lamettrien. Comment ne pas relever, par exemple, le fait que, dans son premier texte à teneur philosophique, l'*Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie use du lexique aristotélico-scolastique de la forme substantielle pour construire l'idée d'une matière active ? Ici, la figure antique de référence est moins Démocrite qu'Aristote. De même, il n'est pas du tout évident que, dans la modernité, et plus particulièrement chez ceux qui se présentent pour le 18^e siècle comme représentants de la

3 *Ibid.*, p.152.

4 *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, Chez Jean Neaulme, Libraire, 1745, p.6-7.

5 É. Callot, *La philosophie de la vie au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Marcel rivière et compagnie, 1965, p.195-196.

métaphysique classique, seule l’empreinte cartésienne soit repérable dans le texte de La Mettrie.

La question des rapports entre la philosophie leibnizienne et le matérialisme lamettrien peut dès lors faire l’objet d’une enquête à nouveaux frais. On a vu, dans le précédent chapitre, qu’on trouvait au 18^e siècle la figure d’un Leibniz métaphysicien, constructeur d’un système abstrait. La Mettrie ne s’en tient pas là. De nombreuses références à Leibniz émaillent en effet ses textes, dont certaines découchent un usage positif de la philosophie leibnizienne. Qu’on puisse repérer et étudier ces usages, c’est ce que nous montre la littérature secondaire plus récente. Cette dernière s’est en effet ouverte à l’idée d’un rapport non exclusivement polémique entre les deux auteurs. F. Markovits remarque ainsi que « Leibniz est (...) très présent dans toute l’œuvre de La Mettrie » et note en particulier l’usage, par le médecin, de la notion d’harmonie, dont elle précise qu’elle est peut-être, en réalité, héritée de Wolff.⁶ Mais c’est à C. Fauvergue qu’on doit l’étude la plus poussée des rapports entre les deux philosophes.⁷ Cette-dernière montre en effet comment, « à l’utilisation ‘paradoxe’ des concepts cartésiens (...), à commencer par celui de machine, s’ajoute chez La Mettrie une référence au concept leibnizien de force ».⁸ Ainsi, l’usage de la notion de force, concept hérité de Leibniz, permettrait à La Mettrie d’enrichir sa conception de la machine, et de considérer tout animal comme doté d’une force inhérente capable d’expliquer son mouvement et sa capacité sensitive. Nous aurons à revenir sur cette interprétation, que nous partageons en grande partie. Contentons-nous pour l’instant d’énoncer que, si le travail de C. Fauvergue permet, de manière convaincante, de montrer qu’il existe bien un rapport profond entre la philosophie leibnizienne et le matérialisme lamettrien, il ne justifie pas assez, à nos yeux, les conditions de possibilité d’un tel rapport. Autrement dit, il s’agit encore de définir comment la force peut être reprise par La Mettrie en contexte matérialiste, c’est-à-dire comment le texte de Leibniz peut être considéré par le médecin comme le lieu d’une intégration possible de certains de ses éléments. En bref, il s’agit d’abord de mettre au jour la *lecture* que La Mettrie produit de Leibniz et qui justifie l’usage matérialiste de sa philosophie. C’est seulement par le biais d’une telle précaution que la reprise des éléments leibniziens dans le corpus matérialiste

6 F. Markovits, « La Mettrie et le thème de l’histoire naturelle de l’homme », dans *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle*. [S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, p.73.

7 C. Fauvergue, « La Mettrie et l’idée de force innée », dans *La Mettrie. Philosophie, science et art d’écrire*. [Dir. A. Paschoud et F. Pépin], Paris, Éditions Matériologiques, collection « histoire du matérialisme », 2017, 181-196.

8 *Ibid.*, p.181.

peut apparaître comme révélatrice d'une tendance de la philosophie de Leibniz et non seulement comme une erreur d'interprétation, ou comme la conséquence d'un usage très libre de la tradition.

Il apparaîtra dès lors que, si La Mettrie multiplie les références positives au texte leibnizien, c'est parce qu'il considère celui-ci à la fois comme le lieu d'un problème et comme le moyen d'une solution. En effet, La Mettrie se sert des corpus leibnizien, wolffien et châteletien pour construire la question de l'origine de la perception. Il s'agit en fait de traiter la philosophie leibnizienne de l'esprit comme un exemplaire de gnoséologie⁹ fautive, parce qu'encore spiritualiste. Mais un second pas peut être effectué à l'aide de la philosophie de Leibniz, car celle-ci contient, notamment dans son versant dynamique, les ressources en vue du dépassement de ses propres apories. Paradoxalement, c'est, entre autres, en important dans sa propre philosophie des éléments leibniziens que La Mettrie se permet la construction d'une gnoséologie résolument matérialiste. Dans cette optique est repris le concept de force, dont l'origine leibnizienne est tantôt omise, tantôt revendiquée. Car, au prix d'une *physiologisation de la force*, comprise désormais par La Mettrie comme activité de chacune des parties des corps animés, on se permet de *sensibiliser la perception*, c'est-à-dire d'expliquer généalogiquement l'origine de la perception d'un corps entièrement matériel. La notion dynamique de force est ainsi considérée comme l'instrument de la construction d'une théorie de la connaissance purgée de ses impasses spiritualistes. C'est en mettant au jour ce cadre de lecture que peut être saisie adéquatement la reprise des éléments issus du texte leibnizien.

Reste cependant qu'une objection majeure à l'identification d'une lecture cohérente de la philosophie de Leibniz par La Mettrie peut être formulée. C'est qu'en effet La Mettrie ne produit lui-même pas une philosophie cohérente caractérisée par la constance théorique. D'un texte à l'autre, parfois à l'intérieur d'un même texte, l'apparence de contradiction règne. On passe ainsi par exemple, dans *l'Histoire naturelle de l'âme*, d'une élucidation de l'activité des corps par la notion traditionnelle de forme substantielle, à la répudiation de cette notion et à la mise avant de l'organisation corporelle seule dans *l'Homme-machine*. De même, on passe de l'usage réductionniste du concept de machine, afin de ramener l'être humain sur le même plan naturel que tous les êtres, à son usage enrichi dans *Les animaux plus que machine*, où le

9 Nous considérons dans la suite que la *gnoséologie* s'attache à l'étude des phénomènes mentaux tels que la sensation, la perception, ou la connaissance, à leur origine, leur mode de production et leurs rapports. L'*épistémologie* pour sa part se prononce sur des types de savoir, leur contenu, leurs méthodes, leur efficacité...

machinal se voit doté de toutes les propriétés du spirituel (sensibilité, pensée, sentiment moral...). À cet égard, en se concentrant sur *l'Histoire naturelle de l'âme*, T. Verbeek note qu'« on n'a pas besoin de multiplier les exemples pour montrer que le texte (...) se compose de textes d'origines très diverses et que les contradictions, les incohérences, les obscurités s'expliquent le plus souvent par ce fait. »¹⁰ Il refuse par ailleurs de ramener cette diversité des éléments empruntés aux différents auteurs (son analyse porte sur les rapports de La Mettrie avec Boerhaave et Haller) à une unité de projet, puisque La Mettrie se présente parfois comme spinoziste, parfois comme empiriste, encore comme sceptique ou matérialiste dogmatique. L'auteur propose en conséquence de réintégrer *l'Histoire naturelle de l'âme* « à la tradition des manuscrits clandestins ». ¹¹ On ajoutera que, puisqu'on retrouve dans tous les textes philosophiques de La Mettrie la même confusion, ce même constat peut aussi leur être appliqué. Comment, dès lors, pourrait-on formuler le projet d'identifier une lecture stable et cohérente de la philosophie de Leibniz dans un texte ou un corpus dont la cohérence n'est pas un principe organisateur ? Les « contradictions, les incohérences, les obscurités » inhérentes au texte lamettrien se refléteraient ainsi dans l'usage, par La Mettrie, des différents auteurs, et interdiraient, pour notre cas, d'envisager une *lecture matérialiste* de Leibniz. Pourtant, la multiplicité des lectures d'un même auteur par un autre n'empêche pas la cohérence de chacune d'elle, prise isolément. Que Leibniz soit critiqué en tant que métaphysicien n'empêche pas, selon le principe désormais familier du démembrement, que sa philosophie puisse *par ailleurs* s'avérer féconde dans l'élaboration d'une théorie matérialiste de la perception. La lecture de Leibniz que nous proposons de reconstruire ici est donc orientée par l'ambition lamettrienne d'élaborer une gnoséologie qui se passe de la notion d'âme et de tout type d'immatérialité. C'est précisément en quoi consiste l'utilité de la notion de force aux yeux du médecin-philosophe. Cette orientation ne peut que conduire à distinguer ce qui doit être évacué, et ce qui peut au contraire être susceptible d'une reprise dans la philosophie de Leibniz. La diversité des figures leibniziennes présentes chez La Mettrie signifie en même temps leur mise en tension. En outre, on voit qu'en suivant ce chemin, on pourra se prononcer sur les apparentes contradictions du texte lamettrien lui-même. Il s'agira dès lors d'envisager cette diversité comme le lieu du déploiement de stratégies rhétoriques, certes divergentes dans leurs formulations, mais convergentes dans leurs effets. En s'attardant sur la *lecture*

10 T. Verbeek, « *L'Histoire naturelle de l'âme : La Mettrie et Boerhaave.* », dans *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, ouvrage cité, p.54.

11 *Ibid.*, p.55.

matérialiste de Leibniz construite par La Mettrie, on se permet en effet aussi d'identifier, en retour, le projet philosophique à la réalisation duquel doit servir cette lecture.

I. L'origine de la perception comme problème de la philosophie leibnizienne

Entre spiritualisme et matérialisme : l'ambiguïté des hypothèses leibniziennes

Il ne fait pas de doute que La Mettrie considère Leibniz comme un adversaire qui, à propos de la question de l'âme humaine, a formulé l'hypothèse induite d'une âme immatérielle, hypothèse féroce combattue par La Mettrie. Il s'agit là d'une erreur commune et répétée dans l'histoire de la pensée. On retrouve ainsi le nom de Leibniz dans la longue liste des auteurs qui l'ont commise :

« Vous voyez que pour expliquer l'union de l'Âme au corps, il n'est pas besoin de tant se mettre l'esprit à la torture, que l'ont fait ces grands génies, Aristote, Platon, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Stahl, et qu'il suffit d'aller rondement son droit chemin, et de ne pas regarder derrière ou de côté, lorsque la vérité est devant soi. »¹²

La Mettrie, par une telle liste, organise l'histoire de la philosophie selon deux pôles contradictoires. Leibniz est explicitement rangé du côté des auteurs qui ont considéré l'âme comme un être immatériel et qui, par conséquent, ont formulé le projet d'une explication de l'union de l'âme et du corps. Cette dernière question ne peut en réalité émerger qu'à partir du préjugé d'une distinction ontologique entre ces deux types d'êtres.

L'homme-Machine s'ouvre sur la même façon d'organiser l'histoire de la philosophie, non pas selon l'ordre synchronique de succession des auteurs, mais selon les positions théoriques respectives de ceux-ci quant à la question de la nature de l'âme. La Mettrie affirme ainsi « rédui[re] à deux les systèmes des philosophes sur l'âme de l'homme. Le premier, et le plus ancien, est le système du matérialisme ; le second est celui du spiritualisme. »¹³ Tout se passe donc comme si, à propos de l'âme de l'être humain, deux options théoriques seulement subsistaient : celle qui, d'un côté, affirme l'existence de l'âme immatérielle, et celle qui, au contraire, cherche à expliquer les phénomènes corporels sans y recourir. Le nuancier des différentes positions est pour ainsi dire ramené à deux uniques couleurs primitives par La

¹² *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.97.

¹³ *L'homme-machine*, dans les *Œuvres philosophiques*, À Londres, chez Jean Nourse, 1751. [désormais *OP* (1751)] p.9.

Mettrie. Or, si *l'Histoire naturelle de l'âme* présentait Leibniz à l'intérieur d'une série d'auteurs, minorant ainsi son rôle historique, *l'Homme-machine* réserve désormais une place de choix à la philosophie leibnizienne. D'exemple parmi d'autres, elle devient en effet la représentante principale du spiritualisme :

« Les Leibnitiens, avec leurs Monades, ont élevé une hypothèse inintelligible. Ils ont plutôt spiritualisé la matière que matérialisé l'âme. Comment peut-on définir un être, dont la nature nous est absolument inconnue ? »¹⁴

C'est seulement après cette mention qu'on retrouve « Descartes et tous les Cartésiens », qui « ont fait la même faute. »¹⁵ L'affiliation du leibnizianisme à la tradition spiritualiste ne semble ainsi pas faire de doute pour La Mettrie. Notons au passage qu'il ne s'agit plus ici de citer Leibniz en particulier, mais bien « les Leibnitiens ». Aux yeux de La Mettrie, la philosophie de Leibniz ne s'arrête pas aux textes de Leibniz. De fait, nous pouvons déjà annoncer que Wolff et Du Châtelet sont connus et cités par La Mettrie et qu'ils intègrent à ses yeux très certainement, entre autres, la grande mais vague catégorie des *leibnitiens*. En outre, La Mettrie retient de la monade, dans cet extrait, avant tout le caractère spirituel et, par conséquent, inintelligible. Il s'agit là d'une première différence de La Mettrie avec bon nombre d'autres auteurs. L'objet de notre analyse : le médecin-philosophe s'émancipe parfaitement du monadisme en tant qu'il est une pensée des éléments de la matière. Non pas seulement qu'il refuse le caractère immatériel de l'être simple pour transposer certaines de ses propriétés sur le plan matériel, comme on l'a vu avec Maupertuis, mais plutôt qu'il ne se pose pas la question de l'identification des éléments de la matière, même pour considérer ceux-ci comme matériels. C'est que, puisque les éléments, même matériels, ne sont pas des objets possibles de sensations, ils n'entrent pas dans le champ de l'investigation philosophique. La Mettrie ne fait pas reposer son usage de la philosophie de Leibniz sur une réinterprétation du monadisme.

Anti-spiritualiste et faisant de Leibniz l'un des représentants les plus emblématiques du spiritualisme, refusant la monade ainsi que tout type d'interrogation sur les éléments fondamentaux de la matière, La Mettrie semble, de prime abord, en rester à une critique unilatérale de la philosophie leibnizienne. Pourtant, l'affirmation selon laquelle les leibniziens « ont plutôt spiritualisé la matière que matérialisé l'âme » comporte une modalisation qui doit alerter. Dans ce « plutôt » est contenu, en germe, le signe d'un balancement de la part de La

14 *OP* (1751), p.10.

15 *Idem.*

Mettrie. Sans prendre garde à cette modalisation, on ne comprendrait plus comment, dans *l'Histoire naturelle de l'âme*, alors que La Mettrie remarque que « tous les philosophes de tous les siècles ont reconnu » dans la matière la faculté de sentir, il cite, en note, la *Monadologie* : « Voyez la thèse que M. Leibniz fit soutenir à ce sujet au prince Eugène, et *l'Origine ancienne de la physique moderne, par le P. Régnauld.* »¹⁶ Et La Mettrie d'insister : « Je dis tous les philosophes, quoique je n'ignore pas tous les efforts qu'ont vainement faits les cartésiens pour l'en dépouiller. »¹⁷ Ici, c'est la tradition cartésienne qui se voit taxée, seule, de spiritualisme, en tant qu'elle fait de la sensation un attribut de la substance pensante et que, par ailleurs, elle attribue l'âme aux seuls êtres humains. Voilà donc, en même temps, au détour d'une note, Leibniz rangé, non plus du côté des spiritualistes, mais inclus dans la longue tradition des auteurs qui font de la faculté de sentir un attribut de la matière. Il s'agit de bien noter le raccourci emprunté dans ce passage : La Mettrie ne prétend pas que, puisque toute portion de matière est constituée de monades, qui sont dotées d'une perception de l'univers, alors dans toute matière est donné un être dont l'attribut est la perception. Il se passe en réalité de l'intermédiaire spirituel qu'est la monade pour poser, à brûle pourpoint, que Leibniz affirme que toute matière dispose de la faculté de sentir comme d'un attribut. Là encore, on voit dans quelle mesure, aux yeux de La Mettrie, le concept de monade est infécond. Seule cette évacuation rend possible de matérialiser la perception, devenue ici « faculté de sentir » et de traiter celle-ci comme une propriété matérielle. Volontaire ou non, un tel raccourci ne permet pas d'affirmer que le médecin-philosophe a lu, encore moins qu'il a travaillé le texte de la *Monadologie*, mais seulement qu'il le connaît. Néanmoins, on voit clairement que la modalisation de la formule selon laquelle les leibniziens auraient « plutôt spiritualisé la matière que matérialisé l'âme » n'est pas gratuite. On trouve bien, chez La Mettrie, l'idée que Leibniz peut être lu comme un auteur dont certaines thèses sont communes à la tradition matérialiste, à condition d'en comprendre le sens profond.

Ce premier moment a seulement servi à dégager la possibilité d'une lecture matérialiste de Leibniz dans le corpus lamettrien. Cette possibilité est ouverte par La Mettrie lorsqu'il mentionne l'ambiguïté de la philosophie leibnizienne. Tantôt, celle-ci est considérée comme une philosophie adverse, entièrement spiritualiste lorsqu'elle recourt à la monade. Mais, *a contrario*, elle est parfois citée comme une voie alternative à la philosophie cartésienne qui, à la manière de la tradition matérialiste, permet d'envisager la sensation

16 *Histoire naturelle de l'âme* (1745) p.30.

17 *Idem.*

comme un attribut de la matière. On voit en même temps se dégager le domaine au sein duquel la philosophie leibnizienne peut fructifier chez La Mettrie : c'est moins l'interrogation sur les éléments premiers de l'étendue que celle sur le lien entre matière et sensation qui constitue le lieu d'une reprise d'éléments leibniziens ; c'est moins l'ambition métaphysique de mettre au jour les fondements du réel que le projet de l'élaboration d'une gnoséologie matérialiste qui motive la référence à Leibniz. La Mettrie met ainsi en tension le monadisme leibnizien et la façon dont Leibniz adjoint à toute portion de matière des entités perceptives. Il traite le premier comme une ineptie spiritualiste, et la seconde comme un auxiliaire pour la construction de son matérialisme propre. C'est donc sur la façon dont La Mettrie considère la théorie de la connaissance telle qu'elle se déploie dans le corpus leibnizien que nous devons orienter notre enquête.

Le problème de l'origine de la perception

De même que la philosophie leibnizienne est marquée du sceau de l'ambiguïté, de même sa gnoséologie constitue une impasse aux yeux de La Mettrie. En effet, elle repose tout entière sur l'adjonction de la capacité perceptive à un être dont on ne peut, en droit, s'assurer de l'existence, puisque la monade n'est pas un objet de sensation. Ainsi la monade est-elle critiquée du point de vue de notre incapacité à l'appréhender. Dans *l'Abrégé des systèmes*, texte adapté des notes qui accompagnaient les deux premières versions de *l'Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie est explicite sur ce point :

« Comme on dit *l'Homme*, et le *Monde de Descartes*, on dit les *Monadés de Leibnitz*, c'est-à-dire des imaginations. Il est possible, je le veux, qu'elles se trouvent conformes aux réalités. Mais nous n'avons aucun moyen de nous assurer de cette conformité. Il faudrait pour cela connaître la première détermination de l'être, comme on connaît celle de toute figure, ou essence géométrique, par exemple, d'un cercle, d'un triangle, etc. »¹⁸

L'Abrégé des systèmes est précieux en ce qu'il fournit, dans le court chapitre qu'il consacre à Leibniz, le résumé de la manière dont La Mettrie envisage la philosophie leibnizienne. Or, l'extrait ci-dessus frappe par ses affirmations contrastées : les monades, d'abord ravalées au statut d'*imaginatio*ns, sont pourtant aussitôt jugées possiblement « conformes aux réalités ». Sur le plan ontologique, La Mettrie semble admettre que les monades puissent être les éléments du réel. Mais, cette possibilité ne peut être confirmée ni par observation, ni par une quelconque méditation sur l'essence de la matière, contrairement aux cas des êtres

18 *OP* (1751), p.223.

géométriques, dont l'accès aux propriétés essentielles nous est autorisé par une réflexion abstraite. Le caractère imaginaire de la monade provient ainsi d'une double impossibilité : d'une part, celle de la confirmation empirique ; d'autre part, celle de la détermination intelligible des entités métaphysiques. Que les monades soient possiblement conformes aux réalités, ceci ne signifie donc pas qu'elles soient *concevables* mais non observées, mais, au contraire, qu'elles échappent absolument à toute intelligence. On le voit, en l'état, l'*Abrégé des systèmes* semble proposer plutôt une suspension sceptique du jugement, à propos de l'existence des monades, qu'un rejet pur et simple de celles-ci. Il se pourrait bien, quoiqu'aucun moyen de confirmation dans l'expérience ne se trouve à notre disposition, que la trame fondamentale de la réalité soit constituée d'éléments simples et immatériels. Comment, dès lors, La Mettrie peut-il faire le pas qui mène du doute sceptique au rejet pur et simple de la monade ? S'agit-il simplement du résultat d'une pétition de principe matérialiste ?

Pour répondre, il faut en réalité se tourner vers les conséquences entraînées par l'adoption du monadisme du point de vue de la question de l'origine de la perception. La Mettrie note d'abord que, l'étendue est, selon Leibniz, « formée par des êtres simples, parmi lesquels on compte l'âme sensitive et raisonnable. »¹⁹ Il remarque une nouvelle fois, en outre, que le philosophe germanique a reconnu dans la matière « des perceptions, et des sensations, semblables en petit à celles des corps animés »,²⁰ assertion avec laquelle il s'accorde. Mais c'est bien la conciliation de ces deux thèses qui pose problème. En analysant le système de l'harmonie préétablie, considéré comme une « suite des principes établis ci-devant », La Mettrie construit sa critique :

« Il consiste en ce que tous les changements du corps correspondent si parfaitement aux changements de la *Monade*, appelée *Esprit*, ou *Âme*, qu'il n'arrive point de mouvements dans l'une, auxquels ne coexiste quelque idée dans l'autre, *et vice versa*. Dieu a préétabli cette harmonie, en faisant choix des substances, qui par leur propre force produiraient de concert la suite de leurs *mutations*. De sorte que tout se fait dans l'âme, comme s'il n'y avait point de corps, et tout se passe dans le corps, comme s'il n'y avait point d'âme. »²¹

C. Fauvergue fait de cet exposé assez fidèle de l'harmonie préétablie une preuve de la lecture par La Mettrie du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695).²² À tout le moins peut-on affirmer qu'il connaissait la réplique de Leibniz aux objections de Bayle parues dans son *Dictionnaire Critique*, à l'article « Rorarius ». Cette

19 *Ibid.*, p.224.

20 *Idem.*

21 *Ibid.*, p.225.

22 Voir C. Fauvergue, *La Mettrie, philosophie et art d'écrire*, ouvrage cité, p.188.

pièce était en effet disponible dans le second tome du recueil édité par Des Maizeaux²³ en 1720, et contient la même formule, suivant laquelle « tout se fait dans l'âme, comme s'il n'y avait point de corps ; de même (...) tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avait point d'âme. »²⁴ Il nous informe, en outre, que le gros de l'attaque à l'encontre de la notion de monade porte sur son interprétation comme *âme* ou *esprit* immatériel chargé d'exprimer en langage perceptif ce qui se produit dans le corps en langage mécanique. La même idée qui, chez Leibniz, justifie l'indépendance des substances les unes par rapport aux autres, à savoir que le corps agit sans l'âme, et que l'âme agit sans le corps, tend ici vers la conclusion de l'inutilité de l'hypothèse monadique. En effet, cette dernière n'explique pas comment la perception émerge d'un corps animé, mais se contente d'ajouter aux données du problème un être imaginaire incapable de résoudre la question. L'harmonie préétablie n'est donc pas envisagée par La Mettrie comme une résolution du problème des rapports entre âme et corps, mais au contraire comme la marque de la mauvaise formulation de la question.

Cependant, on pourrait en l'état toujours soutenir, à la manière wolffienne, que l'hypothèse de l'harmonie préétablie est probable, quoi que non démontrable. Il ne s'agit évidemment pas de l'option choisie par La Mettrie :

« Or est-ce par une fiction qu'on peut découvrir et expliquer les perceptions ? Les modifications de nos organes semblent en être la vraie cause ; mais comment cette cause produit-elle nos idées ? Réciproquement comment le corps obéit-il à la volonté ? Comment une monade spirituelle, ou inétendue, peut-elle faire marcher à son gré toutes celles qui composent le corps, et en gouverner tous les organes ? »²⁵

Il n'est pas innocent qu'intervienne dans cet extrait le vocabulaire de la causalité. La Mettrie considère le corps en fonctionnement, via ses organes, comme la *cause* des perceptions. Le problème à l'aune duquel sont évaluées la validité ou l'invalidité du concept de monade n'est pas celui du fondement de l'étendue, mais celui de l'origine de la perception. Dans ce deuxième cas, lorsque l'âme-monade est envisagée comme le sujet de la capacité représentative, La Mettrie montre qu'une telle fiction est non seulement inutile, mais qu'elle empêche toute résolution. En effet, la solution à deux substances distinctes l'une de l'autre²⁶

23 Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. Par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, Chez Duvillard et Changuion, 1720.

24 *Ibid.*, Tome II, p.401.

25 *OP* (1751), p.225.

26 On peut s'étonner de présenter ainsi l'harmonie préétablie leibnizienne, laquelle reprendrait la disjonction cartésienne des substances spirituelle et corporelle. Mais Leibniz admet lui-même, par exemple dans la correspondance avec Des Bosses, que la solution à la question de l'union de l'âme et du corps par l'harmonie préétablie doit être comprise dans le contexte d'une réponse à un problème

met tout simplement de côté la question de la production des perceptions. Elle se contente de superposer deux êtres sans s'interroger sur l'émergence de la propriété perceptive, dont elle fait, non le résultat d'un processus causal, mais un attribut essentiel de l'être immatériel. En empêchant ainsi l'interrogation sur la production de la perception, l'harmonie préétablie est, certes, une *fiction*, mais encore un *obstacle* à toute explication valide. D'où la reprise d'un argument constant de la tradition matérialiste, à savoir celui de l'impossibilité pour un être immatériel d'être en rapport, direct ou indirect, avec la substance corporelle. L'argument de l'influence de l'âme sur le corps, via la volonté, et réciproquement, intervient ici pour accréditer la critique principale, portant sur l'impossibilité, pour un être immatériel, de servir de principe d'explication à l'émergence des perceptions qu'on constate être incluses dans les corps naturels.²⁷ De la même manière qu'une volonté émanée d'un être incorporel ne peut intelligiblement agir sur un corps, de même, ce corps qui reçoit des sensations via ses organes, ne peut expliquer l'apparition de perceptions dans l'âme, lorsque celle-ci est un être distinct de toute corporéité. En convoquant cette objection classique et en éclairant par celle-ci le thème de l'origine de la perception, La Mettrie entend montrer que l'harmonie préétablie mène à une impasse gnoséologique. Lorsqu'elle est envisagée comme élément immatériel du réel, l'âme-monade est simplement une hypothèse imaginaire, quoique possible ; lorsqu'elle a pour rôle de supporter les perceptions, elle est une hypothèse dangereuse qui biaise l'explication. La Mettrie considère ainsi qu'un sujet immatériel et indépendant, caractérisé par la capacité perceptive, ne rend pas compte des propriétés qui constituent son essence supposée. C'est donc bien la question gnoséologique de l'origine de la perception qui décide du sort du monadisme dans le corpus lamettrien.

En outre, on voit que la solution dessinée à gros traits par La Mettrie ne consiste pas en une simple pétition de principe matérialiste. En effet, dans les lignes qui suivent, le médecin philosophe affirme, un peu abruptement : « Qu'on me dise ce que c'est que la matière, et quel est le mécanisme de l'organisation de mon corps, et je répondrai à ces questions. En attendant, on me permettra de croire que nos idées, ou perceptions, ne sont autre chose que des modifications corporelles, quoique je ne conçoive pas comment des

cartésien. C'est donc bien en présupposant (de manière stratégique) la distinction des substances que Leibniz développe la notion d'harmonie préétablie. Voir GP, II, 307. Passage traduit dans C. Frémont, *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris, Vrin, 1999 [première édition 1981], p.97.

27 En un sens, c'est ce même problème d'une impossible interaction entre spirituel et corporel qui mène Leibniz à penser l'harmonie préétablie. Mais, ce qui, chez Leibniz, conduit à poser l'indépendance et l'agencement parfait de substances distinctes, conduit au contraire La Mettrie à considérer la distinction elle-même comme inutile.

modifications pensent, aperçoivent, etc. »²⁸ Cette solution doit être comprise à l'intérieur du dialogue entretenu avec Leibniz : il ne s'agit pas d'affirmer sans justification la possibilité d'une explication matérielle des processus spirituels, mais plutôt de montrer, par comparaison, qu'un tel positionnement est au minimum capable de découvrir la cause de la production de la perception, ce que ne peut réaliser le monadisme combiné à l'harmonie préétablie. L'explication matérialiste de l'origine de la perception se trouve donc légitimée par contraste avec la solution leibnizienne, en tant qu'elle dispose d'une efficacité épistémologique plus grande : elle se pose une question que Leibniz tend simplement à évacuer, et peut élaborer sur cette base le projet d'une explication des états mentaux opérée en termes de causalité. La gnoséologie matérialiste de La Mettrie participe moins d'un choix *ad hoc* que d'une compréhension de la richesse explicative du positionnement matérialiste, obtenue par comparaison avec le traitement leibnizien du thème des rapports entre l'âme et le corps. La solution à une substance unique (la matière) est ainsi plus féconde en même temps que plus simple.

Une autre manière de démontrer l'aporie de la philosophie leibnizienne, sur la question précise de l'origine des perceptions, est d'en passer par la façon dont La Mettrie comprend le glissement qui s'effectue de Leibniz à Wolff. La Mettrie cite en effet assez souvent Wolff et *l'Abrégé des systèmes* lui consacre un chapitre. Il n'est, en suivant le texte de ce chapitre, pas possible de se prononcer sur la lecture directe ou indirecte des textes wolffiens par La Mettrie. À tout le moins a-t-il disposé de manière certaine des *Institutions de physique* d'Émilie Du Châtelet²⁹, et peut-être a-t-il pu aussi consulter le *Cours abrégé de la philosophie wolffienne sous forme de lettres*, publié entre 1743 et 1747 par Jean Deschamps. De fait, La Mettrie considère Wolff comme un « fameux commentateur de Leibniz ». ³⁰ Ceci ne l'empêche pas de remarquer avec finesse le glissement qui s'opère entre la théorie leibnizienne de la substance, et la considération des êtres simples par Wolff. Ainsi, alors qu'il vient de taxer de « ridicule hypothèse » l'idée d'une composition confuse, dans la perception, de choses distinctes, il affirme :

28 *OP* (1751), p.225-226.

29 Lorsque La Mettrie renvoie à certains textes, il cite en fait explicitement les *Institutions de physique*, en feignant même d'attribuer ce texte à Wolff lui-même. Voir *OP* (1751), p.227.

30 *OP* (1751), p.226.

« (...) suivant Wolff, toute substance simple n'est pas douée de perceptions ; il en dépouille les monades leibniziennes ; et il ne croit pas que la sensation soit une suite et comme un développement nécessaire de la force motrice. »³¹

La Mettrie voit bien que la capacité représentative n'est pas, chez Wolff, un attribut de tous les êtres simples. Il distingue même lexicalement entre substances simples et monades. Le point capital se situe dès lors dans la dernière partie du passage, qui remarque la distinction opérée entre la notion de force et celle de sensation. L'idée sous-jacente semble être que, chez Leibniz, au moins la liaison de la force à la monade, ainsi que l'attribution d'une capacité perceptive à toute monade, permettent, une fois supprimé l'intermédiaire inutile d'un être immatériel, de lier de manière nécessaire le dynamisme de la matière avec son caractère sensible. Wolff, pour sa part, ne peut procéder à une telle matérialisation de la perception, comprise comme *sensation*, puisqu'il réduit l'extension du domaine de distribution de la capacité représentative. Autrement dit, quant au problème de l'origine de la perception, La Mettrie considère que la correction wolffienne qui consiste à refuser que l'état interne de tout être simple consiste en une suite de perceptions, n'est d'aucune utilité. Au contraire, en faisant de l'âme humaine seulement un être perceptif, Wolff a détruit ce qui, dans la philosophie leibnizienne, permettait de comprendre la liaison entre matière, force et perception. Wolff s'enfonce donc dans l'aporie plutôt qu'il ne la résout. C'est d'ailleurs pourquoi La Mettrie croit pouvoir identifier un certain arbitraire dans l'affirmation selon laquelle toute âme humaine peut être considérée comme un miroir de l'univers :

« D'où il suit, (contre ses propres principes) que les perceptions ne sont qu'accidentelles à l'âme ; et par conséquent encore il est aussi contradictoire, que gratuit, d'assurer, comme fait Wolff, que l'âme est un petit monde sensitif, un miroir vivant de l'univers, qu'elle se représente par sa propre force, même en dormant. Pourquoi cela ? Écoutez (car cela est important pour expliquer l'origine et la génération des idées) parce que l'objet qui donne la perception, est lié avec toutes les parties du monde, et qu'ainsi les sensations tiennent à l'univers par nos organes. »³²

Le caractère contradictoire de l'hypothèse wolffienne peut dans un premier temps être interprété par le refus, par La Mettrie, de la notion de perceptions confuses.³³ Le caractère gratuit, qui nous intéresse, désigne le résultat du renoncement à la liaison entre force et capacité perceptive. En effet, sans cette liaison, les perceptions de l'âme humaine peuvent être jugées *accidentelles* puisque rien ne peut être identifié comme leur cause. La représentation universelle est donc simplement posée par Wolff sans aucune justification, c'est-à-dire sans

31 *Ibid.*, p.228.

32 *OP* (1751), p.228.

33 Refus explicité dans les lignes qui précèdent. *Idem.*

procéder à la mise au jour de la génération des perceptions (supposées s'étendre à l'univers entier) de l'âme. Cependant, La Mettrie montre dans un second temps, qu'une représentation universelle suppose la liaison de l'âme aux objets environnants, lesquels doivent eux-mêmes être liés, de loin en loin, à toutes les parties de l'univers. Autrement dit, la représentation universelle requiert, non pas l'indépendance d'un « petit monde sensitif », indépendant et fermé sur lui-même, mais une médiation entre ce qui sent et ce qui est senti. La contradiction dont il est question semble donc désigner, en réalité, cette double thèse selon laquelle 1/ c'est l'âme qui est dotée de perception, et 2/ cette perception consiste en une représentation de l'univers. Qu'on note bien : La Mettrie ne soutient pas lui-même la thèse selon laquelle tout corps sent l'univers entier par l'intermédiaire de la sensation de ses environs, mais plutôt, il montre que, si l'on maintient la thèse 2/, alors la thèse 1/ n'est plus soutenable, et inversement. Une interaction causale, réelle, avec les corps environnants est en fait nécessaire pour concevoir comment l'univers entier se reflète dans l'âme. Si Wolff voulait soutenir avec conséquence la représentation universelle, il devrait reconnaître que celle-ci est possible parce que *les corps proches* sont liés d'une certaine manière à tous *les corps lointains*, et que nous sommes nous-mêmes liés aux corps proches par le biais de nos organes. Il lui faudrait donc reconnaître, en somme, que la représentation a une origine corporelle, et qu'elle s'explique en termes de sensations. La Mettrie sous-entend donc non seulement que le corps est une condition de la représentation universelle mais qu'il en est encore une condition nécessaire et suffisante.

On voit donc que la distinction entre le monadisme de Leibniz est celui de Wolff ne change rien à l'affaire, selon La Mettrie, puisque les deux postulent des êtres imaginaires au fondement de la matière, que ceux-ci soient tous des âmes, ou que certains seulement puissent recevoir ce nom : « La philosophie wolffienne ne pouvait se dispenser d'admettre ce qui servait de fondement à la leibnitienne. »³⁴ En conséquence, les deux pèchent du même point de vue dans leur traitement des perceptions. Ainsi La Mettrie juge-t-il des pensées de Leibniz et de Wolff selon leur capacité à rendre compte intelligiblement de l'origine de la perception. Or, comme chacune d'elles postule une entité immatérielle dont les perceptions constitueraient les propriétés, elles se montrent en conséquence toutes deux incapables d'une explication causale acceptable. La restriction du domaine d'extension des *âmes* dans l'ensemble des êtres simples, opérée par Wolff, ne change rien au fait que l'âme, en tant que substance immatérielle

34 *OP* (1751), p.229.

et indépendante, barre la route à l'explication causale de la production de la perception. Pire, la solution wolffienne supprime ce qui, chez Leibniz, était envisagé par La Mettrie comme une position résolument matérialiste, à savoir l'adjonction de la sensibilité dans chaque parcelle de matière. En pointant ces apories chez les leibniziens, La Mettrie reconstruit en même temps, sous nos yeux, le problème auquel il entend lui-même répondre.

Lire la philosophie de Leibniz selon le principe de la palinodie

Ces analyses de La Mettrie sur l'échec des pensées leibnizienne et wolffienne à penser l'origine de la perception constituent-elles simplement des exemplaires particuliers de la critique générale de la métaphysique classique ? En réalité, le soin porté par La Mettrie à l'examen de la philosophie de Leibniz, puis à celle de Wolff, dans *l'Abrégé des systèmes*, ainsi que les multiples références à ces deux auteurs dans de nombreux autres textes, doivent nous avertir qu'à ses yeux, la philosophie leibnizienne n'est pas seulement le lieu d'un échec de l'explication de l'origine de la perception. Au contraire, on peut affirmer que, si La Mettrie consacre autant d'attention à Leibniz et à Wolff, c'est qu'il trouve dans leur échec même les moyens d'un dépassement.

Il se pourrait, en effet, que l'erreur des leibniziens ne consiste qu'en une *conséquence mal tirée*. Nous avons vu, par exemple, que la *Monadologie* pouvait être incluse dans la tradition matérialiste en tant qu'elle affirmerait la liaison entre matière et faculté de sentir. De même, La Mettrie remarque particulièrement que Wolff « ne croit pas que la sensation soit une suite et comme un développement de la force motrice », hypothèse qui permettrait à ces yeux de comprendre comment, si l'on reconnaissait à la matière une activité propre, la sensation pourrait s'y développer sans besoin de recourir à la notion d'âme. Par de telles affirmations, La Mettrie semble indiquer qu'il se trouve bien dans les philosophies leibnizienne et wolffienne des éléments qui, coupés de leur contexte monadique, révèlent leur proximité avec son propre matérialisme. Il n'est à cet égard pas anodin que le chapitre consacré à Wolff dans *l'Abrégé des systèmes* s'arrête une nouvelle fois sur le concept de force :

« Wolff en fait lui-même de bien plus grands [des efforts] pour que Dieu, témoin de cette action de la Nature (qui fait tout dans le système de ce fabuleux philosophe) ne reste pas oisif, et pour ainsi dire, les bras croisés devant elle : ce qui tend à l'*Athéisme*. Mais dans ce partage il n'est pas plus heureux que son maître. C'est toujours la nature qui agit seule, qui produit, et conserve tous les phénomènes. Le choc des substances les unes sur les autres, fait tout, quoiqu'il ne soit pas décidé, s'il est réel, ou apparent ; car en général les Leibnitiens se

contentent de dire que nous ne pouvons juger que sur des apparences, dont la cause nous est inconnue. »³⁵

Poser une force inhérente aux êtres, c'est, pour La Mettrie, s'autoriser une explication immanente de tous les mouvements de la nature. Du même coup, c'est se passer de l'hypothèse d'un Dieu organisant et régissant les phénomènes et tendre à l'athéisme. En d'autres termes, les philosophies de Leibniz et de Wolff, en ce qu'elles ont en commun d'attribuer à tous les êtres simples, une force propre de changement, permettent en même temps de penser une nature auto-suffisante pour l'explication de son mouvement. De même, puisqu'à partir de la reconnaissance d'une telle force, on peut affirmer que « la nature agit seule (...) produit, et conserve tous les phénomènes », alors les phénomènes mentaux doivent pouvoir être expliqués naturellement. Tout se passe donc comme si on trouvait dans le corpus leibnizien (compris ici au sens large, incluant les textes de Wolff) les ressources nécessaires pour résoudre les apories du leibnizianisme dans sa version spiritualiste. L'une et l'autre de ces interrogations—quant à l'origine du mouvement et quant à l'origine de la perception—trouvent une même solution : car la force inhérente à la matière est capable d'expliquer à la fois les mouvements de la nature et le développement immanent d'organismes susceptibles de perceptions. L'enquête s'oriente dès lors, sous l'impulsion de la fécondité du concept de force, vers une généalogie de la perception depuis les mouvements matériels. Il semble donc que, pour combattre le spiritualisme leibnizien, on puisse s'appuyer sur des thèses et des concepts leibniziens.

Une boutade à première vue peu significative, dans *Les animaux plus que machine*, peut dès lors recevoir une plus grande attention. Dans ce texte, La Mettrie adopte le point de vue du spiritualiste et en développe les arguments dans le principal but de mettre au jour leur contradiction.

« Il n'y a dans tous les corps animés que solides et fluides ; les uns se ratissent par des frottements continuels qui les usent et les consomment (...) À présent, dites-moi, je vous prie, où vous voulez mettre la volonté. Sera-ce dans ce qui se ratisse, ou dans ce qui s'évapore ? (...) vous n'osez soutenir une si étrange opinion ! Donc l'âme est distincte du corps. Donc elle habite quelque part hors du corps. Où ? Dieu le sait, et les leibniziens. C'est ainsi que nous autres spiritualistes, quoique assez fermes et même opiniâtres, chantons quelque fois la palinodie. »³⁶

35 *Idem.*

36 *Ibid.*, p.311.

En rhétorique, la palinodie désigne le moment conclusif d'un discours, lors duquel l'orateur révoque l'ensemble de ses démonstrations précédentes. Elle consiste en un revirement vers l'opinion contradictoire. La Mettrie fait de cette technique rhétorique un *principe de lecture* : les spiritualistes, dont les leibniziens sont une nouvelle fois les représentants, disposent de tous les éléments pour faire de l'âme immatérielle un concept inutile, mais ils concluent pourtant à sa nécessité. Ils tirent une conséquence contradictoire d'avec leurs prémisses. Or, en considérant le spiritualisme comme une conséquence mal tirée, La Mettrie s'offre la possibilité d'en reprendre certains éléments et de les agencer de telle manière qu'ils ne conduisent plus à la distinction de l'âme et du corps. Appliqué à la philosophie leibnizienne, ceci signifie qu'il est possible d'utiliser le concept de force de manière conséquente, c'est-à-dire de manière à expliquer l'origine de la perception tout en se passant d'hypothèses spiritualistes infécondes. Il s'agit donc de conserver la force, ainsi que l'hypothèse d'une diffusion universelle de la faculté de sentir, tout en se passant de l'âme-monade. Un tel mouvement réside dans ce que nous nommons une *physiologisation de la force*, laquelle permet en outre une *sensibilisation de la perception*.

Notons pour conclure que La Mettrie ne se contente pas d'établir une polémique avec la métaphysique classique. S'il s'arrête à son examen, dans *l'Abrégé des systèmes* notamment, c'est parce qu'il considère que, même dans les textes de ceux qu'il désigne comme « spiritualistes », se trouvent les ressources pour la construction d'un matérialisme conséquent. Il s'agit donc moins de faire jouer la tradition matérialiste contre la tradition spiritualiste, que de mettre en évidence ce qui, chez les spiritualistes, fait déjà signe vers une explication entièrement matérielle des phénomènes mentaux. Il s'agit donc bien, pour La Mettrie, de dégager une tendance matérialiste de la philosophie de Leibniz. Cette dernière lui permet de mettre au jour le problème spécifique de l'origine de la perception, d'établir l'impasse d'une solution par un être simple immatériel, mais encore de surmonter cette impasse en faisant usage de la notion de force. C'est moins dans un renversement complet de doctrines adverses que dans des corrections de celles-ci que consiste l'argumentation matérialiste, comme le remarque d'ailleurs La Mettrie en conclusion d'une série de notes dans la première version de *l'Histoire naturelle de l'âme* :

« Il était, ce me semble, curieux, et utile d'observer par quelles voies les plus grands génies ont été conduits dans un labyrinthe d'erreurs, dont ils ont en vain cherché l'issue. La connaissance du point où ils ont commencé à s'égarer, à se séparer, à se rallier, peut seule nous

faire éviter l'erreur, et découvrir la vérité, qui est souvent si proche d'elle, qu'elle la touche presque. »³⁷

II. La force et le vivant

L'hypothèse des formes substantielles actives

On l'a compris, la notion de force est une notion capitale pour La Mettrie, parce qu'elle est un élément central de la résolution du problème de l'origine de la perception dans des corps matériels. C'est en effet en considérant la matière comme douée de force, qu'elle peut être considérée active, et qu'on peut en conséquence supposer une génération des conditions des processus psychiques à partir de la simple corporéité. Il faut donc nous attarder ici à reconstruire la conceptualité de la force telle qu'elle est reprise par La Mettrie. Or, il n'est pas du tout évident, à première vue, que la notion force telle qu'elle est pensée par La Mettrie, constitue une reprise d'éléments de la pensée leibnizienne. D'où La Mettrie tient-il sa conceptualité de la force ?

L'Histoire naturelle de l'âme constitue la première tentative pour penser, d'un point de vue philosophique, l'activité de la matière. Le texte surprend cependant par son recours à la distinction classique entre matière et forme. Dès le premier chapitre, en effet, La Mettrie affirme que « l'âme dégagée du corps par abstraction, ressemble à la matière considérée sans aucunes formes. »³⁸ Certes, cette remarque indique que l'âme ne va jamais sans la matière qu'elle informe, de même que la matière n'existe jamais en dehors d'aucune forme, mais elle signifie en même temps qu'il s'agit de deux principes distincts. La suite le confirme en distribuant parmi les deux pôles distingués les propriétés de passivité et d'activité :

« La matière est par elle-même un principe passif, elle n'a qu'une force d'*inertie* : c'est pourquoi toutes les fois qu'on la verra se mouvoir, on pourra conclure que son mouvement vient d'un autre principe qu'un bon esprit ne confondra jamais avec celui qui le contient, je veux dire avec la matière ou la substance des corps, parce que l'idée de l'un, et l'idée de l'autre, forment deux idées intellectuelles, aussi différentes que l'actif et le passif. Si donc il est dans les corps un principe moteur, et qu'il soit prouvé que ce même principe qui fait battre le cœur, fasse aussi sentir les nerfs et penser le cerveau, ne s'ensuivra-t-il pas clairement que c'est à ce principe qu'on donne le nom d'*âme*, et que par conséquent l'âme n'est ni matière, ni corps. »³⁹

37 *Ibid.*, p.230.

38 *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.2.

39 *Ibid.*, p.3-4.

Ainsi la matière est-elle présentée ici comme le substrat passif sur lequel s'applique un principe actif qui, pour sa part, n'est ni matériel ni corporel. On voit que le premier chapitre de *l'Histoire naturelle de l'âme* reprend l'hylémorphisme aristotélicien en établissant l'unité du composé, en même temps que la distinction des principes qui entrent en composition. En distribuant à partir de cette thèse hylémorphique les propriétés de passivité et d'activité respectivement à la matière et à la forme, La Mettrie loge le principe du mouvement, non dans la matière elle-même, mais dans le principe spirituel qui l'informe. Ce principe moteur est conçu comme la cause des mouvements vitaux et des phénomènes psychiques. La Mettrie affirme immédiatement le caractère non-matériel de ce qui meut la matière. Le premier chapitre pose donc la liaison de l'activité et de la sensibilité, mais ne parvient pas à opérer la liaison entre matérialité et activité, puisque le cadre théorique général semble être un hylémorphisme strict.

Le deuxième chapitre marque une première rupture avec ce schéma, en envisageant le principe actif, non plus comme la conséquence d'un principe immatériel, mais comme une propriété *acquise* par la matière au cours de son processus d'information :

« Tous les philosophes qui ont attentivement examiné la nature de la matière, considérée en elle-même, indépendamment de toutes les formes qui constituent les corps, ont découvert dans cette substance diverses propriétés, qui découlent d'une essence absolument inconnue. Telles sont, 1/ la puissance de recevoir différentes formes, qui se produisent dans la matière même, et par lesquelles la matière peut acquérir la force motrice et la faculté de sentir. 2/ l'étendue actuelle, qu'ils ont bien reconnue pour un attribut, mais non pour l'essence de la matière. »⁴⁰

La méthode suivie par cet extrait consiste en l'abstraction du principe formel depuis le composé hylémorphique. Une fois cette abstraction opérée, demeure la matière et sa capacité passive à être informée. Or, La Mettrie déduit de cette pure « puissance de recevoir différentes formes » la capacité à « acquérir la force motrice et la faculté de sentir ». L'argumentation consiste en fait à affirmer que, puisque c'est la matière qui reçoit et prend des formes, on doit considérer que ces dernières la dotent de propriétés distinctes de la simple passivité. Quoique la forme puisse encore être comprise selon son immatérialité, l'hylémorphisme souffre déjà ici d'une correction : c'est que les formes sont comprises comme des événements de la matière elle-même. En effet, puisque la forme n'est rien sans le principe passif qu'elle informe, et puisqu'en même temps ce principe passif implique la succession de plusieurs formes, alors la matière doit être comprise comme le substrat capable de recevoir le principe moteur formel.

40 *Ibid.*, p.5-6.

C'est pourquoi l'activité et la sensibilité sont des qualités prédiquées de *la matière elle-même*. Se joue en fait ici la subordination de la forme à la matière comprise comme sujet des propriétés qu'elle reçoit : « Toutes les diverses propriétés qu'on remarque dans ce principe inconnu, démontrent un être dans lequel existent ces mêmes propriétés, un être qui par conséquent doit exister par lui-même. »⁴¹ Ainsi l'hylémorphisme qui combine deux types d'êtres suppose-t-il l'adjonction du principe spirituel au principe matériel, en tant que le second constitue la substance permanente dont les formes sont les modes. On voit que l'hylémorphisme des premières pages n'est qu'apparent, puisqu'il suppose en réalité une organisation hiérarchique des deux principes : il dissimule l'idée que la matière constitue la substance fondamentale. Cette idée se fait de plus en plus explicite :

« Ce qu'on appelle forme en général, consiste dans les divers états, ou les différentes modifications dont la matière est susceptible. Ces modifications reçoivent l'être, ou leur existence, de la matière même, comme l'empreinte d'un cachet la reçoit de la cire qu'elle modifie. Elles constituent tous les différents états de cette substance : c'est par elles qu'elle prend toutes les diverses formes des corps, et qu'elle constitue ces corps mêmes. »⁴²

Les formes constituent donc une modification de l'unique substance qu'est la matière. Si l'on pouvait s'étonner de la reprise de la position aristotélicienne dans le premier chapitre de *l'Histoire naturelle de l'âme*, dans la mesure où celle-ci combine le principe matériel et le principe formel, on voit en réalité que cette reprise est opérée dans le but de dévoiler qu'une telle position considère la matière comme la substance primitive dont les formes sont les modes.⁴³ Le retournement de l'hylémorphisme en matérialisme signifie ainsi que passivité et activité ne sont pas deux propriétés dont l'origine devrait être trouvée dans des substances différentes, mais sont au contraire deux propriétés de la matière elle-même.

C'est pourquoi le chapitre V, qui s'appuie sur la référence aux « Anciens », fait désormais de l'activité un *attribut* de la matière.⁴⁴ La Mettrie fait alors jouer cette tendance au matérialisme des anciens contre « les Modernes », lesquels « ne nous ont donné qu'une idée

41 *Ibid.*, p.7.

42 *Ibid.*, p.13-14.

43 Cette position n'est d'ailleurs pas tout-à-fait étrangère à la philosophie d'Aristote. Dans la *Physique*, I, 6-7, la matière est le substrat (*Hupokeimenon*) des formes contraires. Dans les traités de *Métaphysique*, cette position conduit Aristote à admettre que la matière est en un certain sens substance. Voir *Métaphysique*, Z, 3.

44 « Les anciens, persuadés qu'il n'y avait aucun corps sans une force motrice, regardaient la substance des corps comme un composé de deux attributs primitifs : par l'un, cette substance avait la puissance de se mouvoir ; et par l'autre, celle d'être mue. En effet, dans tout corps qui se meut, il n'est pas possible de ne pas concevoir ces deux attributs, c'est-à-dire la chose qui se meut, et la même chose qui est mue. » *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.19.

peu exacte de la matière (...) puisqu'encore une fois la matière, ou le principe passif de la substance des corps, ne fait qu'une partie de cette substance. »⁴⁵ C'est donc ici contre la position cartésienne, qui réduit la matière à son étendue, que jouent les considérations attribuées aux anciens. Car, « la simple étendue ne donne pas une idée complète de toute l'essence, ou forme métaphysique de la substance des corps, par cela seul qu'elle exclut l'idée de toute activité dans la matière. »⁴⁶ On le voit, il s'agit pour La Mettrie moins de reprendre telle quelle la conceptualité des formes substantielles, que d'utiliser celle-ci de manière à montrer que, les formes disposant d'un principe actif, et n'étant rien d'autres que des modifications de la matière, alors leur principe moteur doit être inclus dans la matière elle-même. On retrouve ici l'ambition—déjà identifiée chez Du Châtelet—d'enrichir le concept de matière par l'attribut de l'activité contre sa réduction cartésienne au seul attribut de l'étendue. Le principe d'organisation de la matière ne se trouve nulle part ailleurs qu'en elle :

« (...) les anciens ont dû facilement reconnaître une source intrinsèque de mouvement au-dedans de la substance des corps ; puisqu'enfin, on ne peut, ni prouver, ni concevoir, aucune autre substance qui agisse sur elle. »⁴⁷

Dès lors, les formes, dont on pouvait, au début du traité, penser qu'elles constituaient des êtres spirituels dans lesquels se logeait le principe d'activité, sont en réalité interprétées comme des agencements corporels dans lesquels s'actualise la capacité de la matière de se mouvoir par elle-même. Ainsi, La Mettrie produit une déviation du sens traditionnel de la forme : cette dernière ne désigne plus un principe immatériel d'organisation de la matière, mais le résultat de l'organisation immanente de la matière en vertu de son principe actif.⁴⁸ Les formes prises par la matière ne sont donc rien d'autres que des « formes matérielles ». ⁴⁹ L'hylémorphisme et la théorie des formes substantielles sont ainsi détournés par La Mettrie parce qu'ils supposent, pour expliquer l'engendrement des formes, une activité propre de la substance matérielle. Il semble difficile d'affirmer, dans ses conditions, comme le fait P-L Assoun dans son introduction à *L'Homme-machine*, que *l'Histoire naturelle de l'âme* présente encore « un dualisme latent », ⁵⁰ conséquence d'un reste d'hylémorphisme. Au contraire, la thèse d'une

45 *Ibid.*, p.20-21.

46 *Ibid.*, p.21-22.

47 *Ibid.*, p. 24-25.

48 Julie Henry note bien ce changement de sens du concept de forme : « Les formes substantielles sont ainsi pour La Mettrie un moyen de dépasser l'inertie de la matière, une façon de la mettre en mouvement indépendamment d'une intervention extérieure et personnalisée en un Dieu transcendant ». « Des formes substantielles à un principe moteur de la matière. Trajectoires d'une philosophie de la vie. » dans *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, ouvrage cité, p.198.

49 *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.23. Ici encore, La Mettrie attribue cette position « aux anciens ».

50 *L'Homme machine*, [précédé de « Lire La Mettrie », par P-L Assoun], Paris, Gallimard, Folio Essais,

combinaison de la forme et de la matière est ici convoquée de manière stratégique afin de montrer que son apparent dualisme dissimule déjà une position matérialiste. Il s'agit, comme bien souvent chez La Mettrie, d'adopter un lexique usité par la tradition de manière à en dévoiler le sens profond, c'est-à-dire sa tendance matérialiste.

Or, afin d'attribuer la force motrice à la matière, La Mettrie joue avant tout sur la dichotomie entre anciens et modernes. C'est en reprenant la distinction aristotélico-scolastique entre forme et matière qu'il montre que la forme doit être conçue comme une modification matérielle dont le principe doit pouvoir être situé dans une capacité de la matière au mouvement. Lorsqu'il explicite ses références, La Mettrie cite rapidement Cicéron⁵¹ et « les scolastiques chrétiens »⁵². Il s'agit là, reconnaissons-le, d'une détermination bien vague du corpus des « anciens », qui se constitue dès lors comme une catégorie historiographique très imprécise. La Mettrie assume pleinement ce raccourci rhétorique, puisqu' « on pourrait former ici une longue chaîne d'autorités, et prendre dans les professeurs les plus célèbres, une substance de la doctrine de tous les autres ».⁵³ Cependant, l'objectif n'est pas ici de retracer l'histoire des différentes positions matérialistes, ou du matérialisme inavoué des doctrines antiques et scolastiques, mais d'établir la possibilité de l'inclusion de la force dans la matière. Ainsi, « il est assez évident que la matière contient cette force motrice qui l'anime, et qui est la cause immédiate de toutes les lois du mouvement. »⁵⁴

Reste que, dans le cadre de notre enquête, Leibniz n'a pas du tout été cité comme l'un des auteurs qui permettrait de lier matière et force. Contrairement par exemple à ce qu'on pouvait trouver chez Du Châtelet, La Mettrie ne se servirait pas de la référence leibnizienne pour opérer cette liaison. Plus encore, la dichotomie entre anciens et modernes pourrait conduire à penser que Leibniz intègre la seconde classe plutôt que la première et qu'ainsi sa philosophie ne fournirait en aucun cas la possibilité d'une matérialisation de la force. Pourtant, à y regarder de plus près, on se rend compte que la classe des modernes est représentée dans ces passages par un membre éminent, à savoir Descartes. Ce dernier est ainsi critiqué sous le double chef qu'il a « voulu réduire l'essence de la matière à la simple étendue »,⁵⁵ et parce

1999, p.85. On note par ailleurs que C. Morilhat fait le même diagnostic, en utilisant la même expression. Voir C. Morilhat, *La Mettrie. Un matérialisme radical*, « Philosophie », Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.60.

51 *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.20.

52 *Ibid.*, p.28.

53 *Ibid.*, p.29.

54 *Idem.*

55 *Ibid.*, p.6.

qu'en conséquence il a établi « que Dieu était la seule cause efficiente du mouvement, et qu'il l'imprimait à chaque instant dans tous les corps. »⁵⁶ On voit que la classe des modernes, lorsqu'elle sert à désigner une position antagoniste, désigne la philosophie cartésienne en particulier, notamment dans sa version occasionnaliste. La Mettrie admet en réalité tout-à-fait que, quant à la réduction de la matière à l'étendue, « ce sentiment a été rejeté de tous les autres modernes qui ont été plus attentifs à toutes les propriétés de cette substance ; en sorte que la puissance d'acquérir la force motrice, et la faculté de sentir a été de tout temps considérée, de même que l'étendue, comme une propriété essentielle de la matière. »⁵⁷ Ce passage entraîne deux remarques. Premièrement, la modernité est pour La Mettrie le lieu d'une ambivalence : elle désigne, dans un cas, *une thèse philosophique* unique quant à l'équivalence entre matière et étendue, tandis que dans un autre cas, elle réfère à une pluralité de positions sur cette même question, dont certaines sont en accord avec le matérialisme des anciens. Deuxièmement, nous pouvons supposer que Leibniz s'inclut précisément dans la catégorie des modernes qui n'ont pas procédé à la réduction de la matière à l'étendue. Mais il n'en demeure pas moins que la philosophie de Leibniz ne pourra être considérée comme la source principale à laquelle La Mettrie se réfère. Ce serait bien plutôt en tant que Leibniz *est l'un des représentants* d'une thèse constante dans l'histoire de la philosophie, que la référence à son nom apparaîtrait chez La Mettrie.

Or, c'est précisément ce genre de reconstruction qui est autorisée par les notes de *l'Histoire naturelle de l'âme*, qui constitueront plus tard le matériau de *l'Abrégé des systèmes*. Ainsi, dans les notes consacrées à Descartes, on remarque l'apparition, aux côtés d'Aristote et des anciens, du nom de Leibniz :

« Descartes est le premier qui ait admis un principe moteur différent de celui qui est dans la matière, connu, comme on l'a dit au commencement du T. de l'A., sous le nom de force motrice, ou de forme active. Malebranche convient lui-même de ce que j'avance pour en faire honneur à Descartes. Aristote et tous les anciens, (excepté les épicuriens, qui par un intérêt hypothétique n'avaient garde d'admettre aucun principe moteur, ni matériel, ni immatériel) reconnurent la force motrice de la matière, sans laquelle un on ne peut compléter l'idée des corps. Malebranche (L. VI, p.387 in 4°, 1678) convient du fait, et à plus forte raison Leibnitz, dont on parlera à son article. »⁵⁸

Leibniz se trouve ainsi inclus dans la longue liste de ceux qui ont pensé la liaison entre matérialité et activité. Mieux, son positionnement fait de sa philosophie, parmi les modernes,

56 *Ibid.*, p.27-28. Il s'agit, on le voit, d'un Descartes lu par le prisme du malebranchisme.

57 *Ibid.*, p.7.

58 *Ibid.*, note p.212.

une alternative anti-cartésienne permettant de lutter contre la réduction cartésienne de l'idée de matière. Ainsi reconnaît-on déjà, sinon une affiliation nette à la tradition leibnizienne, de la part de La Mettrie, du moins un *usage stratégique* de la figure de Leibniz, qui sert à distinguer, dans la modernité, des positions divergentes par rapport aux errements de Descartes.

S'agit-il dès lors seulement de s'adjoindre la philosophie de Leibniz, comme un auxiliaire parmi d'autres afin de lutter contre la pensée cartésienne de la matière ? En réalité, les notes du même chapitre, qui portent cette fois sur Leibniz, permettent d'aller un peu plus loin. On y lit notamment :

« Leibnitz a reconnu dans la matière 1/ non seulement une force d'*inertie* ; mais une force *motrice*, un *principe d'action*, autrement appelé *nature*. 2/ Des perceptions, et des sensations, semblables en petit à celles des corps animés. On ne peut en effet les réfuter, du moins à tout ce qui n'est pas animé.

Leibnitz remarque 3/ que dans tous les temps on a reconnu la force motrice de la matière 4/ que la doctrine des philosophes sur cette propriété essentielle, n'a commencé à être interrompue qu'au temps de Descartes 5/ Il attribue la même opinion aux philosophes de son temps 6/ il conclut que chaque être indépendamment de toute autre, et par la force qui lui est propre, produit tous ces changements, 7/ il voudrait cependant partager cet ouvrage entre la cause première et la cause seconde, Dieu et la Nature ; mais il n'en vient à bout que par des distinctions inutiles, et par de frivoles abstractions. »⁵⁹

On remarque ainsi que la pensée leibnizienne de la matière, telle qu'elle est restituée par La Mettrie, une fois évacuées les monades immatérielles, manifeste une affinité frappante avec la conceptualité déployée dans les premiers chapitres du texte. Leibniz considère en effet deux attributs de la matière, inertie et force motrice, qui coïncident avec les principes passifs et actifs dégagés plus tôt dans le texte. En outre, il apparaît clairement que la distinction entre Descartes et les autres philosophes « dans tous les temps », sur cette question précise, émanerait de Leibniz lui-même. C'est donc, semble-t-il, le positionnement anti-cartésien de Leibniz qui permettrait de construire la dichotomie historique exposée en ouverture de *l'Histoire naturelle de l'âme*, par laquelle La Mettrie s'assurait de l'existence d'un courant liant depuis toujours activité et matérialité. Autrement dit, c'est en tant que Leibniz se serait inclus lui-même dans une longue tradition de pensée de la matière qu'il est cité par La Mettrie. Le médecin philosophe, pour sa part, se contente de dévoiler les tendances matérialistes de cette tradition identifiée par Leibniz. On ne peut, en l'état, savoir à quel texte de Leibniz La Mettrie se réfère ici, ni d'ailleurs s'il a en tête un corpus précis ; mais nous avons suffisamment montré

59 *Ibid.*, note p.233-234.

auparavant, notamment dans le chapitre consacré aux *Institutions de physique* de Du Châtelet, comment la figure leibnizienne se présente comme une alternative à la philosophie cartésienne de la matière. Il semble que La Mettrie ait pleinement retenu la leçon et qu'il interprète l'histoire de la pensée moderne de la matière selon l'opposition entre Descartes et Leibniz. Seulement, il faut, pour que l'alternative leibnizienne soit pleinement féconde, la débarrasser de ses scories monadiques, c'est-à-dire lier matérialité et activité d'un côté, sans intermédiaire simple, puis activité et sensibilité de l'autre. Ainsi, les thèses 1/ et 2/ opèrent cette liaison. Les remarques 3/, 4/ et 5/ opèrent l'inclusion de la figure de Leibniz au sein d'un courant souterrain, mais majoritaire dans l'histoire de la philosophie.

Les points 6/ et 7/ sont tout aussi capitaux : ils confirment l'application constante de la palinodie comme principe de lecture de la philosophie leibnizienne par La Mettrie. Si la matière est essentiellement active, alors, en conséquence, les êtres produisent par leur propre force les modifications qui les affectent. La force ne désigne pas ici la spontanéité d'une monade dont l'action interne serait le principe du changement de ses affections, mais le principe moteur par lequel un corps prend successivement différentes formes. Pour La Mettrie, la liaison de la force et de la matière signifie donc concrètement l'inutilité du recours à tout autre type de moteur que matériel. Autrement dit, cette liaison rend caduque la figure divine. C'est donc bien sans nécessité par rapport aux prémisses de sa propre philosophie que Leibniz suppose une « cause première ». Leibniz propose ainsi une conclusion inadéquate par rapport aux principes de sa propre doctrine.

Nous nous interrogeons sur l'origine de la conceptualité de la force telle que la déploie La Mettrie dans l'*Histoire naturelle de l'âme*. À première vue, c'est dans une reconstruction de la philosophie aristotélicienne et scolastique que La Mettrie trouve la possibilité d'une liaison entre activité et matérialité, puisque la matière contient en elle la raison de la modification de ses formes. Mais, un regard plus précis sur le traitement de la figure leibnizienne nous montre clairement que cette interprétation de l'histoire de la philosophie dépend de la manière dont Leibniz prétend lui-même revenir vers Aristote contre la conception cartésienne de la matière. C'est ainsi en tant qu'il fournit une alternative à la réduction de la matière à l'étendue qu'est convoqué le concept leibnizien de force. Plus qu'un ensemble de concepts permettant de préciser en quoi consiste la force, La Mettrie reprend avant tout de Leibniz son positionnement anti-cartésien. On comprend dès lors la relative pauvreté d'une telle reprise : La Mettrie ne s'attarde, ni sur les questions d'estimation mathématique de la force, ni sur la

distinction entre force vive et force morte, ni sur l'usage métaphysique du principe de conservation. C'est, au contraire, sous une forme extrêmement simplifiée que la thèse dynamique parvient jusque dans le texte lamettrien : *la matière dispose d'une force motrice*.

Si le rôle capital de la figure leibnizienne dans la construction et la légitimation de cette thèse a pu passer relativement inaperçu, le tort en est peut-être aussi imputable à l'édition des textes. Dans les deux premières versions de *l'Histoire naturelle de l'âme*, les passages que nous avons commentés se trouvent relégués dans des notes d'une section portant sur le *génie*, bien loin des premiers chapitres qui déploient la notion de force. De même, dans les *Œuvres philosophiques* de 1751, le traité est largement réduit et ces notes, rendues indépendantes, forment un nouveau texte, *l'Abrégé des systèmes*. On comprend qu'une pareille séparation ait eu pour conséquence de couper, pour les commentateur.ices, la philosophie prétendument hylémorphiste de 1745, de ses sources leibniziennes. En réalité, la reprise du concept de force constitue une étape décisive dans l'élaboration d'une réponse à la question de l'origine de la perception. Dans cette optique, La Mettrie est conduit à affirmer que la matière n'est pas entièrement passive et qu'elle ne comporte pas seulement des rapports externes exprimés par des longueurs, des largeurs et des profondeurs. Le positionnement anti-cartésien de Leibniz est à cet égard un outil stratégique précieux.

Physiologisation de la force

Il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de l'adjonction de la force à la matière. La Mettrie l'affirme moins dans le but d'une explication physique générale du mouvement, que dans celui d'une critique de la notion d'âme. La force sert ainsi à penser les opérations de certains corps seulement, à savoir les corps vivants. C'est pourquoi, dès les premiers chapitres de *l'Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie remarquait, toujours en référence aux anciens, que « cette force motrice n'agissait dans la substance des corps, que lorsque cette substance était revêtue de certaines formes. »⁶⁰ Autrement dit, si la matière est potentiellement toujours active, puisqu'elle dispose au moins toujours de la capacité d'être mue, elle n'est réellement active par elle-même que dans les formes vivantes. Le domaine d'application de la notion de force se restreint ainsi en même temps qu'il se précise. Celle-ci peut dès lors être interprétée comme principe de mouvement, non pas des organismes, mais de la matière vivante, c'est-à-

60 *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.23.

dire des tissus composant les corps animés. Nous nommons cette réinterprétation une *physiologisation de la force*.

Il n'est pas anodin, dès lors, de s'attarder sur la référence faite à Maupertuis, au paragraphe « De l'instinct » de l'*Histoire naturelle de l'âme*. La Mettrie commence par définir l'instinct comme l'ensemble des « dispositions corporelles purement mécaniques qui font agir les animaux sans nulle délibération, indépendamment de toute expérience, et comme par une espèce de nécessité (...) »⁶¹ L'instinct semble donc exprimer dans le cadre de l'animalité ce principe de mouvement inné des corps vivants. Mais, en l'état, la définition laisse ouverte l'interprétation : la simple « mécanique » pourrait suggérer qu'il n'y a, dans le vivant, pas d'autre principe de mouvement que dans l'inerte et les lois qui s'y appliqueraient dès lors ne seraient pas différentes des lois du choc. L'étude du corps vivant consisterait alors en une physique particulière. En outre, le niveau d'application de ces lois n'est pas spécifié : doit-on considérer que les *dispositions corporelles purement mécaniques* constituent des effets de structure qui s'expriment au niveau de la une totalité vivante, dans l'assemblage de ses parties ? Ou faut-il, au contraire, les situer dans les parties elles-mêmes ? C'est ici qu'intervient la référence à Maupertuis :

« Il est certain, comme l'observe l'homme du monde le plus capable d'arracher les secrets de la nature, qu'il y a dans les mouvements des corps animés autre chose qu'une mécanique intelligible, je veux dire, 'une certaine force qui appartient aux plus petites parties dont l'animal est formé, qui est répandue dans chacune, et qui caractérise non seulement chaque espèce d'animal, mais chaque animal de la même espèce, en ce que chacun se meut, et sent diversement et à sa manière, tandis que tous appètent nécessairement ce qui convient à la conservation de leur être, et ont une aversion naturelle qui les garantit sûrement de ce qui pourrait leur nuire. »⁶²

Comme le note F. Duchesneau, La Mettrie opère ici, sous l'influence de Maupertuis, une rupture avec son maître Boerhaave.⁶³ Ce dernier considère que l'étude du corps vivant doit consister en une étude des relations ayant lieu au sein d'un système mécanique. Le corps y est analysé, du point de vue de sa totalité, comme une structure assurant les rapports entre parties solides et liquides. Or, La Mettrie insiste ici sur la force inhérente aux « plus petites parties dont l'animal est formé ». Il loge ainsi le principe du mouvement animal, non dans le fonctionnement d'une structure totalisante, mais, au contraire, dans la nature même des éléments du corps. La médiation constituée par Maupertuis est à cet égard décisive : on voit

61 *Ibid.*, p.143.

62 *Ibid.*, p.146-147. Une note nous avertit que la référence va à Maupertuis.

63 F. Duchesneau, « La Mettrie et les paradigmes de la physiologie », *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, ouvrage cité, p.100.

qu'elle permet à La Mettrie de s'émanciper d'une forme d'iatro-mécanisme en intégrant une force à tous les niveaux du corps vivant, en même temps que de ne pas réintroduire l'hypothèse stahlienne d'un principe formel dirigeant mystérieusement le développement de celui-ci. Puisque, comme chez Maupertuis, les éléments dotés de force s'assemblent en vertu d'un principe intrinsèque, l'explication des capacités des corps peut se résoudre par l'analyse des qualités élémentaires propres à chacun d'eux :

« Oui, sans doute, c'est cette forme propre à chaque corps, cette force innée dans chaque élément fibreux, dans chaque fibre vasculaire (...) c'est cette cause, dis-je, qui fait que j'ai moins d'agilité qu'une puce, quoique je saute par la même mécanique ; c'est par elle, que dans un faux pas, mon corps se porte aussi prompt qu'un éclair à contrebalancer sa chute etc. »⁶⁴

L'analyse se déplace donc des relations structurelles aux éléments : ce ne sont pas les premières qui rendent compte du comportement des seconds, mais les propriétés des éléments qui expliquent la façon dont ils s'organisent. En se référant à Maupertuis, La Mettrie met l'accent, dans ce passage, sur la physiologie plutôt que sur l'anatomie. Le schéma est moins celui d'une intégration des niveaux matériels inférieurs par une organisation supérieure, que celui d'une émergence de cette organisation à partir des caractéristiques de la matière organique. C'est le tissu vivant, en tant qu'il est par lui-même un principe moteur, qui sert de principe d'explication. Cependant, notons tout de même l'écart produit par rapport à la thèse de Maupertuis : ce dernier, nous l'avons vu, s'interrogeait avant tout sur les *éléments* de la matière, pour en donner une explication en termes d'instinct. D'une part, comme le note C. Fauvergue, La Mettrie substitue à l'instinct l'idée de force.⁶⁵ Pour fidèle que cette interprétation de la notion d'instinct soit, elle n'en demeure pas moins révélatrice du fait que La Mettrie entend avant tout ici penser la possibilité d'une motricité du corps vivant dont il disposerait de manière immanente. C'est ici toujours le projet de la constitution d'une physiologie anti-cartésienne qui dirige cette substitution. D'autre part, l'élément dont il est question ne constitue pas un corps *primitif et fondamental* de la matière, mais est compris comme *élément fibreux* ou *fibre vasculaire*. Autrement dit, la force est certes logée dans les parties du corps plutôt que dans son fonctionnement global, mais elle n'est pas incluse dans un point qui constituerait l'ultime niveau de résolution de la matière en ses composants. S'ensuit

64 *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.147-148.

65 « En substituant le terme de force à celui d'instinct, ce dernier se montre finalement un lecteur fidèle ainsi qu'un excellent interprète de Maupertuis : définir l'instinct comme la cause des mouvements des plus petites parties de la matière ne va pas sans réinvestir l'idée de force. » C. Fauvergue, *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, ouvrage cité, p.186.

donc, non seulement une substitution de la force à l'instinct, mais une réinterprétation de ce qui constitue l'élément d'un corps vivant. L'élément lamettrien se distingue déjà de l'élément de Maupertuis en ce qu'il n'est pas à proprement parler un composant simple non divisible, mais un tissu organique dans lequel s'exprime la force de l'être vivant. On voit ainsi que si, chez Maupertuis, l'élément était interprété selon le principe de la transposition anatomique de la monade immatérielle, la fibre lamettrienne ne procède pas d'une telle transposition. Si la force innée du corps procède d'une physiologisation de la force leibnizienne ainsi que d'une réinterprétation de l'instinct de Maupertuis, cette physiologisation se passe de l'étape intermédiaire, qui consisterait à physiologiser la monade elle-même. Cette transposition, que Maupertuis assumait pleinement, n'est pas nécessaire pour La Mettrie, dont le but est de s'assurer de la motricité du vivant de manière à rendre caduque l'hypothèse animiste. C'est pourquoi, d'ailleurs, La Mettrie peut tout à la fois affirmer la force innée du corps de chaque animal, logé dans ses parties, et supposer inintelligible la manière dont elle s'exerce. Car, « chaque animal a son sentiment propre et sa manière de l'exprimer, et [il] est toujours conforme au plus droit sens, à un instinct, à une mécanique qui peut passer toute intelligence, mais non les tromper : et confirmons cette conclusion par de nouvelles observations. »⁶⁶ Si la réflexion de physiologie théorique laisse place à l'observation, c'est que la thèse de la force innée ainsi que sa confirmation empirique, notamment par le constat du mouvement des parties rendues indépendantes du corps dont elles sont les parties, suffit pour établir l'activité propre des tissus vivants. Derechef, la physiologisation de la force est orientée par une recherche supérieure, celle de l'origine de la perception. Elle ne fonctionne pas chez La Mettrie comme un projet autonome.

Or, usant toujours du vocabulaire aristotélico-scolastique, *Histoire naturelle de l'âme* ne peut réaliser ce projet sans verser dans l'ambiguïté. Le texte maintient, par exemple, la typologie des types d'âme—végétative, sensitive, raisonnable. C'est *l'Homme-machine* qui effectue pleinement la liaison du questionnement sur la force propre des parties des corps animés et la critique de l'âme immatérielle, c'est-à-dire qui ouvre la possibilité d'une explication entièrement physiologique de la perception. La Mettrie applique spécifiquement au cas de l'être humain l'idée d'une force inhérente à chacune des parties de son corps : « Le corps humain est une machine qui monte elle-même ses ressorts : vivante image du mouvement perpétuel. »⁶⁷ L'idée d'une perpétuation du mouvement reçoit pourtant

⁶⁶ *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.151-152.

⁶⁷ *OP* (1751), p.18.

immédiatement cette clause, que la force déployée par le corps humain doit être entretenue et renouvelée par l'usage de la nourriture. En outre, la référence à la machine ne doit pas nous faire penser à un retour de La Mettrie vers des positions boerhaaviennes. Le texte multiplie ainsi les exemples pour montrer que les parties corporelles disposent d'un principe moteur indépendant de leur intégration dans un tout organique. Ainsi, « les chairs des animaux palpitent après la mort », « les muscles séparés du corps se retirent lorsqu'on les pique », « les entrailles conservent longtemps leur mouvement péristaltique, ou vernaculaire », « une simple injection d'eau chaude ranime le cœur et les muscles »⁶⁸ etc. Autant de faits qui imposent d'appréhender la force des corps, non du point de vue d'une anatomie structurale, mais dans la perspective d'une physiologie des tissus vivants. La Mettrie de conclure :

« Voilà beaucoup plus de faits qu'il n'en faut, pour prouver d'une manière incontestable, que chaque petite fibre, ou partie des corps organisés, se meut par un principe qui lui est propre, et dont l'action ne dépend point des nerfs, comme les mouvements volontaires ; puisque les mouvements en question s'exercent, sans que les parties qui les manifestent, aient aucun commerce avec la circulation. »⁶⁹

Ce passage montre encore qu'en dehors d'une discussion directe avec Maupertuis, La Mettrie ne ressent pas le besoin de recourir à la notion d'*élément* afin d'expliquer l'inhérence de la force dans toutes les parties des corps animés. Tout se passe comme si l'analyse ultime de la matière vivante jusqu'en ses éléments n'était pas requise par la physiologie lamettrienne. *L'Homme-machine* s'engage donc dans la voie ouverte par *l'Histoire naturelle de l'âme* en interprétant les « parties des corps organisés », non comme des parties primitives simples, mais comme des « petites fibres », c'est-à-dire comme des tissus corporels composés. Ces parties du corps, mouvantes par elles-mêmes, reçoivent bientôt un nouveau nom :

« Tel est ce principe moteur des corps entiers, ou des parties coupées en morceaux, qu'il produit des mouvements non déréglés, comme on l'a cru, mais très réguliers, et cela, tant dans les animaux chauds et parfaits, que dans ceux qui sont froids et imparfaits. (...) »

Si on me demande à présent quel est le siège de cette force innée dans nos corps ; je réponds qu'elle réside très clairement dans ce que les anciens ont appelé le *parenchyme* ; c'est-à-dire dans la substance propre des parties, abstraction faite des veines, des artères, des nerfs, en un mot de l'organisation de tout le corps ; et que par conséquent chaque partie contient en soi des ressorts plus ou moins vifs, selon le besoin qu'elles en avaient. »⁷⁰

Le *parenchyme* désigne, dans *l'Homme-machine*, la matière vivante telle qu'elle n'est pas considérée dans sa relation aux autres parties avec lesquelles elles contribuent à faire un

68 *Ibid.*, p.55.

69 *Ibid.*, p.57.

70 *Ibid.*, p.57-58.

organisme. Elle est par elle-même dotée d'un principe moteur par lequel elle se donne des mouvements, nonobstant sa liaison à la structure fonctionnelle du corps. Un poulet à qui l'on a ôté la tête continue de courir en vertu du dynamisme propre des différentes parties de son corps. On voit que la force n'est pas attribuée par La Mettrie à un type d'être spécifique, mais à un type de matière : le tissu vivant.⁷¹

La Mettrie décentralise ainsi le mouvement du corps en dotant chacune de ses parties d'un principe moteur propre, exerçant son activité indépendamment de son intégration dans un système vivant plus vaste. On pourrait ici penser que l'âme, en tant que principe intégrateur, n'aurait plus aucun rôle à jouer au sein d'une telle physiologie. L'étude du fonctionnement des corps vivants renoncerait ainsi à l'analyse de la totalité organique pour se concentrer sur celle des parties vivantes et tiendrait pour principe régulateur, non l'organisation corporelle, mais le « principe d'oscillation des corps organisés »,⁷² ou leur « oscillation naturelle, (...) propre à notre machine, et dont est douée chaque fibre, et pour ainsi dire, chaque élément fibreux (...) »⁷³ Ce n'est pourtant pas l'idée de La Mettrie. Ce dernier procède en effet, sur la base de ces résultats, non à une évacuation mais à une réinterprétation de la notion d'âme.

« En faut-il d'avantage (...) pour prouver que l'homme n'est qu'un animal, ou un assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres, sans qu'on puisse dire par quel point du cercle humain la nature a commencé ? Si ces ressorts diffèrent entr'eux, ce n'est donc que par leur siège et par quelques degrés de force, et jamais par leur nature ; et par conséquent l'âme n'est qu'un principe de mouvement, ou une partie matérielle sensible du cerveau, qu'on peut, sans craindre l'erreur, regarder comme un ressort principal de toute la machine, qui a une influence visible sur tous les autres, et même paraît avoir été fait le premier (...) »⁷⁴

L'hypothèse des *parenchymes* interdit de penser le développement d'un corps à *partir* d'un unique principe directeur. Puisque chaque partie est un ressort propre, aucune ne se contente de répondre passivement au programme déterminé par une forme dont elle est indépendante. Chaque moteur dispose donc d'une localisation propre dans le corps (un siège) et d'une force distinguée des autres par un certain degré. Cette dissémination locale et intensive de l'activité d'un vivant suppose tout de même une communauté de nature : toutes les parties dotées d'un

71 F. Duchesneau montre que la tentation de rapprocher sur ce point La Mettrie et Haller doit être tempérée : en effet, si La Mettrie, comme Haller avec le concept d'irritabilité, situe dans certaines parties du corps une capacité de mouvement inhérente, il ne fait pas de cette caractéristique une propriété des seuls tissus musculaires. De plus, on ne trouve pas chez La Mettrie la distinction entre irritabilité et sensibilité. Au contraire, pour lui, la capacité motrice est impliquée généalogiquement dans la production de la sensibilité. Voir *La Mettrie. Philosophie et art d'écrire*, ouvrage cité, p.103.

72 *OP* (1751), p.66.

73 *Ibid.*, p.63.

74 *Idem.*

mouvement propre reçoivent bien le titre de parenchyme. Ainsi l'âme, si elle conserve un rôle dans l'*Homme-machine*, ne pourra pas être dotée d'une fonction principale. Mais, puisque de fait les parties s'organisent de manière cohérente et forment un individu, on doit pouvoir expliquer l'émergence d'une organisation unique à partir de la diversité des parties. On peut donc supposer qu'une « partie matérielle », localisée dans le cerveau constitue « le ressort principal de toute la machine ». Son action est caractérisée en termes « d'influence visible ». C'est donc dire que l'âme n'est rien d'autre qu'un parenchyme dont le degré de force est plus important que celui des autres parties du corps, ce qui lui confère un pouvoir de contrôle relatif, mais réel, sur celles-ci. L'âme est ainsi le nom donné à une matière cérébrale dont la force la rend capable d'orienter le mouvement général de toutes les parties du corps. La Mettrie concilie ici à la fois l'idée d'une motricité indépendante de chaque composant du corps et celle de leur subordination à un mouvement supérieur, susceptible de les intégrer, au moins en partie, dans un corps animé. L'âme peut donc à la fois être considérée comme le résultat d'un engendrement du corps par lui-même, en même temps que comme un principe organisateur, ce sans jamais quitter le niveau de la matérialité. Elle est un principe de mouvement s'appliquant avec plus de force que les autres principes de mouvements contenus dans un corps.

On pourrait, de prime abord, considérer que toutes ces hypothèses physiologiques n'ont plus rien à voir avec la notion leibnizienne de force. Et l'on aurait raison, si l'on s'attachait simplement à comparer ses occurrences dans le corpus leibnizien, avec cette théorie du parenchyme. Mais, si l'on considère plutôt la façon dont La Mettrie se représente la philosophie leibnizienne et ses possibilités théoriques, force est de constater que la référence à Leibniz est toujours présente, au cœur même de ces passages. Ainsi, alors qu'il expose les thèses de Willis et de Perrault, qui ont « supposé une âme généralement répandue dans tout le corps », et qui, en conséquence, ont expliqué les mouvements se produisant dans un cadavre par un « reste d'âme que conservent encore les parties qui se contractent, sans être désormais irritées par le sang et les esprits », ⁷⁵ La Mettrie répond : « (...) qu'est-ce que ce *reste d'âme*, si ce n'est la force motrice des leibniziens, mal rendue par une telle expression, et que cependant Perrault surtout a véritablement entrevue [?] » ⁷⁶ En substituant la force motrice au *reste d'âme*, La Mettrie révèle qu'à ses yeux, la pensée leibnizienne de la force est capable de rendre compte de ce fait que, dans un corps, toutes les parties sont douées d'un principe

⁷⁵ *Ibid.*, p.66.

⁷⁶ *Ibid.*, p.67.

moteur indépendamment de leur intégration dans un organisme. Tout se passe donc comme si la force leibnizienne rendait intelligiblement compte de la confusion contenue dans la notion d'âme. Comme si, la dynamique réduite à sa plus simple expression, à savoir au principe selon lequel la matière est douée par elle-même d'un principe moteur, permettait de court-circuiter toute explication animiste et de réduire l'âme à un fonctionnement des forces du corps. En outre, on remarquera que de telles remarques permettent de dégager le texte lamettrien d'une interprétation vitaliste.⁷⁷ Selon celle-ci, La Mettrie chercherait en effet à inclure dans la matière un principe de vie. Or nous voyons ici qu'il s'agit bien plutôt pour lui d'inclure un principe de force, lequel permet d'expliquer le développement des différentes opérations vitales, que celles-ci soient organiques ou cognitives. C'est précisément contre l'idée d'un principe caché et mystérieux qu'est proposée cette inclusion. De ce point de vue, l'insistance sur la référence à Leibniz permet d'identifier La Mettrie comme un penseur de la dynamique des corps animés plutôt que comme un penseur *vitaliste*. Et l'on voit par-là que la mise au jour de la lecture de Leibniz par La Mettrie ne doit pas être considérée comme anecdotique, puisqu'elle permet de préciser et d'affiner la compréhension du projet lamettrien.

Quel est donc, aux yeux du médecin-philosophe, l'intérêt de ces développements ? En réalité, si La Mettrie propose bien de reconsidérer l'âme d'un point de vue matériel, la notion ne désignant plus que l'action dominante d'une certaine matière cérébrale, le cœur du propos ne réside pas dans cette théorie. La Mettrie procède ici en philosophe bien plus qu'en médecin : le but poursuivi par ces passages n'est pas tant de formuler une théorie physiologique parfaitement valide, que de montrer la possibilité d'une interprétation entièrement matérielle de tous les phénomènes corporels, y compris les phénomènes mentaux. Quand bien même on viendrait à réfuter le détail de la théorie du parenchyme, il n'en resterait pas moins que La Mettrie est convaincu d'avoir établi la liaison indissoluble de la matière et de l'activité :

« Qu'on m'accorde seulement que la matière organisée est douée d'un principe moteur, qui seul la différencie de celle qui ne l'est pas (eh ! Peut-on rien refuser à l'observation la plus incontestable ?) et que tout dépend dans les animaux de la diversité de cette organisation, comme je l'ai assez prouvé ; c'en est assez pour deviner l'énigme des substances et celle de l'homme. »⁷⁸

L'argumentation se place donc bien plus sur le plan de l'efficacité épistémologique que sur celui de la conformité avec les faits. Voilà donc le sens de la référence à Leibniz : sa pensée de

⁷⁷ Voir par exemple É. Callot, ouvrage cité, p.217.

⁷⁸ *OP* (1751), p.68-69.

la force permet de rendre possible une interprétation matérialiste de l'âme. La théorie du parenchyme n'est pas, à proprement parler, aux yeux de La Mettrie, une solution leibnizienne, mais elle constitue une théorie physiologique *permise* par la notion leibnizienne de force. Or, si la notion d'âme reçoit par là une interprétation intelligible, qui ne s'affranchit jamais du domaine de la matérialité, alors ses fonctions propres peuvent aussi être expliquées en termes purement matériels. Autrement dit, la sensation, la pensée, la connaissance du bien et du mal ne sont pas des attributs spécifiques d'une substance distincte, mais des phénomènes qui émergent à partir du corps et de la force qu'il déploie :

« L'âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un Esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir, et se conduire en un mot dans le physique, et dans le moral qui en dépend. »⁷⁹

Le schéma est donc le suivant : la force innée est au principe du mouvement des corps animés, lequel mouvement produit les conditions d'une sensation, d'une pensée et d'un principe moral. Le concept de force est ainsi l'intermédiaire qui permet de poser la continuité entre la notion de matière, sensibilité, pensée et moralité. Si l'on admet que la matière vivante est active, alors on devra admettre qu'elle dispose des ressources pour faire émerger, à partir d'elle-même, les attributs traditionnels de l'âme immatérielle. L'interprétation minimale de la dynamique leibnizienne fournit ce lien et opère la réunion entre simple mouvement et sentiment :

« Tout ce que l'expérience nous apprend, c'est que tant que le mouvement subsiste, si petit qu'il soit dans une ou plusieurs fibres ; il n'y a qu'à les piquer, pour réveiller, animer ce mouvement presque éteint, comme on l'a vu dans cette foule d'expériences dont j'ai voulu accabler les systèmes. Il est donc constant que le mouvement et le sentiment s'excitent tour à tour, et dans les corps entiers, et dans les mêmes corps, dont la structure est détruite : pour ne rien dire de certaines plantes qui semblent nous offrir les mêmes phénomènes de la réunion du sentiment et du mouvement. »⁸⁰

La physiologisation de la force sert donc bien ici le but d'une explication causale de l'apparition des phénomènes mentaux. Elle n'est pas le lieu, comme chez Leibniz, d'une partition entre les niveaux métaphysique et physique. Au contraire, le concept de force sert à l'unification de la nature humaine (et animale). C'est bien par la force que se réalise « l'unité matérielle de l'homme », car c'est elle qui rend compte de la possibilité de déduire les perceptions depuis le fonctionnement du corps. Très loin de son contexte d'origine, la notion

79 *Ibid.*, p.54-55.

80 *Ibid.*, p.67.

de force ne laisse pas d'être rapportée par La Mettrie à la philosophie leibnizienne. Dépouillée du monadisme, dépouillée aussi de toute la conceptualité de sa dynamique, réduite finalement à la simple idée que la matière est active, celle-ci sert d'outil stratégique afin d'affirmer la continuité de toutes les opérations corporelles. Aux yeux de La Mettrie, c'est en reprenant cette unique dimension de la philosophie leibnizienne que peut être identifiée la solution au problème de l'origine de la perception. La physiologisation de la force doit ainsi être envisagée comme une étape vers la constitution d'une gnoséologie matérialiste. Or, on le voit, pour La Mettrie, le concept de force motrice, attribué à Leibniz, est d'une utilité capitale pour le frayage de cette solution.

III. Sensibilisation de la perception

*La force motrice au service d'une généalogie de la perception : le cas de la
« Lettre critique à la Marquise du Châtelet »*

Les développements précédents ont permis de tirer deux conclusions : d'une part, La Mettrie construit bien son concept de force en se référant à la philosophie de Leibniz, quoique celle-ci ne constitue pas sa principale référence sur ce point. Il en retient essentiellement la thèse selon laquelle la matière est potentiellement active par elle-même, et actuellement motrice dans les corps vivants. D'autre part, la physiologisation de la force est apparue comme une *étape* en vue de résoudre un problème de gnoséologie, à savoir celui d'une compréhension de l'émergence des perceptions dans une nature qui n'admet pas l'immatérialité. Or, sur ce deuxième point, il est douteux que la force permette effectivement une telle résolution. Par exemple, tel que s'amorce le chapitre VI de l'*Histoire naturelle de l'âme*, il n'est pas évident que la sensibilité puisse être déduite de la motricité :

« Nous avons parlé de deux attributs essentiels de la matière, desquels dépendent la plupart de ses propriétés, savoir l'étendue et la force motrice. Nous n'avons plus maintenant qu'à prouver un troisième attribut ; je veux dire la faculté de sentir, que les philosophes de tous les siècles ont reconnu dans cette même substance. »⁸¹

C'est à l'occasion de cette remarque que La Mettrie cite la *Monadologie*, en note, comme un texte qui affirmerait que toute matière contient en elle la capacité sensitive. Or, en l'état, le texte semble plutôt affirmer la *coexistence* des attributs de la « force motrice » et de la « faculté de sentir » dans le concept de matière, que leur liaison l'un à l'autre. La capacité

⁸¹ *Histoire naturelle de l'âme* (1745), p.29-30.

perceptive serait, dans ce cas de figure, une propriété de même rang que les deux autres, et le seul moyen de la reconnaître comme un attribut de la matière consisterait à constater sa présence dans certains corps, de manière empirique. Si l'on en restait à ces conclusions, on devrait renoncer à rendre compte du développement de la sensibilité dans certains corps et se contenter d'en prendre note. On aurait alors deux usages positifs parallèles de la philosophie de Leibniz, l'un dont le but serait de lier matérialité et activité, et l'autre dont l'objectif serait de lier matérialité et sensibilité, sans qu'on doive considérer aucun rapport entre les deux entreprises, sinon l'ambition d'affilier la figure leibnizienne à la tradition matérialiste. D'ailleurs, La Mettrie note bien, deux pages plus loin, « l'impossibilité où nous sommes encore de concevoir cette propriété comme une dépendance ou un attribut de la matière », parce que cette dernière « ne nous laisse apercevoir que des choses ineffables. Comprend-on mieux comment l'étendue découle de son essence ? Comment elle peut être mue par une force primitive dont l'action s'exerce sans contact [?](...) »⁸² Il semble ainsi que, dans ces passages de *l'Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie renonce à montrer comment sont liées matérialité et sensibilité et qu'il se contente d'affirmer cette liaison en vertu du constat empirique que certains corps disposent de sensations.

Mais une telle solution serait doublement problématique. D'une part, elle serait insuffisante et laisserait ouverte la possibilité d'une réfutation par le même type de constat empirique, puisque nous ne constatons pas, dans l'expérience des corps animés, des sensations, mais des mouvements corporels qui paraissent indiquer des sensations. On pourrait donc toujours douter que ce qui passe pour être sensible le soit réellement. D'autre part, de manière plus grave, si effectivement la matière dissimule encore « mille autres merveilles qui se dérobent tellement aux recherches des yeux les plus clairvoyants, qu'elle ne leur montre que le rideau qui les cache, suivant l'idée d'un illustre moderne »,⁸³ alors on pourrait fort bien admettre qu'il se trouve, par-delà le rideau, un être immatériel dont les perceptions constitueraient les propriétés, mais auquel l'expérience sensible ne nous fournirait pas d'accès. Il n'est pas anodin que l'« illustre moderne » dont il est question soit Leibniz, comme l'indique la note correspondante. La Mettrie est conscient que, chez celui-ci, la force manifestée par les corps exprime de manière dérivée une force primitive située dans des substances simples. Or, si la force constatée dans toute matière peut être attribuée, non à cette matière, mais à des éléments immatériels composant la matière, alors on pourra toujours, de

82 *Ibid.*, p.33-34.

83 *Ibid.*, p.34.

même, supposer un principe dissimulé qui rendrait raison de l'inclusion de la capacité perceptive dans les corps animés. Serait ainsi laissée ouverte la possibilité d'une convocation de la notion d'âme et l'idée d'une distinction des principes matériels et immatériels. En fait, on le voit, si l'on souhaite affirmer que la faculté de sentir est un attribut de la matière elle-même, il faut pouvoir montrer comment elle découle de ses autres attributs, c'est-à-dire qu'il faut établir une liaison entre motricité et sensibilité. Le pur empirisme se montre ainsi insuffisant ; car, il faut pouvoir se prononcer sur l'articulation des attributs qu'on constate être inclus dans la matière pour fonder réellement la gnoséologie matérialiste. C'est une nouvelle fois le sens de la référence à Leibniz lorsque La Mettrie cherche à déduire la sensibilité depuis l'activité.

Un texte en particulier nous renseigne sur la possibilité d'opérer cette liaison à partir de la philosophie leibnizienne. Il s'agit de la « Lettre critique à la Marquise du Châtelet », placée en introduction de la seconde édition de *l'Histoire naturelle de l'âme*.⁸⁴ Il s'agit là d'un texte précieux, non seulement parce que l'auteur s'adresse à Émilie Du Châtelet, mais encore parce qu'il nous renseigne sur le sens à donner à la philosophie de Leibniz. Cependant, la première difficulté est une difficulté d'attribution. La littérature secondaire admet qu'il est au minimum douteux que le texte soit de la main La Mettrie. A. Thomson argumente par exemple contre une telle attribution, en constatant que « le point de vue exprimé dans cette lettre n'est pas celui adopté par La Mettrie dans ses écrits ultérieurs et que, quand il remanie *l'Histoire naturelle de l'âme*, devenue le *Traité de l'âme*, pour la publier dans les *Œuvres philosophiques*, il ne change pas les passages incriminés et ne reproduit pas la *Lettre*. »⁸⁵ Il est bien vrai qu'il s'agit d'un texte à charge *contre* les thèses exprimées dans *l'Histoire naturelle de l'âme*, qui cherche avant tout à en dénoncer le matérialisme. T. Verbeek, pour sa part, ne semble pas remettre en cause l'attribution du texte à La Mettrie, mais se trouve dès lors confronté à la question du sens que doivent recevoir les arguments inhabituels de la lettre. Il constate ainsi que, dans ce texte, La Mettrie paraît « renier ses arguments » alors même que la non inclusion de la lettre dans l'édition des *Œuvres philosophiques* de 1751 signifierait qu'il serait revenu sur ses pas et ses propres critiques.⁸⁶ Sans rentrer plus avant dans le débat, bornons-nous à constater que, dans le cadre de notre travail, il importe peu que La Mettrie soit ou non l'auteur réel de cette lettre. En effet, s'il l'est, alors on devra considérer que le texte nous renseigne sur le rapport philosophique entre La Mettrie, Du Châtelet et Leibniz tel qu'il

84 La lettre est publiée de manière indépendante dans *La Mettrie*, Corpus, revue de philosophie, n.5/6. 1987. 143-148.

85 A. Thomson, « La Mettrie ou la machine infernale », *Ibid.*, p.16-17.

86 T. Verbeek, *La Mettrie, Philosophie et art d'écrire*, ouvrage cité, p.21.

le concevait lui-même entre 1745 et 1747, tout en feignant de dénoncer ses propres résultats. Au contraire, s'il ne l'est pas, alors on devra considérer que la lettre nous avertit de la façon dont un auteur inconnu interprète le rapport philosophique entre La Mettrie, Du Châtelet et Leibniz à partir de la lecture de *l'Histoire naturelle de l'âme*. Ainsi, dans les deux cas, ce texte nous fournit une interprétation de la manière dont La Mettrie use de la tradition leibnizienne dans le contexte de son matérialisme. Quoiqu'il en soit de l'auteur réel du texte, son analyse permet donc d'affiner la compréhension de la lecture de Leibniz par La Mettrie.

Penchons-nous donc sur la lettre. Y est notamment établie une comparaison entre les *Institutions de physique* et *l'Histoire naturelle de l'âme* :

« Il [La Mettrie] ne se borne pas à donner à la matière un principe moteur intrinsèque : il eût cru n'avoir pas complété l'idée que vous avez donnée vous-même, Madame, des propriétés des premiers éléments, s'il leur eût refusé la faculté sensitive. Mais cette faculté ayant cela de commun avec la force motrice, qu'elle ne se manifeste pas dans tous les corps, il a fallu encore ne la regarder que comme *potentiellement* renfermée dans la matière ; et pour que le principe qui n'avait que le pouvoir sensitif, sentît réellement, l'auteur a été forcé de recourir à la force motrice, comme à une cause productrice du sentiment. »⁸⁷

Premièrement, ce passage montre que la sensibilité n'est pas seulement attribuée à la matière, mais que son émergence en acte doit être expliquée par la force motrice. Plus précisément, est distinguée ici l'inclusion simple d'une faculté de sentir *potentielle* dans toute matière, de l'actualisation de celle-ci dans certains corps actifs par eux-mêmes. C'est donc que la force motrice rend raison du passage de la potentialité à l'actualité de la sensation. On pourrait dire, de ce point de vue, que la faculté de sentir est un attribut de la matière de même rang que l'activité et l'étendue lorsqu'elle est considérée comme une puissance non réalisée. Mais, lorsqu'on considère son actualisation dans certains corps, alors on doit recourir à la force motrice pour l'expliquer. La force motrice peut donc bien être considérée comme l'intermédiaire entre matière et sensation, et c'est pourquoi elle peut être dite la « cause productrice du sentiment ». Deuxièmement, ce passage situe une telle solution par rapport au refus, de la part de Du Châtelet, de doter toutes les substances simples de la capacité perceptive (ici nommée « faculté sensitive »). Tout se passe comme si Du Châtelet n'était pas allée assez loin en attribuant la seule force aux éléments de la matière—dont on se garde bien de noter qu'ils demeurent immatériels dans les *Institutions de physique*. Attribuer la faculté sensitive à la matière en usant de la force pour rendre compte de la production de celle-ci,

87 *La Mettrie*, *Corpus*, revue de philosophie, ouvrage cité, p.145.

c'est « compléter l'idée » de matière telle qu'elle est conçue dans les *Institutions de physique*. On pourrait reformuler en affirmant que l'auteur de la lettre conçoit, chez La Mettrie, la sensation comme un *effet* de la force des corps et qu'ainsi, en renonçant à doter de perceptions des êtres actifs par eux-mêmes, Du Châtelet n'aurait pas tiré toutes les conséquences de sa propre conception de la matière. Se dessine dès lors un double positionnement de La Mettrie par rapport à Du Châtelet : d'une part, celui-ci s'inscrit bien dans la suite des *Institutions de physique*, en tant qu'il dote lui aussi la matière d'un « principe moteur intrinsèque ». D'autre part, il va plus loin en affirmant que la sensibilité peut être déduite de ce principe moteur. Il rétablit ainsi la liaison leibnizienne entre force et représentation, mais sans rétablir la monade qui supporte ces attributs. Sous cette condition, les propriétés de la monade deviennent des facultés de la matière.

Or, il est intéressant de noter, qu'en produisant ce décalage avec Du Châtelet, La Mettrie ne quitte toujours pas le sol de la philosophie de Leibniz. Le fait de déduire la sensibilité depuis la force est bien plutôt conçu comme une manière de faire droit à une thèse fondamentale du monadisme leibnizien, à savoir qu'on trouve de la perception dans toute portion de matière :

« Que pensez-vous, Madame, de ces admirables métamorphoses de la matière, vous qui n'ignorez pas que Wolf même a dépouillé les Monades Leibniziennes des perceptions qui leur avaient été prodiguées ? Croyez-vous qu'une puissance active, quelle qu'en soit l'origine, porte dans la matière autre chose que de l'activité ? Et quel rapport y-a-t-il entre la faculté de sentir, qui est purement possible, et le mouvement toujours actif ? Je vous avoue, Madame, que je saisisais avec plaisir l'occasion d'avoir avec vous des entretiens métaphysiques sur ce sujet. »⁸⁸

Le schéma est le suivant : il se trouve, chez Leibniz, la possibilité d'une explication du passage d'un état de la matière dans lequel la faculté de sentir est seulement potentielle, à un état dans lequel celle-ci est actualisée. Or, c'est une telle explication à laquelle renonce Wolff (et en conséquence Du Châtelet) lorsqu'il refuse de doter toutes les substances simples des caractéristiques perceptives des « monades leibniziennes ». Tout se passe donc comme si le choix par Wolff, et Du Châtelet, d'un monadisme de la simplicité, et le renoncement partiel au monadisme de la représentation, était interprété comme un obstacle à la compréhension de la production de la sensation dans certains corps. En affirmant d'un côté que tous les éléments de la matière sont actifs par eux-mêmes, et, de l'autre, qu'ils n'en sont pas pour autant tous

88 *La Mettrie*, *Corpus*, revue de philosophie, ouvrage cité, p.145. Notons que ce passage est cohérent avec la distinction opérée par La Mettrie entre Wolff et Leibniz, et pourrait ainsi fournir un argument de plus pour soutenir que la lettre est bien de sa main.

potentiellement sensibles, Wolff aurait spolié la philosophie leibnizienne de l'une de ses possibilités les plus fécondes, celle d'une déduction de la sensibilité depuis l'activité. Ici, de manière stratégique, La Mettrie jouerait donc la doctrine monadique originale contre son interprétation par Wolff et Du Châtelet. Mais il le ferait, non pour retourner au monadisme leibnizien, mais pour sauvegarder la possibilité d'une interprétation matérialiste de celui-ci. Car le monadisme contient le principe de la liaison de la motricité et de la sensibilité. Il s'agit pour La Mettrie, sans revenir à la monade, ou à l'interrogation sur les éléments de la matière, de sauver ce qui, dans l'hypothèse monadique, permet de comprendre que, la matière étant active, on peut en déduire la sensibilité de certains corps. On trouverait donc bien chez La Mettrie une lecture matérialiste de la philosophie de Leibniz, qui servirait le projet d'une *sensibilisation de la perception* et qui permettrait de rendre compte causalement de l'actualisation de la faculté de sentir dans les corps animés. Ainsi, c'est dans l'optique d'une généalogie de la perception depuis la matière et son activité que La Mettrie opère pour ainsi dire le retour à Leibniz.

Reste que l'auteur de la lettre dénonce plutôt ce projet qu'il ne l'encourage. Car, ce dernier conduit non seulement à nier l'existence de tout principe immatériel, mais encore à lisser la distinction entre les différents genres d'âme :

« Oui, Madame, on voit régner le même désordre et un désordre encore plus grand, dans le chapitre de *l'Âme raisonnable*. On la met précisément de niveau avec l'âme sensitive des animaux. La noblesse de son origine, la supériorité de ses prérogatives, l'étendue de ses connaissances n'arrêtent un anatomiste qui ne voit partout que des nerfs, du sang, des esprits. C'est pourquoi tout est ici de nouveau confondu. L'âme de l'homme exerce en vain ses facultés sur les sensations ; elle se forme en vain des idées abstraites, simples, composées ; cela ne lui attire aucune marque de distinction ; ce n'est que sensitivement qu'elle juge et réfléchit ; elle consiste elle-même dans une pure organisation, et la liberté (si l'homme en a) vient d'une force motrice coessentielle à la matière dont l'âme est formée. »⁸⁹

Soit que La Mettrie expose ici de manière ironique les conséquences de la liaison entre motricité et sensibilité, soit qu'un auteur inconnu s'inquiète réellement de ces conséquences, il n'en demeure pas moins que la possibilité d'une généalogie de la perception à partir de la force de la matière est envisagée ici comme le passage d'un discours sur l'âme à un discours sur l'anatomie de l'être humain. Ou, autrement dit, l'usage de la conceptualité leibnizienne de la force sert paradoxalement la réduction (le texte use ici de manière polémique du lexique de la « confusion ») des facultés humaines à des opérations corporelles. Dans le projet lamettrien

89 *Ibid.*, p.146-147.

tel qu'il est restitué ici, l'âme raisonnable et ses prérogatives sont interprétées comme les effets de la mise en branle « des nerfs, du sang, des esprits ». Et l'étude de l'âme humaine, réservée à la métaphysique, devient un problème d'anatomie. Quoiqu'il en soit donc de l'auteur de la « Lettre critique à Madame Du Châtelet », celle-ci met en pleine lumière l'affiliation du projet lamettrien d'une explication entièrement corporelle des perceptions des corps, à la philosophie de Leibniz. Car, c'est elle qui permet d'assimiler le *perceptif* au *sensitif*, c'est-à-dire de traiter tous les phénomènes psychiques comme des résultats de sensations. Avec la dynamique, tous les phénomènes psychiques peuvent être interprétés comme des effets du développement de la force innée d'un corps : « non content de regarder les sensations comme un développement de la force motrice, il veut aussi que le discernement ne soit que la perfection de la faculté sensitive. »⁹⁰ La simple sensation et le discernement des idées ne sont pas des opérations distinctes, mais le prolongement d'une même opération, qui consiste à sentir par des organes corporels. La force permet ainsi de comprendre la formation « des idées abstraites, simples, composées », comme des degrés d'une même opération sensitive. Le point capital étant ici que le projet lamettrien n'est pas rapporté à une tradition empiriste—lockéenne par exemple—mais bien à une certaine interprétation de la philosophie leibnizienne, ainsi qu'à son développement chez Wolff et Du Châtelet.⁹¹

On trouve bien évidemment d'autres textes, où le même projet d'une généalogie de la perception depuis la sensation et ses développements, est rapportée à la tradition empiriste. Ainsi, dans *Les animaux plus que machine* :

« (...) J'ai trouvé le point fixe, d'où je vais partir pour dépouiller des organes injustement élevés sur les débris du principe qui les anime, et détronner pour jamais le Tyran usurpateur de l'Empire de l'âme ; c'est la *matière*, à laquelle il est temps de faire succéder *l'esprit*.

Tout le domaine de notre vaste entendement vient d'être réduit à un seul principe par un jeune philosophe que je mets autant au-dessus de Locke, que celui-ci au-dessus de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, de Wolff etc. Ce principe s'appelle perception, et il naît de la sensation qui se fait dans le cerveau. »⁹²

90 *Ibid.*, p.145.

91 Notons que ce résultat nous permet tout de même de nous prononcer, de manière conjecturale, sur l'attribution du texte : dans la lettre, comme dans les textes que nous avons déjà analysés, La Mettrie retient de Leibniz l'idée de force motrice, laquelle idée lui sert à dépasser les apories du leibnizianisme dans le domaine de la gnoséologie. La constance de cette lecture permet d'envisager qu'il s'agit bien de la même main derrière ces différents textes. Tout du moins, il semble qu'on puisse affirmer que l'auteur de la lettre a saisi avec une particulière acuité le projet lamettrien, ainsi que la manière dont la discussion avec Leibniz en est constitutive.

92 *OP* (1751), p.295.

La référence va ici à Condillac. *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines* propose bien, en effet, l'idée d'une description généalogique des différentes opérations de pensée à partir du seul matériau des sensations. De ce point de vue, La Mettrie s'y affine clairement. Néanmoins, on voit aussi dans l'extrait ci-dessus que le projet condillacien est interprété par La Mettrie comme un projet spiritualiste ; car, c'est une nouvelle fois de manière ironique qu'il affirme vouloir, par la référence à Condillac, faire succéder l'esprit à la matière.⁹³ Il se montre ainsi un fidèle lecteur du premier paragraphe de *L'Essai* : « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes ; nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. »⁹⁴ Condillac considère l'esprit comme un vase clos dont les perceptions s'enchaînent et se transforment sans qu'on puisse les relier à l'objet externe primitivement senti. Certes, *L'Essai* fournit dès lors à La Mettrie le projet d'une généalogie de la perception depuis la sensation, mais il ne permet pas de concilier ce projet avec des positions matérialistes. L'empirisme strict s'accommode parfaitement d'une interprétation spiritualiste. On comprend dès lors l'importance que peut accorder La Mettrie à une pensée qu'il lit comme permettant non seulement d'affirmer la déduction de toutes les opérations de l'esprit depuis la sensation, mais encore de montrer que l'esprit lui-même n'est rien d'autre que le résultat d'opérations matérielles et corporelles. Or, l'idée selon laquelle la matière est dotée de force permet de tenir ces deux cordes jointes. Ces remarques permettent en outre de répondre à G. Mensching, qui tente de déceler dans la philosophie lamettrienne un échec dans sa conception de l'esprit. Pour lui, « même l'esprit au sens de la métaphysique dont il s'est tant moqué se retrouve dans ses argumentations. »⁹⁵ En analysant les rapports de l'esprit lamettrien et de la *res cogitans* cartésienne, G. Mensching affirme que la critique de La Mettrie « n'établit pas un monisme ontologique », puisque « l'esprit ne peut pas prouver sa propre non-existence ». Le médecin-philosophe établirait donc un empirisme strict sans parvenir à fonder cet empirisme sur une position matérialiste conséquente. Mais cette argumentation nous semble aveugle au fait que, lorsque La Mettrie se confronte à ce type de gnoséologie empiriste, représenté exemplairement par Condillac, il ne laisse pas d'en dénoncer les fondements spiritualistes.

93 Cette ironie est transparente quelques lignes plus loin : « (...) nous autres auteurs, gens distraits, nous perdons de vue nos principes ; nous accordons ce que nous avons nié, nous nions ce que nous avons accordé (...) » *Ibid.*, p.296..

94 Condillac, *Œuvres philosophiques*, T. I, « Corpus général des philosophes français », Paris, Presses universitaires de France, 1947, p.6.

95 G. Mensching, « L'esprit dans l'œuvre de La Mettrie », dans *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, ouvrage cité, p.20.

Certes, l'ambition de La Mettrie ne consiste pas à nier l'existence de l'esprit en tant que lieu des perceptions et des raisonnements, mais il nie l'autonomie d'un tel principe. Il pose alors la question de la généalogie des facultés intellectuelles, et use de la philosophie leibnizienne afin d'assoir leur développement dans la matière active. On ne pourrait donc pas dire que La Mettrie se contente de retrouver chez Leibniz ses propres intuitions. Bien plutôt, on voit que son interprétation de la philosophie leibnizienne est *constitutive* de son propre projet parce qu'elle permet de lier matérialité, force, et sensibilité. Ici, Leibniz sert paradoxalement à assurer à des thèses empiristes leur fondement matérialiste.

Usages rhétoriques de la philosophie leibnizienne

Selon le principe de cette lecture de la philosophie leibnizienne, on comprend à nouveaux frais certaines références qui, au premier abord, peuvent paraître pour le moins confuses. En effet, une fois établie l'importance de la philosophie leibnizienne pour opérer la liaison entre matière, force et sensibilité, d'autres mentions de la philosophie leibnizienne, *a priori* moins évidentes, prennent un nouveau sens. C'est qu'il s'agit, de façon systématique, d'user du corpus leibnizien de manière à servir cet unique projet de la constitution d'une gnoséologie parfaitement matérialiste. Or ce projet correspond à différentes stratégies rhétoriques mobilisées par La Mettrie. Autrement dit, il s'agit désormais de s'interroger, non plus sur la lecture de Leibniz par La Mettrie, mais sur les différents dispositifs textuels qui lui permettent de nous dévoiler celle-ci. À cet égard, trois types de stratégies peuvent être mises au jour.

a- Le lexique de l'intuitif et du symbolique

Dans *l'Homme-machine* par exemple, La Mettrie use de la distinction entre les connaissances intuitives et les connaissances symboliques dans un cadre étonnant. Il affirme ainsi :

« Des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente ; les vrais philosophes en conviendront. Qu'était l'homme, avant l'invention des mots et la connaissance des langues ? Un animal de son espèce, qui avec beaucoup moins d'instinct naturel, que les autres, dont alors il ne se croyait pas le roi, n'était distingué du singe et des autres animaux, que comme le singe l'est lui-même ; je veux dire par une physionomie qui annonçait plus de discernement. Réduit à la seule *connaissance intuitive* des leibniziens, il ne voyait que des figures et des couleurs, sans pouvoir rien distinguer entr'elles (...) »⁹⁶

96 *OP* (1751), p.28-29.

Dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Leibniz définit la connaissance intuitive par le fait d'« embrasser à la fois par la pensée toutes les notions » qu'enveloppe une notion composée, en précisant que la connaissance d'une notion distincte et primitive est, de même, nécessairement intuitive.⁹⁷ L'intuition porte donc sur les notions dont l'analyse est achevée. Mais Leibniz précise que, pour le cas des notions composées, un tel achèvement de l'analyse étant difficile, l'usage de *connaissances symboliques* est nécessaire. Le symbole permet de représenter de manière simple une composition—typiquement le symbole d'un nombre représente une somme d'unités—, il permet ainsi de traiter la notion composée comme une notion simple, et, dans l'idéal, d'atteindre grâce à une combinatoire formelle de nouvelles vérités. Or, La Mettrie interprète ici la connaissance intuitive comme une pure sensation sans discernement. Le renversement est donc complet. Remarquons tout de même que le texte ne se réfère pas à Leibniz, mais « aux leibniziens ». C. Leduc a montré que, si la typologie leibnizienne des connaissances était reprise chez Wolff et d'autres wolffiens, le sens principal de ses distinctions conceptuelles variait. Pour le cas qui nous intéresse, on sait que Wolff produit un double écart à propos de cette typologie des connaissances. Premièrement, il admet la possibilité d'une « analyse exhaustive des notions jusqu'aux entités primitives et simples »,⁹⁸ se situant ainsi beaucoup plus dans la continuité de Descartes que dans celle de Leibniz en faisant de l'intuition des termes simples d'une notion, non le terme inaccessible, mais le fondement de toute connaissance. Deuxièmement, chez Wolff, la connaissance symbolique « ne semble pas jouer le rôle constitutif que Leibniz voudrait lui conférer. »⁹⁹ Wolff s'inspirerait sur ce point de Locke, pour qui l'usage des signes ne fonctionne pas comme un moment *constitutif* de la connaissance, mais comme un auxiliaire à la remémoration ou à la généralisation de celle-ci. En clair, la perception d'un contenu de connaissance précède sa mise en symbole. Cette dernière est ainsi une mise en forme de la connaissance plutôt qu'une connaissance par la mise en forme. Or, La Mettrie ne semble ici reprendre la conceptualité de la typologie de la connaissance intuitive ni dans son interprétation leibnizienne, ni dans son interprétation wolffienne. La connaissance intuitive ne désigne finalement chez lui qu'une somme confuse de sensations. Qu'en est-il pour le cas de la connaissance symbolique ?

97 A, VI, 4, p.587-588. Texte traduit dans *Leibniz, opuscules philosophiques choisis*, [trad. P. Schrecker], 12-29.

98 C. Leduc, « Les Meditationes de Leibniz dans la tradition wolffienne », *Archives de Philosophie*, 2013/2 Tome 76, p.305.

99 *Ibid.*, p.310.

« Les mots, les langues, les lois, les sciences, les beaux arts sont venus ; et par eux enfin le diamant brut de notre esprit a été poli. On a dressé un homme, comme un animal ; on est devenu auteur, comme porte-faix. Un géomètre a appris à faire les démonstrations et les calculs les plus difficiles, comme un singe à ôter ou mettre son petit chapeau, et à monter sur son chien docile. Tout s'est fait par des signes ; chaque espèce a compris ce qu'elle a pu comprendre : et c'est de cette manière que les hommes ont acquis la *connaissance symbolique*, ainsi nommée encore par nos philosophes d'Allemagne. »¹⁰⁰

La distinction entre l'intuitif et le symbolique correspond en fait à une distinction chronologique entre l'humanité simplement sensible et l'humanité parlante. La Mettrie admet certes une dimension constitutive de la connaissance symbolique, puisqu'avec le symbole, l'être humain est capable de se rendre attentif à des sensations qui ne sont plus présentes dans le cerveau, sinon sous forme de souvenir. L'esprit peut alors comparer les différentes connaissances qu'il a agrégées dans des symboles. Mais il s'agit là, on le voit, de la conséquence d'une opération de l'esprit tel qu'envisagé dans son fonctionnement empiriste. Par l'usage des signes, l'être humain peut distinguer ce qui, primitivement, demeure confus à l'état de simple intuition. La portée du couple intuitif / symbolique se trouve ainsi considérablement déviée. Mais, s'il en est ainsi, c'est qu'encore une fois La Mettrie inscrit cette référence dans le projet général d'une gnoséologie dont le but est de rendre compte de la généalogie de la perception depuis la sensation. Cette ambition implique de restituer non seulement le processus causal de production de la perception dans le corps, mais encore de rendre compte de la manière dont des raisonnements par combinaisons de symboles sont possibles. La connaissance symbolique est interprétée ici comme une connaissance de second degré, portant sur des sensations assimilées et transformées par l'esprit. Mais elle n'en laisse pas moins de correspondre à une opération corporelle : les symboles sont le résultat de la tendance des êtres humains à « exprimer leurs nouveaux sentiments, par des mouvements dépendant de l'économie de leur imagination, et conséquemment ensuite par des sons spontanés propres à chaque animal. »¹⁰¹ Ils se présentent ainsi comme les effets de l'« expression naturelle »¹⁰² de l'état de certains corps animés, qui usent de leur « instinct, pour avoir de l'esprit, et enfin [de] leur esprit, pour avoir des connaissances. »¹⁰³ Ainsi, quoi qu'on ait bien du mal à saisir le rapport conceptuel entre la distinction des connaissances intuitives et symboliques et leur origine leibnizienne ou wolffienne, on repère tout de même une constante dans l'usage du lexique leibnizien : les symboles sont compris comme des

100 *OP* (1751), p.29.

101 *Ibid.*, p.30.

102 *Idem.*

103 *Idem.*

développements de certaines opérations corporelles sous la pression d'une force instinctive. Ils sont générés dans le corps et par ses opérations. Comme le note C. Morilhat, « grâce à cette liaison étroite entre signes et images, le processus de connaissance s'émancipe pour une part de la sensibilité directe, l'entendement se trouve à même de considérer facilement un grand nombre d'objets », sans que, pour autant, les activités de l'esprit se distinguent en nature des activités de l'imagination, dont elles sont une partie.¹⁰⁴ Ici, La Mettrie introduit dans son propre développement un lexique sans en reprendre la conceptualité. À première vue, il s'agirait tout simplement, soit d'une erreur d'interprétation, soit d'une référence trop lâche pour la considérer significative. Seulement, on constate tout de même que la reprise de la distinction lexicale entre intuitif et symbolique sert un projet repérable et constant chez La Mettrie, qui consiste à user de la philosophie qu'il considère comme leibnizienne—quoi qu'il s'agisse ici très probablement de celle de Wolff—dans le but de mettre au point une généalogie des différents types de perceptions. Le but poursuivi par La Mettrie n'est pas tant celui d'établir une typologie des connaissances que de montrer que *tout type* de connaissance doit être compris comme un effet de l'organisation corporelle. Réinterpréter le couple de l'intuitif et du symbolique en termes chronologiques lui permet d'insister sur ce fait que le symbolique—qui représente la possibilité de la construction de raisonnements par combinaisons de pensées—est une prolongation de l'intuitif—qui n'est lui-même rien d'autre qu'une perception confuse. Autrement dit, le symbole est une sensation cristallisée dans un signe et retenue par la mémoire. Ce qui compte, dans ces passages de *l'Homme-machine*, n'est pas tant la définition des catégories d'intuitif et de symbolique, que le développement de la connaissance symbolique à partir de la sensation et des besoins du corps. La gnoséologie lamettrienne est une gnoséologie dont la question principale est celle de l'origine sensible de tout type de connaissance. C'est pourquoi La Mettrie s'autorise librement d'une reprise d'un lexique qui n'est pas le sien de manière à dévoiler, non son sens conceptuel, mais ses conditions physiologiques de possibilité. Ainsi, la distinction entre l'intuitif et le symbolique dissimule une nouvelle fois une histoire des corps humains et de leurs opérations.

b- Idées matérielles et sensibles

On trouve dans *Les animaux plus que machine* une référence beaucoup plus rigoureuse à la psychologie wolffienne. La Mettrie reprend en effet la distinction entre idées

104 C. Morilhat, ouvrage cité, p.45.

matérielles et idées sensibles. Chez Wolff, dans la *Psychologia rationalis*,¹⁰⁵ l'idée matérielle désigne le résultat, dans le cerveau, de la propagation d'une impression spécifique (§112). Mais, les sensations correspondantes de l'âme ne sont pas réduites aux idées matérielles : elles constituent des perceptions propres à l'âme, nommées idées sensibles (*ideis sensualibus*), qui coexistent aux impressions du cerveau (§113). Ainsi, si dans le cerveau est produite une idée matérielle, alors dans l'âme naîtra une idée sensible correspondante, et inversement (§118). On trouve donc, chez Wolff, à la fois l'idée d'une isomorphie parfaite entre les processus corporels et les processus mentaux, mais aussi l'idée d'une distinction de nature entre ces deux niveaux. Or, lorsque La Mettrie affirme que « le changement que l'action des corps externes occasionne dans les Nerfs des organes sensitifs, est porté par ces tuyaux au cerveau, qui éprouve, en conséquence du nouveau mouvement qu'il reçoit, une modification nouvelle, et par elle, une nouvelle façon de sentir, à laquelle on a donné le nom de sensation »,¹⁰⁶ il prétend s'inscrire explicitement sur ce point dans la lignée de Wolff, « le célèbre commentateur de Leibniz. »¹⁰⁷ Cependant, La Mettrie insiste davantage sur le lien de génération entre l'idée matérielle et l'idée sensible, que sur l'idée d'une distinction.

« Les sensations forment ce que Wolff appelle les *Idées matérielles* ; les perceptions forment les *idées sensibles*. Les idées matérielles font naître les idées sensibles, et réciproquement celles-ci donnent lieu à la génération de celles-là.

Tel sentiment, telle perception répond donc toujours à telle sensation : et telle sensation, à tel sentiment ; de sorte que la même disposition physique du cerveau produit toujours les mêmes idées, ou la même disposition métaphysique dans l'âme. »¹⁰⁸

La Mettrie interprète ici la relation d'isomorphie comme un rapport d'engendrement : dire qu'à un certain état du cerveau correspond toujours une certaine idée matérielle, à laquelle correspond une perception dans l'âme, c'est mettre au jour une causalité entre chacune de ces opérations. L'isomorphie est ainsi traitée comme le signe d'une production linéaire des états de l'âme à partir de l'impression d'un objet extérieur sur nos sens. Le point décisif est alors l'application du terme de « sensation » aux idées matérielles elles-mêmes, alors que chez Wolff la *sensation* repose entièrement dans les idées *sensibles*. On pourrait une fois encore penser à un relâchement conceptuel de la part de La Mettrie. Pourtant, une telle substitution est parfaitement cohérente lorsqu'on considère que, pour le médecin-philosophe, il n'existe pas de distinction nette entre l'impression telle qu'elle forme dans le cerveau une image, et la

105 C. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica petraeta (...)*, Francfort et Leipzig, 1734.

106 *OP* (1751), p.296.

107 *Idem*.

108 *Ibid.*, p.296-297.

sensation correspondante dans l'âme. User du lexique de la sensation dès le niveau matériel, c'est sous-entendre qu'on ne quitte jamais ce niveau dans l'analyse gnoséologique et que l'idée sensitive, ou « perception », n'est rien d'autre qu'une certaine transformation de l'impression liminaire dans les organes des sens, avec laquelle elle entre dans un clair rapport de continuité. Il ne s'agit pas pour La Mettrie, dans ce passage, de renoncer à une correspondance de l'impression, de l'idée matérielle et de l'idée sensitive, mais de dévoiler qu'elle suppose un rapport causal à sa base. Il prétend ainsi montrer que les conditions de l'isomorphie de l'âme et du corps se trouvent dans la suppression de leur indépendance réciproque : si l'impression produit l'idée matérielle qui produit l'idée sensible, c'est qu'une influence linéaire s'exerce de l'un à l'autre. Si, pour le cas de la distinction entre *intuitif* et *symbolique*, La Mettrie reprenait un lexique sans conceptualité, on s'aperçoit ici d'une stratégie argumentative inverse : il s'agit de reprendre une conceptualité en modifiant son expression lexicale, de manière à en montrer le sens légitime. Le déplacement du terme de « sensation » n'est donc pas anodin, mais participe d'une stratégie rhétorique d'interprétation de la philosophie wolffienne. Il s'agit, par celui-ci, de mettre au jour le sens matérialiste de la psychologie wolffienne. Un tel déplacement produit en effet une interprétation toute différente de la distinction entre idée matérielle et idée sensible, en dévoilant lexicalement la continuité, voire l'égalité entre ces deux types d'idée. Une telle stratégie prépare la critique lamettrienne, et permet de comprendre que Wolff maintient l'âme comme support de perceptions *contre* sa propre doctrine de la perception :

« Vous croirez peut-être que cette perpétuelle coexistence et identité entre ces deux fabriques d'idées corporelles et incorporelles, est un vrai matérialisme ? Point du tout. Wolff vous assurera que cela n'empêche pas leur distinction essentielle ; que les premières sont enfants de la chair et du sang ; tandis que les secondes plus sublimes, s'élèvent à l'Être, auquel elles appartiennent, l'Esprit pur. »¹⁰⁹

Contre le schéma d'une production causale linéaire, Wolff semble, aux yeux de La Mettrie, poser au contraire une origine distincte aux états du cerveau et du corps. La causalité est parallèle, c'est-à-dire, elle a lieu à l'intérieur de chaque genre d'idées, mais non entre les genres. Wolff dispose donc, avec sa théorie de l'idée matérielle, de tous les outils grâce auxquels serait explicable la transformation d'une impression en sensation, mais il conclut paradoxalement à la distinction des genres d'idées. On comprend dès lors tout l'intérêt pour le médecin-philosophe de se revendiquer, sur ce point, de la philosophie wolffienne : c'est qu'il

109 *Ibid.*, p.297.

lui suffit de tirer la conséquence que Wolff n'a pas tiré à partir de ses propres prémisses. Tous les éléments pour le fondement d'une gnoséologie matérialiste, qui prendrait pour point de départ la façon dont l'organisation corporelle se donne des idées à partir de l'impression de corps extérieurs, se trouvent dans la distinction entre idées matérielles et idées sensibles, à condition de comprendre que les secondes ne sont rien d'autre que la transformation des premières sous l'impulsion de l'activité du corps. Nous avons identifié au début de ce chapitre la figure de la *palinodie* comme principe de lecture de la philosophie leibnizienne. On voit ici comment ce principe de lecture s'applique de manière concrète : ici, il s'agit de reprendre une distinction conceptuelle de manière à montrer comment celle-ci contient *en elle* la possibilité de penser les perceptions comme des sensations du cerveau. En appelant « sensation » l'idée matérielle elle-même, La Mettrie montre, lexicalement, comment la distinction des idées matérielles et sensibles a pour conséquence paradoxale la continuité de la sensation et de la perception. La Mettrie considère en effet que celle-ci, bien comprise, ne signifie rien d'autre que la suppression de la distinction entre sensation du cerveau et perception de l'âme.

c- Harmonie préétablie

La typologie de l'intuitif et du symbolique relève d'une reprise lexicale sans reprise conceptuelle. La distinction entre idées matérielles et idées sensibles relève au contraire d'une reprise conceptuelle avec variation lexicale. Dans les deux cas, ces écarts nous sont apparus, non comme des erreurs d'interprétation, mais comme des usages rhétoriques des philosophies leibnizienne et wolffienne cherchant à révéler leur seul sens légitime. Le cas de l'analyse lamettrienne de l'harmonie préétablie diffère quelque peu. À lire certains passages, on a l'impression d'une reprise telle quelle de la doctrine leibnizienne. Tant et si bien d'ailleurs, que certains textes semblent maintenir la distinction du corps et de l'âme et traiter la correspondance de leurs états respectifs selon le principe d'une harmonisation de deux substances distinctes. Ainsi, dans *Les animaux plus que machine*, La Mettrie met en scène « le merveilleux concert du corps et de l'âme dans la mutuelle génération de leurs goûts et de leurs idées. »¹¹⁰ Lors d'un dialogue entre l'âme et le corps, chacun s'étonne de ce que, tout ce qui arrive à l'un, arrive aussi à l'autre.¹¹¹ La Mettrie de conclure :

« Mêmes sensations, toutes choses égales, mêmes goûts des deux parts, mêmes opinions, même façon de sentir et de penser. Si l'âme en change avec le corps, le corps en change avec l'âme. Enfin l'imitation est si parfaite, qu'on peut dire que c'est une vraie singerie, ou

110 *Ibid.*, p.299.

111 *Idem.*

une vraie comédie qui se joue dans le cerveau, soit qu'on rêve, soit qu'on veille, sans qu'on puisse décider lequel du corps et de l'âme a été le premier acteur, ou, si l'on veut, le premier singe, parce qu'on ne sait lequel des deux a commencé le premier. Et c'est apparemment ce qui aura jeté dans le matérialisme tous ces petits philosophes qui ne jugent que sur l'écorce des choses »¹¹²

Il est évident que ce texte ne peut être lu sans remarquer l'ironie de l'auteur qui, à nouveau, feint de défendre la thèse spiritualiste. Mais, précisément, pour qu'une telle ironie puisse s'appliquer, il faut que la thèse de l'harmonie préétablie soit considérée comme le lieu possible d'un retournement. C'est le sens de la mention du matérialisme ici : lorsqu'on constate la corrélation des impressions du corps et des sensations de l'esprit, on tend à effacer la distinction entre les deux entités. L'interprétation matérialiste est une tendance inhérente à l'hypothèse d'une corrélation harmonique entre les états psychiques et les états corporels. Elle constitue une manière de tirer autrement la conséquence à partir du constat de l'isomorphie des séries distinctes.¹¹³ La Mettrie est bien conscient que Leibniz ne va pas si loin, et qu'il maintient pour sa part une distinction stricte :

« Mais, que dis-je ! Pardon, Leibniziens : vous avez appris à l'Europe étonnée que ce n'est que métaphysiquement que sont liées les deux substances qui composent l'homme, et que, quoique l'âme n'habitât point dans le corps, elle n'en exerçait pas moins sur lui un empire harmonique et corrélatif. Ainsi voilà un grand mystère dévoilé ! »¹¹⁴

Cependant, la restitution de la thèse de l'harmonie préétablie ne laisse pas ici de semer les traces d'une contradiction : si l'âme est distincte du corps, alors rien n'explique sa liaison harmonique et corrélatrice avec le corps, et le « Mystère de l'union des Substances »¹¹⁵ tient plus de l'énigme insoluble que d'un problème bien posé. Le recours ironique à l'harmonie préétablie viserait donc avant tout à montrer qu'il s'agit d'une solution artificielle à un problème dont les données sont faussées. C'est *en partant* de la distinction des substances

112 *Ibid.*, p.300-301.

113 F. Markovits voit dans cet usage de l'harmonie préétablie une manière de rapprocher Leibniz de Spinoza : « (...) tous se passe dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme, tout se passe dans l'âme comme s'il n'y avait point de corps ; La Mettrie prend plaisir à citer cette formule leibnizienne dans le *Traité de l'âme* et joue en même temps de l'argumentation spinoziste de l'identité de l'esprit et du corps. Le leibnizianisme, que La Mettrie avoue souvent en faisant référence à Wolff (comme dans *Les animaux plus que machine*) sert de véhicule, ou de passeport au spinozisme. » F. Markovits, *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle...*, ouvrage cité, p.66. Or, comme on l'a vu, La Mettrie n'a pas besoin d'en passer par l'intermédiaire de Spinoza pour reprendre dans un contexte matérialiste les thèses leibniziennes : il les considère d'emblée comme susceptibles d'une telle reprise. Dès lors, la convocation de Spinoza par la littérature secondaire nous semble bien plus procéder d'une certaine historiographie, qui voit partout l'influence de la figure spinoziste chez les matérialistes du 18^e siècle, plutôt que d'une attention au texte lamettrien.

114 *OP* (1751), p.304.

115 *OP* (1751), p.302.

qu'on en vient à reconnaître la liaison indissoluble des états psychiques et des états corporels comme l'expression d'une harmonie préétablie entre deux substances.

Ceci dit, on le voit, l'harmonie préétablie est certes fautive dans ses présupposés, mais elle est utile en ce qu'elle insiste sur la liaison de ce qu'elle distingue dans un premier temps. Se dégage alors la possibilité d'un usage matérialiste de la notion d'harmonie. On peut en effet, de façon polémique, insister sur la corrélation des états psychiques et des états corporels afin de nier toute distinction entre âme et corps. C'est pourquoi, lorsqu'on trouve dans *L'Homme-machine* cette idée selon laquelle « les divers états de l'âme sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps »,¹¹⁶ on doit voir dans cette affirmation, non pas l'expression d'un dualisme latent, mais une manière d'utiliser l'harmonie de façon à en dégager une interprétation matérialiste. Ainsi, plus loin dans l'ouvrage, la reprise du thème de l'harmonie débouche sur la confirmation de « l'unité matérielle de l'homme » :

« En effet, si ce qui pense en mon cerveau, n'est pas une partie de ce viscère, et conséquemment de tout le corps, pourquoi lorsque tranquille dans mon lit je forme le plan d'un ouvrage, ou que je poursuis un raisonnement abstrait, pourquoi mon sang s'échauffe-t-il ? Pourquoi la fièvre de mon esprit passe-t-elle dans mes veines ? Demandez-le aux hommes d'imagination, aux grands poètes, à ceux qu'un sentiment bien rendu ravit, qu'un goût exquis, que les charmes de la nature, de la véracité, ou de la vertu transportent ! Par leur enthousiasme, par ce qu'ils vous diront avoir éprouvé, vous jugerez de la cause par les effets : par cette *Harmonie* que Borelli, qu'un seul anatomiste a mieux connue que tous les leibniziens, vous connaîtrez l'unité matérielle de l'homme. »¹¹⁷

En jouant l'opposition entre l'anatomiste Borelli et les métaphysiciens leibniziens, La Mettrie produit un changement de sens du concept d'harmonie : celle-ci est en fait possible dans la mesure où elle s'applique au seul niveau corporel. Ou, dit autrement : l'unité matérielle de l'être humain est la condition de possibilité d'une pensée de l'harmonie préétablie. Cette dernière consiste donc moins en une thèse métaphysique qu'en un fait observable. Cependant, dans l'extrait ci-dessus, l'idée d'une corrélation entre états psychiques et états corporels est encore présente, de manière à construire l'inversion de sa conséquence. Si l'on peut corréler exactement ce qui arrive à l'âme et ce qui arrive au corps, c'est que la distinction n'a en elle-même aucune signification. Elle fait bien plutôt signe vers la reconnaissance d'une intégration dans un corps matériel de toutes les opérations cognitives dont ce corps est susceptible.

On voit se dessiner là un usage rhétorique de la philosophie leibnizienne différent de ceux précédemment identifiés. En effet, ici, ni le lexique—âme et corps—ni la conceptualité,

116 *Ibid.*, p.22.

117 *Ibid.*, p.61.

ne sont transformés au premier abord. C'est seulement dans les conséquences impliquées par ceux-ci que se joue l'écart opéré par La Mettrie. C'est qu'en effet, celui-ci tient la thèse de l'harmonie préétablie pour un argument de poids en faveur d'une réduction de l'être humain à son unité matérielle. Il suffit d'énoncer l'harmonie pour tendre à la suppression de la distinction des entités agencées harmonieusement. Dans ces conditions, *L'Homme-machine* peut multiplier les exemples de corrélation sans retomber dans l'idée d'une distinction des substances. L'harmonie préétablie apparaît dès lors comme un dispositif précieux pour le matérialiste : il montre concrètement la liaison indissoluble du corps à l'âme. En d'autres termes, il montre de lui-même l'inutilité de son propre dispositif. Ainsi, convoquant la jaunisse pour expliquer que, si l'âme voit jaune, c'est du fait d'une « teinte de l'humeur aqueuse de l'œil »,¹¹⁸ La Mettrie peut conclure à l'infécondité d'un concept comme celui d'âme : « La belle âme et la puissante volonté qui ne peut agir qu'autant que les dispositions du corps le lui permettent, et dont les goûts changent avec l'âge et la fièvre ! »¹¹⁹ La simple répétition de la thèse de l'harmonie préétablie conduit donc d'elle-même à la négation de son présupposé dualiste. On peut en conséquence se contenter de la *répéter telle quelle* de manière à assoir une gnoséologie matérialiste.

C. Fauvergue, interprétant ces passages, remarque ainsi que, « si La Mettrie s'appuie sur un ensemble d'observations, il inscrit la thèse de l'unité matérielle de l'homme dans un contexte théorique précis en la mettant en relation avec l'idée d'Harmonie (...) ». Certes, la figure de Borelli est convoquée contre celle de Leibniz, mais « il n'en reste pas moins qu[e La Mettrie] affirme l'unité matérielle de l'homme en la reliant à une thèse métaphysique, celle de l'Harmonie. L'attention qu'il porte par ailleurs à l'idée de force innée laisse supposer qu'il ne s'est pas contenté d'une approche empirique : une élaboration théorique, voire une métaphysique, lui est nécessaire afin d'affirmer son matérialisme. »¹²⁰ À l'aune de nos analyses, nous ne pourrions disconvenir à l'idée d'un usage de la métaphysique leibnizienne—et notamment de la notion de force—dans la construction du matérialisme lamettrien. Cependant, les développements sur l'harmonie préétablie ne nous semblent pas à mettre sur le même plan. Dans ce deuxième cas, il s'agit en effet moins de reprendre un concept issu de la dynamique leibnizienne afin d'en montrer la tendance matérialiste, que d'user de manière rhétorique de la thèse de l'harmonie afin de corriger la tendance spiritualiste de la philosophie

118 *OP* (1751), p.62.

119 *Idem*.

120 C. Fauvergue, *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, ouvrage cité, p.182-183.

de Leibniz. Si le premier usage peut être caractérisé comme un usage positif et constitutif de la figure leibnizienne dans l'élaboration d'une gnoséologie matérialiste, le second doit plutôt être compris comme un usage négatif consistant à court-circuiter les autres interprétations possibles de la philosophie leibnizienne. La thèse de l'harmonie préétablie signe d'elle-même l'illégitimité du présupposé d'une distinction des substances. Et l'on comprend à partir de ces remarques qu'on puisse parler, chez La Mettrie, d'une véritable lecture matérialiste de Leibniz, au sens où, il ne s'agit pas seulement pour lui de s'affilier la figure leibnizienne (ou sa variante wolffienne) en transformant des concepts ou en usant différemment de certains termes, mais bien plutôt de dégager une tendance inhérente à sa philosophie. En vertu de cette tendance mise au jour, l'harmonie préétablie peut rhétoriquement fonctionner comme le moyen de construire l'unité matérielle de l'homme, puisqu'elle montre les impasses de la thèse spiritualiste. Plus on insiste sur la corrélation des états psychiques et corporels, plus on annule leur distinction.

Conclusion

L'importance du dialogue établi par La Mettrie avec la philosophie leibnizienne a jusqu'ici été entraperçue par le commentaire. Il faut dire que l'enchevêtrement des médiations par lesquelles la philosophie de Leibniz se présente chez La Mettrie (via Wolff, Du Châtelet et Maupertuis), la complexité des textes, ainsi que les différentes stratégies rhétoriques imposées par l'écriture lamettrienne, n'en rend pas l'identification aisée. Nous avons néanmoins montré à quel point le concept de force, tel qu'il est référé au corpus leibnizien, fournissait à La Mettrie un levier décisif afin d'établir la possibilité d'une généalogie de la perception, sans jamais quitter la perspective des mouvements de la matière. Pour ce faire, nous avons retracé, successivement, une *physiologisation de la force*, ainsi qu'une *sensibilisation de la perception*. Ainsi, La Mettrie articule ingénieusement deux thèses qu'il considère lui-même comme éminemment leibniziennes, à savoir que la matière est active, et qu'elle est douée de la faculté de sentir. Il reprend par-là deux caractères fondamentaux de la monade, mais en se passant du monadisme et de toute interrogation sur les éléments de la matière. En effet, ce jeu de reprise et d'abandon est dirigé par l'ambition de rendre possible une explication entièrement matérielle des processus psychiques, et d'invalider par là tout recours au concept d'âme. On trouve donc bien, chez La Mettrie, une lecture matérialiste de Leibniz, laquelle consiste en un usage du concept de force afin de constituer une gnoséologie entièrement matérialiste.

Ces résultats permettent en outre de se prononcer sur l'apparente incohérence du projet philosophique de La Mettrie. Nous avons pu constater avec quelle constance celui-ci use de la philosophie leibnizienne tout au long de sa période de production philosophique. À chaque fois, malgré des divergences de stratégie rhétorique, c'est à la réalisation d'un unique projet de réduction du perceptif au sensitif que participe la référence à Leibniz. L'étude de la réception de Leibniz chez le médecin-philosophe permet ainsi de dégager assez clairement la cohérence de son ambition philosophique, sans pour autant perdre de vue la multiplicité des modalités rhétoriques de sa réalisation.

SIXIÈME CHAPITRE

Leibnizianismes et interprétation de la nature chez Diderot

Introduction

La multiplication des études sur la philosophie de Diderot ces dernières décennies a permis de mettre en évidence sa cohérence. Certes, on ne trouve pas, chez le philosophe de Langres, de système philosophique au sens propre du mot. Il est en outre possible de repérer des changements importants de positions théoriques au fil des textes, comme l'est par exemple le passage à l'athéisme à la fin des années 1740. De même, la variété des formes d'expression choisies par Diderot—des pensées qui suivent l'ordre dans lequel les objets se sont offerts¹ aux dialogues, en passant par les réfutations—n'offre pas de synthèse définitive et complète de sa philosophie. Mais il reste que les évolutions théoriques ainsi que les différents moyens d'expression convergent dans l'élaboration d'un certain nombre de thèses qui permettent de définir, sinon une doctrine systématique, du moins un projet philosophique cohérent dont la réalisation prend des formes variées. Pour C. Duflo, qui cherche à « montrer l'unité philosophique de cette œuvre multiple », ² les idées directrices en sont alors la critique du finalisme et l'élaboration d'une philosophie de la nature matérialiste. P. Quintili, insistant lui aussi sur l'unité profonde de la pensée de Diderot, identifie quatre idées-forces : 1/ le monisme méthodologique, selon lequel on explique avec les mêmes outils tous les phénomènes naturels ; 2/ le monisme ontologique, qui assure qu'il n'existe, dans la nature, que des êtres matériels ; 3/ le rejet des causes finales et 4/ une forme de corpuscularisme qui repose sur l'idée de l'hétérogénéité des parties moindres de la matière. La cohérence de l'œuvre tiendrait

1 *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p.27

2 C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003. p.7.

ainsi dans un double geste : geste critique, d'une part, consistant à mettre en place les outils capables de nier tout finalisme et, plus généralement, tout recours à la divinité ; geste positif, d'autre part, consistant à s'interroger sur les conditions de possibilité d'une connaissance de la nature et à construire en conséquence une position matérialiste. L'un et l'autre de ces moments sont indissociablement liés dans les textes philosophiques diderotiens.

La manière dont intervient la philosophie de Leibniz dans ce projet est, elle aussi, bien documentée. Belaval remarquait déjà que la philosophie de la nature de Diderot présente une « allure leibnizienne ».³ Cependant, le manque de références directes ainsi que la difficulté à établir avec exactitude les textes leibniziens lus et connus par Diderot l'ont conduit à la conclusion insatisfaisante d'une « influence indirecte, diffuse, confuse ».⁴ Les travaux de C. Fauvergue⁵ ont depuis permis une progression indéniable dans la compréhension des rapports entre les deux auteurs. Ils ont en effet mis en lumière l'importance capitale de l'article « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ », écrit pour l'*Encyclopédie*. Celui-ci offre à Diderot l'occasion de se familiariser avec la doctrine leibnizienne et même de traduire certains textes (depuis le latin de l'*Historia critica* de Brucker) jusqu'alors inédits en langue française. C'est le cas, entre autres, pour les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* et le texte de la *Monadologie*. Traducteur, Diderot doit aussi être considéré comme un interprète de la philosophie de Leibniz, au sens où il travaille les énoncés leibniziens de manière à dévoiler leur proximité avec ses propres positions matérialistes. Par exemple, le principe d'identité des indiscernables rejoint l'idée de l'hétérogénéité irréductible de la matière : il est ainsi interprété comme un principe de dissimilitude matérielle. L'outil méthodologique principal choisi par C. Fauvergue est celui de la *convergence méta-théorique*. Il s'agit de montrer comment Diderot donne plus de force à son matérialisme en s'adjoignant la référence à Leibniz et en interprétant sa métaphysique.⁶ Ce processus interprétatif dévoilerait, pour des éléments issus de projets philosophiques opposés, la possibilité d'une convergence, indépendamment des différences de leur contexte d'origine.

Si la catégorie de convergence méta-théorique a l'immense mérite de permettre d'identifier les points de proximité entre la philosophie de Leibniz et le matérialisme de Diderot et ainsi d'assoir textuellement et conceptuellement la comparaison entre les deux

3 Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Helgel*, ouvrage cité, p.244.

4 *Ibid.*, p.263. C. Duflo mentionne aussi, à la suite de Belaval, un « leibnizianisme diffus » repérable chez Diderot : *Diderot philosophe*, ouvrage cité, p.168.

5 C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, ouvrage cité.

6 *Ibid.*, p.7-8

auteurs, elle laisse aussi de côté un certain nombre de points essentiels. Par exemple : pourquoi le matérialisme de Diderot recourt-il à la philosophie leibnizienne ? S'agit-il pour Diderot de retrouver chez Leibniz ses propres idées afin de les ancrer dans l'histoire de la philosophie ? ou bien, au contraire, s'agit-il d'user de la philosophie de Leibniz de manière à en tirer des matériaux en vue de la construction des thèses matérialistes ? Dans le premier cas, l'interprétation proposée par Diderot consiste avant tout en une comparaison entre deux doctrines distinctes mais *convergentes*. Une telle comparaison serait d'ailleurs possible avec d'autres auteurs de la tradition. Dans le second, la philosophie de Leibniz et son interprétation participeraient activement à l'élaboration de la pensée diderotienne en lui fournissant des concepts, des thèses, des arguments ou des images. La convergence signifierait dans cette perspective un travail beaucoup plus profond d'information du matérialisme de Diderot par le texte leibnizien. Autre interrogation : est-il possible d'identifier une logique qui rende compte à la fois des éléments repris par Diderot ainsi que du rôle nouveau de ceux-ci dans son matérialisme ? L'identification d'une telle logique permettrait en effet d'explicitier la cohérence de la liste des divers éléments réinterprétés. On est alors à la recherche d'une raison commune et transversale à la reprise du principe des indiscernables, de la loi de continuité, du concept de force, etc.

La catégorie d'*usage* semble pouvoir jeter une lumière nouvelle sur ces interrogations. Elle impose, en effet, non seulement d'identifier ce que Diderot reprend à la philosophie leibnizienne, ainsi que d'analyser la manière dont il en fournit une réinterprétation, mais elle implique aussi de s'interroger sur la raison qui dirige et explique ce processus de reprise. L'usage désigne, dans cette perspective, la façon dont une partie de la philosophie d'un auteur fonctionne chez un autre de manière à résoudre certaines de ses problématiques internes, ou à construire des thèses et des concepts qui lui sont propres. C'est un processus d'assimilation—ou de digestion⁷—qui permet à un auteur de se rendre siennes les ressources d'un autre. Par là-même, l'usage induit une interprétation des matériaux exogènes et de leur potentialité. Comme nous l'avons vu, chez Diderot, l'usage de la tradition philosophique est thématiqué et réglé par l'application de la méthode éclectique. Si Diderot *use* de la philosophie de Leibniz, ce n'est donc pas au sens où il retrouverait dans le corpus leibnizien certaines de ses propres positions, ni non plus au sens où il en fournirait, en historien de la philosophie, une

7 F. Pépin, « Lire en digérant : Diderot lecteur des philosophes, Diderot nourri par les textes », dans *Les arts de lire les philosophes modernes*, [dir. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ayoub et A. Torero-Ibad], Presses de l'Université de Laval, 2015, 247-266.

interprétation pour tirer Leibniz du côté de la tradition matérialiste, mais plutôt dans la mesure où elle tient un rôle actif et fondamental dans l'élaboration des principales hypothèses diderotiennes. La question est donc de savoir si et comment, intervient la philosophie de Leibniz dans la construction du matérialisme de Diderot. L'identification de cette *différence* produite par l'intégration d'éléments leibniziens et de la fonction spécifique qu'ils jouent dans la pensée de Diderot conditionne en retour la manière de lire Leibniz.

Cette approche permet en outre de mettre au centre les questions de chronologie. Certes, « il est difficile de déterminer de manière exacte ce que Diderot a lu et étudié de l'œuvre leibnizienne »⁸ ni même, pourrait-on ajouter, quand il l'a fait. Néanmoins, il est tout à fait aisé d'identifier deux types d'usage correspondant à deux périodes distinctes du développement de la pensée de Diderot. Dans les *Pensées Philosophiques* (1746), *La Promenade de Cléobule* (1747) et la *Lettre sur les aveugles* (1749), Leibniz intervient comme le représentant d'un finalisme métaphysique que Diderot se propose de réfuter. Ainsi, dans les premières œuvres, le leibnizianisme se réduit à la thèse dite de l'optimisme, c'est-à-dire à l'idée que le monde est créé conformément à la volonté divine de faire advenir à l'existence le meilleur des mondes possibles, où chaque mal local participe en réalité de la perfection de l'œuvre totale. Le questionnement est alors celui de l'efficacité et de la pertinence d'arguments métaphysiques et téléologiques. Mais, dans les textes qui suivent la *Lettre sur les aveugles*, tournant décisif dans l'adoption d'un matérialisme athée, Diderot cherche à construire la possibilité d'expliquer la nature de manière purement immanente, c'est-à-dire sans recourir à aucune entité transcendante (Dieu) ou spirituelle (l'âme) et en référence à la seule matière, qui « suffit à tout expliquer ».⁹ Or, dans ces textes, dont les principaux sont les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), les trois dialogues du *Rêve de d'Alembert* (1769) et les *Éléments de physiologie*, on trouve un usage nouveau et positif de la philosophie de Leibniz. Cette dernière fournit en effet les principaux outils qui permettent d'étudier la nature en matérialiste. Parmi ceux-ci, on trouve un usage du principe des indiscernables, du principe de continuité, de celui de raison suffisante, ainsi que de la dynamique leibnizienne qui sert à penser l'activation de la sensibilité latente de toute matière. On le voit, les emprunts et réinterprétations auxquels se livre Diderot concernent les points centraux de sa pensée, à savoir les conceptions de la nature et de la matière. Tout se passe comme si la connaissance et l'assimilation de la philosophie de Leibniz, notamment via le travail fourni pour

8 *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformation*, ouvrage cité, p.10

9 Selon la définition du matérialisme donnée par Diderot dans l'article « SPINOSISTE » de *l'Encyclopédie*.

l'Encyclopédie, offrait les fondements nécessaires à l'élaboration du matérialisme de Diderot. Pour le comprendre, on notera que les principes leibniziens font alors l'objet d'une double transformation : d'abord une réduction de leur objet et de leur domaine d'application. Le principe des indiscernables, par exemple, s'applique matériellement : il stipule l'hétérogénéité irréductible des molécules de la matière. Ensuite, ils subissent une modification de leur statut méthodologique : de *principes* métaphysiques ou physiques révélant le fonctionnement du réel, ils deviennent des *postulats* nécessaires à sa compréhension et son étude. À ces conditions, certains éléments de leibnizianisme peuvent pleinement intégrer le matérialisme postulatoire proposé par Diderot. On dira alors que la philosophie de Leibniz intervient dans la pensée diderotienne pour construire la conjecture matérialiste et rendre possible l'étude de la nature. Son usage, à partir des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, est conditionné par ce double objectif.

Il s'agira en conséquence, dans les pages qui suivent, de s'intéresser à la façon dont Diderot considère d'abord Leibniz comme le représentant d'une métaphysique finaliste avec laquelle il entre en dialogue de manière à la congédier, puis de comprendre comment, dans un deuxième temps, le leibnizianisme est de nouveau convoqué, cette fois-ci afin de construire le cœur de la philosophie de la nature diderotienne. Ce double usage, divergent, permettra dans un dernier temps d'envisager les textes de Diderot comme les révélateurs des tensions internes à la philosophie de Leibniz.

I. Leibniz et le finalisme métaphysique

La première véritable œuvre philosophique personnelle de Diderot, les *Pensées philosophiques*, est marquée par des positions qui seront dépassées par la suite. Tout particulièrement y trouve-t-on une défense du déisme ainsi que d'une forme précise de finalisme naturaliste, selon lequel une preuve de l'existence de Dieu est possible à partir du constat de l'ordre manifesté par les êtres naturels, par exemple dans l'aile d'un papillon ou l'œil d'un ciron.¹⁰ Le recours à ce type de preuves physico-théologiques est une nouvelle fois la caractéristique du déiste dans la *Promenade de Cléobule* où, cependant, la mise en scène des différentes positions philosophiques sur la question de l'existence de Dieu et la conclusion sceptique du dialogue ne permettent plus de leur donner la préférence. Fait remarquable, le finalisme naturaliste défendu par le déiste est opposé dans ces deux textes, non pas seulement

¹⁰ Pensée XX, DPV, II, p.27.

à l'athée, qui nie l'existence de Dieu en refusant de reconnaître l'ordre— physique ou moral— dans la nature, ni non plus au seul superstitieux, qui croit sans faire usage de sa raison, mais aussi à une autre forme de finalisme, dont les principaux représentants sont les métaphysiciens. Or, parmi la gamme des arguments finalistes avancés par les métaphysiciens, on trouve la tentative d'expliquer les désordres moraux apparents par la référence à un ordre supérieur et général. Cet argument, systématiquement réfuté par l'athée, correspond à la possibilité, développée chez Leibniz, d'une théodicée dont l'ambition est d'affirmer que le monde est ordonné à rebours de l'expérience qu'on fait de ses désordres, par l'application d'un principe du meilleur. En conséquence, s'il est clair que la connaissance de la philosophie de Leibniz, par Diderot, augmente grandement au début des années 1750,¹¹ on voit tout de même qu'une certaine version de celle-ci préexiste dans les textes des années 1740. C'est à l'identification et à la compréhension du rôle que joue cet argument dans la première philosophie de Diderot que nous nous attèlerons tout d'abord.

Finalisme naturaliste et finalisme métaphysique

Dans les *Pensées philosophiques*, on trouve une mise en scène du débat entre le déiste et l'athée. Le déiste reconnaît l'existence d'une religion naturelle ancrée dans le cœur de chaque individu, indépendamment de toute révélation et de toute institution. Il se distingue ainsi du superstitieux qui renonce à la raison pour s'abandonner à la foi, à l'imagination et à l'autorité religieuse. Diderot assure ainsi que « [le] déiste peut seul faire face à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. »¹² Mais, s'il en va ainsi, ce n'est pas en vertu de ce que le déisme fait appel au sentiment intérieur de chacun.e ou à une quelconque préconception de la divinité. C'est bien plutôt au sens où le déisme tel que le présentent les *Pensées philosophiques* correspond à un type de rationalité : celle qui s'en réfère à l'observation scientifique de la nature. En effet, « (...) c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes. »¹³ Le déisme est donc *naturaliste*, à la fois au sens où il postule une religion naturelle accessible pour toutes et tous, mais encore, et surtout, au sens où il procède d'un examen expérimental de la nature. Il s'agit là de son arme la

11 Cette date imprécise correspond au début du travail fourni par Diderot pour l'*Encyclopédie*, mais aussi à la lecture de la première version (latine) du *Système de la nature* de Maupertuis (1751). Y. Belaval avance pour sa part la date de 1748-49. Voir *Études leibniziennes*, ouvrage cité, p.250.

12 Pensée XIII, DPV, II, p.21.

13 Pensée XIX, DPV, II, p.25.

plus puissante face aux arguments développés par l'athée dans la pensée XV. Celui-ci propose en effet trois objections à l'hypothèse de l'existence de Dieu : 1/ L'éternité du monde n'est pas moins concevable que l'éternité d'un esprit ; 2/ l'incapacité à expliquer la formation du monde par le mouvement n'est pas résolue en recourant à Dieu ; 3/ les désordres dans l'ordre moral, c'est-à-dire l'existence de maux (souffrances et injustices) interdisent la supposition d'une création du monde par une entité absolument sage et bienveillante. Arrêtons-nous sur la formulation de ce dernier argument :

« [Je vous dit que] si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral, anéantissent toute Providence. Je vous dis que, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être pour le mieux qu'il est possible : car si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté. Quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu, que tout mal est la source d'un bien, qu'il était bon qu'un Britannicus, que le meilleur des princes pérît ; qu'un Néron, que le plus méchant des hommes régnât ; comment prouverait-on qu'il était impossible d'atteindre au même but sans user des mêmes moyens ? Permettre des vices, pour relever l'éclat des vertus, c'est un bien frivole avantage, pour un inconvénient si réel. »¹⁴

L'athée ne se contente pas ici d'objecter de façon banale l'existence des désordres pour réfuter l'hypothèse divine : il anticipe l'argument selon lequel, du point de vue de la totalité, ce qui est un mal au niveau local participe à la réalisation d'un bien général. Il utilise un lexique d'inspiration leibnizienne en cherchant à contredire l'idée que « tout est pour le mieux qu'il est possible ». Son argument final ne consiste d'ailleurs pas à constater le scandale de la souffrance ou de l'injustice, mais à affirmer l'impossibilité de prouver que ceux-ci sont les moyens nécessaires pour parvenir au développement du meilleur des mondes. Qu'un mal participe à la réalisation d'un bien supérieur ne prouve pas qu'il s'agisse de la seule combinaison de moyens possible pour parvenir à cette fin. Diderot sous-entend ainsi que le métaphysicien ne dispose d'aucun outil pour justifier que telle suite de désordres locaux est la seule, donc la meilleure possible, pouvant mener à tel ordre général. En conséquence, c'est la possibilité même de justifier un ordre supérieur qui tombe. C'est donc à court-circuiter l'ambition d'une théodicée que travaille l'athée : la raison ne peut se situer au niveau du système total. Elle ne peut démontrer que les désordres locaux se résorbent dans un ordre général.

On comprend dès lors que le personnage de l'athée joue un double rôle dans les *Pensées philosophiques*. Son apparition permet, certes, de mettre au défi le déiste. Mais elle

14 Pensée XV, DPV, II, p.22-23.

permet aussi de faire émerger la distinction entre le déiste naturaliste et le métaphysicien. J-C Bourdin a par exemple analysé comment le déiste, en répondant à l'athée, cherche aussi à démontrer la caducité des arguments de type métaphysique.¹⁵ Autrement dit, avant de réfuter l'athée, Diderot se prononce sur le type de rationalité le plus capable d'une réponse. Sur ce point, son avis est tranché :

« Ce n'est pas de la main du métaphysicien que sont partis les grands coups que l'athéisme a reçus. Les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes étaient moins propres à ébranler le matérialisme qu'une observation de Malpighi. Si cette dangereuse hypothèse chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Muschenbroek, d'Hartsoeker et de Nieuwentit, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. (...) »¹⁶

Diderot joue ici la distinction entre les « tissus d'idées sèches et métaphysiques » d'un côté, et, de l'autre, les démonstrations directes obtenues par l'observation scientifique du monde. Face à l'argument de l'athée selon lequel il est impossible de prouver l'ordre du monde, il oppose l'organisation observée et expérimentée localement des productions particulières de la nature.¹⁷ Le déisme ne se passe donc pas de l'idée d'ordre, ni non plus de l'argument finaliste qui consiste à transiter du constat de l'ordre au postulat d'une intelligence créatrice. Il accepte une preuve de type physico-théologique. Cependant, il ne reconnaît qu'aux sciences naturelles et à l'attitude naturaliste la capacité à démontrer réellement l'ordre de la nature. Sur la base de ces analyses, on opposera deux types de finalisme présents dans les *Pensées philosophiques* : le premier est un *finalisme métaphysique* qui prétend démontrer l'existence de Dieu en se situant au niveau de l'ordre général du monde. C'est dans ce cadre qu'intervient la possibilité d'une théodicée qu'on peut, à ce stade, rapprocher de la théodicée leibnizienne. On doit renoncer au principe du meilleur des mondes possibles, attendu que l'athée est capable de le réfuter en dénonçant son caractère métaphysique. Le second est un *finalisme naturaliste* qui s'inspire des résultats des sciences expérimentales. Par exemple, « la seule découverte des germes a dissipé l'une des plus puissantes objections de l'athéisme ».¹⁸ Pour Diderot, en 1746, l'observation d'animalcules au microscope constitue une expérience cruciale permettant de

15 J-C Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.17-19.

16 Pensée XVIII, DPV, II, p.24.

17 Sur le rapport de Musschenbroek et Nieuwentijt avec la téléologie leibnizienne, on consultera A. Sangiacomo, « Teleology and the Evolution of Natural Philosophy : The Case of Johann Christoph Sturm and Petrus van Musschenbroek », dans *Studia Leibnitiana, Leibniz and Natural Teleology in the 18th Century*, Bd.50, 2018/1, 41-56, et R. Andrault, « 'Tout cela peut-il s'être fait sans dessein ?' : Le panglossisme de Nieuwentijt », *Ibid.*, 89-104.

18 Pensée XIX, DPV, II, p.25.

statuer favorablement en faveur de l'hypothèse préformationniste et contre toute forme d'épigenèse. On le voit, si le discours leibnizien intervient dans les *Pensées philosophiques*, plus d'ailleurs qu'une figure déterminée de Leibniz, c'est au titre d'un adversaire à l'intérieur des diverses positions finalistes. La possibilité d'une théodicée est l'une des « billevesées de la métaphysique »¹⁹ dénoncées par Diderot.

Les *Pensées philosophiques* ont permis de mettre au jour une double distinction. D'une part, entre les athées et les finalistes ; d'autre part, entre deux formes de finalisme. La première distinction repose sur celle de l'ordre et du désordre : le finaliste est celui qui cherche à prouver l'ordre du monde de manière à postuler l'être au fondement de cet ordre. La seconde permet de discriminer les types de discours et de rationalité maniés par les finalistes. Cette façon d'envisager le débat sur l'existence de Dieu est réitérée dans la discussion des philosophes qui forme la deuxième partie de la *Promenade de Cléobule*. Ainsi l'athée en abrège-t-il les termes de cette façon : « Nous avons devant nous une machine inconnue sur laquelle on a fait des observations qui prouvent la régularité de ses mouvements, selon les uns, et son désordre au sentiment des autres ».²⁰ L'enjeu, pour les personnages déistes, consiste donc une nouvelle fois à prouver l'existence d'un ordre, de manière à prouver l'existence d'un auteur puisque, de l'aveu même de l'athée, le débat se réduit à déterminer si le monde est ou non ordonné. Dans cette perspective, le dialogue met derechef en scène l'opposition entre finalisme métaphysique et naturaliste. Ainsi, lorsque la compagnie de philosophes se trouve arrêtée par un fleuve impétueux, l'athée ne manque pas de remarquer avec ironie que le cours dangereux de l'eau semble rompre l'ordre harmonieux de la nature. Le narrateur répond alors :

« Vous condamnez la position de ce fleuve et de ces montagnes, parce qu'elles vous gênent actuellement ; mais êtes-vous seul dans l'univers ? Avez-vous pesé tous les rapports de ces deux objets avec le bien du système général ? »²¹

Quelques pages plus loin, lorsqu'Athéos moque encore le recours permanent au dessein, c'est cette fois l'approche naturaliste qui vient au secours du finalisme :

« (...) depuis qu'à l'aide du microscope on a découvert dans le ver à soie un cerveau, un cœur, des intestins, des poumons ; qu'on connaît le mécanisme et l'usage de ces parties ; qu'on a étudié les mouvements et les filtrations des liqueurs qui y circulent, et qu'on a examiné le travail de ces insectes, en parle-t-on au hasard à votre avis ? Mais laissant là l'industrie des abeilles, je pense que la structure seule de leur trompe et de leur aiguillon

19 Pensée XVII, DPV, II, p.23.

20 *Promenade de Cléobule*, DPV, II, p.131.

21 *Promenade de Cléobule*, DPV, II, p.133.

présente à tout esprit sensé des merveilles qu'il ne tiendra jamais pour des productions de je ne sais quel mouvement fortuit de la matière. »²²

L'exemple du ver à soie est une manière de référer, comme dans les *Pensées philosophiques*, aux travaux de Malpighi.²³ Une constante des textes philosophiques de jeunesse de Diderot est ainsi d'opposer deux types de téléologie : la démarche métaphysique et la démarche naturaliste, quand bien même les deux démarches viseraient toute deux à prouver l'existence de Dieu en partant de la notion d'ordre. C'est en fait la référence au *système général*, inaccessible à la raison, qui disqualifie le finalisme métaphysique. Si la philosophie de Leibniz est présente dans ces passages, c'est au sens où elle suppose la possibilité de se représenter le *système général*, et de traiter l'ordre comme une notion métaphysique, à l'opposé de la démarche naturaliste qui, pour sa part, repose sur l'observation plutôt que sur l'abstraction.

Mais, précisément, la simple mention du *système général* du monde, ou l'idée que les vices locaux sont le moyen de rehausser le bien total, est-elle suffisante pour identifier Leibniz comme représentant du finalisme métaphysique et destinataire des critiques de Diderot ? Ce serait d'autant plus cavalier que, comme nous l'avons vu, Diderot cite bien plutôt Malebranche et Descartes que Leibniz lorsqu'il s'agit d'évoquer les méditations sublimes des métaphysiciens dans les *Pensées philosophiques*. En réalité, sur la base de ces extraits, il est impossible d'affirmer que Diderot connaît, ou du moins qu'il a lu les *Essais de Théodicée* au moment de l'écriture des *Pensées* et de la *Promenade*. C'est d'ailleurs probablement bien plus par les textes de Pope que par une lecture directe de Leibniz que Diderot se familiarise avec ce type d'argument. On sait, en effet, qu'il a lu et annoté la traduction proposée par un certain Silhouette de l'*Essai sur l'homme*. Or, on trouve dans ce texte des thèses très proches de celles qui caractérisent le finalisme métaphysique, par exemple : « Cette même chose que nous appelons injustice par rapport à l'homme, étant considérée comme relative au tout, non seulement peut, mais doit être juste.²⁴ W. H. Barber²⁵ ne s'y trompe d'ailleurs pas lorsqu'il relève que la diffusion de la philosophie de Pope dans les années 1730-1740 est l'occasion d'un amalgame avec l'idée leibnizienne d'une création du monde dirigée par le principe du meilleur. C'est sous l'impulsion de cet amalgame que la doctrine défendue par les *Essais de théodicée* sera résumée par le mot d'« Optimisme ». On s'accommodera alors comme d'un pis-

22 *Promenade de Cléobule*, DPV, II, p.136.

23 M. Malpighi, *Dissertatio epistolica de Bombyce*, Londres, Jonh Martyn et James Allestry, 1669.

24 *Essai sur l'homme*, DPV, I, p.196.

25 W. H. Barber, *Leibniz in France*, ouvrage cité, 109-114.

aller de la formule de C. Duflo qui assure que le finalisme métaphysique (qu'il nomme finalisme holiste) « renvoie à tout un héritage leibnizien dont Diderot livre ici un échantillon assez représentatif. »²⁶ Néanmoins, nonobstant l'échec à référencer précisément les sources de Diderot sur ces thèmes, on remarque que la critique du finalisme métaphysique permet, au minimum, de comprendre ce que Diderot ne peut reprendre de la philosophie de Leibniz : le principe du meilleur, l'idée d'une harmonie universelle, la possibilité d'une théodicée sont autant d'éléments incompatibles avec la pensée diderotienne, et ce avant même le passage à l'athéisme et la formulation d'une position matérialiste.

« *Le dieu de Newton, de Leibniz, de Clarke* »

Si la *Promenade du sceptique* s'inscrit dans la continuité des *Pensées philosophiques* dans la manière dont elle met en scène l'opposition entre arguments téléologiques et athéisme, elle ne manifeste pas moins des évolutions importantes. La conclusion sceptique du dialogue entre les philosophes interdit par exemple désormais de situer précisément la position de Diderot : le finalisme naturaliste se présente ici comme l'une des options possibles à l'intérieur d'un débat indécidable. C'est qu'en effet, les objections de l'athée ne portent plus seulement sur la possibilité de discourir du système général du monde : il dispose à présent d'un argument capable de contrer aussi bien le finalisme naturaliste. Celui-ci porte sur la manière de transiter du constat de l'ordre à l'affirmation d'un auteur de celui-ci :

« Qui vous a dit que cet ordre que vous admirez ici ne se dément nulle part ? Vous est-il permis de conclure d'un point de l'espace à l'espace infini ? On remplit un vaste terrain de terres et de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que penseriez-vous de ces insectes, si, raisonnant à votre mode, ils s'extasiaient sur l'intelligence du jardinier ? »²⁷

Il s'agit de l'une des premières formulations d'un argument cher à Diderot,²⁸ qui consiste, non plus à nier l'ordre de la nature, mais à refuser sa généralisation et son usage téléologique. Si nous expérimentons l'ordre du monde alentour, cela n'implique pas qu'il vaille universellement. Il est possible, à la fois de reconnaître l'ordonnement du monde et de refuser d'en prendre prétexte afin de prouver l'existence d'un architecte. C'est ainsi le fond même de tout argument finaliste qui est attaqué par l'athée : même en constatant l'ordre, ce

26 *Diderot philosophe*, ouvrage cité, p.117.

27 *Promenade de Cléobule*, DPV, II, p.131.

28 On le retrouve dans la bouche de Saounderson dans la *Lettre sur les aveugles* (DPV, IV, p.52) et dans celle de Bordeu, dans le *Rêve de d'Alembert* (DPV, XVII, p.132).

constat ne trahit ni intention ni sagesse créatrice. L'athée disjoint la notion d'ordre de celle de finalité. La force probatoire de l'approche naturaliste diminue dès lors considérablement. Surtout, l'athée dispose d'un argument qui tend à effacer la distinction entre les deux types de finalisme opposés depuis les *Pensées philosophiques*. Car il s'attaque à l'usage téléologique de la notion d'ordre, que celui-ci soit observé dans les êtres de la nature, ou supposé dans le système général du monde. On voit alors converger le finalisme métaphysique et le finalisme naturaliste qui sont, tous deux, susceptibles d'une même critique.

C'est la *Lettre sur les aveugles* (1749) qui procède à l'identification des deux types de finalisme et à leur réfutation complète, dans la très fameuse discussion entre le révérend Holmes et l'aveugle mourant Saounderson. Ce dernier réfute d'abord la référence aux « merveilles de la nature » et, en conséquence, à tout finalisme esthétique fondé sur la considération du spectacle de la nature. Devant ce premier camouflet, le ministre du culte enjoint Saounderson à considérer « le mécanisme admirable de [ses] organes ». ²⁹ En convoquant la structure anatomique du corps humain de manière à établir la nécessité de sa création, Diderot place ici dans la bouche de Holmes des arguments typique du déisme naturaliste de ses œuvres précédentes. ³⁰ La réponse de l'aveugle se modifie alors quelque peu : elle ne consiste pas à nier l'ordre du corps humain mais à l'accepter—stratégiquement—pour mieux réfuter que l'ordre anatomique trahisse nécessairement un auteur :

« Mais le mécanisme animal fût-il aussi parfait que vous le prétendez, et que je veux bien le croire, car vous êtes un honnête homme, très incapable de m'en imposer, qu'a-t-il de commun avec un être souverainement intelligent ? » ³¹

On constate que l'argument formulé par l'athée dans la *Promenade du sceptique* devient, dans la *Lettre*, l'outil critique principal de Saounderson. L'ordre ne marque pas de dessein, puisqu'il est tout à fait possible de lui attribuer une origine naturelle et non finalisée. D'où l'hypothèse, dans les pages qui suivent, d'une *dépuration* progressive de l'univers qui vaut avant tout, non pas comme une conjecture proprement scientifique, mais comme la preuve de la possibilité d'une origine alternative à l'état présent du monde. L'ordre, désormais considéré comme une simple « symétrie passagère », ne peut plus, dans ce contexte, être le prétexte d'une quelconque téléologie.

²⁹ *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p.48.

³⁰ Voir la *Promenade de Cléobule*, DPV, II, p.136 : « Si ces observations judicieuses sur quelques insectes concluent pour l'existence de notre prince, quels avantages ne tirerait-il pas de l'anatomie du corps humain et de la connaissance des autres phénomènes de la nature ! »

³¹ *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p.49

Ce contexte de renoncement à tout type de finalisme explique l'apparition du nom de Leibniz. À court de ressources, le révérend Holmes verse dans l'argument d'autorité :

« M. Holmes se prévalut de la bonne opinion que Saounderson avait conçu de sa probité et des lumières de Newton, de Leibniz, de Clarke et de quelques-uns de ses compatriotes, les premiers génies du monde, qui tous avaient été frappés des merveilles de la nature, et reconnaissaient un être intelligent pour son auteur. »³²

La référence paraît étonnante pour qui constate que Holmes lie ici le nom de Leibniz à des arguments physico-théologiques d'origine newtonienne fondés sur l'expérience des « merveilles de la nature ». C'est bien le statut de « l'ordre admirable »³³ expérimenté qui est en jeu ici, plutôt que la possibilité de justifier les désordres locaux par la référence à un ordre supérieur et inaccessible. En réalité, ce rapprochement est le signe de la fusion complète du finalisme métaphysique et du finalisme naturaliste aux yeux de Diderot, en 1749. Par l'accolement des noms de Leibniz, de Newton et de Clarke au sein d'une même liste, le personnage de Saounderson suggère que l'usage téléologique de la notion d'ordre procède toujours de la même faute méthodologique, qui consiste à généraliser l'ordre momentané de la nature. De ce point de vue, l'approche naturaliste défendue dans les *Pensées philosophiques* n'était, pour ainsi dire, pas purgée de toute métaphysique abstraite, car elle éternisait l'ordre d'un instant de manière à fournir une preuve de l'existence de Dieu. La distinction entre les types de finalisme peut dès lors s'effacer puisque, dans son fond, le finalisme est toujours problématique. En démontrant que le constat de l'ordre ne prouve rien quant à l'existence de Dieu, l'aveugle discrédite les deux options en même temps qu'il dévoile leur proximité. Le nom de Leibniz n'intervient ainsi pas comme faisant référence à une doctrine précise, mais en tant qu'il représente, parmi d'autres, une démarche métaphysique dénoncée.

On comprendra d'autant mieux la référence au Dieu de Newton, de Leibniz et de Clarke si l'on met au jour l'interlocuteur de Diderot dans ces passages. S'il s'agit des trois auteurs cités dans le recueil de Des Maizeaux (1720 pour la première édition, 1740 pour la seconde), Newton, Leibniz et Clarke sont aussi les trois protagonistes principaux des *Éléments de la philosophie de Newton*, de Voltaire.³⁴ Dans cet ouvrage, selon sa mouture de 1741, Voltaire procède—entre autres—à la comparaison des théologies leibnizienne et

32 *Idem.*

33 *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p.50.

34 L'histoire du texte est compliquée. Voltaire publie d'abord, en 1738, les *Éléments de la philosophie de Newton* qui se présentent sous la forme d'un abrégé de la physique newtonienne. Puis, dans une réédition de 1741, il ajoute une première partie consacrée à la métaphysique. Cf *Éléments de la philosophie de Newton, contenant la Métaphysique, la Théorie de la Lumière et celle du Monde*, Londres, 1741.

newtonienne. Il insiste particulièrement, dès le premier chapitre, sur la préférence de Newton pour les preuves de type physico-théologique,³⁵ puis conclut dans les termes mêmes qui seront ceux du personnage de Holmes : « (...) en un mot, je ne sais s'il n'y a aucune preuve métaphysique plus frappante, et qui parle plus fortement à l'homme que cet *ordre admirable* qui règne dans le monde. »³⁶ En outre, dans une réédition du texte, en 1749, année de la publication de la *Lettre sur les aveugles*, Voltaire propose une réponse à L. M. Kahle qui avait rejeté la preuve de l'existence de Dieu tirée des causes finales, tout en défendant la métaphysique leibnizienne. À l'occasion de cette réponse, Voltaire oppose explicitement la valeur supérieure de la démarche physico-théologique, puisqu'une « horloge prouve un horloger et que l'univers prouve un Dieu »,³⁷ à une démarche de théodicée, en sommant son adversaire de « démontrer en vers ou autrement, pourquoi tant d'hommes s'égorgeant dans le meilleur des mondes possibles. »³⁸ Chez Voltaire est donc maintenu entre deux types de téléologie, dont l'une, naturaliste, paraît légitime, tandis que l'autre, métaphysique, perd tout crédit. Il y a fort à parier que le mélange opéré par Saunderson entre Newton, Leibniz et Clarke vise précisément à nier l'opposition construite par Voltaire entre les démarches leibnizienne et newtonienne. Elles sont en réalité toutes deux fautives de la même manière pour l'aveugle. On s'en convaincra d'autant mieux en consultant la lettre échangée entre Diderot et Voltaire au mois de Juin de cette même année 1749. Diderot tente d'y justifier la critique du finalisme développée dans la *Lettre sur les aveugles* :

« – Mais, lui répliqueriez-vous, et ces rapports infinis que je découvre dans les choses ; et cet ordre merveilleux qui se montre de tous côtés, qu'en penserai-je ? – Que ce sont des êtres métaphysiques qui n'existent que dans votre esprit, vous répondrait-il. On remplit un vaste terrain de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations forts commodes. Que diriez-vous de ces insectes, si, prenant pour des êtres réels les rapports des lieux qu'ils habitent avec leur organisation, ils s'extasiaient sur la beauté de cette architecture souterraine, et sur l'intelligence supérieure du jardinier qui a disposé les choses pour eux ? »³⁹

L'habileté et la ruse de Diderot consistent à faire dialoguer le personnage de Saunderson directement avec Voltaire, révélant ainsi la source d'inspiration réelle des arguments du personnage de Holmes. Le point capital est alors la dénonciation proprement métaphysique de

35 « Le dessein, ou plutôt les desseins variés à l'infini qui éclatent dans les plus vastes et les plus petites parties de l'univers, sont une démonstration, qui à force d'être sensible, en est presque méprisée par quelques philosophes ; mais enfin Newton pensait que ces rapports infinis, qu'il apercevait plus qu'un autre, étaient l'ouvrage d'un artisan habile. » *Ibid.*, p.8.

36 *Ibid.*, p.10. [nous soulignons].

37 Voltaire, *Éléments de la philosophie tirés de Newton et de quelques autres*, Dresde, 1749, p.69

38 *Ibid.*, p.69-70.

39 11 juin 1749, *Correspondance*, V, Robert Laffont, p.14.

la transformation de *rappports* en *êtres* réels. L'ordre qu'on reconnaît à la nature est relatif aux rapports qu'on entretient avec elle. On ne peut dès lors faire un usage absolu de la notion d'ordre de manière à construire une preuve de l'existence de Dieu. L'approche naturaliste comme l'approche métaphysique procèdent en fait au même type d'absolutisation du relatif. La physico-théologie est donc, somme toute, un finalisme comme un autre qui prétend discourir sur ce qui est inaccessible à la raison humaine. Pour Diderot, amalgamer Leibniz, Newton et Clarke est une manière de dénoncer le caractère métaphysique du finalisme privilégié par Voltaire.

Ainsi, on trouve dans les textes philosophiques de jeunesse une première figure de la philosophie de Leibniz. Celle-ci se caractérise, reconnaissons-le, par son imprécision : soit on constate un lexique et des arguments leibniziens qui permettent de définir une forme spécifique de finalisme, mais alors le nom de Leibniz n'est pas mentionné ; soit, au contraire, comme dans la *Lettre sur les aveugles*, la référence à Leibniz intervient sans renvoyer à aucune thèse ou aucun concept leibnizien. Le nom de Leibniz se trouve alors mélangé à ceux de Newton et de Clarke. Dans tous les cas, la connaissance de la philosophie leibnizienne par Diderot, dans ces années, en plus d'être parcellaire, semble être de seconde main et passer par les médiations des textes de Pope et de Voltaire. Il est néanmoins certain que, quelques années plus tard, Diderot mentionnera avec beaucoup plus de précision le finalisme leibnizien. On trouve par exemple dans la correspondance de l'année 1760, deux références aux *Essais de Théodicée*.⁴⁰ La deuxième d'entre elle fait explicitement de Leibniz « le fondateur de l'optimisme » et rappelle le mythe de la pyramide des mondes possibles.⁴¹ Les années 1750 constituent ainsi un tournant : Diderot connaît de mieux en mieux la philosophie leibnizienne, et peut désormais à la fois convoquer le nom de Leibniz en même temps que mentionner des passages de l'œuvre. Avant cela, tout se passe comme si Diderot héritait d'une version finaliste et métaphysique de la philosophie de Leibniz sans en connaître le texte. Mais, en se familiarisant avec la philosophie de Leibniz dans la décennie 1750, Diderot découvre aussi tout un autre pan du leibnizianisme.

40 Lettres du 30 septembre et 20 octobre 1760. *Correspondance*, V, p.230 et 271.

41 « Leibniz, le fondateur de l'optimisme, aussi grand poète que profond philosophe, raconte quelque part qu'il y avait dans un temple de Memphis une haute pyramide de globes placés les uns sur les autres ; qu'un prêtre interrogé par un voyageur sur cette pyramide et ces globes, répondit que c'étaient tous les mondes possibles, et que le plus parfait était au sommet ; que le voyageur, curieux de voir de près ce plus parfait des mondes, monta au haut de la pyramide, et que la première chose qui frappa ses yeux attachés sur le globe du sommet, ce fut Tarquin qui violait Lucrece. Je ne sais qui est-ce qui rappela ce trait que je connaissais et dont je crois vous avoir entretenu. » *Ibid.*, p.271.

II. Principes métaphysiques et postulats matérialistes

Le renoncement au finalisme dans la *Lettre sur les aveugles* est tributaire d'une évolution majeure de la pensée de Diderot : dans les *Pensées philosophiques* comme dans la *Promenade du sceptique*, l'opposition entre l'athée et le déiste recoupe l'opposition entre celui qui refuse de considérer le monde comme un tout harmonieusement ordonné et celui qui, au contraire, fait appel à la notion d'ordre pour expliquer le fonctionnement de la nature. L'enjeu pour le déiste, qui rend raison de la distinction entre les deux types de finalisme, est alors de savoir *comment prouver l'ordre du monde*. La *Lettre* au contraire, reprenant des arguments déjà présents dans les textes précédents mais qui demeuraient marginaux, renonce à poser le débat dans ces termes. L'athée se questionne désormais sur *la raison de l'ordre*.⁴² L'athéisme gagne ainsi la possibilité d'une consistance propre, car il n'est plus seulement une attitude critique dont la caractéristique principale consiste à nier l'harmonie du monde, mais il vise à proposer une origine alternative, naturelle et matérielle, à son engendrement. C'est à la construction et la justification de l'hypothèse matérialiste que vont s'atteler les textes philosophiques suivants de Diderot. Or, dans cette nouvelle perspective, la philosophie de Leibniz va prendre une toute nouvelle importance.

Une métaphysique matérialiste ?

Le premier problème posé pour l'édification d'une philosophie matérialiste tient au statut de ses énoncés fondamentaux. Comment le matérialiste pourrait-il prétendre parler de la totalité de la nature et se prononcer sur les propriétés de la matière, sans retomber dans les fautes méthodologiques caractéristiques du métaphysicien ? Il faut ainsi, pour Diderot, s'interroger sur les conditions de validité et d'énonciation des hypothèses matérialistes. On trouve les germes d'une telle réflexion dès le « Prospectus » de l'*Encyclopédie* (1750). Le « Système des connaissances humaines » présente les différents savoirs en les rapportant aux trois facultés caractéristiques de l'esprit humain : la mémoire, la raison et l'imagination. La mémoire consiste en « un dénombrement pur et simple de[s] perceptions », tandis que la

42 20 octobre 1760 : « Quelqu'un remarqua qu'il y eût un dieu ou qu'il n'y en eût point, il était impossible d'introduire cette machine soit dans la nature, soit dans une question, sans l'obscurcir. Un autre, que, si une supposition expliquait tous les phénomènes, il ne s'ensuivrait pas qu'elle fût vraie ; car qui sait si l'ordre général n'a qu'une raison ? Que faut-il donc penser d'une supposition qui, loin de résoudre la seule difficulté pour laquelle on l'imagine, en fait éclore une infinité d'autres ? » *Correspondance*, V, p.270.

raison « les examine, les compare et les digère ». Enfin, l'imagination les imite ou les contrefait. De ces trois fonctions de l'entendement résulte la division des savoirs en *Histoire* (au sens moderne de l'*historia*, le recueil des faits), *Philosophie* et *Poésie*. Pour Diderot, toute connaissance et *a fortiori*, la connaissance de la nature ne peut se réduire à une collection positiviste de faits. Il ne suffit pas, par exemple, au naturaliste de faire le relevé des êtres vivants, mais il doit s'interroger sur leur distribution en espèces ou genres distincts, sur la proximité de leur structure anatomique, leur origine, etc. Ce deuxième moment est proprement celui de la philosophie, dont le travail sur les perceptions isolées constitue progressivement les sciences. Il échoit ainsi à la raison un rôle de réflexion et d'organisation du savoir.

Les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) constituent un moment d'approfondissement de cette réflexion. Diderot cherche à y penser l'articulation, beaucoup plus que l'opposition, entre « philosophie expérimentale » et « philosophie rationnelle ». Le processus d'interprétation de la nature consiste en un aller-retour permanent entre observation et réflexion, entre mémoire et raison. S'il en va ainsi, c'est que l'observation de la nature est par elle-même insuffisante :

« Quand on vient à comparer la multitude infinie des phénomènes de la nature, avec les bornes de notre entendement et la faiblesse de nos organes, peut-on jamais attendre autre chose de la lenteur de nos travaux et de leurs longues et fréquentes interruptions, et de la rareté des génies créateurs, que quelques pièces rompues et séparées de la grande chaîne qui lie toutes choses ?... La philosophie expérimentale travaillerait pendant les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fin par leur nombre au-dessus de toute combinaison, seraient encore bien loin d'une énumération exacte. »⁴³

La collection des faits par observation de la nature est un labeur infini, toujours en défaut par rapport à la grandeur de son objet. En outre, elle est une simple « énumération » de la nature, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas l'ordonnement—la mise en science—des matériaux recueillis. Interpréter la nature signifie alors prendre en charge la diversité des faits de manière à y découvrir des régularités, des lois ou des associations. Cependant, ce travail propre de la raison trouve toujours sa condition d'application et son point de départ dans la nature. Ainsi Diderot insiste-il : « Nous avons trois moyens principaux ; l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. »⁴⁴ La réflexion se fonde donc, en amont,

43 Pensée VI, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p.32.

44 Pensée XV, *Ibid.*, p.39

sur les ressources fournies par l'observation, de même qu'elle se trouve contrôlée, en aval, par l'impératif d'une confirmation empirique. Si Diderot cherche à articuler raison et expérience dans le processus de connaissance de la nature, il donne toujours la primauté au caractère expérimental de la science.⁴⁵ On précise par là le rôle propre de la raison dans l'interprétation : elle a pour tâche de fournir au « manouvrier d'expérience »⁴⁶ des énoncés portant sur la nature que celui-ci doit confirmer ou infirmer par le biais de l'expérimentation. Il s'agit ainsi de ménager, au centre du fonctionnement de la science, une place importante pour l'*hypothèse*, que Diderot nomme conjecture. La conjecture procède de l'esprit d'invention, elle consiste à « supposer ou apercevoir des oppositions ou des analogies »⁴⁷ entre les phénomènes naturels de manière à imaginer les liens qui les unissent. Véritable moteur pour la science, elle indique à la philosophie expérimentale ce qui doit être testé. Diderot illustre d'ailleurs lui-même cette méthode en proposant sept conjectures. Dans la deuxième de celles-ci, il commence par relever des phénomènes épars ; c'est le moment de l'observation : 1/ l'aiguille d'une boussole montre le nord ; 2/ les aurores boréales visibles dans les pôles semblent des phénomènes électriques ; 3/ on sait par ailleurs qu'un courant électrique modifie l'orientation de l'aiguille d'une boussole ; 4/ la Terre est aplatie aux pôles et, enfin, 5/ on produit facilement de l'électricité par le frottement du verre. La conjecture consiste alors à mettre en relation ces différentes observations. C'est le moment de la raison : l'aplatissement de la Terre aux pôles permet de supposer que son noyau y est à découvert. S'il est fait de verre, alors le frottement qui en résulte peut expliquer à la fois la production d'aurores boréales et l'orientation polarisée de l'aiguille d'une boussole. Il s'agit alors de laisser au physicien la tâche d'imaginer des expériences qui puissent, ou non, confirmer la conjecture.

Pourtant, toutes les conjectures ne relèvent pas du même statut épistémologique. L'hypothèse d'une analogie, voire d'une identité, entre magnétisme et électricité dispose de deux caractéristiques : elle est particulière, c'est-à-dire qu'elle met en relation un ensemble fini de phénomènes dont elle cherche l'explication, et elle est testable expérimentalement. Cependant, on voit qu'elle repose elle-même sur une conjecture plus fondamentale, à savoir qu'il existe une liaison entre des phénomènes que la nature nous présente comme épars et distincts. C'est bien ici l'idée d'une unité de la nature qui dirige implicitement la formulation de la conjecture. Or, l'unité de la nature est une hypothèse caractérisée par sa généralité et par

45 Pensée XXI, *Ibid.*, p.42.

46 Pensée XVI, *Ibid.*, p.40

47 Pensée XXXI, *Ibid.*, p.48

l'impossibilité d'une confirmation expérimentale. Car, s'il est possible de montrer la liaison entre deux phénomènes particuliers, il est impossible, par expérience, de s'assurer que tout ce qui se passe dans l'univers est toujours relié à ce qui s'y passe partout ailleurs. On constate alors qu'un énoncé de type métaphysique, se prononçant sur l'ordre général du monde, se trouve à la base de l'entreprise d'interprétation de la nature. Cependant, son mode d'énonciation n'est pas celui d'une affirmation dogmatique à propos de la nature, mais celui d'un *postulat* nécessaire à la connaissance de celle-ci. Diderot ne dit pas, par exemple, que la nature se caractérise par une chaîne continue d'êtres, mais plutôt que la philosophie suppose la continuité de la chaîne des êtres.⁴⁸ Il en va en fait de la possibilité même d'une connaissance de la nature, puisque le postulat en question assure (par hypothèse) de l'existence d'un objet qui puisse être étudié. On comprend dans quelle mesure Diderot peut revendiquer pour lui-même une démarche métaphysique⁴⁹ et comment il peut affirmer, dans l'article correspondant de l'*Encyclopédie*, qu'« il n'y a guère que ceux qui n'ont pas assez de pénétration qui en disent du mal. »⁵⁰ Cette défense paradoxale s'accompagne en fait d'une redéfinition : Diderot oppose la métaphysique comprise comme « science des raisons des choses », condition nécessaire à la complétude de toute connaissance et de toute pratique et la métaphysique comprise comme un ensemble de « considérations vides et abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit ». Si tout a sa métaphysique au premier sens, le second réfère à une « science méprisable ». La métaphysique est sauvée dans la mesure où elle se transforme chez Diderot en un ensemble d'énoncés qui rendent possibles et donnent du sens à l'étude scientifique de la nature. Comme l'a montré F. Pépin,⁵¹ Diderot procède ici à la réduction de la métaphysique : celle-ci ne se définit plus par ses objets propres, comme une discipline autonome, mais se transforme en réflexion épistémologique sur les principes de telle discipline ou de telle pratique. À ce prix, on comprend que l'interprétation de la nature requiert un certain nombre de postulats qui fonctionnent comme des suppositions nécessaires. C'est dans ces conditions qu'on pourra parler, chez Diderot, d'une métaphysique matérialiste.

48 « (...) cette chaîne générale dont la philosophie suppose la continuité, se romprait en plusieurs endroits. L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie ». Pensée XI, *Ibid.*, p.35.

49 Il n'hésite pas à s'inclure lui-même dans la classe des métaphysiciens. Pensée XL, *Ibid.*, p.69.

50 « MÉTAPHYSIQUE », *Encyclopédie*, vol. X (1765), p.440b.

51 F. Pépin, « La réduction matérialiste de la métaphysique dans les Lumières françaises (Diderot, d'Holbach, La Mettrie) », dans *Les métaphysiques des Lumières*, [dir. P. Girard, Ch. Leduc, M. Rioux-Beaulne], Paris, Classiques Garnier, 2016. 245-267.

L'étude de ce qu'il est légitime d'appeler métaphysique diderotienne est d'ailleurs désormais bien établie. J-C Bourdin⁵² a tracé la voie en mettant l'accent sur les dispositifs textuels et les modes de présentation qui permettent l'apparition d'énoncés métaphysiques matérialistes chez Diderot. C. Duflo insiste, de son côté, sur le statut épistémologique des propositions diderotiennes et propose l'expression de « matérialisme conjectural ». ⁵³ Nous souhaiterions, pour notre part, nous interroger sur le contenu de ce matérialisme en mettant au jour les différentes conjectures qui le caractérisent et en s'interrogeant sur leur élaboration. À partir des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, on distingue déjà deux types de postulats. Certains portent sur la manière dont les différentes parties de la nature sont organisées les unes par rapport aux autres. On parlera de ce point de vue de postulats structurels : il s'agit alors de supposer la *continuité* entre les êtres, ainsi que leur *enchaînement*. D'autres se prononcent, non sur l'architecture du monde et les relations entre les êtres, mais sur ce qui les constitue. L'enjeu propre à ces suppositions réside dans l'ambition de se doter d'une conception de la matière qui puisse rendre raison de tous les phénomènes de la nature. Parmi eux, les postulats les plus importants stipulent l'hétérogénéité et la sensibilité générale des matières.

Or, c'est le point capital, chacun de ces postulats peut être relié, directement ou indirectement, à la philosophie leibnizienne. Pour certains, comme celui de l'hétérogénéité de la matière, ou celui de sa sensibilité, il apparaît même que Diderot ne les formule qu'une fois familiarisé avec la philosophie de Leibniz et en référence à celle-ci. On comprend qu'un tel usage est requis en même temps que permis par la réinterprétation du statut de la métaphysique. Diderot a besoin d'un ensemble de principes, de thèses ou de concepts qui permettent de construire une position matérialiste. C'est ici qu'intervient le leibnizianisme : comme l'une des ressources principales dans laquelle puiser afin de servir cette ambition. Se dessine un usage nouveau et extrêmement original du corpus leibnizien, dont Diderot extrait, en se les réappropriant, les énoncés les plus centraux pour son matérialisme. Dans le même temps, cet usage révèle la possibilité, pour ces énoncés, d'être interprétés comme des postulats fondamentaux permettant d'élaborer une interprétation matérialiste de la nature.

52 J-C Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, ouvrage cité.

53 *Diderot philosophe*, ouvrage cité. On trouvera une discussion de cette idée dans C. Spector, « Diderot : un matérialisme stratégique ? », *Critique* 2004/12, n.691, 1020-1032.

Continuité de la nature

L'hypothèse de l'unité de la nature permet son objectivation et la rend susceptible d'un examen. Pour l'établir, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot prend au sérieux la supposition inverse, celle de « collections de phénomènes indépendantes les unes des autres ». Si la nature présentait effectivement des phénomènes isolés, la recherche des liaisons, des analogies ou ressemblances, ainsi que la tentative d'organiser systématiquement les phénomènes les uns par rapport aux autres, perdrait tout accroche réelle. Car « cette chaîne générale dont la philosophie suppose la continuité, se romprait en plusieurs endroits. L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie. »⁵⁴ L'ambition même d'appliquer la raison au recueil historique des faits suppose l'appartenance de tous les êtres à une même totalité, que la philosophie naturelle est chargée de retrouver. Il en va donc de la possibilité d'une connaissance de la nature que de considérer celle-ci comme un tout unifié. Cependant, l'hypothèse générale de l'unité profonde de la nature se spécifie en plusieurs postulats particuliers. Le premier est d'ordre taxonomique : il se prononce sur la manière dont il faut classer les êtres les uns par rapport aux autres. Diderot affirme alors la *continuité* des formes naturelles et leur gradation par nuances insensibles. Le second portera sur la manière dont ces êtres continus sont *liés* les uns par rapport aux autres.

Postuler la continuité des formes naturelles permet de traiter leurs ressemblances comme les signes d'une appartenance commune à une même échelle des êtres. Jamais abandonné par Diderot, cet impératif ouvre les *Éléments de physiologie* :

« Il faut classer les êtres depuis la molécule inerte, s'il en est, jusqu'à la molécule vivante, à l'animal-plante, à l'animal microscopique, à l'animal, à l'homme. La chaîne des êtres n'est pas interrompue par la diversité des formes. La forme n'est souvent qu'un masque qui trompe, et le chaînon qui paraît manquer réside peut-être dans un être connu, à qui les progrès de l'anatomie comparée n'ont encore pu assigner sa véritable place. »⁵⁵

On le voit, le principe de continuité s'applique ici de manière synchronique et universelle. Synchronique au sens où Diderot ne se prononce pas, dans cet extrait, sur l'évolution d'une forme (une espèce animale par exemple) dans le temps, mais sur la comparaison entre les différentes formes. Universelle au sens où le principe n'est pas un pur principe d'histoire

54 Pensée XI, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p.35.

55 *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p.295.

naturelle s'appliquant aux formes vivantes, mais concerne proprement *tous les êtres*, y compris, par exemple, la « molécule inerte ». En conséquence, la continuité permet de traiter de manière *a priori* chaque être comme l'un des maillons de la chaîne : elle unifie la nature en une totalité sans extériorité et sans rupture interne. Un tel postulat permet de donner du sens aux rapprochements intuitifs opérés entre les êtres. Il justifie aussi les comparaisons, les analogies et les mises en relation du naturaliste. Mais surtout, il indique une direction nette pour la science : assigner leur véritable place dans l'échelle des êtres aux formes connues et, inversement, rechercher les formes inconnues pour les maillons vacants. D'où l'insistance permanente de Diderot sur les phénomènes intermédiaires. Dans les *Éléments de physiologie* toujours, Diderot s'attarde par exemple sur ce qu'il nomme *gluten*, substance dérivée de la farine après extraction de l'amidon, dont les réactions sont semblables à celle de la chair animale. Voici donc découvert, dans la matière végétale, un principe « végéto-animal »⁵⁶ qui fait lien entre des règnes supposés séparés. Les champignons ou les polypes sont d'autres exemples de ces phénomènes intermédiaires.⁵⁷

On comprend que l'article « Animal » de l'*Encyclopédie* fasse, dès lors, état des difficultés rencontrées pour la définition de l'animalité. Il est en outre précieux pour saisir les soubassements théoriques, ainsi que l'origine historique du postulat de la continuité de la nature chez Diderot. L'article s'ouvre sur cette déclaration :

« D'ailleurs, s'il est vrai, comme on n'en peut guère douter, que l'univers est une seule et unique machine, où tout est lié, et où les êtres s'élèvent au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres, par des degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne, et que le ruban coloré du célèbre Père Castel Jésuite, où de nuance en nuance on passe du blanc au noir sans s'en apercevoir, soit une image véritable des progrès de la nature ; il nous sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles l'animalité, s'il est permis de s'exprimer ainsi, commence et finit. »⁵⁸

La continuité des formes naturelles débouche sur une critique de l'usage des catégories. L'animalité doit être considérée comme une « idée générale » obtenue par abstraction à partir de certains individus de la nature et de leurs ressemblances. Mais cette abstraction trace des « lignes de séparation [qui] n'existent point dans la nature », où l'animalité se confond en certains êtres avec la végétalité et où l'humanité comporte encore les principales fonctions de l'animalité. Et Diderot de convoquer déjà l'exemple canonique du polype. On le voit, le postulat de la continuité de la nature implique une forme de nominalisme qui considère les

56 *Ibid.*, p.298.

57 *Ibid.*, p.301.

58 « ANIMAL », *Encyclopédie*, vol. I (1751), p.468a.

taxons comme des outils distinguant arbitrairement des classes dans un continuum d'êtres. Or, cette vision de la taxonomie provient explicitement de l'*Histoire naturelle* de Buffon avec laquelle l'article entretient un dialogue permanent. De même, Diderot semble reprendre chez le naturaliste l'intérêt pour les phénomènes intermédiaires⁵⁹ qui brouillent les limites catégorielles. La continuité de la nature signifie donc, premièrement, la progressivité par laquelle les formes naturelles s'organisent les unes par rapport aux autres et l'impossibilité de distinguer nettement entre les règnes, espèces ou genres.

Ajoutons que la continuité doit aussi être entendue de manière diachronique. On pourrait, en effet, très bien envisager une échelle des êtres progressive mais fixe, dont chaque maillon demeurerait en son état originel à travers tous les instants du monde. Mais Diderot, comme l'ont déjà relevé un certain nombre de commentateur.rices, procède à une *temporalisation de la chaîne des êtres*.⁶⁰ Autrement dit, il envisage une transformation progressive et continue des espèces par des changements plus ou moins marqués entre les individus successifs. Cette hypothèse relève bien de l'ambition de construire une nature unifiée, puisqu'elle permet de ramener la diversité des formes naturelles vers une origine unique. L'une des conjectures chères à Diderot consiste ainsi à supposer un prototype premier dont les métamorphoses successives expliqueraient l'infinie richesse de la nature. On la trouve formulée dès les *Pensées sur l'interprétation de la nature*⁶¹ et synthétisée dans les *Éléments de physiologie* : « la nature n'a fait qu'un très petit nombre d'êtres qu'elle a variés à l'infini, peut-être qu'un seul par la combinaison, mixtion, dissolution duquel tous les autres ont été formés. »⁶²

La question est alors de savoir où se situe la source de Diderot à propos de la continuité. Il serait évidemment tentant d'y reconnaître un usage direct du principe de continuité leibnizien, selon lequel rien ne se fait par saut dans la nature. Cependant, comme il a été dit, c'est bien plutôt à Buffon que Diderot se réfère lorsqu'il s'agit d'exposer et de discuter le principe. On ajoutera, en outre, que Diderot s'est déjà familiarisé avec l'idée d'une

59 « Cela a fait soupçonner à M. de Buffon, qu'en examinant de près la nature, on viendrait à découvrir des êtres intermédiaires, des corps organisés qui sans avoir, par exemple, la puissance de se reproduire comme les animaux et les végétaux, auraient cependant une espèce de vie et de mouvement : d'autres êtres qui, sans être des animaux ou des végétaux, pourraient bien entrer dans la constitution des uns et des autres ; et enfin d'autres êtres qui ne seraient que le premier assemblage des molécules organiques. Voyez MOLÉCULES ORGANIQUES. » *Ibid.*, p.469.0a.

60 Voir particulièrement sur ce point l'Introduction de P. Quintili aux *Éléments de physiologie*. *Éléments de physiologie*, [éd. P. Quintili], Paris, Honoré Champion, 2004. 44-60.

61 Pensée XI et XII

62 *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p.295.

échelle progressive des êtres à la lecture de Pope,⁶³ quoique l'approche tenait alors plus d'une métaphysique poétique que du naturalisme. On aurait donc tendance à renoncer à identifier ici une source leibnizienne.⁶⁴ Diderot ne cite d'ailleurs jamais Leibniz sur ce point. En fait, il est loin d'être le seul à penser la diversité des formes naturelles selon le schème du *continuum*. Il s'agit là d'un topos de l'approche naturaliste du vivant au dix-huitième siècle. Outre Buffon, déjà mentionné, on pourrait encore citer J-B Robinet, La Mettrie ou C. Bonnet. On repérerait d'ailleurs identiquement chez ce dernier la même temporalisation de la chaîne des êtres, ainsi qu'une critique analogue des catégories taxonomiques⁶⁵ produite par le postulat de la continuité de la nature. Force est donc de constater que Diderot n'opère pas ici un usage original de la philosophie de Leibniz et même qu'il ne prélève pas directement dans le texte leibnizien le principe de continuité. Mais il n'a pas non plus pu ignorer l'importance du principe chez Leibniz. Dans l'article consacré par l'*Encyclopédie* à la loi de continuité, d'Alembert identifie bien Leibniz, dès les premiers mots, comme son inventeur.⁶⁶ C. Duflo parle à cet égard d'une « vulgate leibnizienne [qui] circule, plus ou moins adoptée par tous. »⁶⁷ Nous disons pour notre part que Diderot reprend un usage commun et répandu, à l'époque, du principe de continuité, dont l'interprétation naturaliste lui est fournie par d'autres. Associée à la philosophie leibnizienne, l'idée d'une continuité de la nature n'est pas identifiée comme l'un de ses éléments exclusifs. C'est pourquoi Diderot puise dans le creuset des discussions contemporaines sur la manière de classer les êtres vivants cette interprétation déjà disponible du principe. Finalement, l'impossibilité d'identifier définitivement le texte leibnizien comme la source d'information de Diderot sur ce point, s'explique par la grande notoriété du principe de continuité, et par les usages multiples qui en sont faits en philosophie naturelle dans ces années.

63 Voir par exemple : « Quelle progression d'êtres s'élève en haut, s'étend sur la surface, se cache dans la profondeur ! Quelle chaîne, qui commence depuis Dieu ! Natures éthérées et terrestres, ange, homme, bête, oiseau, poisson, insecte ! » *Essai sur l'homme*, DPV, I, p.207.

64 Ce d'autant plus que l'idée de chaîne des êtres est repérable dans toute l'histoire de la philosophie. C'est sur l'étude de son développement et de ses reprises que A. O. Lovejoy a fondé sa méthode d'histoire des idées. Voir le classique *The Great Chain of Being. A Study of th History of an Idea.*, Cambridge, Harvard University Press, 1966. L'idée d'une *temporalisation de la chaîne des êtres* aux 17^e et 18^e siècle y est abondamment développée. Voir chapitre 9.

65 Voir sur ce point L. Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », dans *Dix-huitième siècle*, 2011/1, n.43, 617-637.

66 « CONTINUITÉ (loi de) », *Encyclopédie*, vol. IV (1754) p.116a.

67 *Diderot philosophe*, ouvrage cité, p.162.

Enchaînement

La considération d'une échelle des êtres pourrait n'avoir qu'une fonction taxonomique : elle se contenterait de stipuler la progressivité par laquelle les êtres de la nature se distinguent les uns des autres, sans en tirer aucune conclusion sur la façon dont ils sont *liés* les uns aux autres. En toute rigueur, la continuité n'assure pas l'unité de la nature, car il est possible d'envisager, par exemple, une infinité d'espèces vivantes, dont chacune serait la nuance de l'autre, mais qui pourtant constituerait dès l'origine du monde une lignée séparée et isolée de toutes les autres. La nature serait alors continue sans être unie. Cependant, l'hypothèse d'un prototype unique de tous les êtres vivants indique clairement que, pour Diderot, la continuité trahit l'ordre. Une liaison causale unit l'échelle des êtres et rend raison de la diversité qu'elle présente. Cette thématique est celle de « l'enchaînement » des phénomènes. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot traduit ainsi la nécessité de postuler l'unité de la nature en une nécessité de postuler son enchaînement : « Si les phénomènes ne sont pas enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie. »⁶⁸ Ce qui, au premier abord, est la reformulation d'une idée déjà développée dans les *Pensées*, est en réalité une précision majeure. Diderot déplace, par ce changement de vocabulaire, la question de la classification vers la question de l'explication : la notion d'enchaînement vise à rendre raison de la continuité manifestée par la nature en s'interrogeant sur son ordre profond. C'est la pensée LVI qui développe le mieux ce thème :

« *Des causes*. I. À ne consulter que les vaines conjectures de la philosophie et la faible lumière de notre raison, on croirait que la chaîne des causes n'a point eu de commencement, et que celle des effets n'aura point de fin. Supposez une molécule déplacée, elle ne s'est point déplacée elle-même ; la cause de son déplacement a une autre cause ; celle-ci, une autre, et ainsi de suite, sans qu'on puisse trouver de limites *naturelles* aux causes dans la durée qui a précédé. Supposez une molécule déplacée, ce déplacement aura un effet ; cet effet, un autre effet, et ainsi de suite, sans qu'on puisse trouver de limites *naturelles* aux effets dans la durée qui suivra. L'esprit épouvanté de ces progrès à l'infini des causes les plus faibles et des effets les plus légers ne se refuse à cette supposition et à quelques autres de la même espèce que par le préjugé, qu'il ne se passe rien au-delà de la portée de nos sens, et que tout cesse où nous ne voyons plus : mais une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des vérités sensibles et particulières ; il s'élève à l'essence même de l'ordre ; il voit que la coexistence *pure et simple* d'un être sensible et pensant, avec un enchaînement quelconque de causes et d'effets, ne lui suffit

68 Pensée LVIII, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p.96

pas pour en porter un jugement absolu ; il s'arrête là ; s'il faisait un pas de plus, il sortirait de la nature. »⁶⁹

Diderot réinterprète ici le thème de la chaîne des êtres en transformant chaque maillon de celle-ci en *cause* et en *effet*. Intégrer la nature continue signifie agir en celle-ci et être agi par celle-ci. Tant et si bien, d'ailleurs, que l'un ne va pas sans l'autre : ce qui est cause est lui-même effet, tandis que l'effet se comporte à son tour comme cause. Ce faisant, tout effet suppose une cause antérieure, de même que toute cause s'intègre à nouveau dans une structure causale. Autrement dit, le principe de causalité s'applique de manière infinie *a parte ante* et *a parte post*. C'est, précisément, cette application infinie qui assure de l'unité de la nature ; car il n'est rien qui puisse être sans s'intégrer à la chaîne des causes et des effets, c'est-à-dire sans être lié, de manière transitive, à toute la nature. La continuité trahit ainsi une structure profonde et ne peut plus être interprétée comme une collection positiviste de faits plus ou moins ressemblants. Diderot juge d'ailleurs que c'est sur ce point précis que se distinguent l'observation et l'interprétation de la nature. L'interprétation ne se contente pas de décrire et de classer les formes naturelles, mais elle tente d'organiser leur diversité par la mise en évidence de leurs liaisons causales. Elle procède alors par la postulation d'un ordre reliant tous les phénomènes par la logique causes/effets. On voit à quel point, en 1753, Diderot a évolué quant à la question de l'ordre du monde. Car la notion d'ordre ne sert absolument plus à construire l'idée d'une nature finalisée. Au contraire, l'interprète de la nature « s'élève à l'essence même de l'ordre » dans la mesure où il dépasse la collection des phénomènes pour se prononcer sur leurs liaisons, mais il ne sort pas de la nature. Il traite l'ordre, non pas de manière téléologique, comme l'expression d'un dessein, mais de manière immanente, comme la raison des liaisons entre les êtres. L'enchaînement des phénomènes, en tant qu'il est supposé s'appliquer de manière universelle, est bien un postulat qui se prononce sur la structure de la nature et qui permet de construire l'idée de son unité.

Or, il semble qu'un outil d'origine leibnizienne soit privilégié pour justifier cette conception de l'ordre. Diderot use en effet du principe de raison suffisante de manière à préciser la notion d'enchaînement. Sur ce point, l'article « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ » est assez explicite. Diderot y présente le principe selon lequel « rien n'est sans une raison suffisante, pourquoi cela est ainsi et non autrement, quoique souvent cette raison ne nous soit pas connue. »⁷⁰ Puis, quelques lignes plus loin, il désigne l'exigence de raison

69 Pensée LVI, *Ibid.*, p.88

70 « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ », *Encyclopédie*, vol. IX (1765), p.375.

suffisante comme un « principe d'enchaînement ». La chaîne des êtres est donc *enchaînée* par la logique de la raison suffisante. On retrouve la même association quelques années plus tard, dans les *Salons* :

« Pourquoi l'univers vous paraît-il si bien ordonné ; c'est que tout y est enchaîné à sa place, et qu'il n'y a pas un seul être qui n'ait dans sa position, sa production, son effet, sa raison suffisante ignorée ou connue ? Est-ce qu'il y a une exception pour le vent d'ouest ? Est-ce qu'il y a une exception pour les grains de sables ? Une autre pour les tourbillons ? »⁷¹

L'*ordre* de la nature signifie l'*enchaînement* des phénomènes ; l'*enchaînement* des phénomènes signifie la possibilité d'assigner à chacun une raison suffisante située dans la nature. Dans ces deux extraits, Diderot insiste sur le fait que la raison peut être inconnue, comme elle l'est d'ailleurs le plus souvent. Il reste qu'elle est bien toujours supposée. On pourrait ainsi avancer que l'intérêt du principe, pour Diderot, réside dans sa portée universelle et la possibilité de son application *a priori*. Ces deux propriétés s'accordent en effet parfaitement à l'usage recherché, c'est-à-dire la construction d'un concept de nature qui puisse assoir une position matérialiste. Quoi qu'on ne puisse mettre au jour la chaîne complète des causes et des effets, on doit supposer son existence de manière à connaître la nature. L'interprétation de la raison suffisante comme principe d'enchaînement permet ainsi de considérer que la reconnaissance d'une raison pour chaque être ou chaque phénomène est un réquisit nécessaire au processus d'interprétation de la nature. Cependant, l'*usage* détermine ici une modification du sens du principe. En effet, chez Leibniz, la raison suffisante ne peut être interprétée seulement comme un principe intra-mondain de liaison des êtres. Diderot le sait bien, lui qui a traduit (selon Brucker), les paragraphes 36 à 39 de la *Monadologie* :

« On peut découvrir la raison suffisante dans les choses contingentes ou de fait. Elle est dans l'enchaînement universel : il y a une résolution ou analyse successive de causes ou raisons particulières, à d'autres raisons ou causes particulières, et ainsi de suite.

Cependant toute cette suite ne nous menant que de contingence en contingence, et la dernière n'exigeant pas moins une analyse progressive que la première, on ne peut s'arrêter : pour arriver à la certitude, il faut tenir la raison suffisante ou dernière, fût-elle à l'infini .

Mais où est cette raison suffisante et dernière, sinon dans quelque substance nécessaire, source et principe de toutes mutations ?

Et quelle est cette substance, terme dernier de la série, sinon Dieu ? Dieu est donc, et il suffit. »⁷²

71 Diderot, DPV XVI, p.186-197.

72 « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ », *Encyclopédie*, vol. IX (1765), p.375.

Dans cet extrait, Diderot a pu apercevoir le double fonctionnement du principe de raison. La raison est d'abord une raison intra-mondaine. Dans la *Monadologie*, Leibniz affirme qu'elle se trouve « dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures ».⁷³ Diderot simplifie cette formule en lui appliquant la thématique de « l'enchaînement universel ». Dans les deux cas, ceci signifie que l'existence d'un être, ou d'un phénomène, peut être expliquée par son intégration dans l'ensemble de l'univers. Cependant, ce que montre très clairement ces propositions de la *Monadologie*, c'est que Leibniz ne considère pas la série universelle comme une raison *suffisante*. On n'obtient, en effet, au titre de raison, qu'un être ou un ensemble d'êtres *contingents*. D'où l'usage théologique du principe qui impose en réalité de sortir de la chaîne des causes et des effets de manière à poser un être nécessaire au fondement de celle-ci. Il s'agit précisément de contrevenir à la méthode d'interprétation de la nature définie par Diderot, c'est-à-dire de sortir de la nature pour expliquer celle-ci. C'est donc en conscience que Diderot use du principe sans recourir à cette seconde fonction théologique. Il sélectionne parmi les sens du principe celui qui correspond le mieux à l'objectif de construire l'idée d'une nature auto-ordonnée et unifiée.

A. Pelletier note alors deux différences majeures entre Leibniz et Diderot quant à la question de l'ordre du monde, qui découlent toutes deux de l'abandon de l'hypothèse finaliste : 1/ « il n'y a pas [chez Diderot] d'autre ordre des choses que celui qui se manifeste phénoménalement dans les enchaînement causaux de la nature (...) » 2/ « la compossibilité factuelle des êtres en un état du monde résulte exclusivement des processus physiques nécessaires (...) »⁷⁴ Leibniz, au contraire, distingue entre ordre général et ordre de la nature, ainsi qu'il s'assure de la contingence de l'ordre actuel par la mise au jour d'autres ordres possibles du monde. Ainsi faut-il conclure que « l'allure leibnizienne de certains énoncés diderotiens [quant à l'ordre du monde] est contrefaite. »⁷⁵ A. Pelletier propose alors d'élucider la différence entre les positions des deux auteurs en rapportant la position diderotienne à un « dispositif spinoziste » que Leibniz a effectivement eu l'occasion de réfuter de son vivant.⁷⁶ Or, si Diderot se distingue bien de Leibniz sur la manière de penser l'ordre en postulant un principe d'enchaînement antifinaliste et nécessitariste, les analyses qui précèdent permettent

73 GP, VI, 613. Brucker traduit pour sa part cette formule de manière neutre par « *in serie rerum quae reperitur in universo creaturarum* », *Historia critica...*, IV, 2, p.412

74 A. Pelletier : « L'ordre des choses : Leibniz lecteur de Diderot ? », *Leibniz et Diderot*, ouvrage cité, p.112

75 *Idem.*

76 A. Pelletier prend l'exemple des discussions sur la contingence du monde avec Gabriel Wagner. 115-122.

d'établir que ce type de thèse est obtenu par le biais d'une réinterprétation du principe de raison suffisante plus qu'en convoquant la métaphysique spinoziste. L'« allure leibnizienne » des énoncés de Diderot sur ce point n'est en fait pas anodine : elle signe le fait que, tout en s'écartant de la métaphysique de Leibniz, Diderot réinterprète celle-ci et en use à nouveaux frais plutôt qu'il ne se tourne vers un autre modèle. Il produit ainsi une différence avec la philosophie de Leibniz sans autres moyens que les outils conceptuels et les ressources de celle-ci.

La possibilité d'un tel usage du principe de raison suffisante s'explique probablement, non pas seulement par la méthode diderotienne de détournement des énoncés d'autres auteurs, mais par le devenir du principe au 18^e siècle. Dans la cosmologie wolffienne, le principe de raison est en effet l'outil principal par lequel Wolff construit le concept de monde. Ainsi, dans la première section de la *Cosmologia*, il part de l'idée que deux êtres sont connectés lorsque l'un contient la raison suffisante de la coexistence, ou de la succession de l'autre (§10). À partir de là, il envisage les différentes manières de connecter deux choses, parmi lesquelles, notamment, la causalité efficiente et la causalité finale (§33). *In fine*, ces propositions débouchent sur la définition du monde (§48) comme « la série des êtres finis, tant simultanés que successifs connectés entre eux. » Ces textes permettent d'envisager le principe de raison suffisante comme un principe de justification de l'ordre immanent et de l'unité de l'univers. Car, la raison suffisante est le principe par lequel les choses mondaines sont connectées les unes aux autres. Or, c'est précisément d'un tel principe que Diderot a besoin pour postuler la liaison des êtres et des phénomènes collectionnés par l'observation. Si l'on ne dispose d'aucune preuve qu'il ait lu la *Cosmologia* de Wolff, il n'a cependant pas pu ignorer certains articles de l'*Encyclopédie* qui exposent l'usage cosmologique du principe auquel s'est prêté Wolff. L'article « LIAISON (Métaphysique) » est à cet égard précieux. L'auteur (anonyme) considère la liaison entre les êtres comme un « principe nécessaire pour l'intelligence du monde considéré sous son point de vue général », puis affirme que « cette liaison consiste en ce que chaque être qui entre dans la composition de l'univers a la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession dans d'autres êtres. »⁷⁷ On voit bien comment le caractère postulatoire d'une liaison universelle a pu intéresser Diderot. L'article exprime même des positions très proches de celles défendues dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, notamment lorsqu'il affirme que

77 « LIAISON (Métaphysique) », *Encyclopédie*, vol. IX (1765), p.454a.

« Toutes ses parties [du monde] sont dans une *liaison* qui ne souffre aucun vide, aucune solution ; chaque chose étant *liée* à toutes celles qui lui sont contiguës, par celles-ci à celles qui suivent immédiatement, et de même jusqu'aux dernières bornes de l'univers. Sans cela on ne pourrait rendre raison de rien ; le monde ne serait plus un tout, il consisterait en pièces éparses et indépendantes, dont il ne résulterait aucun système, aucune harmonie. »⁷⁸

L'impossibilité de l'indépendance absolue d'un fait est traduite, dans cet article, par la nécessité de lui supposer une raison suffisante. L'auteur, après avoir distingué, comme Wolff, différentes manières de considérer la raison suffisante (comme cause ou comme fin, par exemple), conclut en renvoyant au texte de la *Cosmologia*. Diderot peut donc tirer de ce genre de restitution l'idée que le principe de raison est avant tout un *principe d'intelligibilité* sans la postulation duquel l'idée d'une totalité mondaine ne tient pas. Il lui suffit, pour ainsi dire, de renoncer à la distinction entre raisons causales et raisons finales, de manière à supposer que la liaison des êtres s'opère selon le schème universel de la causalité efficiente, pour faire de la raison suffisante un principe matérialiste d'explication des relations entre les êtres. À ce prix, Diderot peut court-circuiter l'usage théologique de la raison suffisante pour privilégier son usage cosmologique et obtenir un postulat, métaphysique certes, mais dont l'application est toujours conditionnée par la connaissance de la nature. L'unité de la nature est donc obtenue par la combinaison de deux suppositions : celle de sa continuité, et celle de la liaison des êtres qui la composent. Dans les deux cas, et par des voies d'assimilation différentes, on constate l'importance des principes métaphysiques leibniziens de continuité et de raison suffisante.

Hétérogénéité des matières

Aux principes structurels qui se prononcent sur l'unité ordonnée du monde s'ajoutent, chez Diderot, des principes portant sur la nature des êtres intégrant la nature. Ce sont eux qui permettent d'établir une conception de la matière et de justifier la thèse selon laquelle « il n'y a que la matière, et [elle] suffit pour tout expliquer. »⁷⁹ On verra ici encore l'importance de la philosophie de Leibniz pour l'élaboration de tels postulats.

On sait que le matérialisme de Diderot s'attaque particulièrement à la substance corporelle cartésienne et à la réduction de la matière à la propriété d'étendue. La petite dissertation des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* fournit un

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ « SPINOSISTE », *Encyclopédie*, vol. XV (1765), p.474a.

échantillon de la polémique. Diderot y critique l'idée d'une indifférence au mouvement de la matière, qui nécessiterait de placer hors d'elle son principe moteur. Pour lui, une telle conception est le résultat d'une procédure abstractive erronée. Ainsi, si « les philosophes ne conçoivent pas plus de tendance au repos qu'au mouvement dans un corps quelconque, c'est qu'apparemment ils regardent la matière comme homogène ; c'est qu'ils font abstraction de toutes les qualités qui lui sont essentielles (...) ». ⁸⁰ À l'homogénéité de la substance corporelle cartésienne s'oppose donc l'hétérogénéité de la matière selon Diderot. Or, s'il est possible d'expérimenter la différence phénoménale des corps, l'affirmation d'une hétérogénéité fondamentale des matières s'apparente à un postulat métaphysique quand on l'applique à un niveau inobservable tel que celui des « éléments » ou des « molécules ». Les travaux de F. Pépin ont contribué à mettre au jour l'importance des réflexions épistémologiques sur la chimie pour l'élaboration d'un matérialisme pluriel ⁸¹ qui entre en tension, chez Diderot, avec la représentation habituelle d'un matérialisme moniste. On pourrait aller jusqu'à considérer que l'attention portée à la chimie conduirait Diderot à renoncer au concept métaphysique de matière pour s'en tenir à l'idée d'une pluralité des matières. Nous nous accordons avec l'idée d'un abandon d'un discours qui porterait spécifiquement sur le concept de matière. Cependant, il nous semble que les réflexions issues de la chimie ne suffisent pas à Diderot pour justifier le statut de la thèse de l'hétérogénéité des matières. Car, celle-ci ne se présente pas toujours comme un *résultat* de l'observation (chimique) de la nature, mais bien souvent comme un *postulat* qui doit guider celle-ci. Autrement dit, Diderot a besoin, outre les matériaux de la science de son temps, d'un argument métaphysique. Il trouve celui-ci dans le principe des indiscernables, que l'article « LEIBNITZIANISME » renomme « principe de dissimilitude » et dont il affirme qu'« il n'y a peut-être rien de moins raisonnable que ce principe pour ceux qui ne pensent que superficiellement, et rien de plus vrai pour les autres. » ⁸²

Nous avons montré, au deuxième chapitre de ce travail, comment Du Châtelet donnait une illustration matérielle du principe des indiscernables. Puisqu'en effet l'état interne des êtres simples est jugé inaccessible, c'est seulement au niveau corporel que se manifeste, pour nous, la différenciation des parties matérielles. Diderot a donc pu trouver chez Du Châtelet l'idée d'un usage matérialiste du principe des indiscernables. Surtout, il a lu et assimilé

80 *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, DPV XVII, p.13.

81 F. Pépin, « Le matérialisme pluriel de Diderot : monisme et hétérogénéité des matières », dans *Lumières, matérialisme et morale. Autour de Diderot*, [dir. C. Duflo], Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, 73-95.

82 « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ », *Encyclopédie*, vol. IX (1765), p.374a.

La Mettrie. Or, c'est un fait peu remarqué par le commentaire, on trouve dans l'*Abrégé des systèmes* une présentation du principe dans les termes qui seront ceux de Diderot :

« Il n'y a pas, selon Leibniz, deux particules homogènes dans la matière ; elles sont toutes différentes les unes des autres. C'est cette constante hétérogénéité de chaque élément, qui forme et explique la diversité de tous les corps. Nul Être pensant, et à plus forte raison Dieu, ne fait rien sans choix, sans motif qui les déterminent. Or, si les atomes de la matière étaient tous égaux, on ne pourrait concevoir pourquoi Dieu eût préféré de créer, et de placer tel atome, ici, plutôt que là ; ni comment une matière homogène eût pu former tant de différents corps. »⁸³

La Mettrie s'inspire très certainement des *Institutions de physique* dans ce passage, qui succède immédiatement à une mention de Du Châtelet. Il reprend l'application au niveau matériel du principe des indiscernables, lequel devient un outil pour se prononcer sur les propriétés des atomes. On voit ainsi s'opérer la transformation progressive du principe leibnizien, qui ne sert plus à penser des différences de prédicats entre des notions individuelles (comme dans le *Discours de métaphysique*), ou de qualités entre des substances simples (comme dans la *Monadologie*), mais bien des différences de propriétés matérielles entre des êtres matériels. Fait capital, La Mettrie présente, en outre, le principe des indiscernables en faisant jouer l'opposition entre homogénéité et hétérogénéité. Il introduit ainsi les catégories à partir desquelles Diderot développera sa critique du cartésianisme, de même qu'il lie explicitement le nom de Leibniz à l'idée d'une matière hétérogène.

C'est bien dans ce contexte qu'apparaît le principe dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. La pensée LVII se présente d'abord comme une réflexion assez classique sur les préjugés. Diderot fait alors référence à l'anecdote tirée de la correspondance Leibniz-Clarke et déjà relevée par Du Châtelet :

« On dit, *il ne se passe rien de nouveau sous le ciel* ; et cela est vrai pour celui qui s'en tient aux apparences grossières. Mais qu'est-ce que cette sentence pour le philosophe dont l'occupation journalière est de saisir les différences les plus insensibles ? Qu'en devait penser celui qui assura que sur tout un arbre, il n'y aurait pas deux feuilles *sensiblement* du même vert ? Qu'en penserait celui qui, réfléchissant sur le grand nombre des causes, même connues, qui doivent concourir à la production d'une nuance de couleur précisément telle, prétendrait, sans croire outrer l'opinion de Leibniz, qu'il est démontré par la différence des points de l'espace où les corps sont placés, combinée avec ce nombre prodigieux de causes, qu'il n'y a peut-être jamais eu, et qu'il n'y aura peut-être jamais dans la nature deux brins d'herbe *absolument* du même vert ? »⁸⁴

83 La Mettrie, *OP* (1751), p.222.

84 Pensée LVII, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p.91.

Telle quelle, la référence pourrait presque paraître anecdotique. Notons tout de même que la dissimilitude matérielle est, selon Diderot, le résultat de la complexité causale dans laquelle s'insère un corps. Un corps se distingue de tous les autres en fonction de sa liaison avec eux, c'est-à-dire de la manière dont, depuis sa position, il agit sur eux et subit leurs actions. En outre, Diderot conçoit ici la discernabilité au niveau des qualités secondaires que sont les couleurs.⁸⁵ Néanmoins, c'est surtout l'usage du principe proposé par la pensée suivante qui paraît capital :

« Il y a une infinité de manières différentes possibles d'être hétérogène. Il me paraît aussi impossible que tous les êtres de la nature aient été produits avec une matière parfaitement homogène, qu'il ne serait de les représenter avec une seule et même couleur. Je crois même entrevoir que la diversité des phénomènes ne peut être le résultat d'une hétérogénéité quelconque. J'appellerai donc *éléments* les différentes matières hétérogènes, nécessaires pour la production générale des phénomènes de la nature ; et j'appellerai *la nature* le résultat général actuel, ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments. Les éléments doivent avoir des différences essentielles, sans quoi tout aurait pu naître de l'homogénéité, puisque tout y pourrait retourner. Il est, il a été, ou il sera une combinaison naturelle ou une combinaison artificielle dans laquelle un élément est, a été ou sera porté à sa plus grande division possible. La molécule d'un élément dans cet état de division dernière est indivisible d'une indivisibilité absolue (...) L'état de division dernière possible dans la nature ou par l'art, n'étant pas le même, selon toute apparence, pour des matières essentiellement hétérogènes ; il s'ensuit qu'il y a des molécules essentiellement différentes en masse et toutefois indivisibles en elles-mêmes. »⁸⁶

Ce passage pose de nombreux problèmes interprétatifs relatifs au statut des éléments et à leur rapport avec les molécules. Diderot semble désigner par éléments des *espèces matérielles* dont les combinaisons infinies produiraient des corps distincts les uns des autres. Mais ces espèces, qui disposent de différences essentielles, sont encore divisibles en molécules, elles-mêmes jugées *essentiellement différentes*. La confusion tient au fait que Diderot tente ici de penser l'hétérogénéité à trois niveaux : le niveau des corps d'abord, qui présente une variété phénoménale dont il faut rendre compte ; le niveau des éléments chimiques, ensuite, qui renvoie à des types de matières distincts dont la différence est une différence spécifique. Enfin, le niveau de l'hétérogénéité des molécules ; la différence doit alors être considérée comme individuelle. Si la distinction entre les types de matière (les éléments) renvoie à la possibilité d'une chimie, le troisième niveau ne peut pas se passer d'un argument de type

85 Comme l'affirme C. Fauvergue, « le principe des indiscernables, n'étant plus lié à une ontologie substantialiste, est appliqué aux qualités, dès lors conçues comme individuelles. » Cf *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*, ouvrage cité, p.17. On ajoutera que l'anecdote en question montre que, chez Leibniz, sont conciliées des preuves métaphysiques et des preuves empiriques du principe.

86 Pensée LVIII, *Ibid.*, p.92-93.

métaphysique pour justifier la distinction des molécules. Diderot se réfère alors à l'idée d'une distinction qualitative (une différence *d'essence*) au fondement de l'individualité de celles-ci. L'hétérogénéité est donc triple : elle se manifeste dans la diversité des phénomènes, s'explique chimiquement par la différence des éléments, et se fonde métaphysiquement dans l'individualité des molécules. À condition, toujours, de comprendre ce fondement de manière non-dogmatique, c'est-à-dire comme une supposition nécessaire à la philosophie naturelle.

On remarquera que l'utilité du principe des indiscernables réside dans ce double fait que, premièrement, il permet de construire une alternative à la conception cartésienne de la matière homogène, mais surtout, deuxièmement, parce qu'il est un principe métaphysique, au sens où il se prononce sur l'individualité d'êtres qui échappent à toute observation et même à toute science. Car la chimie, dans son principe même, n'a pas affaire à des molécules atomiques, mais à des éléments dont elle étudie les lois de combinaison. On le voit, il est difficile, dans ses conditions, de réduire l'idée d'une hétérogénéité des matières à un principe d'épistémologie de la chimie. Dans certains textes, Diderot va jusqu'à fournir des arguments dont on peut difficilement nier le caractère métaphysique en faveur du principe. C'est le cas dans les *Observations sur Hemsterhuis*, où Diderot tente de réfuter que tous les atomes disposent d'une forme cubique.

« C'est une supposition fautive [que les éléments de la matière soient des cubes] et contraire au principe évidemment démontré des indiscernables. Quand la matière serait homogène, il serait absurde de supposer qu'il y eût une molécule si petite qu'on la supposât parfaitement semblable à une autre. Deux molécules sont nécessairement diverses, par la seule raison qu'elles n'occupent pas la même place. C'est bien autre chose, si la matière est hétérogène, comme les phénomènes ne permettent guère d'en douter. »⁸⁷

On s'étonnera de l'affirmation selon laquelle le principe des indiscernables est « évidemment démontré », alors que, selon la réinterprétation qu'en donne Diderot, il se prononce sur la nature d'êtres hypothétiques et inobservés. On pourrait, certes, expliquer le ton péremptoire adopté dans cet extrait par son caractère polémique. Ce serait néanmoins refuser de prendre en considération l'argument fourni par Diderot en vue de la justification du principe. Deux molécules se distinguent nécessairement l'une de l'autre par le simple fait qu'elles occupent une position spatiale différente. Car, deux positions différentes impliquent l'intégration à deux séries causales distinctes et, *in fine*, un être-tel individuel. Le coup de force de Diderot consiste en fait à considérer les déterminations externes comme des déterminations essentielles : une molécule n'est rien d'autre que le résultat d'une série causale infiniment

87 *Observations sur Hemsterhuis*, DPV XXIV, p.285.

complexe qui détermine son individualité. On remarque surtout qu'il argumente en faveur de l'individualité des molécules en se référant seulement à la place qu'occupent les êtres dans l'espace et en convoquant implicitement l'idée de leur détermination causale complète. Autrement dit, le principe de dissimilitude matérielle peut être reconstruit de manière *a priori*.⁸⁸ Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il s'agisse d'un principe parfaitement autonome, qui pourrait s'appliquer en dehors du domaine de la nature. Car, ici encore, la construction *a priori* du principe vise à expliciter la variété des phénomènes corporels. La dissimilitude matérielle est donc bien toujours un postulat dont la formulation et l'usage sont conditionnés par l'objectif d'une connaissance de la nature et, en l'occurrence, par celui de la compréhension de sa diversité phénoménale.

Sensibilité de la matière

La thèse selon laquelle la sensibilité doit être considérée comme une propriété universelle de la matière est probablement l'idée la plus originale et la plus singulière du matérialisme de Diderot. Défendue hardiment par le personnage de Diderot dans la *Suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*, cette supposition est en même temps la plus centrale de sa pensée. Car elle permet d'articuler plusieurs questionnements apparus au cours des années précédant le *Rêve*. En effet, la thèse de la sensibilité universelle vise tout autant à résoudre la question du passage entre l'état de mort et l'état de vie que celle du développement de la pensée depuis la seule matière et ses arrangements. Pour ce faire, Diderot mobilise la distinction conceptuelle, issue de la dynamique leibnizienne, entre force morte et force vive. Affirmer que la sensibilité est une propriété de la matière est donc une manière de résoudre les apories portant sur la vie, la pensée, et l'activité de celle-ci. Dans cette section, nous tenterons de retracer l'élaboration de cette thèse, en nous intéressant particulièrement au rôle que joue la dynamique leibnizienne dans cette histoire.

Les *Pensées sur l'interprétation de la nature* laissent ouvertes deux questions majeures qui résultent de deux discussions entamées par Diderot avec ses contemporains. La première

88 Au terme de ces analyses, nous ne pouvons qu'être en désaccord avec cette remarque d'Y. Belaval : « On lit Diderot : on croit reconnaître le principe des indiscernables ; on vérifie, et l'on découvre que la formule n'a rien à voir avec Leibniz, qu'elle est tout autant, sinon plus, emprunté aux chimistes dont la matière hétérogène permet de combattre le mathématisme de Descartes et de Newton. » Cf « l'héritage leibnizien » dans *Études leibniziennes*, ouvrage cité, p.221.

est celle du statut de la sensibilité à octroyer aux parties moindres de la matière. On se souvient que Diderot fournit une critique de Maupertuis en ce que ce dernier attribue, dans le *Système de la nature*, désir, aversion, sentiment et pensée aux molécules organiques. Il aurait fallu se contenter d'y supposer, selon Diderot, une « sensibilité sourde », « mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus stupides et les plus voisins de la matière morte. »⁸⁹ Cependant, Diderot ne développe pas cette idée dans le reste des *Pensées*. Ce qu'il faut entendre par sensibilité sourde, la manière dont celle-ci s'accroît dans la réunion des molécules pour produire une conscience supérieure, ou la question de savoir quel est le domaine d'extension de cette propriété ne sont pas abordés. C'est que, en 1753, les développements sur la sensibilité des plus petites parties de la matière interviennent uniquement dans le cadre de la discussion avec Maupertuis et non pas en tant qu'ils mènent à l'affirmation de thèses propres à Diderot. La seconde série de questions laissées ouvertes par les *Pensées* concerne la distinction entre matière morte et matière vivante. Il s'agit cette fois de se positionner par rapport à Buffon. Diderot cherche à pointer les apories d'une distinction de la matière en deux types. Parmi les principales se trouve le problème du critère qui permet de fonder la distinction (Est-ce l'organisation propre à la matière vivante ? Est-ce sa capacité à se mouvoir ?) et celui du passage entre les deux états : les molécules vivantes demeurent-elles éternellement vivantes ? Ces questions permettent de pointer que, pour Diderot, l'idée d'une hétérogénéité de la matière à deux états seulement demeure problématique. Elle ne permet pas de donner un modèle satisfaisant de l'engendrement de la vie par des combinaisons matérielles.

On trouve une tentative d'approfondissement des problèmes relatifs à la vie de la matière dans la correspondance de Diderot. Dans une lettre à Sophie Volland, de 1759, il rend compte d'un dialogue tenu la veille. Dans celui-ci est évoqué le paradoxe d'une matière non-vivante passant à l'état de vie. Mais, surtout, Diderot fait état d'une solution :

« Dites-moi, avez-vous jamais pensé sérieusement à ce que c'est que vivre ? Concevez-vous bien qu'un être puisse jamais passer de l'état de non-vivant à l'état de vivant ? Un corps s'accroît ou diminue, se meut ou se repose ; mais s'il ne vit pas par lui-même, croyez-vous qu'un changement, quel qu'il soit, puisse lui donner de la vie ? Il n'en est pas de vivre comme de se mouvoir ; c'est autre chose. Un corps en mouvement frappe un corps en repos et celui-ci se meut. Mais arrêtez, accélérez un corps non vivant, ajoutez-y, retranchez-en, organisez-le, c'est-à-dire disposez-en les parties comme vous l'imaginez. Si elles sont mortes, elles ne vivront non plus dans une position que dans une autre. Supposer qu'en mettant à côté d'une particule morte, une, deux ou trois particules mortes, on en formera un système de corps vivant, c'est avancer, ce me semble, une absurdité très

89 Pensée LI, *Pensée sur l'interprétation de la nature*, DPV IX, p.84.

forte, ou je ne m'y connais pas. Quoi ! La particule *a* placée à gauche de la particule *b* n'avait point conscience de son existence, ne sentait point, était inerte et morte ; et voilà que celle qui était à gauche mise à droite, et celle qui était à droite mise à gauche, le tout vit, se connaît, sent ? Cela ne se peut. Que fait ici la droite et la gauche ? Y-a-t-il un côté et un autre côté dans l'espace ? Cela serait, que le sentiment et la vie n'en dépendrait pas. Ce qui a ces qualités les a toujours eues et les aura toujours. Le sentiment et la vie sont éternels. Ce qui vit a toujours vécu, et vivra sans fin. La seule différence qu'à présent vous vivez en masse, et que dissous, épars en molécules, dans vingt ans d'ici vous vivrez en détail. »⁹⁰

Dans cet extrait, Diderot acte l'impossibilité d'un passage de l'état de mort à l'état de vie. La solution consiste alors à loger dans les parties matérielles qui composent les corps vivants le principe qui explique la vie des différentes totalités organiques. Autrement dit, il s'agit de faire de la vie une propriété des molécules. C'est parce que les éléments de la matière sont dotés de cette propriété, de manière éternelle, qu'ils peuvent se combiner et animer des corps. Les propriétés du tout sont à reporter aux propriétés des niveaux inférieurs. La distinction principale est alors entre la masse et la molécule : la vie se caractérise comme réunion de parties vivantes, tandis que la mort correspond à la dispersion de celles-ci. Ce qui meurt est donc toujours une totalité et non pas un élément. Ce faisant, Diderot fait de la vie une propriété immanente aux corps vivants parce que logée dans les molécules qui les composent. Il s'agit ainsi de court-circuiter la recherche d'une causation externe : des matières mortes étant données, il n'est aucune cause qui permette de saisir leur transformation en matière vivante. On remarquera particulièrement l'insistance de Diderot à refuser de penser le passage mort/vie selon la logique du mouvement. C'est qu'il envisage, dans ce texte, une représentation du mouvement dans laquelle un corps en repos se trouve mû par le choc d'un autre. Selon la brève physique convoquée par ce texte, l'impulsion est le paradigme de la mise en mouvement. On note cependant que, si ces développements résolvent la question du passage de la vie à la mort pour les corps composés, ils ne permettent pas de dissiper les problèmes relatifs à la distinction entre matière morte et matière vivante lorsqu'on se place au niveau moléculaire. Faire de la vie une propriété éternelle des particules vivantes, c'est encore une fois renoncer à expliquer son développement et reprendre le schéma de deux types de matières strictement séparées.

C'est finalement vers un autre modèle que va se porter Diderot, comme le montre une nouvelle fois la correspondance. Il s'agit cette fois d'une lettre fameuse, envoyée à Duclos en

90 15 octobre 1759, *Correspondance*, V, p.170-171.

octobre 1765, où se trouve affirmée nettement la thèse de la sensibilité universelle de la matière :

« Si j'ai dit à celui-ci [d'Autrey] que la pensée ne pouvait résulter de la transposition des molécules, c'est que la pensée est le résultat de la sensibilité, et que, selon moi, la sensibilité est une propriété universelle de la matière ; propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle ; propriété rendue active dans les mêmes corps par leur assimilation avec une substance animale vivante. C'est ce que le phénomène de la nutrition démontre à chaque instant, phénomène par lequel un animal qui ne sentait d'abord que dans l'espace d'un pied, d'un demi-pied, d'une ligne, devient sentant activement dans l'espace de deux, trois, quatre, cinq, six pieds, par la digestion et l'assimilation de substances en qui la sensibilité était inerte, avant qu'elles fussent digérées, assimilées par l'animal. L'animal est le laboratoire où la sensibilité, d'inerte qu'elle était, devient active. »⁹¹

On remarquera tout le profit qu'entend tirer Diderot de sa supposition. Elle est en effet conçue comme une manière d'articuler plusieurs problèmes, afin d'en proposer une unique résolution. La sensibilité de la matière est d'abord le moyen d'expliquer le développement matériel de la pensée. Celle-ci doit être comprise comme un *résultat* du déploiement de la première. En outre, Diderot développe les thèmes qui seront les thèmes centraux du premier dialogue du *Rêve de d'Alembert*. Il avance l'idée d'une activation de la propriété de sensibilité par un processus de transformation des matières inertes en matières vivantes et mentionne la digestion comme moyen principal d'opérer la transformation. La question du développement de la sensibilité recoupe ainsi parfaitement celle du passage entre matière morte et matière vivante. L'hypothèse d'une sensibilité universelle permet en fait de modifier les données du problème telles que Diderot en avait héritées de Buffon : il ne s'agit plus de considérer la distinction stricte entre deux types de matières dont les états sont immuables, mais de penser la sensibilité, donc la vie, comme une propriété potentielle de toute matière, en attente d'activation dans chacune d'elle. L'énigme du passage entre matière morte et matière vivante est résolue par la supposition que la matière morte n'est qu'une manière d'être de la sensibilité de la matière. Or, le point le plus étonnant est peut-être que Diderot cherche désormais à justifier son hypothèse à partir du paradigme du mouvement, ce qu'il se refusait précisément à faire en 1759. Il affirme en effet que la sensibilité est « une propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle ». En réalité, la possibilité d'user du mouvement comme d'une manière d'éclairer les questions relatives aux propriétés de la matière correspond à un changement du paradigme physique auquel Diderot fait référence. Le modèle n'est plus celui de corps mis en mouvement par d'autres au moment

91 10 octobre 1765, *Ibid.*, p.541.

d'un choc, mais bien plutôt celui d'une activation ou d'un empêchement de la force propre des matières à se mouvoir. Le choc n'est plus vu comme une manière d'impulser un mouvement à un corps au repos par la transmission d'un mouvement externe, mais plutôt comme le moment où sont levés les obstacles à l'expression de la force interne des corps. Ce second modèle correspond à une approche dynamique du mouvement et semble signer un usage de la distinction leibnizienne entre force morte et force vive. On se rend alors compte que la thèse de la sensibilité de la matière subsume la question de la vie, celle de la pensée, et celle de l'activité de la matière parce qu'elle use des catégories issues d'une physique dynamique. Ce sont ces catégories qui permettent de faire le lien entre les différentes interrogations et d'en fournir une unique résolution. Ainsi, comme l'ont relevé un certain nombre de commentaires,⁹² la connaissance de la dynamique leibnizienne produit une différence capitale dans l'élaboration de la thèse de la sensibilité de la matière et dans la portée de celle-ci, qui sera particulièrement explicite dans le premier des trois dialogues du *Rêve*. La question est alors de savoir comment des catégories issues de la dynamique leibnizienne peuvent participer à construire la thèse de la sensibilité universelle de la matière. Ou, autrement dit : comment Diderot interprète-t-il la dynamique leibnizienne de sorte qu'il puisse en user pour résoudre les problèmes relatifs à la vie de la matière, au développement de la sensibilité et de la pensée ?

La réponse à ces questions se situe dans l'article « LEIBNITZIANISME, ou philosophie de Leibnitz » de l'*Encyclopédie*. Parmi les quelques remarques et digressions que Diderot ajoute lorsqu'il reproduit l'*Éloge* donné par Fontenelle et lorsqu'il traduit le texte de Brucker, il en est une particulièrement significative. Elle intervient au moment de présenter le texte de la *Theoria motus abstracti*, de 1671.

« En 1711 il adressa à l'académie des Sciences sa *théorie du mouvement abstrait*, et à la société royale de Londres, sa *théorie du mouvement concret*. Le premier traité est un système du mouvement en général ; le second en est une application aux phénomènes de la nature ; il admettait dans l'un et l'autre du vide ; il regardait la matière comme une simple étendue indifférente au mouvement et au repos, et il en était venu à croire que pour découvrir l'essence de la matière, il fallait y concevoir une force particulière qui ne peut guère se rendre que par ces mots, *mentem momentaneam, seu carentem recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium non retineat ultra momentum, adeoque careat memoriâ, sensu actionum passionumque suarum, atque cogitatione*.

Le voilà tout voisin de l'entéléchie d'Aristote, de son système des monades, de la

92 Voir par exemple A. Cherni, ouvrage cité, p. 226. Et H. Nakagawa, « Genèse d'une idée diderotienne : la sensibilité comme propriété générale de la matière », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, [B. Fink et al.], Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 199-217.

sensibilité, propriété générale de la matière, et de beaucoup d'autres idées qui nous occupent à présent. Au lieu de mesurer le mouvement par le produit de la masse et de la vitesse, il substituait à l'un de ces éléments la force, ce qui donnait pour mesure du mouvement le produit de la masse par le carré de la vitesse. Ce fut-là le principe sur lequel il établit une nouvelle dynamique ; il fut attaqué, il se défendit avec vigueur ; et la question n'a été, sinon décidée, du-moins bien éclaircie depuis, que par des hommes qui ont réuni la Métaphysique la plus subtile à la plus haute Géométrie. *Voyez l'article FORCE.* »⁹³

Diderot combine ici les sources en les remaniant grandement. La citation latine est extraite de l'*Historia critica* de Brucker.⁹⁴ Le rapprochement avec Aristote, dans le second paragraphe, est, pour sa part, emprunté à Fontenelle. Diderot les modifie de manière à donner une interprétation pour le moins originale de la physique leibnizienne. Tout d'abord, il extrait (à la suite de Brucker) de la *Theoria motus abstracti* une définition du *conatus* compris comme force au fondement de l'essence de la matière. Selon la citation, le *conatus* est un *esprit momentané* dont les actions et passions ne disposent d'aucune permanence. Analysant ces passages, H. Nakagawa⁹⁵ a montré que Diderot amalgame ainsi le *conatus* de la physique de jeunesse de Leibniz à une forme de sensibilité élémentaire des parties de la matière. La double définition du *conatus* comme *force* au principe du mouvement matériel et, en même temps, comme *esprit*, permet de lier la thématique de l'activité et celle de la sensibilité. Elle permet d'envisager la simple tendance au mouvement comme l'expression d'une sensibilité minimale rencontrant des obstacles dans son déploiement. De la même manière que le repos d'un corps consiste en la suppression immédiate de l'effort qu'il fournit pour se mouvoir, c'est-à-dire dans la non sommation des *conatus*, la sensibilité est inerte lorsqu'elle ne peut être retenue par aucune forme de mémoire. Le *conatus* s'identifie donc à un rapport sensible, développé ou empêché, de la matière avec son environnement matériel. Le deuxième paragraphe confirme cette interprétation en mentionnant la thèse de la sensibilité universelle de la matière. Il nous intéresse en outre tout particulièrement parce qu'il convoque la physique plus tardive de Leibniz afin d'explicitier cette interprétation. Diderot mentionne la mesure de la force par la formule mv^2 , ainsi qu'il renvoie à l'article écrit par d'Alembert sur la force vive, comme si tous ces éléments concourraient à une physique cohérente en continuité avec le concept de *conatus* développé en 1671. Il interprète le couple *force morte* / *force vive* comme une manière de préciser les différentes modalités d'expression ou d'empêchement du *conatus*. Or, puisque la

93 « LEIBNITZIANISME, OU PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ », *Encyclopédie*, vol. IX, 1765, p.371a. La date indiquée de publication de ces textes de jeunesse (1711) est manifestement une erreur.

94 *Historia critica...*, IV, 2, p.348.

95 Hisayasu Nakagawa, article cité, p.203. Nakagawa affirme que Diderot construit sa thèse précisément dans cette interprétation du *conatus*.

force du *conatus* a elle-même été identifiée à une sensibilité momentanée, alors le couple force morte / force vive peut servir à décrire le développement de la sensibilité. On voit ainsi que l'usage de la dynamique leibnizienne pour affirmer l'universalité de la sensibilité n'est pas un usage libre qui consisterait simplement à détourner une distinction conceptuelle de manière à lui faire jouer un rôle nouveau. Au contraire, Diderot produit, pour ainsi dire, une interprétation du sens de la physique leibnizienne en la prenant comme un tout cohérent dont les différents développements explicitent l'idée directrice d'une force de la matière s'identifiant à sa sensibilité.

C'est pourquoi Diderot peut modifier le sens de la référence à l'entéléchie aristotélicienne. Chez Fontenelle, cette référence intervient de manière à dévoiler l'évolution de la philosophie du mouvement de Leibniz par rapport aux textes de 1671. Fontenelle assure ainsi qu' « il en était venu à croire que pour découvrir l'essence de la matière il fallait aller au-delà de l'étendue, et y concevoir une certaine force qui n'est plus une simple grandeur géométrique. C'est la fameuse et obscure entéléchie d'Aristote, dont les scolastiques ont fait les formes substantielles (...) » On le voit, la mention d'Aristote vise à dénoncer la réhabilitation des formes substantielles et la recherche de principes immatériels au fondement de la matière. Diderot, pour sa part, supprime l'idée d'un détour *au-delà* de l'étendue pour conserver seulement celle d'une force qui caractériserait l'essence de la matière. Il maintient, certes, la comparaison avec Aristote, mais de manière à insister sur un point différent : c'est le caractère actif de l'entéléchie qui retient son attention, tandis qu'il biffe la mention des formes substantielles. L'activité, beaucoup plus que l'immatérialité ou le caractère métaphysique des formes substantielles, motive le rapprochement entre les deux auteurs. La *force* est alors le concept principal émergeant de ce compte-rendu de la dynamique. Tout se passe donc comme si Leibniz n'avait pas réhabilité les formes substantielles et comme si les différentes catégories de sa physique (*conatus*, force morte, force vive), s'appliquaient à un sujet matériel. Diderot indique paradoxalement une constante des différents échantillons de physique proposés par Leibniz : ils permettent de construire l'idée d'une activité de la matière et d'explicitier à partir de là sa sensibilité. La dynamique n'est certes plus le lieu d'une articulation entre mouvement physique des corps et perception métaphysique des substances, mais elle permet d'élucider à la fois l'activité et la sensibilité de la matière, puisqu'elle demeure le moyen d'explicitier les rapports entre matière et pensée. En même temps, ce détournement du sens de la dynamique

n'est pas présenté autrement par Diderot que comme le dévoilement de l'une de ses tendances intrinsèques.

À la suite de ces remarques, il est possible de comprendre plus précisément le sens de l'intervention du couple force morte / force vive dans *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*. Si l'usage qu'en fait Diderot peut, à première lecture, paraître étonnant et renvoyer plutôt à une pratique très libre de l'emprunt, elle n'entre pas moins en cohérence avec l'interprétation qu'il a donnée de la dynamique leibnizienne plusieurs années auparavant, dans *l'Encyclopédie*. On retrouve ainsi l'articulation entre les notions de sensibilité, de vie et de pensée, rendue possible par l'application du schème dynamique. Le dialogue vise à établir la possibilité de la thèse de la sensibilité conçue comme propriété universelle de la matière, ainsi qu'à répondre à certaines de ses conséquences étonnantes.⁹⁶ Une première série de répliques permet alors de reprendre à nouveaux frais la vieille question de la différence entre matière morte et matière vivante, instanciée ici par le couple marbre/chaire :

« D'ALEMBERT : Je voudrais bien que vous me dissiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair.

DIDEROT : Assez peu. On fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre.

D'ALEMBERT : Mais l'un n'est pas l'autre.

DIDEROT : comme ce que vous appelez la force vive n'est pas la force morte. »⁹⁷

La distinction entre force morte et force vive sert donc, premièrement, à résoudre l'aporie d'une distinction stricte entre matière vivante et matière morte par son dépassement et par la modification des données du problème. Ceci signifie qu'il faut envisager la matière morte comme une matière *dont la capacité de vie se trouve momentanément empêchée*, de la même façon que la force morte consiste en une tendance au mouvement supprimée par l'opposition d'un obstacle. Ainsi tombe la séparation stricte et éternelle entre deux types de matière, de même que l'impossibilité de concevoir les passages de l'un à l'autre. Car, si la vie ne peut être considérée comme une propriété *actualisée* dans tous les corps, elle s'y trouve pourtant logée au titre de tendance. La thématique de l'activité permet à la fois de maintenir la distinction entre deux états différents de la matière, et leur unification par la reconnaissance d'une tendance commune, de la même manière que le mouvement et le repos sont deux états d'expression de la force. On se gardera cependant de qualifier une telle position de vitaliste.⁹⁸

96 Par exemple : « (...) cette sensibilité que vous lui substituez [à l'âme], si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente ». *Le Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p.90

97 *Ibid.*, p.90-91.

98 Parmi les travaux récents qui rangent Diderot dans la classe des vitalistes, on citera : A. Suratteau-Iberraken,

En effet, si Diderot résout les problèmes posés à la fin des *Pensées sur l'interprétation de la nature* à propos de la séparation entre matière morte et matière vivante, c'est précisément dans la mesure où il se passe de ces catégories pour leur préférer celles relatives à la notion de sensibilité. Les exemples du marbre et de la chair indiquent que Diderot substitue au couple matière morte / matière vivante celui de la matière inerte et de la matière sensible. En pensant la sensibilité via les catégories de l'activité, Diderot s'ouvre la possibilité d'un usage large de cette notion, et se permet d'explicitier le sens de concepts plus problématiques, comme celui de vie. C'est le sens de ces répliques :

« D'ALEMBERT : Soit. Mais quel rapport y a-t-il entre le mouvement et la sensibilité ? Serait-ce par hasard que vous reconnaîtriez une sensibilité active et une sensibilité inerte, comme il y a une force vive et une force morte ? Une force vive qui se manifeste par la translation, une force morte qui se manifeste par la pression ; une sensibilité active qui se caractérise par certaines actions remarquables dans l'animal et peut-être dans la plante ; et une sensibilité inerte dont on serait assuré par le passage à l'état de sensibilité active.
DIDEROT : À merveille. Vous l'avez dit.
D'ALEMBERT : Ainsi la statue n'a qu'une sensibilité inerte ; et l'homme, l'animal, la plante même peut-être sont doués d'une sensibilité active. »⁹⁹

Si les concepts issus de la dynamique leibnizienne peuvent servir d'outils pour justifier la thèse de la sensibilité universelle, c'est en vertu de ce que Diderot produit une coïncidence parfaite entre les catégories qui servent à penser l'une et l'autre. Or, comme nous l'avons vu par l'analyse de l'article « LEIBNITZIANISME », il ne s'agit pas seulement de considérer la sensibilité par analogie d'avec la force, mais plutôt de faire converger les deux notions : la sensibilité inerte signifie l'empêchement de l'activité de la matière, tandis que la sensibilité active correspond à son déploiement. Car l'effort à se mouvoir, ou *conatus*, ou *nisus* selon certains textes de Diderot,¹⁰⁰ est un effort à sentir. L'importance de la dynamique tient donc au

qui situe le « matérialisme vitaliste » de Diderot dans le fait d'utiliser le concept de vie contre les divers réductions (mécanistes) des organisations à leurs composants. Voir « Diderot et la médecine, un matérialisme vitaliste ? », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26/avril 1999, « Diderot, philosophie, matérialisme », p.178. De la même manière, L. Dominique identifie le vitalisme diderotien dans une position anti-mécaniste. Voir « Le vitalisme matérialiste de Diderot », dans *Diderot. Passions, sexe, raison*, [dir. L. Dominique.], Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 77-92. C. T Wolfe, pour sa part, inclut Diderot dans son « histoire du vitalisme » en tant qu'il propose une ontologie du vivant (par différence d'avec une science de la vie constituée) qui vise à rendre compte de la spécificité des phénomènes vitaux. Il distingue néanmoins différents types d'ontologie du vivant, dont le matérialisme et le vitalisme sont deux espèces. *La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p.12. Finalement, les travaux de R. Rey nous apparaissent, sur ce point, les plus prudents. Ils permettent de rendre compte des rapports de Diderot à la tradition médicale vitaliste du 18^e siècle en reconstituant le contexte de diffusion du vitalisme dans *l'Encyclopédie*. Cf *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

99 *Le Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p.92.

100 *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, *Ibid.*, p.13.

fait que l'activité de la matière est identifiée au développement de sa sensibilité. C'est pourquoi, au moment d'évoquer la fameuse transformation de la statue de marbre en chair vivante, les deux lexiques peuvent fusionner : « Je fais donc de la chair ou de l'âme (...) une matière activement sensible. »¹⁰¹

Reste cependant que le paradigme dynamique, s'il permet certes de résoudre l'aporie des rapports entre matière morte et matière vivante, ne répond pas au problème de l'origine de la pensée. Comme l'indique, en effet, le personnage de d'Alembert, « avec tout cela l'être sensible n'est pas encore pensant. »¹⁰² C'est que ce second problème ne nécessite plus de s'interroger sur une propriété universelle de la matière, mais au contraire, sur l'organisation particulière de certains êtres. C'est pourquoi c'est un discours physiologique d'abord—qui postule une capacité de rétention des sensations par les fibres composant le corps vivant—puis de type anatomique—qui décrit la fonction centralisatrice du cerveau dans le traitement des sensations—qui prennent en charge ces questions dans la suite du texte. La pensée, par distinction de la sensibilité, étant l'attribut de certains corps seulement, l'explication de sa genèse relève de sciences spécifiques qui fournissent l'étude de ces corps. Cependant, le principe même d'une élucidation purement matérielle du développement de la pensée découle bien d'une capacité inhérente de la matière à s'organiser elle-même et à produire des configurations où elle devient pensante. Autrement dit, une explication matérialiste des attributs traditionnels de l'âme est possible dans la mesure où la matière est supposée *active*. Là encore, on constate le statut et l'intérêt que Diderot tire de son usage du leibnizianisme : sa réinterprétation de la dynamique permet de construire un concept de sensibilité qui rend possible une étude physiologique et anatomique des phénomènes cognitifs parce qu'elle postule une force interne à la matière et à ses différents développements. La reconnaissance de l'activité de la matière n'a pas vocation à fournir l'explication du passage entre sensibilité et pensée, mais à postuler la possibilité de ce passage de manière à justifier des conjectures de type anatomique. C'est ainsi qu'il faut comprendre que, malgré les affirmations délirantes du *Rêve*, Diderot maintient dans d'autres textes une certaine prudence vis-à-vis de la valeur de vérité de sa supposition :

« Il faut en convenir, l'organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité : et la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une

101 *Le Rêve de d'Alembert, Ibid.*, p.95.

102 *Ibid.*, p.95

supposition qui tire toute sa force des difficultés dont elle se débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. »¹⁰³

L'hypothèse de la sensibilité universelle de la matière doit donc être comprise comme un postulat de type métaphysique en tant qu'elle se prononce sur les propriétés de la matière. En ce sens, elle ne peut pourtant faire l'objet d'une affirmation dogmatique. Elle constitue une hypothèse nécessaire pour qui souhaite fournir une approche naturaliste et matérialiste de la pensée. Elle ouvre, pour ainsi dire, le champ aux sciences telles que l'anatomie, la physiologie, la chimie et les autorise à se proposer l'explication de phénomènes traditionnellement attribués à un être métaphysique tel que l'âme. Ainsi, les problèmes relatifs à la sensibilité, à la pensée et à la vie de la matière sont tous trois réduits à la question de l'activité de la matière. Si l'approche dynamique ne résout pas de manière définitive ces problèmes, elle indique la voie en fondant la possibilité d'une solution exprimée en des termes purement naturalistes et matérialistes.

La philosophie de Leibniz intervient au cœur même du matérialisme de Diderot, en lui fournissant les ressources qui permettent de construire les postulats principaux de son matérialisme. Il en use de manière à rendre possible l'étude de la nature comprise comme totalité et fondée sur le pari de l'existence suffisante de la seule matière pour l'explication des phénomènes. Si l'écriture de l'article « LEIBNITZIANISME, ou philosophie de Leibniz » apparaît comme un moment capital pour l'élaboration de la pensée propre de Diderot, il ne faudrait pas, néanmoins, mésinterpréter le rapport entre les deux auteurs que nous souhaitons esquisser. Il nous semble cavalier, par exemple, d'envisager la philosophie de Diderot comme un retournement systématique de la pensée de Leibniz, compris sur le modèle du renversement de la dialectique hégélienne par Marx. C'est la proposition de J-F Marquet lorsqu'il évoque une « monadologie matérialisée ».¹⁰⁴ Cependant, comme le relève déjà C. Fauvergue,¹⁰⁵ l'usage de la philosophie de Leibniz par Diderot ne repose pas sur une interprétation systématique de sa philosophie, ni non plus d'ailleurs sur la transposition, dans un contexte matérialiste, d'une partie de celle-ci, qui concernerait les monades et leurs propriétés. Premièrement, Diderot ne s'intéresse pas à une quelconque cohérence de la

103 *Réfutation d'Helvétius*, DPV XIV, p.524.

104 J-F Marquet, « La monadologie de Diderot », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 174, no. 3, Diderot, 1984, p.361-362.

105 C. Fauvergue, *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*, ouvrage cité, p.10.

philosophie de Leibniz, mais au contraire à certains seulement de ses éléments, qu'il extrait, interprète et réquisitionne pour son propre compte. Il s'agit là d'une conséquence de la pratique de la méthode éclectique, telle que nous l'avons analysée au quatrième chapitre de ce travail. Deuxièmement, l'éclectisme implique aussi de ne pas exagérer la présence des énoncés issus du leibnizianisme chez Diderot, tout en affirmant leur importance. Il est possible, par exemple, d'insister sur les sources antiques de l'atomisme de Diderot,¹⁰⁶ ou sur l'importance des matériaux scientifiques¹⁰⁷ à partir desquels s'enclenche sa réflexion naturaliste. On dira alors que la source leibnizienne est mêlée à une multitude d'autres sources issues des traditions philosophiques et scientifiques, mais qu'elle y joue un rôle stratégique spécifique, qui consiste à légitimer la possibilité d'une interprétation matérialiste de la nature. Troisièmement, cet usage déterminé implique une modification du statut des éléments empruntés. Ainsi, des principes métaphysiques concernant la continuité de la nature, la liaison des phénomènes par le principe de raison suffisante, la discernabilité des êtres et leur force intrinsèque sont réinterprétés comme des suppositions nécessaires à la connaissance de la nature. Ils acquièrent ainsi un statut postulatoire et voient leur application restreinte au seul domaine de la nature.

III. Leibniz critique de Leibniz dans le texte diderotien

Nous avons repéré, dans le texte diderotien, deux types d'usage de la philosophie de Leibniz : un usage négatif, d'abord, au sens où Diderot construit la figure repoussoir d'un métaphysicien finaliste pour mieux s'y opposer. Un usage positif, ensuite, dont l'objectif est l'élaboration et la justification de l'hypothèse matérialiste. Ces deux manières d'envisager la philosophie de Leibniz correspondent à deux périodes différentes de la pensée de Diderot. Cependant, cette évolution ne trahit pas un revirement. Car ce ne sont pas les mêmes éléments de leibnizianisme qui sont tantôt critiqués et tantôt empruntés. On pourrait dire, à cet égard, qu'au moment du travail pour *l'Encyclopédie*, Diderot découvre tout un pan de la philosophie de Leibniz dont il tire profit. Mais il se montrera toujours critique vis-à-vis de certains autres points, comme l'harmonie universelle, l'harmonie préétablie ou l'immatérialité de la monade. Le fait remarquable est alors que la critique de ceux-ci est parfois opérée *au nom* des

106 Cf P. Casini, « Newton, Diderot et la vulgate de l'atomisme », dans *Dix-huitième siècle*, n.24, 1992. Le matérialisme des Lumières, 29-37.

107 Nous avons déjà mentionné, parmi les plus récents, les travaux de F. Pépin (qui s'intéresse aux rapports de Diderot à la chimie) et ceux de C. T. Wolfe (analysant la manière dont Diderot s'inspire de la « biologie » de son temps.)

principes leibniziens réinterprétés par ailleurs. Le concept de force, par exemple, qui permet d'élucider le développement de la sensibilité latente de la matière, offre en même temps le moyen de nier la nécessité de penser l'ordonnement du monde par un auteur, même lorsqu'on en constate l'ordre. En réfutant toute providence, il réfute de même la pensée d'une harmonie universelle résultant de l'application du principe du meilleur. Car la dynamique telle que la réinterprète Diderot stipule que la matière dispose d'elle-même de la capacité à s'ordonner selon la configuration qu'on lui constate. Le concept de force est alors un outil doté d'une grande puissance critique. Il est en conséquence possible d'envisager le texte diderotien comme le lieu de rencontre et de mise en tension de différents éléments du leibnizianisme qui, chez Leibniz, sont conciliés et articulés. Il s'agit alors, non plus d'examiner comment Diderot use de matériaux leibniziens de manière à construire sa propre pensée, mais plutôt d'étudier comment cette pensée met en scène et nous renseigne sur les divergences internes à la philosophie de Leibniz. Dans cette perspective, nous nous proposons d'analyser trois conséquences critiques de l'usage des catégories dynamiques : la force remet en cause tout spiritualisme ; elle implique une critique de la notion de forme ; elle remet en cause toute pensée de la providence.

Activité contre spiritualité

La controverse entre Diderot et Maupertuis, aux pensées L et LI des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, a déjà fait l'objet de nos analyses. Il s'agissait alors de montrer que Diderot identifie parfaitement la façon dont Maupertuis, quoiqu'il *matérialise* la monade de manière à penser l'organisation du corps vivant à partir de la réunion d'éléments organiques matériels, *spiritualise* pourtant les propriétés de ces éléments. Diderot dénonce en creux l'impossibilité de fournir une généalogie réellement matérialiste des différentes fonctions de représentation à partir de ce modèle : la pensée, le désir, l'aversion et la mémoire sont en effet considérés par Maupertuis comme des propriétés éternelles des éléments de la matière. Or, l'ambition de repérer, chez Diderot, des lieux de rencontre et de mise en tension de différents éléments du leibnizianisme nous semble jeter une autre lumière sur ce débat. C'est qu'en effet, lorsque Maupertuis propose d'attribuer aux parties moindres de l'organisme des propriétés spirituelles, qu'il regroupe sous le terme de *perception*, il retient avant tout de la monade qu'elle dispose de la capacité représentative. Certes, il matérialise les éléments de la matière,

mais c'est pour mieux conjecturer que ces mêmes éléments perçoivent leur environnement et expliquer leur arrangement. Maupertuis donne ainsi une version du monadisme qui insiste particulièrement sur deux attributs de la monade : la simplicité (transformée en simplicité matérielle) et, surtout, la perception. Au contraire, lorsque Diderot lui oppose une *sensibilité sourde*, c'est dans l'objectif de réfuter que certaines opérations regroupées sous le terme de perception, telle que la mémoire ou la pensée, puissent se trouver, actuellement et de toute éternité, dans les parties moindres de la matière. Son ambition est en effet d'établir le principe d'une génération physiologique et organique de ces opérations. Il ne peut ainsi se contenter de supposer la présence des propriétés dont il cherche à expliquer le développement. C'est pourquoi ses travaux l'orienteront vers une réinterprétation de la dynamique leibnizienne, dont on a vu comment la distinction entre force morte et force vive permettait de rendre raison de l'activation de ce qui, dans la matière inerte, demeure à l'état de potentialité. De ce point de vue, on pourra dire que Diderot retient avant tout, de la théorie leibnizienne, le caractère *actif* de la monade, lequel permet d'expliquer comment la matière peut, à partir d'elle-même, engendrer de la perception. La controverse entre Diderot et Maupertuis offre l'échantillon d'une confrontation entre deux usages différents du monadisme qui mettent l'accent sur des attributs distincts de la monade. Elle montre par-là même que les différents éléments qui, chez Leibniz, constituent une théorie de la substance cohérente, entrent en tension dans l'histoire de la philosophie : car, insister sur l'activité des éléments de la matière est, pour Diderot, une manière de réfuter que leur caractère percevant ne puisse être expliqué matériellement. La *force* intervient pour fournir une critique de la *spiritualité* des éléments de la matière.

Il est ainsi possible de repérer, chez Diderot, une mise en tension du monadisme. Cette hypothèse de lecture permet d'explicitier une référence pour le moins obscure des *Éléments de physiologie*. Diderot revient sur sa critique constante de l'âme immatérielle. Il discute plus particulièrement du livre *De l'homme*, de Marat, dans lequel le futur révolutionnaire défend la séparation des deux substances et tente d'expliquer en médecin l'influence de l'âme sur le corps.¹⁰⁸ Diderot introduit alors étonnamment un vocabulaire leibnizien :

« S'il y avait une âme dans le corps, et qu'elle commandât et dirigeât les mouvements, il faudrait qu'elle connût parfaitement l'anatomie, et la physiologie de ce domicile. Hélas ! Cette pauvre monade est parfaitement ignorante, comme nous le voyons dans l'enfant qui naît, et l'animal meurt qu'elle est encore bien ignorante. »¹⁰⁹

108 J-P Marat, *De l'homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme*, Amsterdam, 1775.

109 *Éléments de physiologie*, DPV XVII, p.332.

L'argument mobilisé par Diderot est emprunté à la tradition occasionaliste : il ne consiste pas à dénoncer l'absurdité de l'action d'un principe immatériel sur un corps matériel, mais à affirmer qu'il est impossible pour une âme de mouvoir un corps dont elle ne connaît pas le mécanisme. On en trouve, par exemple, une première version dans la *Recherche de la vérité*, lorsque Malebranche s'étonne de la possibilité de lever le bras alors qu'« on ne sait pas encore comment cela se fait ».¹¹⁰ Diderot procède, comme de coutume, de manière éclectique, en nommant monade cette âme ignorante. À première vue, l'apparition du concept de monade se justifie par le caractère spirituel de celle-ci. La monade, en tant qu'elle désignerait le principe immatériel auquel se trouve lié un corps, ne disposerait d'aucun moyen d'influence sur celui-ci. F. Pépin propose pourtant une lecture inverse, en indiquant que « la 'pauvre monade' agit selon un principe interne de changement analogue à l'enchaînement nécessaire des mouvements. Ce que Diderot retient est donc l'action automatique de la monade, et il tend même à faire basculer l'automate spirituel du côté de la molécule matérielle (...) »¹¹¹ Autrement dit, la monade serait ici convoquée contre l'idée d'une maîtrise de l'âme sur le corps, en tant qu'elle est elle-même soumise à un principe interne d'action qui détermine ses différents états. Plutôt que de trancher entre ces deux interprétations, nous remarquons qu'elles mettent précisément en tension les différents attributs de la monade. D'un côté, celle-ci peut être rapprochée de l'âme par son caractère immatériel et sa capacité à se représenter plus particulièrement le corps qui lui est lié. De l'autre, elle est soumise à une force interne qui la rapproche d'une molécule dont les mouvements s'opéreraient automatiquement et sans conscience. Diderot joue ainsi dans ce texte l'activité inhérente à la monade contre son caractère immatériel et représentatif. Il met en tension, entre eux, les différents attributs de la substance telle que la conçoit Leibniz. L'activité de la monade passe alors pour un outil précieux dans l'objectif de réfuter sa spiritualité. On comprend qu'à la page suivante Diderot oppose la possibilité d'un engendrement purement matériel des propriétés généralement attribuées à l'âme :

110 Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, III. D. Antoine-Mahut fournit une analyse de l'histoire de cet argument, et particulièrement de son usage chez Arnauld : « Les occasionalismes en France à l'âge classique. Le « cas » arnaldien », [D. Kolesnik], dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1 (n.49), 41-54. Voir aussi A. Ferraro, « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^{ème} siècle », dans *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle*, ouvrage cité, 115-131.

111 F. Pépin, « Diderot et Leibniz face à la chimie du vivant », dans *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, ouvrage cité, p.221.

« Pourquoi ne pas regarder la sensibilité, la vie, le mouvement comme autant de propriétés de la matière ; puisqu'on trouve ces qualités dans chaque portion, chaque particule de chair ? »¹¹²

Sensibilité, vie et mouvement ont en commun d'être les trois types de réalité articulées et explicitées par l'usage de la dynamique. La force rend compte de l'activation de la vie, de la sensibilité et de la tendance au mouvement de la matière inerte. Elle résout, ou plutôt se débarrasse des apories qui surgissent lorsqu'on suppose l'existence d'un principe immatériel comme l'âme. Dans notre perspective, ceci signifie que les tensions entre les différents attributs de la monade que le texte diderotien permet de révéler sont susceptibles d'une résolution à l'aide d'un outil leibnizien. L'attribut de force remet en cause la nécessité de poser la spiritualité de l'âme parce qu'il ouvre la voie à une explication alternative.

Force contre forme

Les études diderotiennes ont mis en avant la manière dont Diderot repense le problème de la forme. Celui-ci prend (au moins) deux directions : celle, d'abord, du statut à accorder aux espèces et aux genres présentés par la nature. De ce point de vue, l'hypothèse matérialiste fait clairement de ces catégories des idées abstraites débordées par la réalité matérielle des corps individuels. Mais il est en même temps difficile de concevoir ce fondement individuel : comment penser la forme des corps particuliers en partant du postulat de l'unité matérielle de la nature ? Le matérialisme de Diderot produit en réalité aussi bien la déstabilisation du concept traditionnel de forme comprise comme essence générique que de celui d'individu. Partant, il est possible d'insister sur la façon dont Diderot conduit la critique¹¹³ de ces notions, ou bien de tenter de restituer le sens nouveau qu'il leur donne.¹¹⁴ Nous souhaiterions, pour notre part, envisager le problème de l'individu tel qu'il se trouve chez Diderot comme la mise en scène de la confrontation entre divers éléments leibniziens. Car, c'est la continuité de la matière qui remet en cause l'unité des formes individuelles ; tandis que c'est son activité qui permet de réfuter leur permanence.

112 *Éléments de physiologie*, DPV XVII, p.333.

113 Voir par exemple A. Ibrahim, « Le matérialisme de Diderot : formes et forces dans l'ordre des vivants », dans *Diderot et la question de la forme*, [dir. A. Ibrahim], Paris, Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », 1999, 87-103.

114 M. Rioux-Beaulne, « Laissez-là vos individus : Diderot et Leibniz devant le bien-fondé des phénomènes », dans *Leibniz et Diderot*, ouvrage cité, 37-54. Voir aussi « Individuation et identité chez Diderot », dans *Dialogue*, 2017, 1-28.

Le problème de l'individualité est posé par Diderot dans le second dialogue du *Rêve de d'Alembert*. Il s'agit d'ailleurs du point de départ du compte-rendu du délire de D'Alembert par Mlle de L'Espinasse :

« Écoutez. Un point vivant... Non, je me trompe, Rien d'abord, puis un point vivant... À ce point vivant il s'en applique un autre, encore un autre ; et par ces applications successives il résulte un être un, car je suis bien un, je n'en saurais douter...(...) Mais comment cette unité s'est-elle faite ?... (...) Tenez, philosophe, je vois bien un agrégat, un tissu de petits êtres sensibles, mais un animal !... un tout !... un système un, lui, ayant conscience de son unité ! Je ne le vois pas, non, je ne le vois pas... »¹¹⁵

L'ensemble du dialogue s'engage sur cette tension entre, d'un côté, un modèle d'engendrement du vivant d'inspiration maupertuisienne, dans lequel l'organisme est considéré selon la logique de la juxtaposition d'une multitude de points vivants et, de l'autre côté, la production d'une unité individuelle marquée par une conscience englobante. Contrairement à Maupertuis, pour qui la fusion des perceptions élémentaires en une conscience totale demeurerait éminemment problématique, Diderot proposera dans la suite du dialogue une solution de type anatomique, expliquant l'unité de conscience par la mise en réseau et la centralisation des divers pôles sensibles. Ceci dit, on n'obtient pas par là le fondement d'une individualité parfaite. L'image fameuse de l'essaim d'abeilles permet à la fois de penser la spécificité de l'unité vivante, en même temps que d'insister sur l'indépendance relative des parties. Bordeu peut ainsi compléter les propos du rêveur : « [Tous nos organes] ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale. »¹¹⁶ La continuité pose problème au sens où elle est à la fois nécessaire à l'unité des corps vivants et rend impossible le découpage d'entités individuelles aux contours strictement identifiés. Certes, il faut distinguer entre la contiguïté des corps matériels et leur continuité dans l'unité vivante, mais l'exemple de l'essaim d'abeilles, dont les différents individus sont liés puis déliés, en pensées, par les protagonistes du *Rêve*, rappelle la précarité de cette distinction. C'est pourquoi Diderot préfère, finalement, acter le renoncement à la notion d'individualité :

« (...) Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature... Le ruban du Père Castel... Oui, Père Castel, c'est votre ruban et ce n'est que cela. Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu ; plus ou moins d'un règne ou d'un autre... Donc rien n'est de l'essence d'un être particulier... (...) Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! Laissez-là vos individus(...) »¹¹⁷

115 *Le Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p.117

116 *Ibid.*, p.122.

117 *Ibid.*, p.138.

On se souvient que chez Leibniz, la continuité de la matière, laquelle induit sa divisibilité infinie, implique de situer le principe de l'individualité dans une substance non étendue. Dans des passages célèbres du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), Leibniz déclare par exemple qu'« il est impossible de trouver les *principes d'une véritable unité* dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. » Il fait alors résider l'unité véritable, gage de substantialité, dans des *points réels et animés* qui recevront bientôt le nom de monade. Or, Leibniz décrit immédiatement ce geste comme celui d'une réhabilitation des *formes substantielles*,¹¹⁸ dont il prétend fournir une version intelligible. L'unité au fondement de l'individualité est ainsi attribuée à un être simple par référence à la vieille opposition entre matière et forme. Leibniz articule la continuité de la matière à l'unité de formes immatérielles. L'individualité trouve dès lors son fondement au niveau métaphysique. La possibilité d'une telle articulation entre unité, continuité et individualité est assurée par la reconnaissance d'êtres immatériels. Chez Diderot, ce genre de solution est évidemment impossible. Le postulat matérialiste implique de traiter que ce qui, chez Leibniz, se trouve articulé et combiné, entre en contradiction chez Diderot : la continuité de la matière remet en cause la possibilité d'identifier des unités discrètes au fondement de l'individualité. Le problème débouche moins sur une conciliation de la continuité, de l'unité et de l'individualité, que sur la critique de l'idée de formes individuelles. Et pour cause : outre l'impossibilité de discriminer avec précision entre les êtres participant d'une même matière universelle, il se trouve chez Diderot un principe de destruction perpétuelle de toute forme. Celui-ci n'est nul autre que la force. Car la force de la matière signifie la tendance de celle-ci à éliminer perpétuellement les formes qu'elle produit :

« Qu'est-ce qu'une plante ? Qu'est-ce qu'un animal ? Une coordination de molécules infiniment actives, un enchaînement de petites forces, que tout concourt à séparer : il n'est donc pas étonnant que ces êtres passent si vite. »¹¹⁹

On voit, dans cet extrait, s'opérer un renversement des rapports entre forme et force tels qu'on les trouve dans la philosophie leibnizienne. Chez Leibniz, du point de vue de la substance, l'activité doit être considérée comme un principe interne de changement,¹²⁰ c'est-à-dire qu'elle est la raison du déploiement de ses différents états. La *force* est donc le moyen propre de la

118 GP, IV, 478-479. Diderot a pu avoir accès au *Système Nouveau* via la seconde édition du Recueil Des Maizeaux (1740).

119 *Élément de physiologie*, DPV XVII, p.297.

120 *Monadologie*, §11. GP, VI, 608.

permanence de la *forme*. Or, chez Diderot, au contraire, l'activité des différentes matières tend à la désagrégation de l'unité : la *force* est le moyen de la destruction de la *forme*. Toute forme individuelle n'est alors qu'un compromis provisoire assurant l'unité précaire d'un tout susceptible de dislocation, de la même manière que l'ordre du monde n'est jamais qu'un ordre momentané en voie de reconfiguration. Diderot passe ainsi d'une pensée de la réhabilitation des formes substantielles à une pensée de la métamorphose perpétuelle.¹²¹

On retrouverait cette manière de faire jouer la force contre la forme dans le rejet du préformationnisme par Diderot. Si les textes de jeunesse, particulièrement les *Pensées philosophiques*, faisaient effectivement de la découverte des germes le moyen de prouver l'existence de Dieu, le matérialisme des textes plus tardif remet en cause cette conception. Il s'agit une nouvelle fois d'une conséquence de l'adoption d'un modèle ontogénétique reposant sur l'idée d'une réunion de points vivants.

« D'abord vous n'étiez rien. Vous fûtes en commençant, un point imperceptible, formé de molécules plus petites éparses dans le sang, la lymphe de votre père ou de votre mère ; ce point devint un fil délié ; puis un faisceau de fils. Jusque-là, pas le moindre vestige de cette forme agréable que vous avez. Vos yeux, ces beaux yeux, ne ressemblaient non plus à des yeux, que l'extrémité d'une griffe d'anémone ne ressemble à une anémone (...) »¹²²

Diderot met lui-même en relation (sur le mode plaisant) le modèle d'une formation des corps vivants par juxtaposition de molécules individuelles, et la critique de la notion de forme : l'individu ne préexiste pas à son développement lors du processus de gestation. L'ontogénèse est une ontogénèse au sens fort, c'est-à-dire qu'elle consiste en la création d'un individu *ex nihilo* (« D'abord vous n'étiez rien ») ou plutôt, pour parler à la rigueur, *ex materia*, puisque le point de départ est la fusion dans un même point vivant de différentes molécules. La forme n'est donc pas au principe de la formation du vivant, mais est toujours le résultat de certains arrangements matériels. Diderot s'oppose ainsi clairement à l'une des thèses chères à Leibniz. On sait en effet l'accointance de ce dernier avec le modèle préformationniste, et la manière dont il combine les résultats des observations des différents naturalistes de son temps avec ces propres hypothèses métaphysiques sur la permanence et l'indestructibilité des substances.¹²³ Le point remarquable est alors que la critique du préformationnisme telle qu'on la trouve chez

121 Cf Bourdin, ouvrage cité, p.67 : « (...) on doit se méfier de la catégorie de forme qui n'est souvent qu'un masque tendant à faire croire à l'interruption de la 'chaîne des êtres'. Il faut lui préférer celle de métamorphoses qui a pour avantage de ne pas préjuger du travail de la nature toujours à l'œuvre, de se rendre attentif aux qualités des substances mitoyennes, tel le gluten qualifié par les savants de 'végéto-animal', etc. »

122 *Le Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p.145

123 Voir par exemple les *Essais de Théodicée*, §90. GP, VI, 152.

Diderot provient d'une interprétation de l'ontogenèse issue d'une modification du modèle monadologique. Par Maupertuis, Diderot hérite d'une manière de rendre compte de la formation du vivant par le simple jeu des éléments matériels qui le composent. On constate alors que la réfutation d'une hypothèse acceptée par Leibniz est possible grâce à la réinterprétation d'outils leibniziens. F. Duchesneau parle à cet égard d'un « décalage programmé »¹²⁴ : la philosophie de Leibniz semble fournir d'elle-même les ressources pour le retournement du préformationnisme en une théorie épigénétique. Les textes maupertuisien et diderotien permettent de repérer cette tendance propre de certains éléments du leibnizianisme qui, prélevés, réinterprétés, autonomisés, entrent en contradiction avec la doctrine originelle. Plutôt que de traiter ce détournement comme une trahison, il semble fructueux d'envisager le décalage produit par l'histoire de la philosophie comme une manière de faire émerger des tensions qui, dans le texte leibnizien, demeurent souterraines.

Force contre harmonie

La réinterprétation de la dynamique leibnizienne débouche finalement sur deux types d'usage. Le premier est un usage positif, au sens où il contribue à construire la position matérialiste, selon les principes d'emprunts de la méthode éclectique. Le second correspond à un usage critique, dans la mesure où la reconnaissance de l'activité de la matière permet de réfuter et de se débarrasser d'un certain nombre d'autres hypothèses (en priorité celle de l'âme et de l'existence d'un auteur de la nature) jugées problématiques ou superfétatoires. Or, si l'on envisage le texte de Diderot comme nous révélant l'un des devenir possibles de la philosophie de Leibniz, le concept de force peut être considéré comme un outil critique interne au leibniziannisme. Notons pourtant que l'usage critique ne découle pas nécessairement du premier. C'est particulièrement visible si l'on se penche sur les différentes manières d'articuler l'idée d'une *activité de la matière* avec celle d'une providence disposant harmonieusement les différents états de l'univers. Prise à la rigueur, l'idée d'un déploiement interne de la force de la matière n'implique pas de renoncer à l'hypothèse d'un auteur du monde. Il est en effet possible de concevoir la création comme la manière dont Dieu harmonise entre elles les forces propres à chaque substance. Chez Leibniz, par exemple, la force des substances leur garantit bien la spontanéité par laquelle elles tirent, de leur propre

124 F. Duchesneau, « Diderot et le couple monade et corps organiques », dans *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformation*, ouvrage cité, p.201.

fond, tout ce qui leur arrivera jamais. La *Monadologie* parle à ce titre d'un *principe interne* de changement (§11) que Leibniz nomme *appétition*, c'est-à-dire « l'action (...) qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre. » (§15)¹²⁵ La reconnaissance d'une force interne aux substances permet ainsi de se prémunir de la dangereuse pente occasionaliste selon laquelle la seule action véritable, c'est-à-dire la seule à supposer une substance réelle, est l'action divine.¹²⁶ Mais l'autonomie relative de chaque substance ne signifie pas son indépendance : la force déploie un programme choisi et amené à l'existence par Dieu. Activité des substances et harmonie universelle sont articulées chez Leibniz. De même, si l'on transpose la force sur le plan matériel, comme le fait Diderot, on pourra toujours objecter que le déploiement des différents états de la matière trahit en fait une providence cachée. L'hypothèse d'une dépuración progressive de l'univers proposée par Saunderson, c'est-à-dire l'idée d'une élimination des formes vivantes non-viables au cours du temps, s'accorderait paradoxalement assez bien avec cette proposition. Comment la force peut-elle, dans ces conditions, se présenter comme un principe critique permettant de réfuter toute providence ?

En réalité, pour qu'un usage critique de la thèse de l'activité de la matière soit possible, il faut non seulement que celle-ci permette de penser la genèse immanente de l'ordre de la nature, mais encore qu'elle interdise tout usage absolu de la notion d'ordre. Autrement dit, elle doit être autant un principe d'organisation qu'un principe de désorganisation permanente. Dans cette conception, la nature tend à détruire l'ordre présent en préparant un ordre nouveau, mais celui-ci, à son tour, sera détruit par l'activité perpétuelle de la nature. La force ordonne et désordonne à chaque instant : il n'est dès lors plus possible de traiter la succession des états du monde comme l'expression d'un ordre profond. Si cet usage critique de la force est déjà repérable dans la *Lettre sur les aveugles*, il va néanmoins prendre une place prépondérante dans les œuvres suivantes. Au point d'ailleurs d'en modifier le sens. On le comprendra en se penchant sur l'évolution de la notion de monstre. Comme l'a montré G. Stenger,¹²⁷ la conception diderotienne de la monstruosité se modifie au fil des textes. Dans la *Lettre sur les aveugles*, en effet, le monstre désigne une « combinaison vicieuse »¹²⁸ de la matière, c'est-à-dire un type d'organisme incapable d'assurer dans la durée les fonctions vitales ou

125 GP, VI, 609.

126 C'est le débat du texte *De ipsa natura*. Pour Leibniz, le danger est évidemment celui du spinozisme.

127 G. Stenger, « L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot », dans *Diderot et la question de la forme*, ouvrage cité, 139-157.

128 *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p.50

reproductives. Le monstrueux est alors défini objectivement par ses caractéristiques anatomiques. Mais, dans les œuvres plus tardives, la monstruosité tend à désigner *toutes* les productions de la nature et non plus les êtres dysfonctionnant. C'est le sens de cet extrait des *Éléments de physiologie* :

« Pourquoi l'homme, pourquoi tous les animaux ne seraient-ils pas des espèces de monstres un peu plus durables ? Pourquoi la nature qui extermine l'individu en peu d'années, n'exterminerait-elle pas l'espèce dans une longue succession de temps ? L'univers ne semble quelquefois qu'un assemblage d'êtres monstrueux.

Qu'est-ce qu'un monstre ? Un être, dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant.

Mais l'ordre général change sans cesse. Les vices et les vertus de l'ordre précédent ont amené l'ordre qui est, et dont les vices et les vertus amèneront l'ordre qui suit, sans qu'on puisse dire que le tout s'amende ou se détériore. S'amender, se détériorer sont des termes relatifs aux individus d'une espèce entre eux, et aux différentes espèces entre elles. »¹²⁹

La reconfiguration permanente de la nature ne permet plus d'opérer la séparation entre des formes de vie fonctionnelles et dysfonctionnelles. La perpétuation d'une espèce est, certes, toujours le signe de sa conformité momentanée avec l'ordre du monde. Mais, au nom du principe de dissimilitude, l'espèce se métamorphose sans cesse dans chacun de ses individus, de même que l'ordre momentané de la nature tend à sa désarticulation. La monstruosité n'est donc plus la caractéristique de formes vivantes marginales progressivement éliminées, mais proprement la norme du vivant. Tout organisme est monstrueux en tant qu'il rompt l'ordre du monde dans lequel il se développe et en tant que l'ordre du monde se réarrange, de sorte qu'il s'y trouve bientôt inadapté. L'activité de la matière implique ainsi de porter l'attention sur la différenciation perpétuelle des êtres les uns par rapports aux autres, ainsi que sur le mouvement par lequel la nature devient progressivement hostile pour les formes de vie qu'elle accueille. La force devient alors un outil critique au sens où elle permet de réfuter toute providence : elle explique tout aussi bien l'engendrement de l'ordre que sa destruction permanente.

Si l'on peut analyser cette évolution dans la conceptualisation du monstre comme une transformation interne à la pensée de Diderot, on peut aussi, fidèle à notre méthode, s'interroger sur les différents pans de la philosophie leibnizienne qu'elle contribue à opposer. Sur ce point, il est d'ailleurs significatif que, dans la conclusion des *Éléments de physiologie*, Diderot ressente le besoin de se positionner une nouvelle fois contre le finalisme leibnizien, pourtant réfuté depuis les premières œuvres. Ainsi attaque-t-il Leibniz dont il affirme, à

129 *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p.444.

propos du problème de l'existence de Dieu, qu'il « est obligé pour [le] résoudre de produire avec des efforts de têtes incroyables, un système qui ne résout pas la difficulté, et qui en fait naître mille autres ! »¹³⁰ Le point remarquable est alors que, contrairement aux œuvres de jeunesse, dans lesquelles la téléologie leibnizienne était discréditée au nom du déisme naturaliste, les *Éléments de physiologie*, au contraire, défendent une approche du vivant qui dépend de la réinterprétation de certains principes leibniziens. C'est donc en partie l'usage de ces principes qui, cette fois, permet la critique du finalisme attribué à Leibniz. On repère alors, dans le texte des *Éléments de physiologie*, deux figures distinctes de la philosophie leibnizienne : l'une comprend l'ensemble des éléments qui permettent de construire une philosophie de la nature matérialiste, tandis que l'autre regroupe les arguments de type métaphysico-théologiques. Tout se passe comme si Diderot se chargeait d'organiser le dialogue entre ces deux lignes divergentes du leibnizianisme, comme l'indique la suite immédiate de la mention de Leibniz :

« Les causes finales, disent les défenseurs de ces causes, ne démontrent-elles pas l'existence de Dieu ? Voyez l'homme, ajoutent ces défenseurs : de quoi parlent-ils ? Est-ce de l'homme réel, ou de l'homme idéal ? Ce ne peut être de l'homme réel, car il n'y a pas sur toute la surface de la terre un seul parfaitement constitué, parfaitement sain. L'espèce humaine n'est qu'un amas d'individus plus ou moins contrefaits, plus ou moins malades : or quel éloge peut-on tirer de là en faveur du prétendu créateur ? Ce n'est pas à un éloge, c'est à une apologie qu'il faut penser. Ce que je dis de l'homme, il n'y a pas un seul animal, une seule plante, un seul minéral dont je n'en puisse dire autant. Si le tout actuel est une conséquence de son état antérieur, il n'y a rien à dire. Si l'on veut en faire le chef-d'œuvre d'un être infiniment sage, et tout puissant, cela n'a pas le sens commun ? Que font donc ces préconiseurs ? Ils félicitent la providence de ce qu'elle n'a pas fait : ils supposent que tout est bien, tandis que relativement à nos idées de perfection tout est mal. Pour qu'une machine prouve un ouvrier, faut-il qu'elle soit parfaite ? Assurément, si l'ouvrier est parfait. »¹³¹

La négation de la perfection de l'ordre de la nature, comme de celui de ses productions particulières, conséquence de la reconnaissance de la force de la matière, conduit à la réfutation de l'idée d'une harmonie universelle engendrée par l'application du principe du meilleur. L'arme critique privilégiée par Diderot n'est plus l'observation scientifique de la nature, comme dans les *Pensées philosophiques*, mais bien une métaphysique matérialiste reposant sur les hypothèses de la continuité, de la discernabilité et surtout de l'activité de la matière, faisant d'une partie de la philosophie de Leibniz le moyen de réfuter les errements finalistes de Leibniz. On dira ainsi, à la suite d'A. Cherni, que « le système de Leibniz [est] en

130 Dans ce passage, le nom de Leibniz est lié à celui de Pascal.

131 *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p.515-516.

mesure d'assurer, en tant qu'il est intégré à une philosophie matérialiste, une solution à l'existence du monde, mais qu'il [est] incapable de rendre compte de son maintien ou de sa conservation à travers ses états successifs ; ce qui revient à rejeter (...) l'harmonie préétablie (et le principe du meilleur)¹³² (...) » Diderot fait d'ailleurs parfois lui-même la liste de ces éléments de leibnizianisme qu'il ne reprend pas, comme dans les *Observations sur Hermterhuis* :

« S'il devait y avoir du mal dans le monde, si un seul innocent y devait souffrir, si un seul méchant y devait prospérer, il n'y avait qu'à ne le pas créer. Voilà ce que dit un enfant. Et un Leibnitz est obligé de faire des volumes pour résoudre cette difficulté que tout le monde entend, et des volumes qui ne sont presque à la portée de personne, et des volumes fondés sur des idées, telles que la monade, telle que l'harmonie préétablie et d'autres visions. »¹³³

De même, dans la *Réfutation d'Helvétius*, Diderot nomme l'harmonie préétablie et l'optimisme comme les principales erreurs du génial Leibniz.¹³⁴ On l'a vu, ces erreurs ne sont pas seulement isolées par Diderot du reste de la philosophie de Leibniz comme dans un processus de séparation du bon grain et de l'ivraie, mais elles sont identifiées comme des erreurs et réfutées par la réinterprétation et l'application d'un autre pan du leibnizianisme.

Conclusion

La présente étude n'a pas pour vocation à faire de la philosophie de Leibniz la source principale à laquelle puise Diderot pour la constitution de son matérialisme. Elle participe néanmoins à mettre en évidence l'importance de celle-ci dans la formulation de certains énoncés dotés d'une fonction précise chez Diderot : il s'agit des conjectures non vérifiables expérimentalement, mais nécessaires pour rendre possible l'étude de la nature, orienter les recherches et donner du sens aux résultats obtenus par observation. Dans cet objectif, certains principes métaphysiques leibniziens sont réinterprétés comme des *postulats* ouvrant la possibilité d'une interprétation matérialiste de la nature et de tous les phénomènes qu'elle présente : c'est le cas du principe de continuité, du principe de raison suffisante, du principe des indiscernables ainsi que du couple dynamique force vive/force morte. Pour certains de ces usages, Diderot n'innove pas. La continuité de la nature est une idée banale de l'époque, qui

132 A. Cherni, ouvrage cité, p.321. La même idée est défendue p.12 et 295. Il nous semble qu'A. Cherni use dans ce passage de l'expression d'harmonie préétablie pour désigner ce que Leibniz nomme harmonie universelle.

133 *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p.387.

134 *Ibid.*, p.594.

n'est issue du leibnizianisme que de seconde main. De même, l'usage du principe de raison suffisante comme d'un outil permettant de fonder l'unité causale du monde est repérable dans certains articles de *l'Encyclopédie*, ainsi d'ailleurs que chez d'Holbach,¹³⁵ tandis que Du Châtelet et La Mettrie permettent de comprendre les médiations par lesquelles le principe des indiscernables est transformé en outil justifiant l'hétérogénéité des matières. Cependant, Diderot fait preuve d'une grande originalité lorsqu'il interprète la dynamique de Leibniz de manière à fonder la possibilité d'une sensibilité universelle de la matière. On remarque alors que l'hypothèse la plus proprement diderotienne, qui détermine le principe à l'aide duquel sont résolus les problèmes relatifs au développement matériel de la vie et de la pensée, provient d'une interprétation du sens véritable à donner aux catégories de la dynamique leibnizienne. La force des corps n'est plus l'expression corporelle d'une perception métaphysique, comme chez Leibniz, mais elle est identifiée au développement de leur sensibilité. Diderot conserve le lien établi entre physique et psychique, mais ne les distingue plus entre deux niveaux distincts. Dans ces conditions, la force morte peut bien fonctionner comme une sensibilité inerte, tandis que la sensibilité active désigne le développement de la tendance de la matière à sentir.

L'identification de ces réinterprétations permet de comprendre la différence produite par l'intégration d'éléments leibniziens au cœur du matérialisme de Diderot. Elle permet aussi, en retour, de se prononcer sur les potentialités recelées par une partie de la philosophie de Leibniz. Il est particulièrement significatif, à cet égard, qu'on puisse identifier chez Diderot des usages divergents du leibnizianisme. Si Diderot ne peut être considéré, strictement parlant, comme un commentateur de Leibniz, la manière dont il critique l'immatérialité de la monade, l'harmonie universelle et la téléologie *à partir* de sa réinterprétation de la force nous renseigne sur les tensions qui traversent la pensée du philosophe de Hanovre. Comme l'ordre du monde selon Diderot, l'unité du leibnizianisme est précaire : le 18^e siècle se charge de la dynamiter.

135 Voir le chapitre que nous consacrons à cet auteur.

SEPTIÈME CHAPITRE

Activité de la nature, discernabilité des matières et cause suffisante chez d'Holbach

Introduction

Le *Système de la nature*, paru en 1770, constitue à bien des égards l'aboutissement de la tradition matérialiste française du 18^e siècle. Par son titre, l'ouvrage annonce une tentative d'assemblage systématique des principales thèses que nous avons pu croiser : refus de l'âme immatérielle, réduction des phénomènes cognitifs au fonctionnement corporel, rejet de l'hypothèse divine, affirmation de l'activité inhérente de la matière, élaboration d'une anthropologie entièrement naturaliste... autant d'éléments qui, parmi d'autres, marquent l'intention du baron d'élaborer sa philosophie sur le seul concept de nature, dont l'extension devient maximale, car « il n'est et ne peut rien y avoir hors de l'enceinte que renferme tous les êtres. »¹ La nature inclut en conséquence toutes les choses, tous les phénomènes, toutes les relations. Par sa rhétorique, le *Système de la nature* prend le ton de l'exposé doctrinal : il énonce des vérités sans se soucier de l'élégance de l'argumentation,² sans se laisser aller aux digressions constantes d'un Helvétius ou aux fulgurances littéraires d'un Diderot. Sa seule fin est d'arracher l'être humain aux superstitions en tout genre, de manière à le faire revenir à la nature qu'il a trop longtemps méconnue.³ C'est pourquoi on trouvera sans cesse réaffirmée la

1 *Système de la nature*, Tome I, Fayard, 1990, p.37. Dans la suite, on usera de la convention suivante : *SN*, tome, page. Sauf indication contraire, lorsque des corrections l'imposent, nous nous référons à l'édition du *Système de la nature* chez Fayard, revue par J. Boulad-Ayoub. Elle constitue en effet l'édition du texte la plus facilement accessible.

2 Pour une étude du style rhétorique du baron et de ses effets philosophiques, on consultera le travail d'A. Sandrier : *Le style philosophique du baron d'Holbach*, Paris, Honoré Champion, 2004.

3 « Ô Hommes ! Reviens donc à la nature que tu as si longtemps méconnue, pour t'arracher à des fantômes ; reprend enfin ton courage. » *SN*, I, p.32.

thèse de l'activité inhérente de la matière, répétition destinée à frapper l'imagination du lecteur et à prendre la place des représentations instillées par des siècles de religiosité. Par le grand bruit que fit sa publication enfin, étant largement diffusé dans la décennie 1770, suscitant de nombreuses réactions, appelant des réfutations outrées,⁴ le *Système de la nature* passe pour le représentant parfait du matérialisme français.⁵

Cette idée est une constante du commentaire. P. Naville, dont les travaux font encore date affirme ainsi : « Avec le *Système* s'est élaborée une somme de tous les arguments que la philosophie matérialiste était capable de grouper à cette époque. »⁶ De même, G. Leroux, pour distinguer les traductions établies par d'Holbach de son *magnum opus*, déclare qu'« il ne s'agit plus de contributions scientifiques à proprement parler, mais d'une tentative pour unifier les connaissances dans une épistémologie matérialiste »,⁷ en accord avec J. Boulad-Ayoub pour qui, se concentrant sur la relation entre Diderot et le baron, « d'Holbach rencontre les thèses de Diderot et surtout les systématise. »⁸ Le *Système de la nature* est en effet tout à la fois synthétique, en ce qu'il réunit divers thèses, arguments ou concepts du corpus matérialiste, et systématique, puisqu'il articule ceux-ci dans une pensée cohérente, organisée autour des notions de nature et de matière. Or, nous avons montré dans les chapitres précédents comment La Mettrie, Diderot et Helvétius usaient de la philosophie de Leibniz, de manière positive, afin de construire leurs propres positions. Si d'Holbach systématise effectivement les thèses matérialistes de son siècle, on pourra en conséquence formuler l'hypothèse selon laquelle, dans le texte holbachien, peuvent être repérés des éléments de leibnizianisme dont l'usage positif permet la construction d'un « système de la nature ».

4 A. Sandrier donne une liste exhaustive des réfutations, pamphlets et réquisitoires émis après la sortie du *Système de la nature*. Ouvrage cité, p.561-562.

5 Toutes ces caractéristiques expliquent peut-être, par un mécanisme de réaction proportionnelle, la tentative d'exclusion du *Système de la nature* du canon officiel. O. Bloch a montré comment Victor Cousin, par exemple, s'attachait à minorer grandement l'importance de la tradition matérialiste du 18^e siècle, de manière à marginaliser son rôle dans l'histoire de la philosophie qu'il cherche à institutionnaliser. Bloch montre ainsi qu'au fil des cours d'histoire de la philosophie dispensés par Cousin, le nom même de d'Holbach fait l'objet d'une omission délibérée de plus en plus importante. Voir « Sur l'image du matérialisme français du XVIII^{ème} siècle dans l'historiographie philosophique de la première moitié du XIX^e siècle : autour de Victor Cousin », dans *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^{ème} siècle*, [sous la resp. d'O. Bloch], Paris, Desclée, 1979, 39-54. Ces analyses sont reprises dans O. Bloch, « Oublier le matérialisme », *Matière à Histories*, Paris, Vrin, 1997, 349-360.

6 P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Gallimard, [nouvelle édition revue et augmentée], 1968, p.109.

7 G. Leroux, « Système métaphysique et *Système de la nature*. De Condillac à d'Holbach », dans *Corpus, revue de philosophie*, [dir. J. Boulad Ayoub] « Paul Henri Thiry, baron d'Holbach. Épistémologie et politique au XVIII^{ème} siècle », 1992, no 22/23, p. 269.

8 J. Boulad-Ayoub, « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », *Dialogue*, XXIV, 1985, p.59.

Pourtant, un tel repérage n'est pas aisé. Lorsque la littérature secondaire cherche à mettre au jour les « influences » philosophiques et scientifiques du baron, le nom de Leibniz se fait discret. On insiste surtout sur l'importance de Hobbes, de Stahl, de Newton, de Toland, parfois de Spinoza et bien sûr de Diderot. Le revers d'une pensée qui synthétise en son sein divers éléments, voire diverses traditions, est la difficulté, pour l'historien de la philosophie, à statuer avec rigueur sur les matériaux empruntés à tel ou tel auteur. La tâche est d'autant plus ardue dans le cas du baron que, d'un point de vue biographique, l'écriture du *Système de la nature* succède à l'assimilation d'une gigantesque quantité d'écrits scientifiques en tout genre, portant avant tout sur les sciences naturelles, qu'il a parfois traduits de l'allemand au français, ou dont il s'est servi pour écrire plus de quatre cents articles de l'*Encyclopédie*. Cet énorme corpus, intégré, digéré, est restitué sous une forme épurée dans le *Système de la nature*, sans qu'on puisse toujours établir avec précision l'origine de telle ou telle idée. On a pourtant dégagé, de ce point de vue, l'importance des textes minéralogiques, chimiques et géologiques allemands. Sur cette base, P. Naville a cru pouvoir établir ce qu'il nomme « l'influence de Leibniz » sur les textes de d'Holbach :

« La minéralogie est traditionnellement germanique, à cause de l'abondance des mines dans les pays allemands, et Leibniz, que d'Holbach connaissait très bien, s'y était intéressé de près. Voilà la première tradition où le baron a puisé. On comprendrait mal les arguments du *Système de la nature* si l'on n'y décelait que l'influence de Buffon. Il faut aussi mettre à leur place les préoccupations de Leibniz, qui font à tant d'égard éclater les cadres du cartésianisme pour frayer la voie aux belles intuitions de Diderot et de d'Holbach »⁹.

Il faut ici faire deux remarques : la première est interne au propos de Naville, et consiste à noter qu'il y a loin de l'affirmation d'une préoccupation de Leibniz pour la minéralogie à celle de l'assimilation par d'Holbach des textes et des thèses leibniziennes sur ce point. Nous devons donc établir avec précision les citations données par d'Holbach de la science naturelle leibnizienne, notamment dans les articles de l'*Encyclopédie*. La seconde remarque est externe et concerne notre propre démarche. Elle consiste à noter que, quand bien même le baron reprendrait les « préoccupations » de la science naturelle leibnizienne, on n'aurait pas pour autant établi une *lecture matérialiste* de Leibniz chez d'Holbach. En effet, la démarche de transmission des savoirs supposée par la traduction de textes scientifiques, ou leur vulgarisation dans des articles encyclopédiques, n'est pas la même que celle poursuivie par le *Système de la nature*, lequel entend développer la thèse de l'inclusion de toutes choses dans la

9 P. Naville, *ouvrage cité*, p.187.

nature, et celle de l'explication complète des phénomènes à partir de la seule matière. Ce second geste se situe à un autre niveau : il consiste à user des savoirs positifs sur le plan philosophique de manière à les intégrer dans une compréhension systématique de la nature. Il se fonde, non sur l'observation et l'accumulation de faits, mais sur l'énoncé de principes généraux qui se prononcent sur la structure profonde de l'être. Ici réside le fondement d'une position matérialiste. Si donc une lecture matérialiste de Leibniz a lieu chez d'Holbach, c'est avant tout dans le *Système de la nature* qu'il nous faudra la repérer, ainsi que dans *Le bon sens*, texte reprenant les thèses principales du *Système* sous une forme abrégée.

Or, à la première lecture de ces textes, les rares mentions de Leibniz construisent principalement la figure d'un Leibniz métaphysicien et théologien, objet de vives critiques :

« Combien de subterfuges et de tours de force tous les penseurs anciens et modernes n'ont-ils pas employés pour éviter de se mettre aux prises avec les ministres des dieux, qui furent dans tous les temps les vrais tyrans de la pensée !
Combien les Descartes, les Malebranche, les Leibnitz et tant d'autres ont-ils été forcés d'imaginer d'hypothèses et de détour afin de concilier leurs découvertes avec les rêveries et les bévues que la religion avait rendues sacrées ! »¹⁰

Néanmoins, ce texte nous renseigne sur le fait qu'aux yeux du baron, la tendance théologique des Descartes, Malebranche ou Leibniz, doit être envisagée comme un « subterfuge » et une tentative de conciliation avec la religion instituée. Le sous-entendu est patent : leurs « découvertes » ne s'accordent pas, de prime abord, avec le contenu religieux. Se dégage donc, pour nous, la possibilité d'une attention plus précise : trouve-t-on, dans le *Système de la nature*, un usage positif de la philosophie de Leibniz ?

Pour répondre, il faut nous tourner principalement, non pas vers les chapitres polémiques du tome II du *Système*, dans lesquels est patiemment construite une réfutation de la théologie et des preuves de l'existence de Dieu, mais sur les tout premiers chapitres du premier tome, qui travaillent respectivement les notions de nature (chapitre 1), de l'origine du mouvement (chapitre 2), de matière (chapitre 3), des types de forces (chapitre 4), et enfin d'ordre (chapitre 5). Dans ces cinq chapitres sont en effet élaborées les bases d'un matérialisme conséquent sur lequel se fonde les visions anthropologiques, morales, politiques et anti-théologiques de la suite du traité. Or, on trouve dans ces passages quelques mentions de Leibniz, sous la forme marginale de notes de bas de pages. Le contexte est alors celui d'une réappropriation, par d'Holbach, de la physique newtonienne, sous l'impulsion de la lecture

¹⁰ *Le Bon sens ou idée naturelles opposées aux idées surnaturelles* [désormais abrégé *BS*], § 203, p.232.
Nous nous référons à l'édition donnée par J. Deprun : *Le bon sens*, éd. Rationalistes, 1971.

qu'en donne Toland dans ses *Lettres à Serena*. Pour allusives que les références à Leibniz paraissent au premier abord, nous montrerons qu'elles n'en sont pas moins décisives. Car, d'Holbach utilise deux principes métaphysiques centraux de la pensée leibnizienne : le principe des indiscernables et celui de raison suffisante, présents sous la forme du lexique de la « cause suffisante ». Or, la façon dont il use de ces principes lui permet d'infléchir la physique newtonienne de manière à en donner une interprétation matérialiste. Typiquement, il s'agit, en argumentant par l'hétérogénéité de la matière, d'affirmer que la nature est un assemblage de différents corps se distinguant par leurs propriétés matérielles. Ce point acquis, d'Holbach peut dès lors appréhender les forces newtoniennes (force d'inertie, force imprimée, force de gravitation), comme des effets du mouvement des corps dont la raison se trouve dans leurs propriétés. Le principe des indiscernables permet ainsi de modifier le statut de la force telle qu'elle est définie chez Newton : elle n'est plus une description mathématique du mouvement des corps en interaction, mais une propriété des corps eux-mêmes, inscrite pour ainsi dire dans leur constitution matérielle. La raison suffisante se transforme dès lors en *cause suffisante* puisqu'il n'est donné en dehors des corps et de leurs propriétés aucun principe d'explication du réel. Pourvoir à l'exigence d'une explication des phénomènes, ce n'est plus s'affranchir de la série phénoménale spatio-temporelle, comme l'affirme l'une des présentations du principe de raison chez Leibniz, mais admettre que les propriétés matérielles des corps *suffisent* à expliquer tout mouvement dans l'univers. Au prix de cette réinterprétation, la physique newtonienne sert le projet matérialiste. Leibniz apparaît alors comme un opérateur caché, mais capital, permettant d'enter la description mathématique du mouvement sur une thèse réellement matérialiste. L'usage des principes métaphysiques leibniziens correspond donc à une manière de fonder la physique newtonienne sur une position matérialiste. Loin d'être anodines, les références à la philosophie de Leibniz, certes rares, sont donc pourtant centrales en ce qu'elles concernent le cœur même du projet du *Système de la nature*. Pour le montrer plus précisément, il nous faudra donc faire le tri, dans ces chapitres, entre ce qui ressortit de la science newtonienne, ce qui est repris de Toland, le vocabulaire hobbesien même, et ce qui peut être compris comme l'apport principal du leibnizianisme au matérialisme de d'Holbach.

Or, puisque nous mettrons l'accent sur l'importance du principe des indiscernables dans la construction d'un concept de *matière hétérogène*, on pourra légitimement se demander si le baron innove ici. Comme on l'a vu, Diderot, lui aussi, faisait de la discernabilité de toute

matière l'une des bases de sa philosophie de la nature. L'originalité de la lecture matérialiste de Leibniz par d'Holbach tomberait, et l'on pourrait même dire qu'une telle cohérence dans l'usage des principes leibniziens par les deux auteurs tendrait à confirmer l'idée d'une participation massive¹¹ de Diderot à l'écriture du *Système de la nature*. Pourtant, il serait trompeur d'assimiler la démarche des deux philosophes. D'Holbach construit un *système* de la nature au sens où il prétend reproduire dans l'ordre du discours l'unité, la cohérence et la nécessité de la nature elle-même. Diderot, au contraire, s'interroge bien plutôt sur les *conditions de possibilité d'une philosophie de la nature*. Si le premier prétend parler de la nature telle qu'elle est, le second questionne la manière de penser et de dire celle-ci ; en d'autres termes, quand le baron produit une philosophie de la nature, Diderot construit avant tout une épistémologie dont l'objet est tout autant la connaissance de la nature que la méthode réglant cette connaissance.¹² Cette distinction des démarches implique un usage divergeant des mêmes éléments de la philosophie leibnizienne. Typiquement, on verra que l'idée d'une « chaîne des êtres », dont on a montré chez Diderot qu'elle était appliquée par la raison pour permettre l'étude de la nature, apparaîtra chez d'Holbach comme une expression du fonctionnement de la nature elle-même, laquelle ne contient aucun être qui ne soit lié aux autres de manière causale et efficiente. Ainsi, que les mêmes éléments de leibnizianisme soit repris ne signifie pas que la lecture de Leibniz qu'on trouvera chez Diderot et chez d'Holbach soit identique, précisément du fait que *l'usage* de ces éléments diffère. L'étude du mode de présence de la philosophie de Leibniz dans le corpus matérialiste permet alors de nuancer et de spécifier les positions des différents auteurs les uns par rapport aux autres.

11 Pour une idée de la façon dont s'est construit ce débat, on consultera par exemple V. W. Topazio, « Diderot's supposed contribution to d'Holbach's works », *PMLA*, Vol.69 no.1,173-188. A. Sandrier semble donner une réponse définitive dans le chapitre qu'il consacre à la question. Ouvrage cité, chapitre VII.

12 Outre les développements qu'on consacrera dans la suite à la distinction des démarches diderotienne et holbachienne, on consultera sur ce point avec profit G. Mensching, « La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot », *Dix huitième siècle*, no.24, 1992. [thème du numéro : le matérialisme des Lumières], particulièrement des pages 126 à 134 ; ainsi que J. Boulad-Ayoub, art. cité, p.82-83.

I. L'hypothèse d'une influence de la *Protogaea*.

La *Protogaea*¹³ est écrite par Leibniz entre 1691 et 1693, à son retour d'Italie. Elle se présente comme la préface de l'histoire de la famille Brunswick, mais dépasse très largement le cadre de l'enquête généalogique, pour construire le prototype d'une histoire naturelle. On y trouve, entre autres, une théorie de la formation du globe terrestre, ainsi qu'une discussion sur l'origine des fossiles. Quant à la première question, Leibniz pose l'hypothèse que la Terre fut, dans ses premiers temps, une étoile fixe et lumineuse semblable à notre soleil. Un processus de vitrification et de solidification des matières, sous l'effet du feu, a dû mener au refroidissement de la planète et à l'apparition d'une immense mer submergeant l'intégralité du globe. Celle-ci s'est ensuite retrouvée en partie engloutie à l'intérieur de la croûte terrestre. Quant à la question des fossiles, Leibniz tient leur dissémination universelle pour la preuve que les eaux recouvraient jadis toute la surface de la Terre. Il se positionne contre l'idée, qu'on trouve chez Becher ou Kircher, que les fossiles sont le résultat de simples *jeux de la nature* et affirme au contraire qu'ils constituent les empreintes d'individus réels dont les corps ont subi un processus de sédimentation.¹⁴

Cependant, le texte n'est connu dans la première moitié du 18^e siècle que par le très court résumé (une page et demi) qu'en donne Leibniz dans les *Acta eruditorum* de 1692.¹⁵ Il faut attendre 1749 pour que le texte latin soit publié et diffusé, ainsi qu'une traduction allemande.¹⁶ Cela ne l'empêche pourtant pas de faire son effet sur les naturalistes. Buffon, par exemple, qui tient Leibniz en haute estime, ne présente pas sa propre théorie de la formation de la Terre sans engager un dialogue avec les vues leibniziennes. À l'idée d'une nature stellaire primordiale de la Terre, Buffon oppose l'hypothèse d'un détachement de certaines matières solaires suite à la percussio du soleil par un astéroïde. Les matières ainsi éjectées auraient fini par former la Terre. Il juge cette explication « au moins aussi probable que l'opinion de M. Leibniz qui prétend que les planètes et la terre ont été des soleils. »¹⁷ Buffon s'accorde

13 *Protogaea, De l'aspect primitif de la Terre*, [éd. bilingue de B de Saint-Germain et J-M Barrande], Philosophica, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993.

14 Sur le traitement des fossiles par Leibniz : R. Ariew, « Leibniz on the unicorn and various other curiosities », *Early science and medicine*, 3, 4, Koninklijke Brill NV, Leiden, 1998, 267-287. Sur la méthode suivie par Leibniz et ses interlocuteurs en histoire naturelle : R. Andrault, « Leibniz et les iatromécaniciens », *Studia Leibnitiana*, Bd.38/39, 2006-2007, 63-88.

15 *Acta eruditorum, mensis januarii A. 1692*, 41-42. Reproduit dans G.W Leibniz, *Essais scientifiques et philosophiques*, t.1, p.276-277.

16 Le même Christian Sheid fait paraître la traduction et le texte original la même année. Cf pour la version latine : *Protogaea sive de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio, ex schedis manuscriptis viri illustris in lucem edita*, Gottingen, 1749.

17 Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, tome 1,

pour dire que la Terre était primitivement dans un état de liquéfaction parfaite et s'appuie alors directement sur une mention du résumé de la *Protogaea* dans les *Acta eruditorum*. Derechef, le cinquième article du premier tome, second discours, consacré à l'« exposition de quelques autres systèmes », revient sur les hypothèses leibniziennes. Quoique Buffon réaffirme son désaccord sur la question de l'origine de la Terre, il ne laisse de considérer la *Protogaea* comme « le produit des méditations d'un grand génie ».¹⁸ Les interprétations cosmogoniques buffoniennes et leibniziennes, si elles ne se rejoignent pas dans le détail, s'accordent néanmoins dans l'intention : il s'agit de fournir une explication entièrement naturelle de l'origine de la Terre en distinguant différentes phases (des « époques » pour Buffon) de son développement. Ces phases sont alors identifiées selon les éléments chimiques et minéraux : le feu, le verre, l'eau, la terre...

On comprend qu'ait pu être émise sur ces bases l'hypothèse d'une influence des textes leibniziens concernant tant la minéralogie que la géologie, comprise sous la forme d'une histoire de la Terre. Le terme d'« influence » est ici utilisé à dessein. C'est en effet le lexique choisi par Naville lorsqu'il affirme que « les indications de Leibniz sur son intérêt pour les mines sont nombreuses ; elles n'ont pas échappé à d'Holbach. »¹⁹ Néanmoins, la remarque de Naville pâtit ici de l'obscurité d'un outil méthodologique tel que celui d'« influence » ; car il ne cite aucun texte de Leibniz sur lequel s'appuierait directement d'Holbach, ni ne donne aucune référence précise où se marquerait cette supposée influence. Du simple fait que Leibniz s'intéressait au potentiel scientifique recelé par les mines, et de l'enthousiasme de d'Holbach pour des chimistes et minéralogistes germaniques tels que Stahl et Wallerius, dont il donne des traductions, le commentateur conclut à l'influence vague de Leibniz sur le baron. La même logique de confusion s'applique pour le cas de la *Protogaea*, seulement quelques lignes plus loin : « Ces idées de Leibniz auront leur répercussion chez tous les philosophes du XVIII^{ème} siècle. Charles Bonnet était un disciple avoué de Leibniz en métaphysique comme en physique naturelle ; J- B Robinet et de Maillet subirent aussi l'influence de sa *Protogaea*. Les encyclopédistes la recueillirent à leur tour et parmi eux tout spécialement le groupe d'Holbach-Diderot. »²⁰

[édition des œuvres complètes], Paris, Honoré Champion, 2007, p.314.

18 *Ibid.*, p.396.

19 P. Naville, ouvrage cité, p.188.

20 *Ibid.*, p.188-189

Adoptons donc telle quelle l'hypothèse d'une « influence » de la *Protogaea* sur le baron, et tentons d'en retracer les effets concrets sur les textes de ce dernier. Cette hypothèse paraît au premier abord d'autant plus justifiée que le catalogue des livres contenus dans la bibliothèque de d'Holbach, à sa mort, répertorie bien un exemplaire de l'ouvrage.²¹ De plus, les articles rédigés par le baron pour l'*Encyclopédie* contiennent quatre références au texte, dont deux mentions directes (articles « Licorne fossile » et « Montagnes »), et deux indirectes (article « Phytolites » et « ossements fossiles », ce dernier consistant en un renvoi à l'article « Licorne fossile »). En tout et pour tout, c'est donc moins d'un pour cent des écrits encyclopédiques de d'Holbach qui réfère à la *Protogaea*. Si l'on se penche désormais sur les éléments retenus par le baron, le tableau est encore plus déceptif en regard de l'hypothèse d'une « influence ». En effet, d'Holbach retient la mention par Leibniz d'un fossile présentant l'anatomie squelettique d'une licorne.²² Leibniz rapporte bien, aux paragraphes 63 et 64 de la *Protogaea*, sur la foi de témoignages, la découverte d'une telle curiosité et en fournit, dans les annexes, une représentation imagée. L'enjeu est alors, pour d'Holbach, de montrer que ces squelettes sont en réalité des squelettes d'animaux aquatiques (qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de narvals (*monodon monoceros*)). L'article portant sur les « ossements fossiles »²³ cite Leibniz et le même exemple de manière purement référentielle. Ici, d'Holbach ne retient du texte de la *Protogaea* ni la théorie générale de formation de la Terre (contrairement à Buffon), ni une manière de trancher le débat portant sur la genèse des fossiles, mais la simple mention de la découverte d'un squelette à forme de licorne. On pourrait parler, de ce point de vue, d'une utilisation purement anecdotique du texte de la *Protogaea* par d'Holbach.

L'article « Montagnes », pour sa part, va un peu plus loin :

« Le célèbre Leibnitz dans sa *Protogée*, suppose que la terre était au commencement toute environnée d'eau, qu'elle était remplie de cavités, et que ces cavités ont occasionné des éboulements qui ont produit les *montagnes* et les vallées. Mais on ne nous apprend point ce qui a produit ces cavités, et d'ailleurs ce sentiment n'explique point la formation des *montagnes* par couches. »²⁴

On admettra qu'en comparaison de la restitution, par Buffon, du propos géologique leibnizien, cette explication de la formation des montagnes selon Leibniz est bien pauvre, alors même que d'Holbach dispose du texte complet de la *Protogaea*, tandis que Buffon ne se réfère qu'au

21 *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le baron d'Holbach*, Paris, Chez de Bure l'ainé, 1789, p.63.

22 *Encyclopédie*, article « Licorne fossile ».

23 *Ibid.*, article « ossements fossiles ».

24 *Ibid.*, article « Montagnes ».

résumé des *Acta eruditorum*. De plus, on le voit, Leibniz est ici convoqué pour qu'aussitôt sa théorie de la formation des montagnes soit jugée insuffisante. De fait, l'hypothèse leibnizienne n'est qu'une des nombreuses hypothèses balayées par l'article, au milieu de celles de Burnet, Woodward, Ray, Swedenborg, Shulze, Rouelle... C'est donc au beau milieu d'un état de l'art sur la question de la formation des massifs montagneux qu'apparaît Leibniz, et pas du tout en tant que la *Protogaea* constituerait une référence centrale pour d'Holbach. Enfin, l'article « Phytolites » se contente de mentionner, à propos des « pierres qui ont la figure, ou qui portent l'empreinte de quelque corps du règne végétal », que « le célèbre M. de Leibnitz avait déjà été très surpris de trouver des empreintes de plantes exotiques sur des ardoises d'Allemagne. »²⁵ Il ne nous semble pas, sur cette base, pouvoir soutenir l'idée d'une « influence » considérable de la *Protogaea* sur la science naturelle du baron d'Holbach, et encore moins sur le *Système de la nature*.²⁶

Reste cependant que ces mentions des travaux géologiques de Leibniz nous montrent clairement que d'Holbach connaissait le texte de la *Protogaea*, et pas seulement dans sa version abrégée, à laquelle devait encore se cantonner Buffon, puisqu'il en cite des sections précises. Dès lors, la rapidité avec laquelle d'Holbach évacue cette référence fait déjà sens. Elle nous avertit en effet que, si lecture matérialiste de Leibniz il y a, celle-ci ne s'appuie pas sur l'histoire naturelle telle que l'a construite le philosophe de Hanovre. D'Holbach ne s'intéresse—chez Leibniz du moins—ni à l'idée que l'histoire de la Terre puisse être expliquée géologiquement par des phases successives de vitrification, refroidissement, durcissement etc., ni à l'idée que les fossiles sont les traces sédimentées d'êtres naturels ayant réellement existés. Ses références dans les domaines minéralogiques, chimiques et géologiques sont Stahl, Wallerius et Lehmann—entre autres. L'usage du corpus leibnizien dans la construction d'une pensée matérialiste, chez d'Holbach, ne consiste donc pas en un usage des textes d'histoire naturelle. C'est que, comme on le verra, ce sont des principes métaphysiques centraux de la philosophie de Leibniz qui seront intégrés au *Système de la Nature*.

25 *Ibid.*, article « Phytolites ».

26 Nous nous accordons donc sur ce point avec les résultats de E. et W. Michel, « Figures allemandes autour de l'*Encyclopédie*, dans *Dix-huitième siècle*, n.19, 1987, [thème : La franc-maçonnerie], P.270-271 : « Il est vrai que dès la fin du 17ème siècle, Leibniz, très prisé par les Encyclopédistes et notamment par Diderot, s'était intéressé aux mines allemandes. Sa pensée substantialiste, dynamique, attachée à l'idée de force, concevant essentiellement la matière comme vivante, a certainement développé un cadre théorique favorable à la réflexion minéralogique en Allemagne. Et la connaissance de la philosophie de Leibniz en France a pu faciliter et légitimer le transfert. Rien ne permet toutefois d'y voir le facteur déterminant dans le développement d'une pensée organiciste chez les techniciens allemands des mines, nourris d'une tradition autonome, ni dans les travaux minéralogiques de d'Holbach, qui ne se réclame pas de Leibniz. »

II. Activité de la matière, physique newtonienne et usage matérialiste du principe des indiscernables

Le but que se propose le *Système de la nature* est de rendre l'être humain à son bonheur. Il s'agit là de sa visée éthique et politique. Mais ce projet prend sens du fait que, selon le baron, la connaissance de la nature et des liens entretenus par les humains envers celle-ci, demeure encore largement erronée. Les conceptions fautive de la nature sont à la base de la production des superstitions comme des systèmes sociaux et religieux de domination. Ainsi, selon une formule célèbre, « toutes les erreurs des hommes sont des erreurs de physique ; ils ne se trompent jamais que lorsqu'ils négligent de remonter à la nature, ils ont méconnu ses lois, ils n'ont point vu les routes nécessaires qu'elle trace à tout ce qu'elle renferme. »²⁷ Construire une éthique nécessite donc d'en passer par l'élaboration d'une physique, comprise dans le sens d'une philosophie de la nature. Les cinq premiers chapitres du traité s'attèlent à une telle élaboration.

Nous nous proposons, dans cette partie, de reconstituer les sources auxquelles d'Holbach puise pour élaborer le concept de nature tel qu'il est développé dans les premiers chapitres du *Système*. Pour ce faire, nous tenterons une *décomposition analytique*. Autrement dit, il s'agira, à partir d'un texte qui mêle différentes sources pour composer sa philosophie de la nature, de discriminer ces différents éléments, de manière à clarifier leur origine et le rôle qu'ils jouent au sein du matérialisme élaboré par d'Holbach. Nous espérons ainsi mettre au jour avec précision que le principe des indiscernables est l'élément de métaphysique leibnizienne principal repris par d'Holbach, ainsi que la raison pour laquelle ce principe est indispensable au matérialisme du baron.

Physique newtonienne et activité de la nature

On trouve formulé chez d'Holbach, à d'innombrables reprises, la thèse selon laquelle le mouvement est inhérent à la matière. Dans *Le bon sens* comme dans le *Système de la nature*, cette thèse est parfois présentée de manière polémique, puisqu'elle permet *in fine* de se passer de l'idée d'un Dieu créateur et moteur :

§40 : « Vous voyez que tout est en action dans la Nature et vous prétendez que la Nature par elle-même est morte et sans énergie ? Vous voyez que ce tout essentiellement agissant a besoin d'un moteur ! Eh ! Quel est donc ce moteur ? C'est un esprit, c'est-à-dire un être

²⁷ *SN*, I, p.41.

absolument incompréhensible et contradictoire. Concluez donc, vous dirai-je, que la matière agit par elle-même, et cessez de raisonner de votre moteur spirituel qui n'a rien de ce qu'il faut pour la mettre en action. Revenez de vos excursions inutiles, rentrez d'un monde imaginaire dans un monde réel. Tenez-vous en aux causes secondes, laissez aux théologiens leur cause première, dont la Nature n'a pas besoin pour produire tous les effets que vous voyez. »²⁸

Si, dès qu'il y a matière, il y a en même temps mouvement, la nécessité d'un être immatériel capable d'impulser le premier mouvement tombe. Ceci dit, reste encore pour d'Holbach à établir positivement l'inclusion du concept de mouvement dans celui de matière, c'est-à-dire à établir positivement la thèse d'une activité intrinsèque de la nature. Différentes stratégies argumentatives se côtoient alors. D'Holbach en appelle par exemple à un point de vue empiriste lorsqu'il affirme que « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement : son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets (...) »²⁹ C'est ici la perception continue d'une activité dans les phénomènes naturels qui donne à la thèse son assise. Une procédure inductive doit permettre, dans ce cadre, d'inférer l'attribution du mouvement à la matière par le constat de leur liaison universelle. Mais, d'Holbach ne se contente pas de cette procédure. Il cherche à assoir celle-ci sur une physique qui, dans ses principes, soit capable de rendre raison de la réciprocité de la matière et du mouvement. Or, sous l'impulsion des *Institutions de physique* de Du Châtelet, La Mettrie, Diderot et Helvétius, chacun à leur manière, empruntent cette même thèse à la tradition leibnizienne. Il serait tentant, sur cette base, de considérer que d'Holbach reproduit là un geste semblable à celui de ses contemporains et d'identifier en conséquence une même lecture matérialiste de la philosophie de Leibniz. Pourtant, à y regarder de près, c'est la physique newtonienne qui sert à établir l'activité de la nature dans le *Système*.

En effet, les *Principia mathematica* proposent, au premier livre, une typologie des forces. Newton y distingue entre la force interne (*vis insita*), la force imprimée (*vis impressa*) et la force centripète (*vis centripeta*). La *vis insita* est la « force qui réside dans la matière [et qui] est le pouvoir qu'elle a de résister. C'est par cette force que tout corps persévère de lui-même dans son état actuel de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite. »³⁰ La force interne correspond ainsi à la force d'inertie, et elle sert, de fait, à construire le principe

28 *BS*, §40, p.29.

29 *SN*, I, p.44-45.

30 Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, t.1, [trad. É. Du Châtelet], Paris, Chez Desaint et Saillant, 1756. p.2. ou : I, definitio III.

d'inertie, qui correspond à la première loi newtonienne du mouvement : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état. »³¹ Or, on le voit, la définition de la force interne met en jeu le concept de matière. C'est pourquoi la toute première définition des *Principia* portait sur le moyen de quantifier celle-ci : « La quantité de matière se mesure par la densité et le volume pris ensemble. »³² Newton fait ici un pas de plus que Descartes dans la définition de l'inertie, en ce qu'il assoit celle-ci sur la masse des corps et en fait une force inhérente à toute masse. Autrement dit, l'inertie ne correspond plus à une description du comportement passif d'un corps qui « continue d'être en même état autant qu'il se peut », et qui « ne le change que par la rencontre des autres »,³³ comme chez Descartes, mais elle est interprétée comme principe de résistance ou d'impulsion.³⁴ En faisant ainsi intervenir la masse dans la caractérisation de la *vis insita*, Newton considère l'inertie comme un principe du mouvement des corps *en tant qu'ils sont matériels* ou dotés d'une masse. Force interne, elle n'est pas le simple résultat de la passivité de corps étendus, mais elle implique, sinon une action propre de la matière, du moins une capacité de celle-ci à agir sur les autres corps en leur résistant ou en leur impulsant un mouvement. Elle est ainsi, proprement dit, dynamique : tout corps, en tant qu'il est massif, dispose d'une force qui lui permet de résister au mouvement imprimé par d'autres corps, ou d'imprimer lui-même un mouvement à d'autres corps.³⁵

Cette redéfinition de l'inertie permet de saisir l'énoncé de la troisième loi du mouvement selon Newton, à savoir la loi de réciprocité de l'action. Selon celle-ci, « l'action est toujours égale et opposée à la réaction ; c'est-à-dire que les actions de deux corps l'un sur l'autre sont toujours égales, et dans des directions contraires. »³⁶ En effet, puisque tout corps, quand on lui imprime un mouvement de l'extérieur, résiste en vertu d'un principe interne, dépendant de sa quantité de matière, il n'est aucune action qui n'induisse une réaction correspondante : « tout corps qui presse ou tire un autre corps est en même temps tiré ou

31 *Ibid.*, p.17. Ou : I, Axiomata, lex I.

32 *Ibid.*, p.1. Ou : I, definitio I.

33 Descartes, *Principes de la philosophie*, II, §37. Nous citons les *Œuvres de Descartes*, [C. Adam et P. Tannery], IX, Paris, Vrin, 1996. p.84.

34 « comme résistance, en tant que le corps s'oppose à la force qui tend à lui faire changer d'état ; comme impulsive, en tant que le corps fait effort pour changer l'état de l'obstacle qui lui résiste. » *Principes mathématiques...* p.2. ou : I, definitio III.

35 Pour une analyse historique du développement du principe d'inertie à l'époque moderne, on consultera avantagusement l'article de S. Roux : « Découvrir le principe d'inertie », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, Vrin, 2006, 24, 453-515.

36 *Ibid.*, p.18. Ou : I, Axiomata, lex III.

pressé lui-même par cet autre corps. »³⁷ La loi de réciprocité de l'action peut donc, de ce point de vue, être envisagée comme une conséquence de l'inertie des corps matériels.

On voit bien ce qui peut intéresser d'Holbach dans la physique newtonienne : cette dernière met au centre de sa dynamique le concept de *masse* et fonde dans la quantité de matière la possibilité d'une explicitation des principes réglant le mouvement des corps. La force d'inertie passe ainsi pour exprimer la dynamique intrinsèque des corps en tant qu'ils sont matériels. Cependant, la définition de la matière par Newton demeure entièrement mathématique : il s'agit de rendre compte de la possibilité de mesurer la quantité de matière par le produit de la densité et du volume. De même la quantité de mouvement est-elle mesurée par le produit de la masse et de la vitesse d'un corps.³⁸ Autrement dit, le concept de masse est envisagé par Newton comme une *grandeur* mathématique. En même temps, la force attribuée à toute masse semble faire signe vers une résolution du concept de masse, non plus en termes de quantité, mais de qualité. Ce point de départ produit *in fine* une ambiguïté sur le statut des forces, car celles-ci peuvent tout à la fois correspondre à des descriptions mathématiques du mouvement des corps ou à des *propriétés de la matière* elle-même. Newton n'est d'ailleurs pas toujours clair sur ce point. Si l'on connaît son fameux renoncement aux hypothèses³⁹ et aux causes qui ne sont pas nécessaires pour expliquer les phénomènes,⁴⁰ il affirme tout de même parfois que la force d'inertie est bien une *propriété* des corps :

« Tous les corps que nous connaissons étant mobiles, et doués d'une certaine force (que nous appelons force d'inertie) par laquelle ils persévèrent dans le mouvement ou dans le repos, nous concluons que tous les corps en général ont ces propriétés. L'extension, la dureté, l'impénétrabilité, la mobilité, et l'inertie du tout vient donc de l'extension, de la dureté, de l'impénétrabilité, de la mobilité, et de l'inertie des parties : d'où nous concluons que toutes les petites parties de tous les corps sont étendues, dures, impénétrables, mobiles et douées de la force d'inertie. Et c'est là le fondement de toute la physique. »⁴¹

Newton se livre ici à une généralisation qui consiste, premièrement, à doter tous les corps d'une force d'inertie par induction, puis à affirmer que les propriétés du tout se retrouvent dans les parties de chaque corps. Strictement parlant, ces propositions ne rompent pas avec les principes méthodologiques de l'épistémologie newtonienne et n'impliquent pas nécessairement le déploiement d'un discours métaphysique sur la nature de la matière. Mais elles le permettent tout de même, en laissant ouverte l'interrogation qualitative sur ses

37 *Idem.*

38 *Ibid.*, p.1. Ou : I, definitio I.

39 *Ibid.*, Tome second, p.179. Ou : III, scholium generale.

40 *Ibid.*, p.2. Ou : III, regula I.

41 *Ibid.*, p.3-4. Ou : III, regula III.

propriétés. L'état d'indétermination ontologique des formules newtoniennes relatives à la masse autorisent paradoxalement à considérer la force d'inertie, dont on a vu qu'elle impliquait une activité propre aux corps, comme un attribut de tout corps, en tant qu'il est matériel.⁴² Autrement dit, la force d'inertie newtonienne peut servir à construire l'idée que la matière est par elle-même active, puisqu'elle dispose d'une *force interne* que manifeste sa tendance à la résistance.

Or, c'est précisément à ce type d'usage de la physique newtonienne que s'attèle d'Holbach dans le deuxième chapitre du *Système de la nature*, consacré par le baron à l'étude du mouvement et de son origine. D'Holbach y distingue, premièrement, entre deux sortes de mouvement : le « mouvement de masse par lequel un corps entier est transféré d'un lieu dans un autre » et le « mouvement interne et caché, qui dépend de l'énergie propre à un corps. »⁴³ La distinction est ici une distinction de localisation qui vise à rendre compte de *ce qui se meut*. Elle nous apprend néanmoins déjà qu'un certain type de mouvement doit être attribué au corps comme son *énergie propre*. La seconde dichotomie exposée par d'Holbach s'inscrit cette fois dans la droite filiation de la dynamique newtonienne :

« Les mouvements, soit visibles, soit cachés, sont appelés mouvement *acquis* quand ils sont imprimés à un corps par une cause étrangère ou par une force existante hors de lui, que nos sens nous font apercevoir. C'est ainsi que nous nommons *acquis* le mouvement que le vent fait prendre aux voiles d'un vaisseau. Nous appelons *spontanés* les mouvements excités dans un corps qui renferme en lui-même la cause des changements que nous voyons s'opérer en lui. Alors nous disons que ce corps agit et se meut par sa propre énergie. »⁴⁴

D'un côté, les mouvements acquis requièrent, pour être expliqués, la mise au jour d'une force extérieure : ils correspondent donc à la force imprimée (*vis impressa*) des *Principia*. De l'autre côté, on note que le mouvement spontané est défini par d'Holbach dans les mêmes termes que le mouvement « interne et caché » présenté dans la première dichotomie : les deux expriment en effet une énergie propre aux corps. Il s'agit cependant, dans le deuxième cas, non plus de localiser le mouvement (*ce qui se meut*) mais de déterminer la raison de celui-ci : un corps donné se meut-il en vertu d'une force extérieure ou en vertu de sa propre énergie ? On retrouverait donc bien, dans cette seconde dichotomie, la distinction newtonienne entre la

42 Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que ces interrogations soient prises en charge par les newtoniens. R. Cotes, par exemple, dans sa préface à la seconde édition des *Principia*, en 1713, n'hésitera pas à affirmer que « la pesanteur est une propriété primitive de tous les corps » et à poser la question, sur le plan métaphysique, des attributs de la matière. « Préface de M. Cotes », p. XXIX-XXX.

43 *SN*, I, p.48-49.

44 *Ibid.*, p.49

force imprimée (*vis impressa*) et la force interne (*vis insita*). Cependant, tel quel, on aurait du mal à établir une identité entre l'énergie propre supposée par d'Holbach dans le mouvement spontané et la force d'inertie newtonienne. Certes, les deux définissent une force qui réside dans la matière, mais, alors que chez Newton l'inertie implique une *persévérance dans l'état* où se trouve un corps, qu'il s'agisse du mouvement ou du repos, d'Holbach définit au contraire le mouvement spontané comme celui contenu dans un corps « qui renferme en lui-même la cause des changements que nous voyons s'opérer en lui ». Le mouvement spontané consiste donc précisément chez le baron dans le *changement d'état* d'un corps, et non plus dans une résistance au changement d'état. S'il est dit spontané, c'est que ce changement doit être attribué, non à l'action d'un corps sur un autre, mais à l'action d'un corps à partir de lui-même. Chez D'Holbach, la force cachée est donc précisément la raison d'un changement d'état du corps. De la *vis insita* newtonienne, d'Holbach ne retiendrait finalement que l'idée qu'il s'agit d'une « force qui réside dans la matière », en évacuant le caractère inertiel de celle-ci, c'est-à-dire sa capacité de résistance au changement. Or, on ne s'en tirerait pas en distinguant de la sorte la *vis insita* de son interprétation comme force d'inertie. Car, il est bien évident que le « mouvement interne et caché », par lequel se produisent des mouvements spontanés, coïncide aux yeux du baron avec la force d'inertie newtonienne. Il l'affirme en effet une première fois explicitement quelques pages plus loin.⁴⁵ D'Holbach reprend donc à la fois la définition de la force interne et son identification à la force d'inertie. Mais, puisque la force interne est comprise dans le *Système de la nature* comme raison du changement d'état d'un corps, et non plus comme force exercée « toutes les fois qu'il s'agit [pour un corps] de changer son état actuel », la coïncidence entre *vis insita* et *vis inertiae* n'a plus tout à fait le même sens. Si les deux sont les aspects d'une même force, c'est qu'elles se trouvent subsumées par la caractéristique de spontanéité. Il faut donc comprendre que la force d'inertie est *résistance* au changement dans la mesure précise où l'action spontanée d'un corps contrarie les actions spontanées d'autres corps qui s'imposent à lui.

Pour le comprendre, penchons-nous sur le quatrième chapitre du *Système de la nature*, où d'Holbach entend traiter « des lois du mouvement communes à tous les êtres de la nature ». Le baron y livre une interprétation éclairante du principe d'inertie. Il commence par établir

45 « Un corps qui éprouve une impulsion, une attraction, ou une pression quelconque, auxquelles il résiste, nous montre qu'il réagit par cette résistance même ; d'où il suit qu'il y a pour lors une force cachée (*vis inertia*) qui se déploie contre une autre force ; ce qui prouve clairement que cette force d'inertie est capable d'agir et réagit effectivement ». *Ibid.*, p.52.

que, « quelles que soient la nature et les combinaisons des êtres, les mouvements ont toujours une direction ou tendance ». Or, le texte ajoute aussitôt que

« cette direction est réglée par les propriétés de chaque être ; dès qu'il a des propriétés données, il agit nécessairement, c'est-à-dire il suit la loi invariablement déterminée par ces mêmes propriétés, qui constituent l'être ce qu'il est et sa façon d'agir, qui est toujours une suite de sa façon d'exister. »⁴⁶

Autrement dit, un être, c'est-à-dire un corps, doit avant tout se concevoir comme un ensemble de propriétés dont le résultat est un certain mouvement déterminé. Il s'agit là d'une distinction nette d'avec la masse newtonienne, considérée comme une grandeur mathématique. On pourrait dire, de ce point de vue, que le *Système de la Nature* fournit une interprétation du concept newtonien de corps en termes de qualités et de propriétés. Il n'envisage pas la matérialité depuis une perspective strictement mathématique, comme le produit du volume et de la densité, mais comme le fait d'être doté de propriétés matérielles (configuration, constitution...) et d'agir en fonction de celles-ci. Sur cette base, d'Holbach peut faire converger l'idée de la *persévérance* d'un être, et celle d'une spontanéité des mouvements qui répondent aux propriétés d'un corps. Car, un corps ne persévère dans son être que dans la mesure où il exprime les propriétés de son essence, c'est-à-dire dans la mesure où il agit et change son état de manière spontanée :

« La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction, *gravitation sur soi*. Newton l'appelle *force d'inertie*, les moralistes l'ont appelé dans l'homme *amour de soi*, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir du bonheur, l'amour du bien être et du plaisir, la promptitude à saisir tout ce qui paraît favorable à son être, et l'aversion marquée pour tout ce qui le trouble et le menace (...) »⁴⁷

Newton aurait donc formalisé sur le plan physique, pour le cas des corps doués de masse, une loi suivie par tous les êtres. Quoique le rapprochement entre *force d'inertie* et *amour de soi* paraisse confondant au premier abord, il nous éclaire néanmoins sur l'usage qu'entend faire d'Holbach de la notion d'inertie : afin de se conserver, les êtres humains demeurent dans une activité perpétuelle qui consiste en une recherche du plaisir, un déploiement des moyens de l'existence, et une fuite du danger. L'amour de soi est une impulsion interne qui implique des mouvements variés. De la même manière, la force d'inertie d'un corps consiste moins dans la résistance à tout type de forces extérieures que dans la tendance à réaliser les mouvements impliqués par les propriétés de ce corps. Ou plutôt : il n'y a de résistance d'un corps sous la

46 *Ibid.*, p.81-82.

47 *Ibid.*, p.83.

poussée d'un autre qu'en conséquence d'une tendance intrinsèque à l'action, laquelle se déploie en vertu des caractéristiques matérielles du corps qui résiste. Tout se passe donc comme si d'Holbach actait l'idée newtonienne que, dans l'inertie, se joue une *action réelle* des corps dotés de masse, mais qu'il entendait fonder cette action sur des qualités matérielles. Ce faisant, le baron modifie considérablement le sens de la force d'inertie ; car celle-ci devient avant tout une force de déploiement du mouvement à partir de soi. Pour résumer, on pourrait dire que d'Holbach interprète la force d'inertie newtonienne beaucoup plus selon la caractéristique de *spontanéité* des corps qui agissent en fonction de leurs propriétés, que selon la capacité de *résistance* au mouvement imprimé, attribuée à toute masse comprise comme grandeur mathématique. La seconde n'est qu'une des expressions possibles pour la première. Persévérer, pour un corps, signifie moins tendre à demeurer dans le même état de mouvement que tendre à exprimer les caractéristiques de sa propre essence.⁴⁸

Pour éloignée du texte des *Principia mathematica* que cette interprétation du principe d'inertie puisse paraître, elle n'en demeure pas moins une manière de répondre à l'interrogation laissée ouverte par Newton lui-même à propos du statut des forces. En effet, selon le modèle que nous avons présenté, l'inertie peut être traitée par d'Holbach comme une modalité du mouvement des corps dépendante de leurs propriétés. C'est donc que la résistance d'un corps au mouvement imposé par un autre s'explique avant tout par sa tendance à réaliser les mouvements impliqués par ses propres caractéristiques matérielles. Le même traitement est d'ailleurs appliqué par le baron au cas de la force gravitationnelle. Dans une note du deuxième chapitre, d'Holbach refuse de suivre Newton lorsque celui-ci regarde « la cause de la gravitation comme inexplicable ». Pour lui, en effet, « il paraît qu'on pourrait la déduire du mouvement de la matière par lequel les corps sont diversement déterminés. »⁴⁹ Autrement dit, si l'on était capable d'identifier toutes les qualités d'un corps qui gravite autour d'un autre, ou qui pèse sur celui-ci, alors la force gravitationnelle à laquelle il est soumis serait entièrement déductible depuis ces qualités. Par exemple, « il semble que la pesanteur des corps dépend de leur configuration tant extérieure qu'intérieure, qui leur donne le mode de mouvement que l'on nomme gravitation. »⁵⁰ Les forces qui s'appliquent aux corps trouvent donc leur explication, et leur fondement réel, dans les propriétés matérielles dont elles découlent. « Une balle de plomb », par exemple « étant sphérique, tombe promptement et tout droit. »⁵¹ D'Holbach

48 Pour d'Holbach, l'essence désigne l'ensemble des propriétés matérielles qui font agir un corps.

49 *SN*, I, note 4, p.55.

50 *Ibid.*, p.56.

51 *Idem.*

traite la matière, non comme une masse dotée de grandeur, mais comme un support de qualités capable d'expliquer les mouvements locaux. Ce faisant, il considère les forces, dont la force d'inertie, non comme des descriptions mathématiques adéquates, mais comme des expressions de l'activité impliquée par ces qualités. Il interprète pour ainsi dire la dynamique newtonienne dans une perspective matérialiste qui suppose une interrogation de type métaphysique sur la nature de la matière. À ce prix, la force d'inertie, telle qu'elle est présentée par Newton comme pouvoir de la masse de résister, devient bien la marque ponctuelle d'une activité intrinsèque de la matière déployée continuellement. La dynamique newtonienne est le véhicule permettant d'établir la liaison des concepts de mouvement et de matière et, par conséquent, l'activité intrinsèque de la nature.

Notons que cette interprétation de la physique newtonienne au service de la thèse de l'activité de la nature ne constitue pas une originalité du corpus holbachien. À vrai dire, d'Holbach trouve un tel usage des *Principia* dans un texte de Toland, les *Letters to Serena*, qu'il a lui-même traduit et publié sous le titre de *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du Dogme de l'immortalité de l'Âme, de l'Idolâtrie et de la Superstition ; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière*.⁵² Dans la quatrième lettre, Toland défend contre Spinoza l'« opinion que le mouvement est essentiel à la matière, c'est-à-dire qu'il est aussi inséparable de sa nature que l'impénétrabilité et l'extension le sont, et qu'il doit entrer dans sa définition. »⁵³ Mais c'est la cinquième lettre qui nous intéresse tout particulièrement : Toland y propose un ensemble de justifications pour soutenir l'opinion en question. Parmi celles-ci, on trouve, disséminée, une discussion avec la physique newtonienne. Ainsi Toland cite-t-il directement le premier livre des *Principia* alors qu'il mentionne les lois du mouvement. De son point de vue, celles-ci portent seulement sur l'action des corps particuliers les uns sur les autres :

« (...) ces lois regardent la quantité de l'action des corps particuliers sur les autres, et nullement l'action de la matière en général : de même que par de moindres quantités, on peut mesurer les quantités particulières de la matière, mais non pas l'extension de toute la matière. Les mathématiciens calculent les quantités et les proportions du mouvement par les observations qu'ils font sur l'action d'un corps sur l'autre, sans se mettre en peine des raisons physiques d'une chose, dont tout le monde convient, ces raisons n'étant pas toujours de leur ressort, et c'est pourquoi ils en laissent l'explication aux philosophes.

52 *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du Dogme de l'immortalité de l'Âme, de l'Idolâtrie et de la Superstition ; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière*, traduites de l'anglais de J. Toland, Londres, 1768.

53 J. Toland, *Lettres à Serena et autres textes*, [trad. et notes T. Dagron], Paris, Honoré Champion, 2004, p.162.

Ces derniers pourtant y réussiraient sans doute mieux si, avant que de l'entreprendre, ils s'informaient mieux des observations que les mathématiciens ont faites là-dessus, comme Monsieur Newton l'a très bien remarqué. »⁵⁴

Le point décisif de cette mention réside dans ce que Toland y voit l'encouragement, de la part de Newton, à fonder la théorie du mouvement sur une réflexion générale portant sur le concept de matière. La physique newtonienne traite en effet des corps particuliers et des lois qui régissent leurs interactions. De ce point de vue, elle ne se pose pas la question de son propre fondement philosophique. Un tel fondement est atteint à la condition que soit effectué le saut consistant à ne plus considérer les corps particuliers dans leurs interactions, mais leur appartenance commune à une matière universelle. Ainsi, la possibilité de mesurer des quantités de mouvement, de même que celle d'en établir les lois, doit être rapportée à un attribut de la matière elle-même. Car, « il n'y a point d'attribut inséparable de la matière qui n'ait, aussi bien que l'étendue, des modifications innombrables qui lui sont propres. Cela est aussi vrai de l'action que de la solidité. »⁵⁵ Or, puisque chaque mouvement peut être doté d'une grandeur déterminée, il doit être considéré comme l'une des innombrables modifications d'une unique action de l'univers. L'inhérence de l'action à la matière est donc un réquisit nécessaire à la possibilité même de traiter mathématiquement du mouvement des corps particuliers. D'Holbach trouve ainsi chez Toland le principe d'une lecture matérialiste de la physique newtonienne, au sens où le mouvement tel que le traite le mathématicien suppose la position d'un sujet unique et universel—la matière—qui puisse rendre raison de toutes ses modifications. Mais il y trouve aussi, de manière plus précise, l'idée d'un détournement de la force d'inertie au service d'une thèse matérialiste. Ainsi, Toland pose, contre Newton mais grâce à sa conception de l'inertie, que le repos absolu est impensable. Car « l'état actuel d'un corps qui reste dans sa place, ne laisse pas d'être une action réelle, les efforts et la résistance de cette parcelle étant pendant quelque temps égaux au mouvement déterminant des corps voisins qui agissent sur lui et qui ne souffrent pas qu'il passe certaines bornes. »⁵⁶ Pour Toland, la résistance d'un corps est la preuve de son activité beaucoup plus que de sa passivité. Cette résistance n'est pas l'effet d'une masse qui tendrait à persévérer dans son état, mais bien plutôt le résultat d'une tendance universelle de la matière à l'action, tendance momentanément contrariée dans le jeu des mouvements locaux des corps particuliers. C'est

54 Les italiques désignent le texte de Newton cité. Voir *ibid.*, p.173. Comme l'indique la note de T. Dagron, le texte des *Principia* cité par Toland est le suivant : I, section IX, p LXIX, t XXIX, scholie.

55 *Ibid.*, p.174.

56 *Ibid.*, p.187.

pourquoi, comme chez d'Holbach, l'inertie constaté dans le repos fonctionne comme le signe d'une activité fondamentale :

« Ainsi le repos n'étant qu'une certaine détermination du mouvement des corps, une action réelle de résistance entre deux mouvements égaux, il est évident que ce n'est pas une inactivité absolue des corps, mais que ce n'est qu'un repos relatif au mouvement d'autres corps qui changent leur place d'une manière sensible. »⁵⁷

On pourrait dire que, selon Toland, l'attention portée sur l'inertie des corps—par laquelle Newton définit leur résistance à la force imprimée par d'autres corps—permet un double tour de force : d'une part, celui qui consiste à nier la possibilité du repos absolu à partir de la physique newtonienne qui l'établit pourtant par ailleurs. Puisque tout corps est en mouvement et agit sur un autre, même lorsqu'il ne fait que résister, alors, strictement parlant, aucun corps ne peut être dit au repos. D'autre part, il établit sur cette même base la nécessité de fonder l'activité fondamentale des corps sur le concept de matière lui-même. Tout se passe comme si l'inclusion de l'activité dans le concept de matière, au titre d'un de ses attributs essentiels, permettait de rendre compte de la dynamique développée par Newton.

La littérature secondaire, s'avisant de ce que d'Holbach fût traducteur des *Lettres à Serena*, n'est pas passée à côté de l'importance de Toland pour le baron. Lange, dans son *Histoire du matérialisme*, affirmait déjà que, « dans la théorie du mouvement, d'Holbach s'en tient complètement au principe posé par Toland (...) »,⁵⁸ de même que Naville insiste sur la reprise, par d'Holbach, des « principes physiques »⁵⁹ des *Letters*, ainsi que de la distinction tolandienne entre action et mouvement local.⁶⁰ Mais on insiste moins sur le fait que le texte de Toland sert de médiation pour atteindre la physique newtonienne et en fournir une interprétation matérialiste. D'Holbach ne reprend, en effet, pas seulement la thèse de l'inclusion essentielle de l'attribut mouvement dans la substance matière, mais *produit* cette inclusion par une réinterprétation des concepts fondamentaux de la dynamique newtonienne. Autrement dit, Toland présente la physique de Newton de telle sorte qu'un usage de celle-ci devient possible pour fonder une position matérialiste. Ainsi, il faut prendre garde au fait que, quand le *Système de la nature* invoque explicitement Toland, il s'agit tout autant de rappeler la

57 *Ibid.*, p.188.

58 F-A Lange, *Histoire du matérialisme*, t.1, [traduit par P. Pommerol], Paris, Chez C. Reinwald et Cie, 1877, p.385.

59 P. Naville, ouvrage cité, p.213

60 *Ibid.*, p.210-211.

thèse générale inlassablement répétée par d'Holbach, que de nier la possibilité physique du repos absolu :

« Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir ; et si nous considérons attentivement ses parties, nous verrons qu'il n'en est pas une seule qui jouisse d'un repos absolu ; celles qui nous paraissent privées de mouvement ne sont dans le fait que dans un repos relatif ou apparent ; elles éprouvent un mouvement si imperceptible et si peu marqué que nous ne pouvons apercevoir leurs changements. »⁶¹

La note afférente, dont le texte nous informe qu'elle est *ajoutée*—probablement par Naigeon— affirme que « cette vérité, dont tant de spéculateurs affectent encore de douter, a été portée jusqu'à la démonstration dans un ouvrage du célèbre Toland, qui parut en anglais au commencement de ce siècle sous le titre de *Letters to Serena* ; ceux qui entendent cette langue pourront le consulter en cas qu'il leur restât encore quelques doutes là-dessus. »⁶² On le voit, d'Holbach retient tout autant la thèse que la démonstration de Toland, dont nous avons montré que l'un des éléments centraux est la révision de la physique newtonienne. C'est moins une thèse métaphysique générale sur la matière qu'une interprétation du fond de la physique newtonienne qui est reprise dans le *Système de la nature*. C'est pourquoi l'énoncé selon lequel « tout est en mouvement dans l'univers » se trouve justifié par une réfutation du repos absolu. Aux yeux du baron, tout phénomène de persévérance dans un état trahit une activité cachée ; car la force d'inertie est résistance tout autant que signe du principe moteur contenu dans toute matière.

On voit que, contrairement à La Mettrie ou Diderot, d'Holbach ne recourt pas à la dynamique leibnizienne pour étayer la thèse de l'activité essentielle de la matière. Ni par référence directe au texte leibnizien, ni par discussion avec Du Châtelet. Ceci se marque tout particulièrement par la faible présence de la distinction entre force vive et force morte. Cette distinction, centrale dans le *Rêve de d'Alembert* afin d'assoir l'idée d'une sensibilité universellement déployée, au moins potentiellement, demeure marginale dans le *Système*. Lorsqu'elle apparaît, c'est pour être immédiatement rabattue sur le cadre newtonien et tolandien développé par d'Holbach :

« Les physiciens, pour la plupart, ne semblent point avoir assez réfléchi sur ce qu'ils ont appelé le *nisus*, c'est-à-dire sur les efforts continuels que font les uns sur les autres des corps qui paraissent d'ailleurs jouir du repos. Une pierre de cinq cent livres nous paraît en repos sur la terre, cependant elle ne cesse un instant de peser avec force sur cette terre, qui lui résiste ou qui la repousse à son tour. Dira-t-on que cette pierre et cette terre n'agissent

61 *SN*, I, p.51.

62 *Idem*.

point ? Pour s'en détromper il suffisait d'interposer la main entre la pierre et la terre, et l'on reconnaîtrait que cette pierre a néanmoins la force de briser notre main malgré le repos dont elle semble jouir. Il ne peut y avoir dans les corps d'action sans réaction. Un corps qui éprouve une impulsion, une attraction, ou une pression quelconque, auxquelles il résiste, nous montre qu'il réagit par cette résistance même ; d'où il suit qu'il y a pour lors une force cachée (*vis inertia*) qui se déploie contre une autre force ; ce qui prouve clairement que cette force d'inertie est capable d'agir et réagit effectivement. Enfin on sentira que les forces que l'on appelle *mortes* et les forces que l'on appelle *vives* ou mouvantes sont des forces de même espèce qui se déploient de façons différentes. »⁶³

Cet extrait est caractéristique de la physique déployée par le baron à plusieurs égards. Premièrement, d'Holbach y mélange les éléments de physiques distinctes : le concept de *nisus* renvoie à la théorie hobbesienne du mouvement⁶⁴ ; l'exemple de la pierre pesant sur la Terre est une reprise de la critique du repos absolu effectué par Toland ; le rappel de la loi de réciprocité des actions ainsi que l'amalgame entre « force cachée » et force d'inertie renvoie à l'interprétation matérialiste de la dynamique newtonienne ; enfin, l'apparition de la distinction entre forces vives et forces mortes fait évidemment référence aux catégories de la dynamique leibnizienne. Cependant, deuxièmement, tous ces éléments se trouvent subsumés sous le concept de « force cachée ». Le *nisus* n'est rien d'autre que l'effort sans cesse contrarié d'un corps confronté à un obstacle, la pesanteur de la pierre sur la terre n'est rien d'autre que l'expression d'une action réelle mais invisible—c'est-à-dire cachée—etc. Tout se passe donc comme si la physique newtonienne, telle qu'elle est interprétée par d'Holbach, permettait de synthétiser à la fois Hobbes et Leibniz. Tout se passe comme si la *force d'inertie*, une fois interprétée comme signe de l'activité inhérente à chaque corps, unifiait à la fois l'effort (aussi appelé *conatus*) des particules chez Hobbes et la typologie des forces telle qu'on la trouve chez Leibniz. Loin de construire une physique chimérique, constituée d'éléments épars et incohérents, le *Système de la Nature* prétend au contraire donner un sens univoque à tous ces concepts. Enfin, cet extrait permet de statuer clairement sur la manière dont est traitée la dynamique leibnizienne chez d'Holbach. Celle-ci ne se présente ni comme le modèle principal à la base du matérialisme du baron, ni d'ailleurs comme un argument permettant d'assoir une thèse secondaire. Ici, la dichotomie issue de la dynamique de Leibniz n'apparaît qu'en tant qu'elle se trouve éclairée par le concept de force d'inertie et par la loi de réciprocité des actions. Aux yeux de d'Holbach, la force morte est l'inertie d'un corps telle qu'elle ne peut s'exprimer, tandis que la force vive se présente comme l'actualisation de la force jusqu'à

63 *Ibid.*, p.52.

64 Le remplacement du terme de *conatus* par celui de *nisus* peut être expliqué par la manière dont Diderot rend compte de la physique hobbesienne dans l'*Encyclopédie*. Voir l'article « Hobbisme (ou philosophie de Hobbes) ».

présent inerte, mais toujours agissante. Il n'est pas indifférent à cet égard que le baron cite Bilfinger⁶⁵ dans la note portant sur le même passage. Il retient en effet du §218 des *Dilucidationes phiiosophicae, de deo, anima humana, mundo*, que « la réaction est égale et contraire à l'action ». Tel quel, on pourrait s'interroger sur les motifs de l'invocation du nom de Bilfinger. Mais d'Holbach cite plus précisément : il retient essentiellement l'idée que la résistance d'un corps à la force imprimée par un autre est une action propre de ce corps. En usant ainsi de la loi de réciprocité de l'action, Bilfinger amalgame la force d'inertie du corps qui résiste, à la force motrice du corps qui pousse : « *Vis igitur inertiae et vis motrix in corporibus una eademque est vis, diverso tamen modo se exerente.* » Le baron s'avise ainsi que force d'inertie et force motrice sont deux modalités d'exercice d'un même type de force, mais fait en même temps comme si Bilfinger logeait par là, dans la matière elle-même, la force qui lui est inhérente. Jamais, en effet, n'intervient l'idée que la force puisse être ultimement expression du changement interne d'éléments immatériels, comme le pose la tradition leibniziano-wolffienne. Si d'Holbach cite Bilfinger ici, c'est dans la mesure précise où ce dernier manifeste clairement la convergence entre le concept de force motrice et celui de force d'inertie. Les catégories de la dynamique leibnizienne se trouvent pour ainsi dire assimilées à l'interprétation de la physique newtonienne par d'Holbach, la seconde rendant pleinement compte de la première. Dans ses conditions, on comprend que d'Holbach n'avait tout simplement pas besoin de la dynamique de Leibniz afin de construire son *Système de la nature*. Bien plutôt, c'est ici la force motrice, ainsi que la distinction entre force vive et force morte, qui prennent sens au regard de l'usage qui est fait de la physique de Newton.

Ainsi, la philosophie leibnizienne du mouvement ne joue qu'un rôle extrêmement marginal dans l'élaboration de la physique du *Système de la nature*. Mais il s'agit là d'un résultat d'autant plus intéressant : car on voit qu'une thèse commune aux diverses positions matérialistes jusqu'ici analysées, notamment chez La Mettrie et Diderot, à savoir celle de l'activité essentielle de la matière, n'est pas construite à partir des mêmes sources. Si nous avons mis au jour l'importance des figures de Wolff, de Du Châtelet et de Maupertuis, qui rendent possible une lecture et une interprétation matérialistes de la dynamique de Leibniz, nous voyons clairement avec d'Holbach que d'autres traditions peuvent tout aussi bien être convoquées de manière à construire des thèses identiques. Ainsi le baron puise-t-il beaucoup plus dans la tradition britannique que dans le corpus franco-germanique afin d'élaborer la

65 *SN*, I, p.53.

physique de son *Système de la nature*. Il trouve chez Toland le point nodal de sa propre théorie du mouvement, à savoir le principe d'un retournement de la force d'inertie newtonienne. Celle-ci, de principe de résistance et de persévérance d'un corps dans un certain état de son mouvement, devient au contraire le moyen d'établir l'activité intrinsèque de la nature.

La matière et les matières. Le principe des indiscernables au fondement du Système de la nature

La thèse de l'activité de la nature requiert encore un fondement métaphysique. En effet, on l'a vu, si la nature peut être jugée active par elle-même, c'est du fait que les différents corps qui la composent agissent en vertu de leurs propriétés matérielles. Mais comment d'Holbach justifie-t-il à son tour l'interprétation qui fait du mouvement et des forces des corps la conséquence des propriétés matérielles ? Il apparaît que le texte tolandien des *Letters to Serena* ne peut fournir au baron la clé pour résoudre ce problème. En effet, chez Toland, un corps n'a en lui-même aucune consistance ontologique ; il constitue bien plutôt le résultat d'une abstraction de l'esprit :

« Pour écarter toute sorte d'ambiguïté, il faut vous avertir à cette occasion que par le mot corps, j'entends certaines modifications de la matière que l'esprit conçoit comme autant de systèmes limités ou des quantités particulières mentalement abstraites, mais non pas actuellement séparées de l'extension de l'univers. Ainsi c'est par rapport aux différents changements des modifications que nous disons qu'un corps est plus grand ou plus petit qu'un autre, qu'il est brisé ou dissous, mais nous ne pouvons pas dire proprement qu'une matière est plus grande que l'autre parce qu'il n'y a aucune espèce de matière dans l'univers. »⁶⁶

Pour Toland, les corps particuliers doivent être envisagés comme des *modes* d'une *substance* unique qu'est la matière. Considérés dans la rigueur métaphysique, ils ne constituent pas des parties réelles de la nature mais des abstractions.⁶⁷ Seule la matière universelle est « quelque

66 Toland, *Lettres à Serena*, ouvrage cité, p.171.

67 L'abstraction dont il est question désigne ici, non un processus de généralisation, mais d'isolement et de séparation des parties d'un tout. Cf : « Quand on se représente les corps finis, mobiles, divisibles, en repos, pesants, ou légers, sous des figures différentes et dans des situations diverses, alors on abstrait les modifications du sujet ou, si vous voulez, les parties du tout et on imagine des limites à certaines portions de la matière qui les séparent et les distinguent du reste, et c'est la source d'où l'idée du vide est venue originellement. Mais quand on considère l'espace infini comme impénétrable, immobile, indivisible, comme la place qui reçoit tous les corps, et où ils se meuvent et se renferment, lui-même étant exempt de tout changement, forme et figure, alors on abstrait le sujet infini et ses modifications finies ou le tout des parties. » *Ibid.*, p.198.

chose de réel et de positif », ⁶⁸ son activité est à la base de tous les mouvements phénoménaux constatables ainsi que de la circulation des propriétés. Qu'il n'y ait pas d'*espèces* de matière, ceci signifie qu'aucune propriété ne peut être attribuée avec permanence à certains corps en particulier, qui permette de les identifier et de les distinguer d'autres corps. Car, « aucune parcelle de la matière n'est fixée à une certaine forme ou figure, mais elle change continuellement de forme et de figure, c'est-à-dire elles sont dans un mouvement perpétuel (...) » ⁶⁹ Pour réelle et positive qu'elle soit, la matière selon Toland ne laisse pas d'être une réalité parfaitement métaphysique dénuée de propriétés particulières : elle dispose d'attributs généraux comme l'étendue ou l'action, à partir desquels les corps individuels peuvent être momentanément identifiés. Mais c'est bien l'action en tant qu'elle est au principe du mouvement qui constitue le fondement du matérialisme tolandien. ⁷⁰ Dans cette mesure, il est impossible pour l'auteur des *Letters* d'envisager que *des matières* agissent différemment en fonction d'une constitution propre ; bien plutôt, il faudrait dire que, chez Toland, l'action de *la* matière entraîne la diversification des corps. Priorité est donnée à l'attribut général qu'est l'action plutôt qu'aux propriétés concrètes des choses matérielles. La conséquence de ce nouveau détour par les *Lettres à Serena* tient en ce que d'Holbach ne peut s'appuyer sur la métaphysique tolandienne pour justifier l'idée selon laquelle les mouvements et les forces qui opèrent dans la nature peuvent être expliqués selon les propriétés des corps eux-mêmes.

Pourtant, le baron soutient à de nombreuses reprises l'idée d'une différenciation des types de matières par leurs propriétés. Il en fait même souvent la base de l'explication des mouvements de la nature. Dans *Le bon sens*, par exemple, à celui qui prétend que « La nature est totalement inexplicable sans un Dieu », d'Holbach répond en balayant tout argument téléologique :

« Physiciens enthousiastes ! Pour nous prouver l'existence d'un dieu, copiez des traités complets de botanique, entrez dans un détail minutieux des parties du corps humain, élancez-vous dans les airs pour contempler les révolutions des astres. Revenez ensuite sur la terre pour admirer le cours des eaux, extasiez-vous devant des papillons, des insectes, des polypes, des atomes organisés, dans lesquels vous croyez trouver la grandeur de votre dieu. Toutes ces choses ne prouveront pas l'existence de ce dieu : elles prouveront seulement que vous n'avez pas les idées que vous devriez avoir de l'immense variété des

68 *Ibid.*, p.185.

69 *Ibid.*, p.182.

70 Nous parlons ici du type de matérialisme construit par les *Letters to Serena*. On sait que ce schéma est amené à évoluer dans le *Pantheiticon*. Voir sur ce point M. Iofrida, « Matérialisme et hétérogénéité dans la philosophie de John Toland. », *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992. [Thème : Le matérialisme des Lumières.] 39-52.

matières et des effets que peuvent produire les combinaisons diversifiées à l'infini dont l'univers est l'assemblage. »⁷¹

L'intérêt principal de cet extrait réside dans ce qu'il fait reposer le poids du matérialisme holbachien dans l'idée d'une distinction des matières. Contrairement à Toland, le baron affirme la diversité fondamentale de singularités matérielles. Son point de départ est le niveau abstrait dénoncé par Toland : celui de portions de matières particulières et différenciées. De ce point de vue, la nature est pour d'Holbach moins un être agissant par lui-même qu'un « assemblage » d'agents matériels distincts les uns des autres. Il n'est pas anodin que le *Système* reprenne la même définition lorsque d'Holbach affirme que « la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. »⁷² Le baron produit pour ainsi dire l'inversion du monisme de Toland, au sens où le point de vue du tout—celui de la nature chez d'Holbach, celui de la matière chez Toland—est le point de vue abstrait, puisque le tout n'est rien d'autre que la somme des individus réels et concrets qui le composent. Pour d'Holbach, le point de départ se situe dans « des matières très variées et combinées d'une infinité de façon [qui] reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. »⁷³ Or, la variété des matières s'explique elle-même par « les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires. »⁷⁴ Priorité est donc donnée ici, non à l'action de laquelle découleraient les propriétés des corps, mais aux propriétés de ceux-ci, qui rendent compte des mouvements de la nature. L'accent est mis sur la concrétude des matières distinctes beaucoup plus que sur l'action d'une substance universelle. C'est pourquoi le matérialisme de d'Holbach peut se targuer d'être un matérialisme de l'essence individuelle, puisque « c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la *nature*. »⁷⁵ P. Lurbe a bien remarqué comment d'Holbach produisait par là un écart conséquent par rapport à la philosophie de Toland. En effet, alors que, chez le premier, « le monisme de la substance est tellement prégnant, que les corps risquent, à la limite, d'être réduits à de pures apparences »⁷⁶, chez le second, au contraire, « l'infinie diversité de corps et d'êtres bien réels

71 *BS*, §38, p.27-28.

72 *SN*, I, p.45.

73 *Idem*.

74 *Idem*.

75 *Idem*.

76 P. Lurbe, « Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland », dans *Dix huitième siècle*, no.24,

est au contraire ce dont l'univers est fait »⁷⁷ ; alors que Toland propose de penser la matière homogène, au contraire d'Holbach insiste sur l'hétérogénéité et la différence irréductible des portions singulières de matière.

On pourrait à première vue mettre l'importance prise chez d'Holbach par la diversité matérielle sur le compte de l'intérêt du baron pour les considérations chimiques. C'est dans cette voie que s'engage J. Boulad-Ayoub lorsqu'elle remarque que « pour d'Holbach, il y a différents 'genre d'êtres', ou différents systèmes matériels, autrement dit, hétérogénéité et divisibilité à l'infini de la matière. La science de la nature se présente à d'Holbach et à Diderot, à cette époque, comme chimie, plus que comme physiologie. Leur matérialisme, sous l'influence du chimiste G. E. Stahl, dont d'Holbach a traduit les œuvres, met l'accent sur les distinctions qualitatives plutôt que quantitatives. »⁷⁸ Il est bien vrai qu'on ne peut ignorer, pour expliquer les développements du *Système de la nature*, l'énorme masse d'écrits de chimie assimilée et traduite par d'Holbach, qui a sans aucun doute mené ce dernier à prêter une attention particulière aux différences qualitatives des types de matières. Pourtant, lorsqu'il s'agit pour le baron de justifier la diversité matérielle, celui-ci adopte une argumentation purement conceptuelle et ne fait pas appel aux sciences positives de son temps. L'idée directrice, qui sert de base à l'argumentation, est celle selon laquelle la matière ne va jamais sans propriétés : « en supposant, comme on y est forcé, l'existence de la matière, on doit lui supposer des qualités quelconques, desquelles les mouvements ou les façons d'agir, déterminées par ces mêmes qualités, doivent nécessairement découler. »⁷⁹ La variété des matières est ainsi à reporter sur le plan de ce que d'Holbach nomme *essence*, qui consiste en l'ensemble des propriétés matérielles en vertu desquelles un corps est ce qu'il est et agit comme il agit. On ne s'étonne pas, dès lors, au cœur de la justification de la thèse de l'hétérogénéité de la matière, de retrouver un argument de type leibnizien :

« L'existence de la matière est un fait ; l'existence du mouvement est un autre fait. Nos yeux nous montrent des matières d'essences différentes, douées de propriétés qui les distinguent entre elles, formant des combinaisons diverses. En effet, c'est une erreur de croire que la matière soit un corps homogène, dont les parties ne diffèrent entre elles que par leurs différentes modifications. Parmi les individus que nous connaissons, dans une même espèce, il n'en est point qui se ressemblent exactement ; et cela doit être ainsi, la seule différence du site doit nécessairement entraîner une diversité plus ou moins sensible

[thème : le matérialisme des Lumières], p.57.

77 *Idem.*

78 J. Boulad Ayoub, « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », article cité, p.68.

79 *SN*, I, p.60.

non seulement dans les modifications, mais encore dans l'essence, dans les propriétés, dans le système entier des êtres. »⁸⁰

L'argumentation se déroule comme suit : 1/ D'Holbach part du triple constat, empirique, de l'existence de la matière, du mouvement, et de la reconnaissance possible de certaines qualités matérielles. Certes, comme le précisera la suite du texte, nous n'avons pas accès à l'intégralité des propriétés des corps, et nous ne savons même rien de leurs constituants primitifs. Mais, si « nous ne connaissons point les éléments des corps, (...) nous connaissons quelques unes de leurs propriétés ou qualités, et nous distinguons leurs différentes matières par les effets ou changements qu'elles produisent sur nos sens (...) »⁸¹ C'est donc sans sortir d'une position empiriste que d'Holbach prétend développer la thèse d'une diversité des essences en fonction de leurs types de matière. 2/ Il se distingue ensuite du monisme tolandien en renonçant à faire de la matière un tout indifférencié dont le principe de diversification des parties est l'action universelle. 3/ Il invoque, pour assoir ce qui ressortait jusqu'à présent du constat empirique, un principe d'individuation qui nie la possibilité d'une ressemblance exacte entre deux individus distincts. La combinaison du constat empirique d'une diversité des mouvements et de l'impossibilité de connaître l'ensemble des propriétés des corps impose alors le recours à un principe métaphysique qui permette de s'affranchir de notre expérience bornée pour se prononcer sur la constitution interne des êtres de la nature. Il s'agit dès lors d'un principe *métaphysique et matérialiste*. Le coup de force du baron consiste ainsi à affirmer que la différence de localisation de deux choses *constitue déjà* une différence d'essence. Autrement dit, il ne peut y avoir de distinction *solo numero* entre deux êtres matériels, puisque le simple fait que ceux-ci diffèrent numériquement implique déjà une variation qualitative. Ce faisant, dans la simple perception d'êtres distincts, qu'on pourrait se représenter semblables en tout, on s'assure cependant que la ressemblance n'est qu'apparente. Les distinctions fournies par les sens—même la plus pauvre d'entre elle, par la localisation spatio-temporelle—peuvent ainsi systématiquement être traitées comme des variations de propriétés. Toute différence entre deux corps ou deux parcelles de matière correspond donc à ce qu'on pourrait nommer une différence interne, c'est-à-dire portant sur les qualités des êtres en question.

Le point capital concerne la note qui explicite la source dont d'Holbach se revendique dans ce passage :

80 *Ibid.*, p.60-61.

81 *Ibid.*, p.66.

« Ceux qui ont observé la nature de près savent que deux grains de sable ne sont pas strictement égaux. Dès que les circonstances ou les modifications ne sont point les mêmes pour les êtres de la même espèce il ne peut point y avoir de ressemblance exacte entr'eux. Voyez le chapitre VI. Cette vérité a été très bien sentie par le profond et subtil Leibnitz. Voici comment s'explique un de ses disciples : *Ex principio indiscernibilium patet elementa rerum materialium singula singulis esse dissimilia, adeoque unum ab altero distingui, convenienter omnia extra se invicem existere, in quo differunt a punctis mathematicis, cum illa uti haec nunquam concidere possunt.* Bilfinger, *De deo, anima et mundo*. Pag. 276.»⁸²

Cette note appelle plusieurs remarques d'importance. Premièrement, on retrouve chez d'Holbach l'exemple désormais familier des deux grains de sable, que nous avons croisé chez Wolff, Du Châtelet et Diderot. On pourrait arguer que d'Holbach a la possibilité de trouver l'exemple directement dans le corpus leibnizien. En effet, en 1770, le texte des *Nouveaux Essais* est publié. Or, on y trouve bien une mention des grains de sable. Dans le cadre d'une discussion sur l'usage des termes généraux, Leibniz affirme en effet que « quoiqu'il n'existe que des choses particulières, la plus grande partie des mots ne laisse point d'être des termes généraux, parce qu'il est impossible que chaque chose particulière puisse avoir un nom particulier et distinct (...) La chose irait même à l'infini, si chaque bête, chaque plante, et même chaque feuille de plante, chaque graine, enfin chaque grain de sable, qu'on pourrait avoir besoin de nommer, devrait avoir un nom. »⁸³ Cependant, on voit que, dans ce passage, Leibniz convoque l'image des grains de sable de manière à discuter la position nominaliste. Il s'agit moins d'établir l'individualité des grains que de statuer, à partir de cette individualité, sur la possibilité de les identifier à l'aide de noms propres. D'Holbach pour sa part retient de cet exemple, plus fondamentalement, un argument en vue de fonder la discernabilité des matières. Si l'on se penche donc sur l'usage fait par le baron de l'image leibnizienne des grains de sable, on se convaincra qu'il s'appuie ici beaucoup plus sur les médiations que constituent Wolff, Du Châtelet ou Diderot, que sur une lecture directe du texte des *Nouveaux essais*. En outre, d'illustration, chez Wolff, servant à l'appui de la thèse de la dissimilitude des corps, la mention des grains de sable devient ici le vecteur qui fait accéder immédiatement à une thèse leibnizienne. L'image introduit l'idée d'une discernabilité des matières plutôt qu'elle ne lui donne de la chair ; dans l'ordre du texte, elle la précède désormais plutôt qu'elle ne lui succède. En fait, il semble qu'ici la conceptualité leibnizienne se soit cristallisée dans l'image censée la représenter. Un tel fonctionnement rhétorique montre à quel point, pour d'Holbach, et ses contemporains l'exemple des deux grains de sable constitue un *topos* philosophique.

82 *Ibid.*, note 8 p.61.

83 Leibniz, *Nouveaux Essais*, III, c3, §1-2. A, VI, 6, p.288.

Ceci se marque d'ailleurs dans la facilité avec laquelle une thèse d'ordre logique et métaphysique, qui concerne chez Leibniz des notions et des substances individuelles, est utilisée pour caractériser la différence des portions de matières entre elles. Le principe des indiscernables est désormais interprété comme étant parfaitement compatible avec l'affirmation d'un matérialisme franc. Mieux : il devient un outil indispensable à son établissement : car c'est dans l'impératif d'une différenciation des matières que se fonde l'une des spécificités du *Système de la nature*. Il s'agit là, selon nous, du résultat des réorientations du monadisme chez Wolff et Du Châtelet, et de la manière dont est présenté ledit principe chez ces auteurs. Ces médiations—ainsi que, très probablement, les contributions de Diderot au *Système*—ont conduit à faire du principe des indiscernables et de son interprétation matérialisante un élément isolé, indépendant de la pensée leibnizienne prise dans son ensemble, et par là susceptible d'une reprise en contexte matérialiste. Elles ont permis de faire d'un principe hautement métaphysique chez Leibniz, l'une des clés de voûte d'une philosophie qui proclame sans détour l'unique réalité de la matière.

Deuxièmement, cette note est en outre indicative d'une information précieuse touchant aux canaux de diffusion de la pensée leibnizienne. On espère l'avoir montré, c'est avant tout par le corpus wolffien ainsi que par les textes de Du Châtelet et de Maupertuis que la philosophie de Leibniz parvient, dans les années 1740 et 1750, à se frayer une place de choix chez les auteurs matérialistes. Du Châtelet s'était probablement aussi intéressée à d'autres textes, comme ceux de Bilfinger, mais aucune référence explicite dans sa correspondance ou dans les *Institutions de physique* ne permet de l'établir. Quoiqu'il en soit, Du Châtelet ne considérait pas Bilfinger comme une source de renseignement fondamentale à propos de la pensée leibnizienne. Il en va tout autrement dans le *Système de la nature*. En effet, dans les cinq premiers chapitres de l'ouvrage, on trouve quatre renvois aux *Dilucidationes philosophicae, de deo, anima humana, mundo*. Dans ces quelques notes, Bilfinger est parfois traité comme un « théologien »,⁸⁴ d'Holbach interrogeant alors sa conception de la nature ou sa définition du miracle.⁸⁵ Mais on voit, dans la note qui nous intéresse, et qui porte sur le principe des indiscernables, que Bilfinger y est envisagé comme un « disciple » de Leibniz. Autrement dit, les *Dilucidationes* passent, au moins dans ce passage, pour une voie d'accès vers la philosophie de Leibniz. En l'occurrence, ils explicitent le sens du principe leibnizien des indiscernables. Or, dans la formule prélevée par d'Holbach, l'indiscernabilité telle qu'elle

84 *SN*, I, p.58 note 6

85 *Ibid.*, p.94, note 16.

est présentée par Bilfinger porte bien sur les éléments des choses matérielles (*elementa rerum materialum*). D'Holbach interprète cette formule comme si les éléments en question devaient eux-mêmes être considérés comme matériels et, en conséquence, différer du point de vue de la matière qui les compose. Mais le baron ne mentionne pas l'écart qu'il produit et fait comme si —sans qu'on puisse juger de sa bonne foi—Bilfinger, lorsqu'il invoque les éléments des choses matérielles, parlait encore d'êtres matériels. On voit donc qu'aux yeux de d'Holbach, il ne s'agit pas de changer le sens d'un principe leibnizien dont l'intention ne correspondrait pas à l'usage qu'il en fait lui-même, mais bien de reprendre tel quel un principe dont la signification profonde serait d'être un principe de discernabilité des êtres matériels. Pour D'Holbach, le principe des indiscernables porte avant tout sur l'hétérogénéité de la matière. À travers cette note, le baron informe son lecteur qu'il ne subvertit pas la pensée leibnizienne lorsqu'il recourt à l'indiscernabilité, mais au contraire qu'il s'inscrit dans sa lignée. Il s'agit là d'une *lecture* du principe d'individuation tel qu'on le trouve dans la tradition leibnizienne, et tel qu'il fait sens dans un contexte matérialiste. À ce prix, l'impossibilité pour deux individus d'être indiscernables est interprétée comme principe de discernabilité matérielle ; et ce dernier principe peut tout à la fois être considéré comme leibnizien et comme fournissant son fondement au matérialisme du *Système de la nature*. Car, une fois qu'il est reconnu que toute portion de matière se distingue de toute autre par certaines de ses propriétés (solidité, configuration, densité etc.), c'est-à-dire par son essence, alors tout ce qui advient dans la nature doit être considéré comme une conséquence de la diversité infinie des espèces de matière.

On pourrait sur cette base nuancer les propos de F. Pépin lorsque celui-ci, analysant les transformations subies par la métaphysique dans le corpus matérialiste,⁸⁶ affirme la prééminence de l'usage de la chimie pour opérer une réduction nominaliste de la métaphysique. En effet, d'Holbach, contre la métaphysique qui fait intervenir des agents immatériels pour rendre compte des phénomènes naturels, défend « la simplicité des explications matérialistes. »⁸⁷ Cette simplification correspond à une réduction du nombre de dimensions qui servent à l'explication des phénomènes, mais non pas à une réduction du nombre de causes ou de principes à partir desquels s'explique la nature. Ainsi, que la seule dimension matérielle suffise pour rendre compte de l'intégralité des phénomènes n'empêche

86 F. Pépin, « La réduction matérialiste de la métaphysique dans les Lumières françaises (Diderot, d'Holbach, La Mettrie) », dans *Les métaphysiques des Lumières*, ouvrage cité, 245-267.

87 *Ibid.*, p.254.

pas la multiplication des individus matériels, donc des principes entrant en jeu dans l'explication de la nature. Or, pour F. Pépin, d'Holbach joue ici chimie contre métaphysique : « lorsqu'il mobilise la chimie, d'Holbach est conduit à parler comme Diderot *des* matières et de leurs énergies et propriétés spécifiques. »⁸⁸ Le recours aux connaissances scientifiques positives permettrait de court-circuiter les constructions illégitimes de la métaphysique : « l'originalité de d'Holbach est ici d'intégrer l'usage de modèles scientifiques, principalement chimiques et physiques, à une réduction des problèmes. »⁸⁹ Il est bien clair qu'on retrouve dans le *Système de la nature* des éléments de chimie stahlienne, comme l'importance attribuée par d'Holbach à l'élément du feu et au principe de la combustion,⁹⁰ ou, comme le remarque encore F. Pépin à propos de Diderot, que le baron reprend les idées des « chimistes de la tradition de Rouelle » lorsqu'il fait de la matière un « concept nominal qui regroupe les points communs et les interactions entre les matières. »⁹¹ Mais il reste que la diversité matérielle se trouve justifiée par d'Holbach à l'aide d'un argument leibnizien éminemment métaphysique. Dans le cadre d'un « système » de la nature, la pluralité des essences matérielles individuelles à être fondée. D'Holbach développe alors un ensemble de concepts dont l'origine métaphysique est patente : il traite de l'essence des êtres et des propriétés qui les caractérisent, s'interroge dès lors sur l'individuation des matières les unes par rapport aux autres, et réquisitionne dans ce cadre le principe leibnizien des indiscernables interprété comme principe de différenciation des êtres matériels. Il faudrait donc dire que l'usage de la chimie dans le *Système* requiert comme complément l'usage d'une métaphysique dont le sens originel se trouve modifié. L'explication de la nature en termes chimiques est permise par l'idée que toute matière doit se distinguer qualitativement de toute autre.⁹² C'est à cette condition que les considérations scientifiques peuvent participer à l'élaboration d'un « système » scientifique de la nature. Ainsi, la réduction ou simplification opérée par le *Système de la nature* consiste moins en une mise entre parenthèses du questionnement métaphysique qu'en une transformation de ses effets : au cœur du système, on trouve bien un principe de discernabilité des matières, leibnizien *mais* matérialiste.

88 *Ibid.*, p.255.

89 *Idem.*

90 *SN*, I, p.70-71.

91 F. Pépin, article cité, p.262.

92 Notons que cette tentative ne va pas sans poser problème : le principe de discernabilité des matières suppose une *singularisation* des corps de la nature, et non pas une *spécification* des types ou espèces de matière.

Les hésitations du baron : matérialisme de l'unité et matérialisme de la pluralité

D'Holbach n'est en réalité pas toujours fidèle au schéma mis au jour ci-dessus. S'il affirme souvent que les différents mouvements des corps doivent être déduits depuis leurs essences, c'est-à-dire depuis les propriétés matérielles, il arrive parfois que la proposition soit inversée, et qu'il semble bien plutôt falloir comprendre que le seul mouvement produise la diversité des êtres. La formulation la plus marquante de cette tension se trouve au §39 du *Bon sens*, où le baron affirme conjointement : « La matière se meut par sa propre énergie, par une suite nécessaire de son hétérogénéité ; la diversité des mouvements ou des façons d'agir constitue seule la diversité des matières. »⁹³ La première proposition pose ainsi que l'énergie d'un corps doit être envisagée comme « une suite » de l'hétérogénéité de la matière. Autrement dit, c'est parce que les corps disposent de propriétés différenciées qu'ils agissent diversement, et tout mouvement trouve sa raison dans la discernabilité première des essences. Mais la seconde proposition renverse les rapports et suppose bien plutôt que c'est par le mouvement que doivent être expliquées les variations de propriétés matérielles. On retrouve la même tension, non résolue, dans le *Système de la nature*, où cohabitent la réinterprétation du principe des indiscernables, selon laquelle des matières différenciées agissent différemment, et l'idée que le mouvement est au principe de la différenciation des matières :

« Pour peu que l'on considère les voies de la nature ; pour peu que l'on suive les êtres dans les différents états par lesquels, en raison de leurs propriétés, ils sont forcés de passer, on reconnaîtra que c'est au mouvement seul que sont dus les changements, les combinaisons, les formes, en un mot toutes les modifications de la matière. C'est par le mouvement que tout ce qui existe se produit, s'altère, s'accroît et se détruit ; c'est lui qui change l'aspect des êtres, qui leur ajoute ou leur ôte des propriétés, et qui fait qu'après avoir occupé un certain rang ou ordre, chacun d'eux est forcé par une suite de sa nature d'en sortir pour en occuper un autre, et de contribuer à la naissance, à l'entretien, à la décomposition d'autres êtres totalement différents pour l'essence, le rang et l'espace. »⁹⁴

Caractéristique d'une hésitation, ce passage l'est en ce qu'il alterne entre la thèse selon laquelle les êtres de la nature passent par différents états *en fonction de leurs propriétés*, et, dans la même phrase, celle selon laquelle « c'est au mouvement seul que sont du[e]s (...) toutes les modifications de la matière ». Or, on peut interpréter le premier membre de la phrase comme donnant la place primordiale, dans le système, à la pluralité des êtres et des matières, tandis que, dans le second, cette pluralité est *déduite* depuis l'unité d'une nature en mouvement. Non

93 *BS*, §39, p.28.

94 *SN*, I, p.66-67.

loin se trouve dès lors la présupposition, dans ce deuxième cas, d'une entité unitaire dont l'activité serait l'attribut, et dont l'universalité contiendrait *a priori* toute pluralité. La nature serait moins, dans cette version, l'assemblage des corps que le principe de leur production. Cette tension interne au système du baron est analysée par G. Mensching, pour qui « dans le système de d'Holbach, la position ontologique reste ambiguë. » En effet, « adversaire de la métaphysique, il refuse de déduire les phénomènes particuliers des entités universelles, puisqu'il présuppose la primauté des êtres singuliers. D'un autre côté, sa critique vise uniquement des principes spirituels dont il nie l'universalité réelle avec des arguments nominalistes, tandis qu'il enseigne lui-même parfois dans les mêmes considérations, la réalité matérielle d'un universel qui serait indépendant de la pensée humaine. »⁹⁵

On pourrait au premier abord soutenir la possibilité d'une conciliation entre les deux énoncés. Chacun serait également soutenable dans la mesure où le mouvement, pour s'enclencher, requiert des propriétés en fonction desquelles agissent les corps, dans le même temps que ces propriétés requièrent du mouvement pour être attribuées ou ôtées aux différents corps de la nature. Dans le cadre d'une pensée rejetant absolument tout créationnisme, la régression à l'infini impliquée par la cohabitation des deux énoncés ne poserait finalement pas de problème conceptuel majeur. Mais nous nous contentons pour l'instant d'esquisser cette solution, sur laquelle nous aurons à revenir. Il semble en effet beaucoup plus fécond, dans le cadre d'une interrogation sur les usages matérialistes de la philosophie de Leibniz, de noter que les hésitations du baron sur ce point permettent de distinguer entre—au moins—deux manières de construire la réduction propre aux thèses matérialistes. D'un côté, on peut, comme Toland, supposer à la base de l'explication des phénomènes une *substance* unique dont les attributs produisent la diversité des corps. De ce point de vue, la matière, au singulier, fait office de principe métaphysique, universel, à partir duquel doit être déduite la pluralité des êtres. Cette position met donc l'accent sur l'unité. Elle représente une solution spinoziste ou néo-spinoziste. De l'autre côté, comme on l'a vu avec d'Holbach, on peut mettre au premier plan une position nominaliste qui refuse à la nature toute indépendance par rapport aux êtres qu'elle contient. L'accent est alors mis sur la pluralité beaucoup plus que sur l'unité, et c'est pourquoi d'Holbach utilise le pluriel lorsqu'il parle *des matières*. S'opposent ainsi deux manières de construire une position matérialiste, selon qu'on opte pour un matérialisme de l'unité, ou de la pluralité. Le fait capital est alors, on le voit, que la deuxième option peut

95 G. Mensching, article cité, p.124.

s'étayer de la philosophie leibnizienne, précisément en ce que celle-ci dispose des ressources afin de justifier la pluralité irréductible des êtres de la nature. En effet, une fois le principe d'indiscernabilité interprété comme principe de discernabilité matérielle, tous les mouvements de la nature peuvent être déduits depuis la différence des propriétés de tous les corps, laquelle différence n'est plus simplement *constatée* mais encore *établie* conceptuellement. La métaphysique leibnizienne, réduite ici à l'un de ses éléments, sert donc à construire, mais aussi à identifier, un type de matérialisme, qui repose sur l'hétérogénéité de la matière et qui met au premier plan la pluralité des êtres. On gagnerait ainsi à considérer la tension identifiée chez d'Holbach, non pas comme une contradiction du texte holbachien, mais comme le signe de sa richesse : on trouve en effet conjoints dans le *Système de la nature* différents modèles de matérialisme. Le baron affirme très clairement la pluralité matérielle, mais il ne renonce pas non plus à un concept englobant comme celui de nature dont le rôle est tout à la fois descriptif (la nature est le résultat de l'assemblage des corps) et principiel (la nature est considérée comme le principe du mouvement). D'Holbach tente donc de tenir ensemble à la fois les intuitions de Toland et son propre intérêt pour une approche chimique des différents types de matière fondée par son interprétation de l'indiscernabilité. Dans ce deuxième modèle, on voit que la philosophie leibnizienne est au cœur de la constitution du matérialisme de la pluralité.

III. Leibniz radical ? Usage du lexique de la cause suffisante dans le *Système de la Nature*.

Leibniz : modération et radicalité.

Dans son ouvrage désormais fameux,⁹⁶ J. Israel propose une vision tripartite du mouvement des Lumières. Si nous laissons de côté les questions de chronologie et d'extension —Israël argumente pour situer dès les années 1650 le point de départ des Lumières⁹⁷ et plaide pour une vision globale, européenne plutôt que concentrée sur la France ou l'Angleterre —nous retenons de ce travail deux thèses principales : 1/ premièrement, la période des Lumières doit être appréhendée comme une époque d'affrontement de trois camps, constitués respectivement par les traditionalistes, les Lumières modérées et les Lumières radicales. 2/

96 J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford university press, 2001. Nous citons la traduction française : *Les Lumières radicales*, [trad. P. Hugues, C. Nordmann et J. Rosanvallon], Éditions Amsterdam, Paris : 2005.

97 J. Israel, *Les Lumières Radicales*, p.31.

Deuxièmement, la radicalité se développe sous l'influence des écrits de Spinoza et toute radicalité peut être dite spinoziste. Quant à la première thèse, Israel affirme ainsi, dès l'ouverture de l'ouvrage, que « la guerre européenne des philosophes qui se déroula de l'époque des premières Lumières jusqu'en 1750 ne fut jamais confinée à la sphère intellectuelle et ne se réduisit nulle part à un simple affrontement bilatéral entre les traditionalistes et les *moderni*. » Le projet poursuivi par l'auteur consiste dès lors à mettre au jour une tendance radicale constante tout au long de la période, tendance contre laquelle s'élèverait à la fois les représentants de la tradition religieuse et scolastique, et les tenants d'une position modérée. C'est pourquoi « la rivalité entre le courant dominant modéré des Lumières et la frange radicale en fit toujours partie intégrante [des Lumières], autant que le conflit opposant les Lumières modérées à l'opposition conservatrice. »⁹⁸ On ne peut en conséquence envisager la domination du courant modéré des Lumières sans faire état du fait qu'il se construit dans un dialogue constant et par des effets de démarcation d'avec la frange radicale. La deuxième thèse répond ainsi à la question de savoir comment définir la radicalité. Pour Israel, « la question du spinozisme s'avère en fait centrale : elle est indispensable à toute compréhension de la pensée des premières Lumières européennes. » L'auteur va même jusqu'à accepter d'appliquer l'adjectif « spinoziste » à tous les représentants de ladite radicalité.⁹⁹ Les deux termes fonctionnent dès lors comme des quasis synonymes. La référence à la figure de Spinoza constitue ainsi le facteur de liaison entre tous les radicaux, quelles que soient leurs positions propres.

Nous nous proposons, dans les pages qui suivent, de nous interroger au contraire sur la possibilité d'une radicalité de type leibnizienne. Tel qu'on le trouve présenté par Israël, Leibniz est pourtant considéré comme « le plus résolu de tous les adversaires de la pensée radicale, ainsi que le plus éminent architecte des Lumières modérées dominantes en Allemagne, en Scandinavie, en Russie », notamment du fait de son « dévouement à la défense de l'autorité du prince et de la religion, ainsi que de son désir de réunifier et de consolider les Églises. »¹⁰⁰ Outre ses engagements personnels et ses interventions diplomatiques, Israel, s'appuyant sur les interprétations leibniziennes des liens entre foi et raison, note que la philosophie de Leibniz occupe une place intermédiaire dans la modernité : il s'agit pour le philosophe germanique tout à la fois d'accepter la nouvelle philosophie (cartésienne) dont la

98 *Ibid.*, p.36

99 *Ibid.*, p.38.

100 *Ibid.*, p.561.

diffusion constitue le point de départ des premières Lumières, et de réformer celle-ci de manière à lutter contre le tournant impulsé par Spinoza.¹⁰¹ C'est pourquoi Israël distingue trois principaux camps chez les modérés, tous s'opposant aux radicaux spinozistes : respectivement les camps cartésiens, lockéens, et leibniziano-wolffiens. Mais, on voit bien que, afin de construire ces catégories figées, et, conséquemment, afin d'inclure Leibniz dans la frange modérée des Lumières, Israël se concentre sur ce qu'on pourrait nommer les *intentions philosophiques* de Leibniz, c'est-à-dire sur la manière dont ce dernier envisageait son propre positionnement dans le champ intellectuel de son temps. Rien n'est pourtant moins évident que l'idée selon laquelle les effets d'une pensée peuvent être adéquatement élucidés à partir des intentions de son auteur. L'analyse de ce que nous nommons les lectures matérialistes de Leibniz prend dans ce cadre une valeur privilégiée en ce qu'elle est à même de montrer comment, au prix de médiations et de réinterprétations, des éléments de la pensée leibnizienne, destinés à construire une position modérée, servent en fait à établir certaines positions fondamentales au cœur du courant radical. L'usage, par d'Holbach, du principe des indiscernables, de manière à fonder la philosophie de la nature sur le concept d'une matière infiniment différenciée, en est un exemple criant. Les pages qui suivent illustreront le même type de reprise à partir de l'analyse du lexique de la raison suffisante, transformé par d'Holbach en lexique de la « cause suffisante ».

Deux raisons principales légitiment l'interrogation sur la possibilité de penser une radicalité leibnizienne à partir du texte holbachien. Premièrement, le cas du baron d'Holbach n'est pas traité par Israël, qui s'arrête pourtant sur les figures de La Mettrie et de Diderot.¹⁰² Probablement cette absence s'explique-t-elle par le fait que le commentateur estime qu'à partir de 1750, aucune thèse ou aucun argument réellement nouveau n'apparaît à l'intérieur de la frange radicale.¹⁰³ L'essentiel des éléments du radicalisme ont en réalité selon lui déjà été

101 M. Laerke retrouve cette idée par une autre voie, lorsqu'il analyse l'attitude intellectuelle par laquelle Leibniz s'intègre dans la République des Lettres de son époque. Il précise alors que la modération est l'*ethos* spécifique choisi par Leibniz pour mettre en œuvre ses ambitions conciliatrices. Or, la modération doit être opposée à une autre attitude intellectuelle possible et répandue à l'âge classique comme parmi les Lumières, à savoir l'audace, exprimée par le fameux *Sapere aude !* Comme le note Laerke, l'audace est, aux yeux de Leibniz, la caractéristique des novateurs, et « l'audacieux par excellence, c'est Spinoza. » Voir *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Classiques Garnier, collection "Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie", 2015, p.94.

102 *Ibid.*, 779-788.

103 *Ibid.*, p.779. Notons néanmoins que, dans une interview croisée avec M. C. Jacob, pour la revue *Lumières*, Israël semble ménager une place beaucoup plus importante pour la figure du baron. Cf « Interviews croisées », dans *Lumières*, no.13, 1^{er} semestre 2009, [thème : Lumières radicales, radicalisme des Lumières], 9-34.

pourvus. Quoiqu'il en soit des raisons de cette omission, la pensée du baron demeure un angle mort pour Israel, et il paraît intéressant de comprendre quel type de radicalité celle-ci construit. Deuxièmement, d'Holbach fournit bien des thèses qui paraissent *a priori* compatibles avec le spinozisme, même lorsqu'on considère ce dernier à gros traits. On peut par exemple mentionner, outre la thèse déjà analysée d'une activité intrinsèque de la matière qui, à strictement parler, n'est pas spinoziste, la défense vigoureuse d'un déterminisme absolu, son insistance sur la liaison de tous les êtres au sein d'une nature unique et unitaire, ou encore sa tentative de déduction d'une anthropologie morale et politique depuis des considérations physiques. Or, nous verrons que la plupart de ces thèses, pour spinozistes qu'elles paraissent, sont construites par d'Holbach via l'utilisation du lexique de la raison suffisante. Ici, c'est donc grâce à des outils leibniziens, réinterprétés pour les besoins de la cause matérialiste, que d'Holbach construit sa radicalité.

Il s'agit ainsi, dans les pages qui suivent, non pas de contester l'idée que tout radicalisme peut se réclamer d'une certaine forme de spinozisme, mais de nuancer cette affirmation en mettant au jour des éléments de contravention aux grandes catégorisations proposées par Israel. Le cas du devenir de la philosophie leibnizienne chez d'Holbach est d'autant plus intéressant que Leibniz est considéré comme un représentant majeur du camp modéré des Lumières, tandis que d'Holbach semble incarner l'archétype de sa frange radicale. Afin de montrer qu'on peut bien parler d'une radicalité leibnizienne, il faut avant tout mettre en œuvre une nouvelle approche du radicalisme : à nos yeux, peut être considéré comme radical, non pas *un système* ou l'ensemble de la pensée d'un auteur, envisagé comme un tout, mais des *éléments* de cette dernière, c'est-à-dire des concepts, des arguments, un lexique, lesquels, rendus indépendants de la pensée dont ils émigrent, peuvent servir un projet contraire. Dans ces conditions, on comprend que, si Israel ne peut envisager une radicalité de type leibnizienne, c'est avant tout parce qu'il considère la philosophie de Leibniz comme un tout uni et cohérent.¹⁰⁴ Autrement dit, il ne peut considérer que des réceptions d'éléments leibniziens soient radicales sans pour autant que la philosophie de Leibniz elle-même le fût.

104 Israel identifie quatre idées-forces dans la pensée leibnizienne : 1/ l'existence d'une infinité de substances ; 2/ la composition des corps par des monades ; 3/ la distinction modale entre nécessité hypothétique et nécessité absolue ; 4/ la présence d'une force motrice dans tous les corps, qui renvoie à un ordre immatériel. Or, selon Israel, tous ces éléments sont unifiés par une unique clef de voûte, à savoir l'idée d'harmonie. Cf *Les Lumières radicales*, p.572.

Nous avons montré que le principe des indiscernables était l'un de ces éléments repris par d'Holbach à la tradition leibnizienne, et que ce dernier était au fondement de sa conception de la matière, ou tout du moins de l'un des modèles de matérialisme qu'on peut repérer dans le *Système de la nature*. Or, de cette première reprise dépend une autre : si, en effet, chaque parcelle de matière se distingue des autres par ses propriétés propres, alors le mouvement des corps trouve sa raison dans ces propriétés matérielles. C'est pourquoi d'Holbach use volontiers de l'expression de « cause suffisante ». Avant d'entrer dans l'analyse de la formule, concentrons-nous sur le contexte de sa première occurrence. Au chapitre 4, qui s'attache aux « lois du mouvement communes à tous les êtres de la nature », immédiatement après la comparaison entre la force d'inertie newtonienne et l'amour de soi des moralistes, d'Holbach tire les conséquences de sa théorie du mouvement :

« Toute cause produit un effet ; il ne peut y avoir d'effet sans cause. Toute impulsion est suivie de quelque mouvement plus ou moins sensible, de quelque changement plus ou moins remarquable, dans le corps qui la reçoit. Mais tous les mouvements, toutes les façons d'agir sont, comme on a vu, déterminés par leurs natures, leurs essences, leurs propriétés, leurs combinaisons ; il faut donc en conclure que tous les mouvements ou toutes les façons d'agir des êtres étant dus à quelques causes, et ces causes ne pouvant agir et se mouvoir que d'après leur façons d'être ou leurs propriétés essentielles, il faut en conclure, dis-je, que tous les phénomènes sont nécessaires, et que chaque être de la nature dans des circonstances et d'après des propriétés données ne peut agir autrement qu'il le fait. »¹⁰⁵

Dans ce passage, d'Holbach part de la réciprocity de la cause et de l'effet. Le mouvement d'un corps est toujours un mouvement appliqué sur d'autres corps et, par-là, manifeste une causalité efficiente. D'Holbach établit donc ici le principe d'une liaison causale entre tous les êtres : participer à la nature, c'est mouvoir et être mu. Or, cette causalité efficiente doit être rapportée à la « nature, [aux] essences, [aux] propriétés » des corps mus et mouvants. C'est donc dire que la causalité est elle-même fonction des qualités matérielles, d'où son caractère déterminé. D'Holbach assimile par ailleurs la détermination des relations entre les êtres à leur nécessité : étant données ses propriétés déterminantes et sa liaison avec d'autres corps, il n'y a aucun sens à affirmer, pour un corps quelconque, qu'un autre mouvement fût possible. Ainsi la liaison par causalité efficiente établie entre les corps est immédiatement réinterprétée selon le principe nécessitariste : « la nécessité est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs

105 *SN*, I, p.83.

effets. »¹⁰⁶ *L'unité causale* des êtres trahit donc ici une *unité modale* de la nature, laquelle, dans tous ses instants, manifeste une nécessité absolue.

À première vue, l'idée d'une dépendance de chaque effet envers sa cause, de même que celle d'une impossibilité de dissocier déterminisme et nécessité, puisque, dans ce schéma, la nature ne peut agir autrement qu'elle le fait, s'accorde assez bien avec les grandes thèses du spinozisme. Pourtant, c'est un lexique d'inspiration leibnizienne qui intervient, à la page suivante, pour illustrer le propos :

« Dans un tourbillon de poussière qu'élève un vent impétueux, quelque confus qu'il paraisse à nos yeux ; dans la plus affreuse tempête excitée par des vents opposés qui soulèvent les flots, il n'y a pas une seule molécule de poussière ou d'eau qui soit placée au *hasard*, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper le lieu où elle se trouve, et qui n'agisse rigoureusement de la manière dont elle doit agir. Un géomètre qui connaîtrait exactement les différentes forces dans ces deux cas, et les propriétés des molécules qui sont mues, démontrerait que, d'après des causes données, chaque molécule agit précisément comme elle doit agir, et ne peut agir autrement qu'elle ne fait. »¹⁰⁷

L'expression de « cause suffisante » renvoie au corpus hobbesien, que d'Holbach connaît bien, puisqu'il traduit le petit traité *De la nature humaine* en 1772. Dans le *De corpore*, par exemple, Hobbes affirme que la « cause intégrale suffit toujours pour produire son effet »,¹⁰⁸ de même que, dans les *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, il « tien[t] pour cause suffisante ce à quoi rien ne manque qui soit indispensable à la production de l'effet. »¹⁰⁹ Or, chez Hobbes, la cause suffisante est un autre nom de la cause *nécessaire*¹¹⁰ : si tous les éléments requis pour la production d'un effet sont donnés, il est alors impossible que cet effet ne se produise pas. D'Holbach trouve ainsi dans le concept de *cause suffisante* un outil puissant pour assoir le déterminisme physique du *Système de la nature*. Le concept de cause suffisante ne semble ainsi pas renvoyer, de prime abord, au corpus leibnizien. Cependant, une lecture plus attentive de l'extrait permet de mettre en évidence une autre filiation. L'exemple développé par d'Holbach n'est pas anodin. L'exemple développé par d'Holbach n'est, en effet, pas anodin. Comme l'a montré C. Alvarez,¹¹¹ on en trouve une première version chez Diderot,

106 *Idem*.

107 *SN*, I, p.85. Nous corrigeons l'édition Fayard par le texte de l'édition originale : *SN*, I, 1770, p.51-52.

108 T. Hobbes, *De corpore*, IX, §5. Dans *Opera Philosophica quae Latine Scripsit...*, 1839, Vol. I, p.108.

109 T. Hobbes, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhal II)*, Trad. L. Foisneau et F. Perronin, Paris, Vrin, 1999, p.358.

110 Sur cette identité, voir C. Hirata, « La nécessité et la négation du libre arbitre dans la controverse Hobbes-Bramhall », dans *Studia de philosophia moderna 2* : 47-67. Sur la distinction entre Leibniz et Hobbes sur ce point, on consultera aussi : J-P Anfray, « Possibilité, causalité et réquisits chez Hobbes et Leibniz », dans *Leibniz lecteur et critique de Hobbes*, dir. É. Marquer et P. Rateau, Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017, 77-104.

111 *Leibniz et Diderot*, ouvrage cité, p.260. Voici l'extrait en question, dont nous avons fourni une analyse

dans le *Salon de 1767*. Au cours de la « Promenade de Vernet », un abbé, accompagnant le philosophe dans sa déambulation, se trouve gêné d'un grain de poussière logé dans son œil. Diderot profite de la situation pour défendre la thèse de la nécessité des mouvements de la nature, et particulièrement de chacun des grains de poussière du tourbillon que les protagonistes viennent de croiser. Or, à regarder de près le texte diderotien, c'est bien la « raison suffisante » que celui-ci invoque. D'Holbach reprend ainsi à Diderot une image issue de la tradition leibnizienne. Ce faisant, il substitue le lexique de la « cause » à celui de la « raison » suffisante. La filiation avec le principe leibnizien s'établit donc plus clairement lorsqu'est mise au jour cette médiation. Tout se passe comme si une formule hobbesienne visait à indiquer l'usage légitime—matérialiste—qui peut être fait du principe de raison suffisante. De même, la substitution de la « raison » par la « cause », opérée dans le *Système de la nature*, doit dès lors faire l'objet d'une analyse.

En réalité, la substitution de la « raison » par la « cause » ne contrevient pas à la logique générale du principe leibnizien, mais informe plutôt sur la manière dont il est appliqué en contexte matérialiste. Il s'agit bien, par exemple, d'expliquer les phénomènes en remontant à des éléments primordiaux capables de *rendre raison* du comportement des corps dans leurs combinaisons. Cependant, puisque le point de départ de l'explication est donné par « les propriétés des molécules qui sont mues », alors la recherche en raison ne s'affranchit jamais du plan matériel de la causalité efficiente. Ainsi, la logique du principe de raison, en vertu de laquelle on peut toujours expliquer pourquoi quelque chose est et pourquoi ainsi, est conservée par d'Holbach. Varie seulement l'interprétation de ce qui constitue une raison valide. En l'occurrence, les propriétés des corps (leur pesanteur, leur forme etc.) sont jugées les éléments ultimes auxquels peut remonter la demande de raison. C'est pourquoi la rationalité impliquée par le principe est interprétée comme découverte d'une relation de causalité. Le changement de sens du principe de raison porte moins sur l'exigence de fournir la raison que sur le niveau auquel on estime cette exigence satisfaite.

Nous n'avons besoin de rien d'autre que de la matière pour expliquer tous les phénomènes naturels : cette thèse maintes fois répétée par d'Holbach peut désormais être comprise comme un recours implicite au principe de raison. C'est pourquoi apparaît parfois le

au sixième chapitre de ce travail : « Pourquoi l'univers vous paraît-il si bien ordonné ; c'est que tout y est enchaîné à sa place, et qu'il n'y a pas un seul être qui n'ait dans sa position, sa production, son effet, sa raison suffisante ignorée ou connue ? Est-ce qu'il y a une exception pour le vent d'ouest ? Est-ce qu'il y a une exception pour les grains de sable ? Une autre pour les tourbillons ? » Diderot, DPV XVI, p.186-187.

thème de la « suffisance » de l'explication matérialiste. Ainsi, au deuxième chapitre, reprenant pour son compte la très ancienne tradition des quatre éléments, d'Holbach ajoute :

« Le feu élémentaire semble être dans la nature le principe de l'activité ; il est, pour ainsi dire, un levain fécond qui met en fermentation la masse et qui donne vie. La terre paraît être le principe de la solidité des corps par son impénétrabilité ou par la forte liaison dont ses parties sont susceptibles. L'eau est un véhicule propre à favoriser la combinaison des corps, dans laquelle elle entre elle-même comme partie constituante. Enfin l'air est un fluide qui fournit aux autres éléments l'espace nécessaire pour exercer leurs mouvements, et qui de plus se trouve propre à se combiner avec eux. Ces éléments que nos sens ne nous montrent jamais purs, étant mis continuellement en action les uns par les autres, toujours agissant et régissant, toujours se combinant et se séparant, s'attirant et se repoussant, *suffisent* pour nous expliquer la formation de tous les êtres que nous voyons (...) »¹¹² [Nous soulignons]

Peu importe l'obsolescence de la physique développée dans cet extrait par d'Holbach. Est intéressante, au contraire, l'idée selon laquelle l'explication de la formation des êtres est jugée *suffisante* lorsqu'on recourt à des types de matières (feu, terre, air, eau) et à leur combinaison. De plus, le baron ajoute une nouvelle caractéristique, puisqu'il considère la portée intégrale de l'explication. Il ne s'agit plus, en effet, de rendre compte de la place déterminée d'un grain de poussière quelconque au sein d'un tourbillon, mais d'affirmer la possibilité d'établir une procédure identique afin d'« expliquer la formation de tous les êtres que nous voyons ». L'usage de la logique du principe de raison n'a donc rien de marginal dans le *Système de la nature*, mais concerne au contraire l'un de ses objectifs les plus fondamentaux, à savoir la justification de la thèse selon laquelle il n'est aucun phénomène, aucun être, dont on ne puisse rendre raison naturellement et matériellement. Se trouvent ainsi subsumés sous la loi d'un même type de causalité tous les êtres de la nature, quelles qu'en soient les spécificités. Le principe métamorphosé de la cause suffisante s'applique de la même manière au cas du vivant, de l'être humain, de son comportement moral et politique : il loge toujours dans les matières et les propriétés des corps la raison de leur combinaison, ainsi que de leur activité. Ainsi, pour d'Holbach, la demande de raison suffisante est pleinement satisfaite sans qu'on ne sorte jamais de la nature et de ses constituants. D'Holbach peut dès lors tirer deux conséquences en vue de la construction d'une philosophie de la nature matérialiste : d'une part, puisque tous les êtres naturels sont liés les uns aux autres par le jeu de la cause et des effets, ils composent une *chaîne des êtres* qui fonde l'unité de la nature. D'autre part, cette unité causale du monde recoupe une unité *modale* puisque tout est déterminé donc—aux yeux du baron, l'implication logique ne fait pas de doute—nécessaire. Or, ces deux conséquences,

112 *SN*, I, p.62.

lesquelles trahissent l'affiliation de d'Holbach avec des positions radicales, puisqu'elles portent respectivement sur l'inclusion de toutes choses dans la nature et sur l'établissement d'un déterminisme universel, sont construites à partir d'une interprétation du principe de raison suffisante.

a- L'unité causale de la nature : la chaîne des êtres

Le thème de la chaîne des êtres est omniprésent dans le *Système de la nature*. Il signifie moins la gradation insensible des êtres naturels les uns par rapport aux autres que leurs liaisons par le biais de la causalité. La plupart du temps, d'Holbach y recourt d'ailleurs en mentionnant une chaîne *de causes et d'effets*. Il ne s'agit pas, par exemple, comme chez La Mettrie, de lister les analogies possibles entre l'être humain et la plante afin d'illustrer leur inclusion dans une même nature, mais plutôt d'établir cette dernière inclusion commune sur la base des combinaisons, des interactions et des échanges constatés entre eux. Si la plante fait partie de la même nature que l'être humain, pour d'Holbach, c'est moins parce qu'ils partagent des facultés, que parce que la première peut agir sur le second—par exemple pour sa conservation, lorsqu'elle est consommée—et réciproquement.

Or, on remarque que le thème de la chaîne des êtres est présenté par d'Holbach comme une conséquence de son usage du principe de raison suffisante. Du moins, il n'est pas anodin que, dans les deux cas d'utilisation du lexique de la cause suffisante analysés plus haut, d'Holbach convoque l'image de la chaîne pour résumer son propos. Ainsi, au deuxième chapitre, après s'être attardé sur la théorie des quatre éléments et avoir affirmé que ceux-ci « suffisent pour nous expliquer la formation de tous les êtres que nous voyons », le baron conclut de manière synthétique : « En un mot la nature n'est qu'une immense chaîne de causes et d'effets qui découlent sans cesse les uns des autres. »¹¹³ L'idée est la suivante : puisque tous les phénomènes ainsi que tous les êtres n'ont d'autre principe de production et d'explication que leurs propriétés matérielles et leurs combinaisons, alors l'indépendance d'un fait ou d'un être est inconcevable. Par conséquent, tout ce qui est dans la nature s'y trouve inclus par des relations causales, et existe successivement en tant qu'effet et cause. C'est donc bien la causalité qui assure du lien entre les êtres naturels. L'exemple du tourbillon de poussière, où la place de chaque grain est déterminée, est pour sa part précédé d'une mention analogue. D'Holbach, introduisant l'idée que chaque chose agit selon son essence et ses relations avec les autres êtres, propose en effet la même image d'un enchaînement de la nature :

113 *SN*, I, p.62.

« La nature dans tous ses phénomènes agit nécessairement d'après l'essence qui lui est propre ; tous les êtres qu'elle renferme agissent nécessairement d'après leurs essences particulières ; c'est par le mouvement que le tout a des rapports avec ses parties et celles-ci avec le tout ; c'est ainsi que tout est lié dans l'univers ; il n'est lui-même qu'une chaîne de causes et d'effets, qui sans cesse découlent les unes des autres. »¹¹⁴

L'essence, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés matérielles d'un être, fonctionne comme la cause suffisante par laquelle s'explique son comportement (son mouvement). Ce faisant, une essence définit un type d'action opérée sur d'autres êtres. Exemple, de la masse et de la vitesse d'un corps peut être déduite l'intensité avec laquelle celui-ci attire les corps alentours, si tant est qu'on connaisse la distance qui les sépare. Réciproquement, tout corps, en tant qu'il entre en relation avec d'autres, est perpétuellement agi par eux. C'est pourquoi « nous sommes forcés d'avouer qu'il ne peut y avoir d'énergie indépendante, de cause isolée, d'action détachée dans une nature où tous les êtres agissent sans interruption les uns sur les autres (...) »¹¹⁵ Mais, c'est le fait capital, on voit bien que d'Holbach construit l'idée de la liaison des êtres en se donnant pour point de départ des essences distinctes, c'est-à-dire, dans son langage, des types de matière qui diffèrent du point de vue de leurs qualités. Il se permet ainsi de tenir la double thèse selon laquelle la nature est un *assemblage* de corps différents les uns des autres, mais qu'elle n'en est pas pour autant une simple somme. Les matières s'articulent les unes aux autres et produisent, en fonction de leur constitution propre, une série successive liée par la causalité efficiente. Quoique, à propos du thème précis de la chaîne des êtres, on ne trouve aucune référence directe, de la part du baron, à la tradition leibnizienne, l'emprunt du lexique de la cause suffisante comme la logique argumentative déployée par le *Système de la nature* sont évocateurs d'une similitude indéniable. En effet, la nature holbachienne, définie comme chaîne de causes et d'effets, est analogue sur bien des points au monde tel que le définit par exemple Wolff. Pour ce dernier, « on appelle monde ou univers la série des êtres finis tant simultanés que successifs connectés entre eux. »¹¹⁶ (§48) Prime moins, pour nous, l'analogie entre la « série » wolffienne et la « chaîne » de d'Holbach, que le parallélisme des démarches. Pour parvenir à cette définition du monde, Wolff part en effet lui aussi des *propriétés* des êtres qui s'organisent en série, puisqu'« on dit être connectées deux choses dont l'une contient la raison suffisante de la coexistence, ou de la succession de l'autre » (§10), avant de spécifier que le type de connexion propre à la constitution d'un monde est la causalité (§23). Pour Wolff comme pour d'Holbach, le monde ou la nature est un tout qui *résulte* d'une composition

114 *Ibid.*, p.84.

115 *Idem.*

116 Wolff, *Cosmologia...*, ouvrage cité.

à partir d'êtres individuels différenciés qui comprennent en eux la raison de leur liaison. La différence entre les deux auteurs se situe dans l'interprétation de ce qui se compose : si le premier maintient des êtres simples immatériels à la base de la constitution du monde, le second ne considère rien d'autre que des espèces de matière comme point de départ de l'analyse. Mais, dans les deux cas, ces entités contiennent de manière intrinsèque la raison ou cause suffisante de leur connexion, c'est-à-dire l'explication de la manière dont elles font monde.

Il ne s'agit pas de traiter cette similitude des cosmologies wolffienne et holbachienne comme les signes d'une lecture de la *Cosmologia* par D'Holbach.¹¹⁷ Bien plutôt pourrait-on affirmer qu'en utilisant le principe leibnizien des indiscernables de manière à justifier la distinction des matières composant le monde, ainsi qu'en réinterprétant le principe de raison suffisante afin d'expliquer les relations des êtres en fonction de leurs constitutions matérielles propres, d'Holbach *retrouve* une manière d'expliquer l'unité de la nature issue de la tradition wolffienne. C'est pourquoi la chaîne des êtres ne doit, selon nous, pas être considérée comme un emprunt direct à Leibniz ou Wolff mais comme une conséquence de l'emprunt du lexique et de la logique du principe de raison suffisante. L'unité de la nature doit en effet pouvoir être déduite depuis les propriétés des êtres qui se combinent, lesquelles fournissent l'explication suffisante de leurs combinaisons. De ce point de vue, on voit clairement comment la nature holbachienne tient beaucoup plus de la métaphysique leibnizienne que du spinozisme. En effet, on constate une nouvelle fois que d'Holbach insiste très largement sur la pluralité *à partir de laquelle* s'explique l'unité supérieure de la nature. Il s'éloigne sur ce point très clairement de l'ontologie spinoziste, pour laquelle, quoiqu'elle implique elle aussi l'idée d'une chaîne ou série des êtres,¹¹⁸ l'unité de la substance est le point de départ à partir duquel doit se déduire la production des modes. Pour sa part, d'Holbach ne considère pas la nature, envisagée par abstraction des corps qui la composent, comme un principe de production autonome. Il ne la considère pas non plus comme une substance, mais plutôt comme le résultat de l'assemblage d'une infinité de substances différentes liées entre elles.

117 En tout état de cause, rien ne permet du moins de l'affirmer. Le répertoire de la bibliothèque du baron fait à sa mort mentionne un exemplaire de la *Philosophia moralis*, mais non pas de la *Cosmologia*.

118 Voir Spinoza, *Éthique*, I, P28 : « Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. » [trad. C. Appuhn.]

Or, la thèse de l'unité de la nature telle qu'on la trouve chez d'Holbach est sans conteste une thèse *radicale*. En effet, en reconnaissant l'inclusion de toute chose dans une chaîne de causes et d'effets, d'Holbach réduit considérablement le domaine d'être circonscrit par la réalité. Rien ne peut être sans être dans la nature, et rien ne peut être dans la nature sans être constitué par une matière prise dans le jeu universel de la causalité. Ainsi l'unité de la nature, justifiée par le recours à une certaine interprétation de la raison suffisante, constitue l'une des bases du réductionnisme matérialiste du baron.

« Néanmoins dans la nature il ne peut y avoir que des causes et des effets naturels. (...) Les causes les plus éloignées de leurs effets agissent indubitablement par des causes intermédiaires, à l'aide desquelles nous pouvons quelquefois remonter aux premières : si dans la chaîne de ces causes il se trouve quelques obstacles qui s'opposent à nos recherches, nous devons tâcher de les vaincre ; et si nous ne pouvons y réussir, nous ne sommes jamais en droit d'en conclure que la chaîne est brisée, ou que la cause qui agit est *surnaturelle* ; contentons-nous pour lors d'avouer que la nature a des ressources que nous ne connaissons pas ; mais ne substituons jamais des phantômes, des fictions, ou des mots vides de sens aux causes qui nous échappent ; nous ne ferions par-là que nous confirmer dans l'ignorance, nous arrêter dans nos recherches, et nous obstiner à croupir dans nos erreurs. »¹¹⁹

La « remontée » toujours possible des effets vers leurs causes matérielles a, dans cet extrait, le double sens d'un principe constitutif et d'un principe régulateur. Elle est constitutive en tant qu'elle correspond à l'ordre de production des êtres naturels ; elle désigne donc l'ordre et le fonctionnement de la nature elle-même. Elle est en outre régulatrice au sens où, même lorsque nous ne sommes pas capables de discerner les causes qui concourent à la production d'un effet, nous ne pouvons manquer de les supposer d'une espèce toujours identique. La raison suffisante d'un effet est donc toujours donnée par une cause *naturelle*, c'est-à-dire matérielle. L'impossibilité de pourvoir à l'explication d'un phénomène quelconque s'origine simplement dans la complexité constituée par la combinaison des « causes intermédiaires. » Dans ces cas d'ignorance des causes, l'explication matérialiste est supposée, et fonctionne comme une règle d'interprétation de la nature. On retrouve ici l'usage hypothétique du principe de raison suffisante proposé par la marquise Du Châtelet lorsque celle-ci suggère, au nom de l'impossibilité de concevoir un effet physique sans cause mécanique, de ne pas considérer l'attraction comme un phénomène sans cause matérielle, même lorsqu'on n'aurait aucune idée des modalités de sa production. Seulement, d'Holbach produit deux écarts d'avec ce modèle : d'abord, il insiste moins sur la nécessité de supposer une cause *mécanique* à tout phénomène,

119 Nous corrigeons l'édition Fayard (p.77) en nous appuyant sur l'édition originale : *Système de la nature ou lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, première partie, Londres, 1770. p.43-44.

c'est-à-dire dont l'explication procède par le recours au choc et à l'impulsion, que sur celle de postuler une cause *chimique*, c'est-à-dire dont l'explication repose sur la constitution interne des corps interagissant. Ensuite, d'Holbach ignore l'autre fonctionnement du principe de raison, selon lequel ce qui se passe dans les corps composés doit trouver sa raison dans des êtres simples immatériels. Car, pour lui, les corps composés contiennent en eux, dans les propriétés de la matière qui les constitue, l'explication suffisante de leur être et de leur mouvement. C'est à cette condition que le principe de raison peut servir une position radicale et jouer contre les « phantômes, les fictions, ou les mots vides de sens ». L'usage qu'en fait d'Holbach consiste à refuser toute sortie de la chaîne, à ramener l'explication des phénomènes naturels *dans* la nature elle-même et, par-là, à nier l'existence de tout principe surnaturel. Les corps contiennent en eux la cause de leur comportement. Ainsi, la logique suivie par cette interprétation de la raison suffisante tend, au bout du compte, à nier la possibilité même d'entités hors du monde et hors de la causalité efficiente. Tout se passe donc comme si d'Holbach considérait que le principe de raison contenait en lui le principe radical du naturalisme le plus militant. Il était nécessaire, dès lors, que la raison suffisante devînt cause suffisante.

Outre le rôle joué par le lexique et la logique de la raison suffisante dans la justification de l'unité de la nature par le D'Holbach, outre encore la possibilité de déterminer cet usage du principe comme un usage radical, ces remarques nous semblent précieuses afin de situer plus précisément le type de matérialisme construit dans le *Système de la nature*.

Premièrement, on voit que l'affirmation que tout trouve sa cause suffisante dans les différentes espèces de matières et dans les mouvements qui en découlent ne permet plus de construire une cosmologie faisant une place au concept de hasard. Pour d'Holbach, le hasard est subjectif et ressortit d'une ignorance des causes déterminantes.¹²⁰ Il s'agit là d'une différence majeure avec l'atomisme antique, revendiquée explicitement par d'Holbach :

« Un atome de matière ne rencontre pas fortuitement ou par hasard un autre atome : cette rencontre est due à des lois permanentes qui font que chaque être agit nécessairement comme il fait et ne peut agir autrement dans les circonstances données. Parler du concours fortuit des atomes ou attribuer quelques effets au hasard, c'est ne rien dire, sinon que l'on ignore les lois par lesquelles les corps agissent, se rencontrent, se combinent ou se séparent. »¹²¹

120 Voir par exemple *BS*, §43, p.33 : « Les hommes se servent du mot hasard pour couvrir l'ignorance où ils sont des vraies causes ; néanmoins, quoiqu'ils les ignorent, ces causes n'agissent pas moins selon des lois certaines. Il n'est point d'effets sans cause. »

121 *Idem*.

Or, il est intéressant de constater que, là encore, cette thèse qui aurait pu se soutenir de la référence spinoziste, implique plutôt pour le baron la mention de la cause suffisante. En effet, reprenant la même idée dans le *Système de la nature*, d'Holbach affirme « qu'il n'y a ni hasard ni rien de fortuit dans cette nature, où il n'est point d'effet sans cause suffisante, et où toutes les causes agissent suivant des lois fixes, certaines, dépendantes de leurs propriétés essentielles, ainsi que des combinaisons et des modifications qui constituent leur état permanent ou passager. »¹²² L'extension intégrale du déterminisme est ainsi justifiée par le recours au principe leibnizien de raison suffisante : puisque rien ne se produit sans raison, et puisque toute raison n'est rien d'autre qu'une cause matérielle, alors tout est causé dans la nature. Ici, paradoxalement, la distinction entre matérialisme moderne (incarné par d'Holbach) et matérialisme antique apparaît clairement lorsqu'on montre comment le premier use de certains éléments de la philosophie leibnizienne. Celle-ci devient alors, pour le cas précis du hasard, l'opérateur discriminant qui permet de spécifier la radicalité moderne par rapport à la radicalité antique.

Deuxièmement, l'usage du principe de raison, dans sa forme matérialiste, permet de jeter une lumière nouvelle sur les différentes démarches repérables dans le courant matérialiste. Nous avons par exemple analysé comment Diderot usait du principe de la chaîne des êtres afin d'asseoir la possibilité même d'une science de la nature. Chez Diderot, l'unité de la nature constitue tout à la fois une nécessité épistémologique et une thèse problématique, étant donnée la tendance de la nature au désordre. L'unité de la nature y est supposée pour autant qu'elle est perpétuellement démentie. C'est pourquoi elle constitue un postulat rationnel qui met en place les conditions pour une étude de la nature. Et c'est pourquoi Diderot n'a pas besoin du principe de raison suffisante pour déduire cette unité : car, chez lui, cette dernière répond moins à l'ordre de la nature elle-même qu'à notre besoin de connaître celle-ci. L'intérêt est donc moindre, dans ce cadre, de considérer la manière dont les êtres contiennent, en eux, le principe de leur combinaison, puisque c'est bien plutôt l'esprit connaissant qui envisage cette combinaison. Dans le *Système de la nature*, au contraire, l'unité de la nature n'a rien d'un postulat, mais décrit bien plutôt son fonctionnement réel. Lorsqu'elle intervient à titre de supposition, c'est-à-dire lorsqu'une cause ou un ensemble de causes échappe à la connaissance, il s'agit alors simplement pour l'esprit de suppléer à son ignorance momentanée en reconduisant la marche habituelle du monde. En d'autres termes, l'unité causale de la nature

122 *SN*, I, p.101.

est un principe interne de constitution de celle-ci, et non un principe épistémologique visant à en produire une connaissance momentanée. C'est pourquoi la philosophie naturelle du baron, par différence avec celle de Diderot, peut proprement être dite *systématique*. Elle recueille en effet en son sein le systématisme de la nature. D'Holbach affirme là où Diderot hésite. Mais il construit un système sans contrevenir aux avertissements formulés par Condillac vingt ans plus tôt. En effet, la systématisme dont il est question ne réside pas dans la déduction de propositions depuis des axiomes abstraits et arbitraires. Elle désigne bien plutôt la constitution de la nature. C'est pourquoi d'Holbach traite la systématisme comme un fait de la nature elle-même. Chacun des êtres étant lié causalement à d'autres—et même à tous les autres¹²³—, la nature fait système. Le but de l'ouvrage est dès lors moins de reconstruire un tel système que d'obliger le lecteur à s'y rendre attentif. Dans ce contexte, la réinterprétation du principe de raison est un outil décisif puisqu'elle permet de mettre au jour, avec la causalité, un principe simple de liaison des êtres.

b- L'unité modale de la nature : déterminisme et nécessitarisme.

On l'aura compris, si tout phénomène a sa cause suffisante, si rien dans la nature ne se produit par hasard, la chaîne des causes et des effets définit un monde entièrement déterminé. Cette conséquence n'aurait pas été reniée par Leibniz, pour qui la succession des différents états du monde répond bien à une détermination complète. Mais, cette détermination n'est nécessaire qu'hypothétiquement, c'est-à-dire une fois faite l'hypothèse de ce monde. Par exemple, dans le *De rerum originatione radicali*, Leibniz affirme que « le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non pas absolument ou métaphysiquement. »¹²⁴ En effet, une série de causes et d'effets étant donnée, quoique la connexion entre chacun des états du monde est déterminée, il n'en demeure pas moins que la série *aurait logiquement pu être autre*. Pour Leibniz, la nécessité absolue est évaluée du point de vue du principe de non-contradiction : est nécessaire absolument ce dont le contraire ne peut logiquement pas être. Ainsi, la nécessité hypothétique par laquelle chacun des états successifs du monde sont connectés les uns aux autres permet de fournir l'explication de chaque état particulier par la référence à l'état précédent ainsi qu'aux lois de changement qui

123 D'Holbach reprend ainsi, sur ce point, le thème de ce qu'on nomme aujourd'hui l'effet papillon : « Enfin, si tout est lié dans la nature ; si tous les mouvements y naissent les uns des autres, quoique leurs communications secrètes échappent souvent à notre vue, nous devons être assurés qu'il n'est point de cause si petite ou si éloignée qui ne produise quelquefois les effets les plus grands et les plus immédiates sur eux-mêmes. » *SN*, I, p.85.

124 GP, VII, 303. [Trad. Schrecker p.171-173].

entraînent sa production, mais ne peut rendre compte de l'existence de la série elle-même. C'est pourquoi « on a donc beau se figurer le monde comme éternel, puisqu'on ne suppose cependant rien que des états successifs, qu'on ne trouvera dans aucun de ces états sa raison suffisante, et qu'on ne se rapproche nullement de l'explication en multipliant à volonté le nombre de ces états, il est évident que la raison doit être cherchée ailleurs. »¹²⁵ Le principe de raison s'applique dès lors doublement chez Leibniz : d'une part, à l'intérieur de la série, il explique ponctuellement un état du monde par le précédent et par des lois de développement de la série ; d'autre part, la demande de raison porte encore sur l'existence de la série en son entier. Autrement dit, le principe de raison suffisante impose une *sortie* de la chaîne des causes et des effets : « les raisons du monde se trouvent donc cachées dans quelque être en dehors du monde, distinct de la chaîne ou série des choses dont l'agrégat constitue le monde. »¹²⁶ Dans ces conditions, le monde en tant que série peut bien être dit déterminé, sans pour autant être nécessaire d'un point de vue métaphysique, cette prérogative ne revenant qu'à l'être nécessaire qui contient en lui la raison de son existence, c'est-à-dire Dieu. Leibniz produit ainsi une distinction modale qui justifie à la fois le recours à la divinité, en même temps qu'elle assure du caractère non-nécessaire d'un monde entièrement déterminé. Mais il s'agit précisément d'un pas que d'Holbach refuse de faire. Pour lui, l'amalgame est flagrant entre déterminisme et nécessitarisme. Dans *Le bon sens*, il affirme par exemple que « le monde est un agent nécessaire » puisque « tous les êtres qui le composent sont liés les uns aux autres et ne peuvent agir autrement qu'ils ne font. »¹²⁷ Dans la suite immédiate, le baron maintient stratégiquement l'hypothèse d'un Dieu, afin de montrer que « s'il existait un dieu, sa façon d'agir serait nécessairement déterminée par les propriétés inhérentes à sa nature ». Pour le coup, l'argument hypothétique semble faire appel à la manière dont Spinoza conçoit la nature divine. Pour ce dernier, en effet, « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites »,¹²⁸ précisément pour la raison que Dieu agit selon les lois que lui impose sa nature. C'est pourquoi, chez Spinoza, il n'existe aucune distinction modale entre déterminisme et nécessitarisme. Sur ce point, donc, l'unité modale de la nature affirmée par d'Holbach—qui se passe tout de même de tout recours à la divinité—semble bien pouvoir être identifié comme un élément de spinozisme.

125 GP, VII, 302. [Trad. Schrecker p.171.] »

126 GP, VII, 303. [Trad. Schrecker p.171.]

127 BS, § 84, p.76-77.

128 Spinoza, *Éthique*, I, P33. [trad. C. Appuhn].

Pourtant, si l'on regarde de près le texte du *Système de la nature*, on remarquera une nouvelle fois que la thèse de l'unité modale de la nature repose sur un usage et une interprétation du principe leibnizien de raison suffisante. Dans une note du chapitre 4 dont l'objectif est la justification de la nécessité de la nature, d'Holbach glose d'abord sur l'amalgame opéré par Platon, dans le *Timée*, entre matière et nécessité. Mais, ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'argument pourvu par le baron afin de soutenir leur identité :

« Si l'on demande comment ou pourquoi la matière existe ? Nous dirons qu'elle existe nécessairement ou parce qu'elle renferme la raison suffisante de son existence. En la supposant produite ou créée par un être distingué d'elle-même et plus inconnu qu'elle, il faudra toujours dire que cet être, quel qu'il soit, est nécessaire ou renferme la cause suffisante de sa propre existence. En substituant la matière ou la nature à cet être, on ne fait que substituer un agent connu, ou possible à connaître, au moins à quelques égards, à un agent inconnu, totalement impossible à connaître, dont l'existence est impossible à démontrer. »¹²⁹

D'Holbach nie ici explicitement l'un des fonctionnements du principe de raison suffisante leibnizien : la recherche de raison n'impose pas de sortir de la chaîne des causes et des effets. Mais il n'opère pas ce refus en renonçant à la logique générale du principe, puisque c'est bien toujours le fait que *la matière contient la raison suffisante de son existence* qui sert de justification à l'idée que tout est nécessaire dans la nature. Le point capital est alors que l'interprétation du principe joue finalement contre l'une de ses interprétations leibniziennes. Mais elle le fait *au nom* de la recherche de raison. D'Holbach maintient l'usage du principe à l'intérieur de la série des causes et des effets, mais renonce à l'idée selon laquelle la recherche de raison imposerait en outre une sortie de la chaîne. Ainsi, si le déterminisme équivaut au nécessitarisme, c'est dans la mesure précise où la demande de raison nous montre que la matière suffit pour expliquer intégralement la nature. Il s'agit donc, ici, non pas de mettre en parenthèse le principe de raison suffisante de manière à court-circuiter la distinction entre nécessité et déterminisme, mais plutôt d'en user pour en dévoiler le sens véritable, celui d'une unité modale de la nature. Le retournement du sens du principe leibnizien est donc complet, mais il trahit bien un *usage* de celui-ci.

Mais que signifie que la matière ait en elle sa raison suffisante ? La simple affirmation du fait qu'elle dispose de propriétés, et que son mouvement, donc les différents états du monde, résultent de ces propriétés, ne semble précisément pas *suffisant*. Car, on pourrait toujours demander pourquoi ces propriétés, et non pas d'autres, se trouvent présentes en elle.

129 *SN*, I, note 15 p.88

D'Holbach répond indirectement à cette objection au second Tome du *Système de la nature*, alors qu'il discute des preuves de l'existence de Dieu données par Descartes, Malebranche et Newton. L'objectif est alors double : il s'agit, d'une part, de réfuter la création, selon laquelle la nature doit être considérée comme un ouvrage et, d'autre part, de renoncer à envisager le hasard comme une cause productrice du monde. Pour ce faire, d'Holbach reprend à Fénelon l'exemple de l'écriture de l'Iliade,¹³⁰ dont il a pu trouver une discussion chez Diderot.¹³¹ La question est de savoir si une combinaison hasardeuse de lettres est en mesure de produire le poème d'Homère, ou si, au contraire, la lecture du texte impose la supposition d'un auteur. Le baron construit alors une troisième voie : « La nature ne fait donc rien que de nécessaire ; ce n'est point par des combinaisons fortuites et par des jets hasardés qu'elle produit les êtres que nous voyons. »¹³² Il s'agit donc dans un premier temps de nier que les êtres se fussent combinés spontanément dans cet ordre par absence de cause. Appliqué à la nature, ceci signifie qu'elle ne peut elle-même produire les états qu'elle nous présente sans détermination complète. Mais, dans un deuxième temps, cette détermination ne doit pas être interprétée comme la marque d'une sagesse supérieure. Car,

« Des jets infinis, faits pendant l'éternité, avec des éléments et des combinaisons infiniment variés, suffisent pour produire tout ce que nous connaissons, et beaucoup d'autres choses que nous ne connaissons jamais. »¹³³

La supposition de « jets infinis » ne doit pas désorienter le lecteur quant à l'option privilégiée par le baron. Bien plus importante est la mention de *l'éternité*. En effet, puisque les mouvements de la nature sont la conséquence des propriétés de la matière et de leurs combinaisons, mais qu'à leur tour ces propriétés sont les résultats de mouvements précédents, alors la demande de raison portant sur un état déterminé du monde suppose une régression à l'infini. Leibniz lui-même admettait cette hypothèse, mais y voyait, justement, l'argument pour une sortie de la série. D'Holbach, au contraire, y voit la justification de ce que, une fois admise la double thèse de l'activité de la matière et de l'inhérence en celle-ci de qualités variées, la matière n'a pu être créée et explique d'elle-même chacun des états de la nature. La régression à l'infini impliquée par le principe de raison est interprétée comme le signe du fait que la matière est éternelle, c'est-à-dire qu'elle contient en elle le principe de son existence.

130 Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu. Tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, Paris : 1713.

131 Diderot, DPV, Tome II, p.28.

132 *SN*, II, p.160-161.

133 *Ibid.*, p.161.

Ainsi la matière dispose-t-elle de sa raison suffisante parce qu'elle est *active* et *qualitative*. En outre, la tension que nous avons mise au jour entre matérialisme de l'unité et matérialisme de la pluralité peut être traitée à partir de ces considérations. En effet, une fois la matière reconnue éternelle, la contradiction entre l'idée que le mouvement lui donne ses propriétés, et celle selon laquelle les espèces de matière sont à l'origine du mouvement, trouve une solution si l'on traite ces deux thèses comme l'expression d'itérations successives et infinies : la matière, en vertu de ses qualités, agit d'une certaine façon, et le mouvement qui s'ensuit est à la base d'une nouvelle configuration des qualités matérielles, laquelle entraîne de nouveaux mouvements *ad infinitum*. En interprétant le principe leibnizien de manière purement immanente, d'Holbach induit que l'hésitation entre deux types de matérialisme est la marque de l'éternité de la matière, qui dispose en elle de sa cause suffisante. Et, par cette affirmation, il s'assure de l'unité modale de la nature. De ce point de vue, le matérialisme hobbachien use à profit d'une des logiques impliquées par le principe de raison suffisante.

On le voit, le retournement du principe leibnizien conduit à l'élaboration et à la défense de thèses classiquement jugées radicales. On en jugera encore à profit en analysant deux conséquences directes de l'application d'une interprétation purement immanente du principe. En premier lieu, l'exigence d'une raison suffisante devient un outil permettant d'assoir l'athéisme et de fournir une critique de l'existence de Dieu. Il n'est pas anodin que la même logique argumentative intervienne lorsque d'Holbach reprend, point par point, les étapes de la preuve de l'existence de Dieu par Clarke. À la première thèse clarkienne, selon laquelle « quelque chose a existé de toute éternité », d'Holbach répond « que c'est la matière, que c'est la nature agissante par sa propre énergie, dont aucune partie n'est jamais dans un repos absolu, qui a toujours existé. »¹³⁴ À la deuxième thèse, qui affirme qu'« un être indépendant et immuable a existé de toute éternité », le baron rétorque qu'« il est évident qu'un être éternel, ou existant par lui-même, renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir, donc la matière étant éternelle est nécessairement indépendante dans le sens que nous avons expliqué. Donc elle n'a pas besoin d'un moteur dont elle doit dépendre. »¹³⁵ Enfin, à la troisième thèse—« cet être immuable et indépendant, qui existe de toute éternité, existe par lui-même »—, que d'Holbach semble lire comme une thèse affirmant l'inhérence d'une raison suffisante de l'existence de Dieu en Dieu, le baron répond une nouvelle fois que c'est la

134 *SN*, II, p.104.

135 *Ibid.*, p.105.

matière qui existe par elle-même.¹³⁶ Il s'agit donc à chaque fois de prendre au sérieux la légitimité d'une demande d'explication suffisante de la nature, mais d'affirmer de manière systématique que cette raison ne se trouve nulle part ailleurs que dans la nature elle-même. Tous les contre-arguments déployés par le baron procèdent de la même idée, dont on trouve une synthèse au chapitre 6 du deuxième tome, consacré au panthéisme :

« Nous avons dit ailleurs que ce qui ne peut se détruire ou s'anéantir n'a pu commencer d'exister. Ce qui n'a pu commencer d'exister existe nécessairement ou renferme en lui-même la cause suffisante de sa propre existence. »¹³⁷

Pour d'Holbach, tout discours sur la divinité, en tant qu'il distingue la nature de son créateur, se trompe dans la manière dont il répond à la question de la raison du monde. La théologie procède d'une interrogation valide mais y apporte une solution illégitime. Au contraire, la démarche matérialiste, lorsqu'elle demande la raison, n'entend jamais s'affranchir du cadre de la série des causes et des effets. Elle trouve donc dans la nature la cause du développement de la nature. Cette cause est entièrement élucidée par la variété des matières qui composent le monde. Autrement dit, d'Holbach fait valoir, contre la théologie, l'usage radicalement immanent du principe de raison suffisante. Une fois mise au jour que la matière est le candidat idéal pour satisfaire à la demande de raison, le principe leibnizien devient un outil anti-théologique puissant, capable de déconstruire les preuves de l'existence de Dieu en les ramenant systématiquement à la solution matérialiste, et d'assurer les bases d'un athéisme militant.

En deuxième lieu, à partir de la nécessité de la nature, qui trouve en elle la cause suffisante de son existence et de ses changements, d'Holbach construit un discours résolu anti-finaliste. Sur ce point, l'argument du baron consiste à reconnaître l'ordre de la nature, tout en refusant que cet ordre trahisse une quelconque finalité. L'ordre est le résultat du développement nécessaire de la nature. C'est pourquoi la chaîne des causes et des effets peut être considérée comme *ordonnée* quoiqu'elle ne soit pas finalisée :

« L'ordre relativement à la nature entière, est la chaîne des causes et des effets nécessaires à son existence active, et au maintien de son ensemble éternel. Mais, (...) tous les êtres particuliers dans le rang qu'ils occupent sont forcés de concourir à ce but ; d'où l'on est obligé de conclure que ce que nous appelons l'ordre de la nature ne peut être jamais

136 *Ibid.*, p.106-107. Les articles qui suivent reprennent systématiquement la même logique, en s'attachant à critiquer les attributs traditionnels de la divinité.

137 *SN*, II, p.168-169.

qu'une façon d'envisager la nécessité des choses à laquelle tout ce que nous connaissons est soumis. »¹³⁸

Le principe de raison suffisante joue ici encore une fois implicitement : puisque chaque moment de la série est déterminé par le précédent et détermine le suivant, alors chaque être se trouve à sa place sans qu'il pût exister en un autre lieu ou en un autre temps. Il existe donc bien une raison pour laquelle la nature présente telle configuration, et pourquoi elle évolue de cette manière plutôt que d'une autre. Autrement dit, la nature suit un ordre nécessaire en fonction des êtres qui la peuplent, et des propriétés matérielles qui composent ces-derniers. Sur ce point, d'Holbach se distingue très clairement de Diderot chez qui tout ordre est considéré comme momentané. Quand le second met l'accent sur les phénomènes qui trahissent une tendance générale au renversement d'un ordre ponctuel de la nature, plaçant par exemple au centre de son analyse du vivant le phénomène du monstre, le second, au contraire, considère que l'ordre procède de la nécessité et affirme nettement qu'on ne trouve « ni monstres, ni prodiges, ni merveilles, ni miracles dans la nature. »¹³⁹ Mais, tout discours sur l'ordre peut être dégonflé en montrant qu'il n'appelle en aucun cas des conceptions finalistes. Car, l'ordre n'est qu'une « façon d'envisager la nécessité des choses », c'est-à-dire qu'il est entièrement réductible dans l'explication matérialiste. Là encore, l'idée sous-jacente est donc qu'on n'a besoin de supposer aucune raison à la configuration du monde sinon celle du jeu de la causalité efficiente, lequel est entièrement déterminé, donc nécessaire, et implique une suite spatio-temporelle *ordonnée*. De la même manière qu'il s'agissait de substituer systématiquement le terme de « matière » à celui de « Dieu » lors de la discussion avec Clarke, d'Holbach considère que la notion d'ordre est entièrement réductible à celle de nécessité. En conséquence, elle n'implique à aucun moment, sinon rhétoriquement,¹⁴⁰ de recourir à la finalité. Chez d'Holbach, la cause suffisante est un outil intrinsèquement anti-finaliste.

Aussi choquant qu'il paraisse du point de vue leibnizien, cet usage du principe de raison suffisante n'est pas original dans le 18^e siècle. Il s'inscrit dans la continuité de l'usage qu'en fait Diderot et s'appuie potentiellement sur l'article anonyme de l'*Encyclopédie* intitulé « Suffisante Raison ». On y trouve en effet l'idée qu'un monde répondant au principe « existe, non contingemment, mais en vertu d'une *raison suffisante*, et cet aveu pourrait mener jusqu'aux bords du spinosisme. » Dans le même passage, l'auteur refuse que la considération

138 *SN*, I, p.90.

139 *Ibid.*, p.93.

140 Voir par exemple la prosopopée de la nature dans le dernier chapitre du *Système de la Nature*.

de la possibilité logique d'autres états du monde (et donc d'autres mondes) permette de sauver la contingence de celui-ci, car « plus un plan a de raisons qui sollicitent son existence, moins les autres deviennent possibles, c'est-à-dire, peuvent prétendre à l'existence. » Il semble donc que l'usage du principe en vue de l'établissement d'un déterminisme universel au niveau causal, et du nécessitarisme au niveau modal, ne corresponde pas à une mécompréhension ou une trahison de son sens originel, mais plutôt à la mise en exergue de l'une de ses tendances intrinsèques. La subversion est alors complète : si, chez Leibniz, la raison suffisante sert à rendre compte des faits et des vérités contingentes, le *Système de la nature* en use de sorte que le dévoilement d'une raison suffisante conduise à la réfutation de toute contingence. La construction d'une position supposément spinoziste s'appuie en réalité chez d'Holbach sur un échafaudage leibnizien. Sur la base de ces analyses, il nous semble trop simpliste d'affirmer que toute radicalité dans la période des Lumières peut être dite radicale dans la mesure où elle est spinoziste, quel que soit le contenu qu'on donne à cette étiquette. Le cas du baron d'Holbach, dont le *Système de la nature* est considéré comme un ouvrage représentant par excellence du matérialisme français de la deuxième moitié du 18^e siècle, est exemplaire sur ce point. Car, c'est en s'appuyant sur l'idée d'une *chaîne des êtres*, conçue comme *chaîne des causes et des effets*, qu'il construit les éléments de sa radicalité, anti-théologique, athée, anti-finaliste etc. Or, nous espérons l'avoir montré, la construction de cette radicalité intègre l'élément fondamental de la métaphysique leibnizienne qu'est le principe de raison suffisante, réinterprété comme recherche de la cause suffisante.

Conclusion

Ainsi, on trouve bien, au cœur du matérialisme construit par d'Holbach, un usage positif de la philosophie leibnizienne. Cet usage consiste en la reprise du principe leibnizien des indiscernables et du principe de raison suffisante. Afin de construire une position dite radicale, le baron discrimine différents sens possibles de ces principes de manière à en mettre au jour une interprétation matérialiste. Nous soutenons qu'il ne s'agit là, ni d'une erreur de lecture, ni d'une modification totale de leur sens initial, mais plutôt d'une sélection des possibilités interprétatives que ces principes recèlent. Le principe des indiscernables est ainsi lu comme un principe de différenciation des espèces de matière les unes par rapport aux autres. Le principe de raison, pour sa part, est interprété comme principe immanent de liaison des êtres et des états du monde selon la causalité efficiente. Dans les deux cas, il s'agit bien de

l'un des sens revêtus chez Leibniz par ces principes. Le baron ne contrevient donc pas à ces sens originels, mais les radicalise en supprimant leurs significations non matérialistes. Par exemple, le baron renonce à l'idée que la différence des corps se fonde sur une distinction primitive d'éléments immatériels, mais il conserve la conséquence du principe des indiscernables, selon laquelle toute parcelle de matière est distincte d'une autre. De même, il renonce à un usage transcendant du principe de raison, en vertu duquel la série spatio-temporelle des êtres imposerait une sortie du monde pour être expliquée, mais il conserve l'idée que la raison suffisante s'applique de manière totale à l'intérieur de la série. Discernabilité des matières et cause suffisante fonctionnent dès lors comme des fondements du matérialisme radical de d'Holbach. Si l'on ne peut, sur cette base, faire de Leibniz lui-même un auteur radical, on peut tout de même envisager que l'usage de sa philosophie par d'Holbach dévoile une interprétation radicale possible de sa philosophie. Mais il faut, pour ce faire, considérer que le devenir des éléments de la philosophie leibnizienne ne coïncide pas avec leur fonction originelle dans la pensée de Leibniz. C'est, au contraire, parce qu'ils se trouvent isolés et coupés de leur contexte d'apparition que les intentions philosophiques de Leibniz—lorsqu'on le considère comme le représentant du courant modéré des Lumières—ne sont d'aucune utilité pour comprendre le devenir de sa philosophie. À ce prix, on dégage une radicalité leibnizienne introuvable chez Leibniz.

Mais le cas du baron est tout aussi intéressant pour ce qu'il retient que pour ce qu'il ne retient pas du corpus leibnizien. Chez La Mettrie, la thèse de l'activité de la matière est assurée par la référence à Leibniz ; chez Diderot, la distinction entre sensibilité active et sensibilité inerte est construite à partir de la distinction entre force morte et force vive ; de même, la dynamique leibnizienne se retrouve chez Helvétius dans la considération des passions vives et des passions mortes. Pour tous ces auteurs, la physique leibnizienne, dans son versant dynamique, constitue un creuset fondamental dans lequel puiser des outils centraux pour leurs propres pensées. Chez d'Holbach au contraire, la dynamique de Leibniz n'a qu'un rôle extrêmement marginal. La philosophie du mouvement développée dans les premiers chapitres du *Système de la nature* se revendique avant tout de la physique newtonienne et de sa relecture par Toland. D'Holbach use dès lors de principes leibniziens, non pour justifier la thèse de l'activité de la matière, ou son application au domaine moral, mais afin d'établir un matérialisme de la pluralité. Sont ainsi réquisitionnés des éléments de métaphysique leibnizienne beaucoup plus que les distinctions issues de sa physique. On ne

retrouve donc plus chez d'Holbach l'une des constantes de la réception matérialiste de Leibniz au 18^e siècle, à savoir l'usage de sa dynamique dans le cadre de la fondation d'un matérialisme de l'activité. Nous voyons quatre explications possibles à ce fait. Premièrement, on l'a vu, d'Holbach dispose d'autres sources pour établir la thèse de l'activité de la matière. Deuxièmement, les *Institutions de physique* semblent jouir à l'époque de la publication du *Système de la nature* d'une influence moins considérable que dans les décennies précédentes. Le catalogue des livres contenus dans la bibliothèque du baron à la mort de celui-ci ne mentionne par exemple pas l'ouvrage de Du Châtelet. En conséquence, on peut, à titre d'hypothèse, supposer que d'Holbach fût moins averti de la défense vigoureuse de la dynamique leibnizienne par Du Châtelet, ainsi qu'il fût moins sensible aux inflexions matérialisantes de sa lecture de Leibniz. Un indice important pour appuyer cette supposition réside dans le fait que d'Holbach cite Bilfinger et non Du Châtelet lorsqu'il interprète le principe des indiscernables comme principe de discernabilité des matières, geste qu'on trouve pourtant bien chez la seconde. Troisièmement, l'avachissement du débat entre cartésiens et leibniziens concernant la mesure de la force impose *de facto* une diminution de l'intérêt pour la dynamique de Leibniz. Celle-ci se présentait en effet comme une alternative à la physique cartésienne, et, *in fine*, comme le moyen de lutter contre la réduction de la matière à l'étendue. Une fois disparu le débat, une fois la physique cartésienne définitivement jugée obsolète sur ce point, il n'est pas étonnant que les catégories de la physique leibnizienne rivale perdent de leur vigueur propre. Enfin, on peut mentionner qu'en 1770, les canaux de diffusion de la philosophie de Leibniz se multiplient considérablement. Citons simplement la publication des *Nouveaux essais*, par Raspe, en 1765, ainsi que la parution des *Opera omnia*, par Louis Dutens, en 1768. Ces textes, parmi d'autres, permettent d'appréhender avec plus d'ampleur la pensée de Leibniz. Toutes ces explications rendent compte de la marginalisation de la dynamique leibnizienne dans la vision générale qu'on pouvait avoir de la philosophie de Leibniz à l'époque de la parution du *Système de la nature*. Pour d'Holbach, l'intérêt de l'usage matérialiste qu'on peut faire de celle-ci réside désormais ailleurs. Il n'en demeure pas moins que, si le baron tourne une page de l'histoire de la réception de la philosophie de Leibniz, en renonçant à l'une de ses constantes, il maintient fermement la possibilité de considérer la pensée leibnizienne selon ses tendances radicales et matérialistes.

HUITIÈME CHAPITRE

Des traces de leibnizianisme dans l'anthropologie d'Helvétius ?

Introduction

Dans le cadre de notre étude, le cas de Claude-Adrien Helvétius pose une double difficulté. La première tient à l'intégration de l'auteur de *L'Esprit* et de *L'Homme* dans la tradition des matérialistes du 18^e siècle. Nulle part on ne trouve en effet, chez Helvétius, de développements sur la matière ou sur la réduction des divers phénomènes à des processus matériels. Au premier chapitre de *L'Esprit*, après avoir déterminé la sensibilité physique et la mémoire comme les deux facultés ou causes productrices de l'esprit, il revient d'ailleurs par deux fois sur la question du matérialisme. Helvétius demande alors si ces facultés sont les modifications d'une substance spirituelle ou matérielle et refuse de trancher : « Ce que j'ai à dire de l'esprit, déclare-t-il, s'accorde également bien avec l'une et l'autre de ces hypothèses. »¹ Il juge en outre, dans une note de ce même passage, que l'existence des corps n'est elle-même qu'une vérité probable, moins certaine que celle de notre propre existence.² Pour Helvétius, la matière est un concept abstrait résultant de la généralisation de certaines propriétés constatées dans tous les corps individuels.³ Cependant, comme l'a bien montré J-L Longué, il ne s'agit pas là de substituer la corporéité à la matérialité,⁴ puisque la première tombe sous le coup de la même critique épistémologique que la seconde : rien n'assure que les corps ne soient pas de purs phénomènes. Quant à la question de la nature matérielle de l'esprit, Helvétius adopte

1 C-A. Helvétius, *Œuvres complètes. De l'esprit*, Tome I, [dir. G. Stenger], Paris, Honoré Champion, 2016, Discours I, chapitre 1, p.54. [Désormais abrégé *DE*, Discours, chapitre, page].

2 *Ibid.*, p.54.

3 *DE*, DI, c4, p.71 Dans ce passage, Helvétius pose la question de la sensibilité de la matière. Il rompt alors très nettement avec Diderot en refusant toute conjecture sur ce point.

4 J-L Longué, *Le système d'Helvétius*, Paris, Honoré Champion, 2008, p.43.

ainsi une position sceptique qui le distinguerait nettement de Diderot ou de D'Holbach, et l'inscrirait davantage dans la continuité de l'empirisme de Locke et de Condillac. Il est alors difficile d'envisager de repérer un usage positif et matérialiste de la philosophie de Leibniz chez Helvétius si le matérialisme même d'Helvétius est en doute.

La seconde difficulté réside dans le très faible nombre de mentions de Leibniz par Helvétius. Dans *De l'esprit*, on trouve six fois le nom de Leibniz. Parmi ces apparitions, certaines consistent en de simples anecdotes, comme lorsque Helvétius mentionne que « le tzar Pierre prenait conseil du fameux Leibniz »,⁵ ou lorsqu'il juge que « les vers de Leibniz sont mauvais ». ⁶ Dans *De l'Homme*, aucune référence explicite au philosophe de Hanovre n'est repérable. Non seulement, donc, la source leibnizienne ne semble pas essentielle au projet helvétien, mais encore s'assèche-t-elle au fil du temps. On comprend dans ces conditions que C. Fauvergue fasse fi de la figure d'Helvétius dans son étude sur le rapport des Lumières françaises à la philosophie de Leibniz.⁷ On pourrait même avancer, sur la base de ces premières constatations, qu'une des originalités d'Helvétius par rapport à Diderot, La Mettrie ou d'Holbach, tiendrait précisément à ce que le leibnizianisme ne participerait d'aucune façon à l'élaboration de sa pensée.

À l'inverse de cette perspective, S. Audidière défend l'idée selon laquelle Helvétius procède à un emprunt réduit mais essentiel à la philosophie de Leibniz. *Réduit*, au sens où *De l'Esprit* retient avant tout du leibnizianisme qu'« un principe de changement est à l'œuvre dans le monde moral en raison de la logique même de la perception, et non d'une logique d'enregistrement des modifications physiques extérieures. »⁸ Le dispositif de l'harmonie préétablie permettrait ainsi à Helvétius de penser un principe dynamique interne à l'esprit, analogue mais non identique à la force qu'on suppose produire le mouvement des corps. Cet emprunt peut dès lors bien être considéré comme *essentiel*, en tant qu'il fournit une base solide pour la réalisation du projet anthropologique helvétien, à savoir celui d'une explication de la variété des esprits par la combinaison d'un dynamisme interne incarné par le concept d'intérêt et d'une influence des circonstances extérieures, nommée hasard. Nous nous inscrivons dans la continuité de cette interprétation. Il semble en effet possible, en s'appuyant

5 *DE*, III, c18, note (b), p.297.

6 *Ibid.*, IV, c14, p.428. Ces deux anecdotes nous renseignent sur la connaissance, par Helvétius, de *l'Éloge de Leibniz*, puisque c'est le texte de Fontenelle qui fournit la source pour ces références.

7 C. Fauvergue, *Les Lumières et Leibniz avant la publication des Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Honoré Champion, 2015.

8 S. Audidière, *Intérêt, Passions, Utilité. L'anthropologie d'Helvétius et la philosophie française des Lumières*, [Thèse de doctorat soutenue le 10 décembre 2004], p.178.

notamment sur un extrait décisif du chapitre deux du deuxième discours de *L'Esprit*, puis en constatant la reprise du couple force vive/force morte dans la théorie des passions développée par Helvétius, de repérer un usage de la philosophie leibnizienne au cœur même de son anthropologie. Cependant, l'unicité de la référence à Leibniz dans cette perspective, de même que son absence totale lorsqu'il s'agit de déterminer la différence entre les passions vives (ou fortes) et les passions mortes (ou inertes), rend douteuse l'identification définitive d'une source dans le corpus leibnizien. Il pourrait alors sembler que, si l'application de certains éléments de leibnizianisme au texte helvétien permet effectivement d'éclairer celui-ci et d'en fournir, pour ainsi dire, une grille de lecture efficace, il ne soit pourtant pas possible de mettre au jour nettement une réception de la philosophie de Leibniz chez Helvétius. Reste alors, ou bien à s'en tenir à une comparaison éclairante mais prudente des textes, ou à tenter de reconstruire la manière dont la philosophie de Leibniz peut se trouver dans le texte helvétien sous la forme de *traces*. Car une trace consiste en une empreinte, combinée à l'absence de celui qui l'a laissée. La trace d'un.e auteur.ice sur un texte est repérable si des éléments de sa pensée se retrouvent dans le texte d'un.e autre sans qu'ils soient explicitement rapportés à leur contexte d'origine. En outre, la trace s'inscrit dans une piste qu'il est possible de remonter. Ainsi problématisée, la question des rapports entre l'anthropologie d'Helvétius et la philosophie de Leibniz peut recevoir une lumière nouvelle. En effet, l'identification des médiations par lesquelles le leibnizianisme est introduit en France au 18^e siècle permet bien de repérer des chemins qui mènent jusqu'au texte helvétien. La correspondance avec Clarke, *l'Éloge de Leibniz* par Fontenelle, et surtout les *Institutions de physique* de Du Châtelet sont alors les trois textes principaux qui permettent de justifier et d'expliquer comment la philosophie de Leibniz se trouve dans l'anthropologie d'Helvétius sous la forme de traces.

En même temps, le mode de présence du leibnizianisme chez Helvétius n'est pas le même que chez les autres auteurs matérialistes étudiés dans ce travail. En effet, on a vu comment Diderot, La Mettrie et même d'Holbach accompagnaient leur usage de la philosophie de Leibniz d'une réinterprétation—consciente ou non—de celle-ci. La conséquence de la reprise d'éléments leibniziens était ainsi de se prononcer sur leur sens profond (matérialiste) et d'en dévoiler le potentiel subversif. Or Helvétius ne prétend jamais fournir une interprétation de la philosophie de Leibniz ou de certains de ces éléments. En outre, l'imprécision qui caractérise les références à Leibniz ou au vocabulaire leibnizien ne permet pas d'effectuer le geste de retour à la philosophie leibnizienne que nous avons tenté

dans les chapitres précédents. Helvétius se contente d'affirmer, dans un sens qu'il nous faudra expliciter, qu'on peut « appliquer à l'univers moral ce que Leibniz disait de l'univers physique ». ⁹ La thématique de l'application indique dans ce cas un rapport différent à la source leibnizienne, qu'elle laisse vierge d'effets en retour. Si Helvétius propose bien un usage original de l'harmonie préétablie et de la dynamique de Leibniz et même un usage que nous qualifierons de matérialiste, il ne fait pas correspondre à cet usage une *lecture matérialiste* du leibnizianisme. Ceci expliquerait d'ailleurs assez bien pourquoi Helvétius ne nomme que très rarement Leibniz lorsqu'il use de ses concepts ou de son lexique : il n'entre pas dans son agenda de se prononcer sur le sens des éléments qu'il reprend. Usage sans lecture, on admettra alors que le cas des traces de leibnizianisme dans l'anthropologie d'Helvétius peut-être conçu comme un cas-limite d'application de notre méthode. En l'analysant comme telle, on se permettra de mettre au jour l'originalité de la réception helvétienne de Leibniz.

I. Mouvement, force et intérêt

Le projet philosophique d'Helvétius trouve sa finalité dans un objectif politique clair : déterminer la meilleure législation, c'est-à-dire celle qui permet d'instruire les individus de telle manière que l'intérêt public s'en trouve maximisé. De là une double restriction : d'abord, de l'objet de la philosophie. Comme l'annonce en effet le premier chapitre de *L'Homme*, cet objet n'est autre que le bonheur humain. Ensuite, le discours sur l'humain est lui-même guidé par l'ambition de connaître ce qui sert ou dessert les intérêts des individus, des sociétés particulières, du public... Ni l'histoire naturelle, ni l'anatomie, ni la médecine n'entrent dans le propos d'Helvétius. La philosophie se réduit ainsi à une anthropologie qui cherche à déterminer les moyens d'augmenter le bonheur par « la connaissance préliminaire du cœur, de l'esprit humain, de leurs diverses opérations, enfin des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences, de la morale, de la politique et de l'éducation. » ¹⁰ C'est le rôle joué par la philosophie de Leibniz dans la construction de cette anthropologie préliminaire que nous nous attèlerons premièrement à reconstruire.

⁹ DE, II, C2, p.85.

¹⁰ C-A. Helvétius, *Œuvres complètes, De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Tome II, [dir. G. Stenger], Paris, Honoré Champion, 2011, c1, p.51. [Désormais abrégé DH, Section, chapitre, page].

Le physique et le moral

L'esprit est doublement défini par Helvétius : c'est à la fois un résultat (« l'assemblage des pensées d'un homme ») et une faculté (« la faculté-même de penser »).¹¹ De cette double caractérisation découle le projet d'une identification des « causes productrices de nos pensées ».¹² En annonçant une généalogie de l'esprit, Helvétius s'inscrit ainsi nettement dans la tradition empiriste d'inspiration lockéenne. Il considère d'ailleurs immédiatement la *sensibilité physique* et la *mémoire* comme des « puissances passives ».¹³ À première vue, le schéma est donc celui d'un esprit considéré comme un lieu¹⁴ recevant et enregistrant les sensations, pour ensuite les traiter sous la forme d'idées. Cependant, plusieurs éléments viennent complexifier ce paradigme dès le deuxième discours de *L'Esprit*. De la sensibilité physique, Helvétius déduit en effet la notion d'intérêt, qu'il définit comme « tout ce qui peut nous procurer des plaisirs ou nous soustraire à des peines ».¹⁵ La notion d'intérêt permet en effet de mettre au jour que la sensibilité physique n'est pas un pur principe de réception des impressions, mais encore un principe dynamique qui détermine la recherche ou la fuite de certains objets. L'esprit humain est alors considéré comme le lieu d'un jeu de forces et l'anthropologie ouvre, au « Troisième Discours », sur une théorie des passions. Les passions fonctionnent en effet comme le moteur qui pousse les individus vers les objets de plaisir en dotant ceux-ci d'intérêt. Elles particularisent ainsi l'intérêt et rendent compte, *in fine*, de la formation de notre esprit, au sens où celui-ci retient avant tout les idées qui lui sont utiles. Ainsi la sensibilité physique, via l'intérêt, lui-même déterminé par les passions, est une faculté active propre à mettre en mouvement l'être humain. La notion d'intérêt se trouve alors être, sur le plan *moral*, ce que la notion de force est sur le plan physique : un principe d'explication du mouvement des individus, comme la force est un principe d'explication du mouvement des corps. Dans les pages qui suivent, nous étudions l'élaboration de cette hypothèse selon trois geste distincts : premièrement, Helvétius justifie et construit l'analogie entre l'étude du moral et du physique ; deuxièmement, sur le plan physique, il passe du mouvement constaté à l'identification d'un principe de mouvement, qu'il nomme *force* ;

11 *DE*, I, c1, p.51.

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 Cette interprétation est défendue par F. Châtelet dans sa « Présentation de *De l'Esprit* », Verviers, Marabout Université, 1973, p.6. Elle est reprise et approfondie par J-F Longué, « Des épithètes de l'esprit chez Helvétius », dans *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle*, op. cit, p.128.

15 *DE*, II, c1, p.81.

troisièmement, il donne une interprétation nouvelle de la distinction entre force et mouvement qui lui permet, sans sortir d'une épistémologie empiriste, d'appliquer un modèle *dynamique* à l'étude des phénomènes moraux.

On remarque, dans un premier temps, que le rapprochement entre science physique et science morale prend plusieurs sens. L'analogie est d'abord de méthode. Dès la Préface de *L'Esprit*, Helvétius annonce qu'il s'agit de « traiter la morale comme toutes les autres sciences, et de faire une morale comme une physique expérimentale. »¹⁶ L'accent porte ici surtout sur l'épithète « expérimentale ». C'est une méthode qui est empruntée à la physique, laquelle consiste à tirer les principes de la science à partir de l'observation de la nature. C'est pourquoi l'anthropologie d'Helvétius « se fonde sur la connaissance factuelle des sociétés politiques, qui est la matière première [de la] science morale expérimentale. »¹⁷ Nulle autre part que dans l'histoire des nations, des sociétés particulières ou des individus, ne peuvent être donnés les principes de l'anthropologie. Helvétius s'accorde ainsi avec la redéfinition de la science par Condillac : ses principes se présentent comme des faits bien constatés issus de l'observation des phénomènes (historiques) plus que comme des maximes abstraites ou des suppositions issues de l'imagination des métaphysiciens. En ce sens, la morale répond bien aux mêmes exigences méthodologiques que la physique et peut prétendre au rang de science dans la mesure précise où elle se fait expérimentale. On parlera donc ici d'analogie, et non pas d'identification ou de réduction. Helvétius ne prétend pas traiter le moral dans sa continuité avec le physique. Car, les mouvements des corps et les faits historiques constituent deux séries de phénomènes distinctes l'une de l'autre. Traiter, par exemple, la poursuite de l'intérêt comme l'expression physiologique de la force de toute matière, ce serait se prononcer sur les principes *réels* qui sous-tendent les phénomènes et rompre l'approche expérimentale. Science morale et science physique partagent ainsi une même méthode, quoique leurs principes demeurent distincts.¹⁸

Cependant, l'analogie s'applique aussi au niveau des principes et du sens qu'ils reçoivent. Certes, les principes propres au monde physique et au monde moral ne sont pas réductibles l'un à l'autre, mais on peut, tout en maintenant leur distinction, constater leur rôle

16 *DE*, Préface, p.33.

17 S. Audidière, « Nature humaine et diversité : la facticité selon Helvétius », sur *Cromhos, Cyber review of modern historiography*, 2005, n10. disponible à l'adresse suivante : http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/audidiere_helvetius.html

18 C'est aussi en ce sens qu'il faudrait comprendre l'inscription revendiquée d'Helvétius dans la tradition lockéenne. Voir par exemple la récapitulation de *L'Homme*, dans laquelle Helvétius expose « l'analogie » entre ses opinions et celles de Locke.

analogue dans leur série respective de phénomènes. Une lettre envoyée à François Arnaud, où Helvétius synthétise brièvement son système, est éclairante sur ce point :

« Il n'y a dans l'univers moral, comme dans l'univers physique, qu'un seul principe de mouvement et ce principe ne peut être que l'intérêt. La nécessité des lois, celles des peines et des récompenses, soit temporelles, soit éternelles, en est la preuve. L'expérience se trouve toujours d'accord avec ce principe et ce n'est que d'après l'expérience qu'on peut philosopher. »¹⁹

L'intérêt est un principe moteur au sens où les individus agissent en fonction de ce qu'ils se représentent comme source immédiate ou future de plaisir ou de douleur. Il tient donc pour l'anthropologie le même rôle que le principe du mouvement pour la physique. L'histoire générale comme l'histoire des nations ou des sociétés particulières sont animées d'un mouvement dirigé par l'intérêt et ses différentes variations. Dans *De l'Esprit*, Helvétius précise que les passions sont les moyens déterminés par lesquels opère l'intérêt. Elles sont donc, elles aussi, traitées comme des principes de mouvement : « Les passions sont dans le moral, ce que, dans le physique, est le mouvement ; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort : ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. »²⁰ On le voit, l'analogie méthodologique s'accompagne d'une analogie paradigmatique : en tant que l'univers moral présente, comme l'univers physique, un dynamisme permanent, on peut induire, à partir des faits moraux comme à partir des faits naturels, un principe de mouvement. Or, l'analogie des séries phénoménales ainsi que la nécessité de supposer pour chacune un principe moteur autonome justifie le recours à un premier élément de leibnizianisme.

Le modèle leibnizien

L'une des injonctions à traiter le domaine moral comme le domaine physique suggère à Helvétius une référence explicite à Leibniz. Il essaye alors de montrer (discours II, chapitre 2, DE), qu'un particulier quelconque n'appelle probité que l'habitude des actions qui lui sont utiles.

« Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celle de l'intérêt. L'intérêt est, sur la terre, le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets. Ce mouton paisible, qui pâture dans nos plaines, n'est-il pas un objet d'épouvante et d'horreur pour ces insectes imperceptibles qui vivent dans l'épaisseur de la pampa des herbes ? Fuyons, disent-ils, cet

19 Lettre du 15 avril 1762, *Correspondance générale d'Helvétius*, [éd. P. Allan, A. Dainard, M-T. Inguenaud, J. Orsoni et D. Smith], III, p.36.

20 *DE*, III, c6, p.238.

animal vorace et cruel, ce monstre, dont la gueule engloutit à la fois, et nous, et nos cités. Que ne prend-il exemple sur le lion et le tigre ? Ces animaux bienfaisant ne détruisent point nos habitations ; ils ne se repaissent point de notre sang ; justes vengeurs du crime, ils punissent sur le mouton les cruautés que le moutons exercent sur nous ainsi que sur les intérêts différents métamorphosent les objets : le lion est à nos yeux l'animal cruel ; à ceux de l'insecte, c'est le mouton. Aussi peut-on appliquer à l'univers moral ce que Leibniz disait de l'univers physique : que ce monde, toujours en mouvement, offrait à chaque instant un phénomène nouveau et différent à chacun de ses habitants. »²¹

La référence explicite à Leibniz n'empêche en rien, avouons-le, un flou problématique. Il est d'abord difficile, sinon impossible, d'identifier le texte précis auquel Helvétius fait référence. Sur le plan conceptuel, ensuite, l'extrait conjoint une position perspectiviste selon laquelle la vertu est attribuée aux différents êtres selon le plaisir ou la douleur qu'ils nous causent, l'idée d'une analogie entre mouvement et intérêt, et la proposition d'appliquer à l'univers moral « ce que Leibniz disait de l'univers physique. » Concentrons-nous sur ce dernier point qui, lui-même, demeure peu explicite. Que signifie d'appliquer à l'univers moral ce qui est dit du physique chez Leibniz ? Trois hypothèses de lectures s'offrent à nous.

(1) La première peut être décrite comme une hypothèse faible : Helvétius reprendrait de Leibniz simplement l'idée que le monde naturel « est toujours en mouvement ». Leibniz se présenterait ainsi comme penseur du mouvement perpétuel de la nature. Le sens de la référence consisterait ainsi à répéter l'affirmation d'un principe moteur dans le domaine moral. On jugera aisément l'hypothèse peu satisfaisante : elle n'explique pas pourquoi Leibniz plutôt qu'un autre serait considéré comme penseur du mouvement perpétuel. De plus, Helvétius ne cherche pas seulement à *poser* l'intérêt comme principe moteur, mais à partir de lui, à déterminer les *lois* par lesquels l'intérêt forme l'esprit et les jugements des individus.

(2) La deuxième hypothèse est due à S. Audidière, qui montre que la référence à Leibniz permet de faire de l'intérêt un principe *interne* de variation des perceptions : « Le principe de l'intérêt doit expliquer les changements dans la perception, soit d'un individu à un autre, soit du même individu selon les variations de son intérêt, de la même manière que le mouvement explique les changements dans les objets physiques, c'est-à-dire non pas au nom d'une sensibilité passive qui enregistrerait des changements dans un spectacle absolu, ou objectif, du monde, mais en vertu d'une logique individuelle de la perception. »²² Dans cette perspective, Helvétius reprend donc à Leibniz à la fois la nécessité de distinguer le plan physique du plan moral, ainsi que la possibilité de penser, pour les deux séries de phénomènes (mouvements et

21 *DE*, II, c2, p.85.

22 S. Audidière, « Nature humaine et diversité : la facticité selon Helvétius », art. cité.

perceptions) des principes de changement analogues mais indépendants. Autrement dit, c'est « la logique leibnizienne de l'harmonie préétablie » qui est ici convoquée. L'harmonie préétablie est en effet une ressource précieuse pour qui souhaite assurer à la perception un principe de développement autonome et néanmoins compris sur le modèle du principe moteur des corps : elle permet de maintenir la séparation de séries phénoménales distinctes tout en affirmant leur dynamisme respectif. Helvétius coupe le dispositif de l'harmonie préétablie de son contexte d'énonciation, à savoir le problème cartésien des rapports de l'âme et du corps et le rend compatible avec une approche phénoméniste et expérimentale des faits moraux. L'intérêt dynamise l'univers social de la même manière que la série des mouvements est ininterrompue : la séparation et l'analogie assurent la possibilité d'une science morale expérimentale en fournissant un principe propre d'élucidation de l'esprit. Cette hypothèse de lecture, en plus de rendre compte de l'intérêt que peut porter Helvétius à l'harmonie préétablie dans la construction de son anthropologie, permet en outre d'éclairer l'enchaînement des idées dans cet extrait. Helvétius adosse en effet une approche perspectiviste des intérêts à l'idée d'un mécanisme individuel de développement de l'esprit. La *variété* des points de vue est reconduite à un principe de *variation*. De la même manière que les phénomènes nouveaux et partout différents présentés par la nature s'expliquent par son mouvement perpétuel, la différence des esprits et des jugements s'explique par un développement différencié du principe moteur qu'est la sensibilité physique. Selon les circonstances et les différentes positions des êtres, l'intérêt qui les meut se particularise en se portant sur des objets déterminés. Nous nous accordons avec ces analyses. Néanmoins, elles ne nous semblent pas totalement rendre compte de l'idée selon laquelle il ne s'agit pas seulement de disjoindre l'explication des phénomènes physiques et des phénomènes moraux, mais encore d'« appliquer » ce que Leibniz dit de l'un à l'autre. Telle quelle, cette déclaration semble indiquer que la physique leibnizienne propose un *modèle* qu'on peut importer dans le domaine moral. Ainsi, sans refuser l'interprétation de S. Audidière, il semble qu'on puisse encore la compléter.

(3) C'est le sens de l'hypothèse de lecture qui fournit l'interprétation la plus forte. Elle envisage de prendre Helvétius au mot et de tenter de retrouver dans sa théorie de l'esprit une *application* de la physique leibnizienne. Il s'agirait ainsi de comprendre que le mouvement provoqué dans le monde moral par l'intérêt est à penser sur le modèle par lequel Leibniz pense le mouvement physique, c'est-à-dire selon un paradigme dynamique. L'application de

« ce que Leibniz dit du physique » à l'esprit signifie, pour Helvétius, non seulement que l'intérêt permet une explication du mouvement interne à l'esprit sans en passer par une influence externe, mais encore qu'on peut penser ce mouvement interne *selon le schéma de la dynamique leibnizienne* tel qu'il rend compte du mouvement de la nature. L'usage de l'harmonie préétablie, puisqu'elle affirme que l'esprit dispose d'un principe moteur interne avec l'intérêt, se doublerait encore d'un usage de la dynamique qui fournirait le paradigme selon lequel penser la manière dont l'intérêt meut l'être humain. Si cette hypothèse s'avère confirmée, serait retenue de Leibniz la disjonction du physique et du moral, mais encore l'application des catégories de la dynamique à l'esprit lui-même. Cependant, les extraits précédents s'arrêtent sur le thème du *mouvement* et mentionnent l'existence d'un *principe de mouvement*, mais ne permettent pas d'aller plus loin. Ce principe est-il pensé par la catégorie de *force* ? Si c'est le cas, *le principe du mouvement* peut-il être explicité par un modèle issu de la pensée leibnizienne de la force ? La question est alors de savoir quel type de paradigme physique Helvétius fait jouer pour penser le dynamisme interne de l'esprit.

Certains passages de *L'Esprit* usent effectivement du concept de force :

« Il semble que, dans l'univers moral comme dans l'univers physique, Dieu n'ait mis qu'un seul principe dans tout ce qui a été. Ce qui est, et ce qui sera, n'est qu'un développement nécessaire.

Il a dit à la matière : je te doue de la force. Aussitôt les éléments, soumis aux lois du mouvement, mais errants et confondus dans les déserts de l'espace, ont formé mille assemblages monstrueux, ont produit mille chaos divers, jusqu'à ce qu'enfin ils se soient placés dans l'équilibre et l'ordre physique dans lequel on suppose maintenant l'univers rangé.

Il semble qu'il a dit pareillement à l'homme : Je te doue de la sensibilité ; c'est par elle qu'aveugle instrument de mes volontés, incapable de connaître la profondeur de mes vues, tu dois, sans le savoir, remplir tous mes desseins. Je te mets sous la garde du plaisir et de la douleur : l'un et l'autre veilleront à tes pensées, à tes actions ; engendreront tes passions ; exciteront tes aversions, tes amitiés, tes tendresses, tes fureurs ; allumeront tes désirs, tes craintes, tes espérances, te dévoileront des vérités ; te plongeront dans des erreurs ; et, après t'avoir fait enfanter mille systèmes absurdes et différents de morale et de législation, te découvriront un jour les principes simples, au développement desquels est attaché l'ordre et le bonheur du monde moral. »²³

On retrouve dans cet extrait l'idée que les phénomènes moraux et physiques, tout en étant distincts, sont élucidés à l'aide de principes analogues. La rhétorique qui consiste à en passer par la figure divine renforce l'hypothèse d'un usage du dispositif de l'harmonie préétablie par Helvétius : selon cet extrait, c'est Dieu qui *doue* la matière comme l'esprit d'une force de

23 *DE*, III, c9, p.254.

développement autonome. La nouveauté se situe alors dans l'identification de la *force* comme principe propre à la série des phénomènes corporels. Helvétius semble, à première vue du moins, distinguer le plan phénoménal des mouvements et celui de la *force*, dont l'application produit les mouvements constatés. La question se pose alors de savoir si Helvétius n'a pas en tête, avec l'usage du concept de force, la typologie leibnizienne proposée dans la *Brevis demonstratio*.²⁴ Leibniz y distingue en effet, contre Descartes, entre la quantité de mouvement et la force motrice. L'enjeu est alors double : d'une part, démontrer que le principe de conservation porte sur la force des corps mesurée par l'effet potentiellement produit (c'est-à-dire par la formule mv^2) et, d'autre part, identifier par le concept de force l'action d'un sujet réel (métaphysique), ce que la notion de mouvement, qui ne consiste que dans un changement phénoménal de place, ne permet pas de faire.²⁵ Or Helvétius distingue, lui aussi, entre la série phénoménale des mouvements corporels et le *principe* qui en rend compte. Dans cet extrait, il va même jusqu'à faire de la force une propriété à part entière de la matière, dont l'expression régulée par certaines lois forme l'ordre physique. On peut donc affirmer, de manière prudente, qu'Helvétius s'accorde sur l'idée d'une différence entre mouvement et principe du mouvement et qu'il reprend à son compte, sur ce point, la distinction entre force et mouvement.

On pourrait cependant objecter l'impossibilité de trancher la question de l'essence de la force physique. Le positionnement phénoméniste d'Helvétius incline en effet à ne pas se prononcer sur la nature d'une entité telle que la force et interdit de même de trancher la question des propriétés de la matière. L'observation est, certes, capable de constater le mouvement perpétuel des corps et la variation des esprits, mais non pas d'accéder à la nature de leurs principes moteurs respectifs. J-L Longué a déjà remarqué, sur ce point, que le concept de force manipulée par Helvétius est un concept ouvert dont on ne peut décider s'il découle plutôt de la physique cartésienne, newtonienne ou leibnizienne.²⁶ Helvétius se rapprocherait ainsi beaucoup plus des positions de d'Alembert, qui considère que la question de la nature de la force, s'affranchissant du domaine phénoménal, est une question

24 Leibniz, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesi et aliorum legem natura, secundarum quam volunt a Deo eadem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur*, *Acta eruditorum*, mensis martii, 1786, 161-163. Disponible dans *Essais scientifiques et philosophiques*, I (1675-1695), 90-93.

25 Pour des analyses plus amples sur la *Brevis demonstratio*, on consultera F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994.

26 J-L. Longué, op. cité, p.348.

métaphysique indécidable confinant à la simple dispute de mots.²⁷ Or, il nous semble que le phénoménisme helvétien ne fonctionne pas comme une raison pour écarter l'interprétation dynamique de la force, mais plutôt conditionne et modifie cette interprétation. Dans une note *De l'Homme*, par exemple, Helvétius affirme que des interprétations métaphysiques différentes de l'origine du mouvement sont en réalité équivalente sur le plan des phénomènes :

« C'est à des disputes de mots qu'il faut pareillement rapporter presque toutes les accusations d'athéisme. Il n'est point d'homme éclairé qui ne reconnaisse une force dans la nature. Il n'est donc point d'athée.

Celui-là n'est point athée qui dit, le mouvement est Dieu ; parce qu'en effet le mouvement est incompréhensible, parce qu'on n'en a point d'idée nettes, parce qu'il ne se manifeste que par ses effets et qu'enfin c'est par lui que tout s'opère dans l'univers.

Celui-là n'est pas athée qui dit au contraire, le mouvement n'est pas Dieu ; parce que le mouvement n'est pas un être, mais une manière d'être.

Ceux-là ne sont pas athées qui soutiennent le mouvement essentiel à la matière, qui le regardent comme la force invisible et motrice qui se répand dans toutes ses parties. Voit-on les astres changer continuellement de lieu, se rouler perpétuellement sur leur centre ; voit-on tous les corps se détruire et se reproduire sans cesse sous des formes différentes ; voit-on enfin la nature dans une fermentation et dissolution éternelle ; qui peut nier que le mouvement ne soit comme l'étendue, inhérent aux corps, et que le mouvement ne soit cause de ce qui est. En effet, dirait M. Hume, si l'on donne toujours le nom de cause et d'effet à la concomitance de deux faits, et que partout où il y a des corps, il y ait du mouvement, on doit donc regarder le mouvement comme l'âme universelle de la matière et comme la divinité qui seule pénètre la substance. Mais les philosophes qui sont de cette dernière opinion sont-ils athées ? Non : parce qu'ils reconnaissent également une force inconnue dans l'univers. Ceux-mêmes qui n'ont point d'idée de Dieu, sont-ils athées ? Non ; parce que tous les hommes le seraient ; parce qu'aucun n'a d'idées nettes de la Divinité ; parce qu'en ce genre toute idée obscure est égale à zéro, et qu'enfin avouer l'incompréhensibilité de Dieu, c'est comme le prouve M. Robinet, dire sous un tour de phrase différent, qu'on n'en a point d'idée. »²⁸

Que le principe moteur de la nature soit Dieu, à la manière dont pourrait le supposer les newtoniens ou les occasionalistes, ou qu'on suppose que la force est une propriété inhérente de la matière, on cherche dans tous les cas à rendre raison du *fait* du mouvement. Helvétius ramène ainsi la diversité des interprétations métaphysiques du mouvement à une unité de constat phénoménal : « il n'est point d'homme éclairé qui ne reconnaisse une force dans la nature. » Le point capital est alors que cette réduction au plan phénoménal autorise tout de même une physique reposant sur l'affirmation du mouvement universel : la force doit alors être comprise à la manière d'un *fait-principe*²⁹ dont on peut constater l'existence tout en refusant de se prononcer sur son essence métaphysique. Ainsi, Helvétius rompt avec l'usage

27 Voir sur ce point le « Discours Préliminaire » du *Traité de dynamique* dans sa version de 1758.

28 *DH*, II, note 28, p.189-190.

29 Selon le mot de J-C Bourdin, « Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique », dans *Matérialistes du XVIII^{ème} siècle*, op. cité, p.179.

métaphysique de la force : elle n'est pas un principe du mouvement au sens où elle désignerait l'action métaphysique de substances logées par-delà les phénomènes. Elle est pourtant bien un principe au sens où elle procède d'une généralisation et d'une abstraction obtenue à partir de l'expérience des différents mouvements phénoménalement constatés. Helvétius produit une transformation du modèle dynamique qui permet d'intégrer celui-ci à l'intérieur du modèle condillacien de la science. La distinction entre mouvement et force se trouve ainsi considérablement modifiée : elle désigne désormais la distinction entre le phénomène particulier et le principe systématique qui permet d'articuler les phénomènes, mais non plus une distinction entre le plan phénoménal et le plan substantiel. Le modèle physique, selon Helvétius, ne cherche pas à élucider la raison première du mouvement. Cependant, si l'on prend garde à ces modifications, Helvétius adopte tout de même une physique *dynamique* au sens où les phénomènes corporels justifient d'eux-mêmes l'idée d'un mouvement perpétuel de la matière. La force de la matière peut ainsi être affirmée, mais le statut de cette affirmation est transformé par Helvétius. Il est tout à fait légitime de déclarer que toute matière se meut ou tend à se mouvoir, quoi qu'il soit impossible de se prononcer sur la cause métaphysique de cet état de fait. La force n'est plus un principe ambivalent³⁰ qui fournirait le point de passage entre les descriptions physiques et leur fondation métaphysique.

La question des sources

La seule mention de Leibniz au deuxième discours de *L'Esprit* et la reconnaissance d'une force présente dans la série des mouvements physiques ne constituent pas des indices suffisants pour identifier, de manière définitive, une réinterprétation de la dynamique leibnizienne. Il est même impossible, à partir de ces éléments, de savoir ce qu'Helvétius a réellement lu de Leibniz. La seule certitude sur ce point est sa connaissance de la correspondance Leibniz-Clarke, qu'il cite au premier discours de *L'Esprit*.³¹ Or, la question de la force n'est pas l'objet principal de la correspondance. On sait, par ailleurs, que Helvétius connaît *l'Éloge de Leibniz* par Fontenelle puisqu'il en tire l'anecdote des conseils donnés par le philosophe de Hanovre au tzar de Russie Pierre le Grand.³² C'est cependant une autre source

30 Selon le terme d'A-L Rey lorsqu'elle analyse le concept de force. Voir « L'ambivalence de la notion d'action dans la Dynamique de Leibniz. La correspondance entre Leibniz et De Volder (I^{ère} et II^{ème} partie) », dans *Studia Leibnitiana*, Bd. XLI, Heft 1, 2009 et *Studia Leibnitiana*, Bd. XLI, Heft 2, 2009.

31 *DE*, I, c4, p.72. S. Audidière nous apprend qu'Helvétius possédait un exemplaire de l'édition anglaise *A collection of papers*, Londres, 1717.

32 Chez Helvétius : *DE*, III, c18, note b, p.297. Chez Fontenelle : *Œuvres complètes*, op. cité, VI, p.412.

qui semble avoir fait office de médiation sur la question de la force. Helvétius connaît en effet de manière certaine les *Institutions de physique* de Du Châtelet. Voltaire nous l'indique explicitement dans une lettre du 7 janvier 1741 :

« Les *Institutions de physique* et l'*Antimachiavel* sont deux monuments bien singuliers (...) Vous avez eu la philosophie leibnizienne de la main de son aimable et illustre auteur. Si Leibniz vivait encore, il mourrait de joie de se voir ainsi expliqué, ou de honte de se voir surpasser en clarté, en méthode, et en élégance. Je suis en peu de chose de l'avis de Leibniz ; je l'ai même abandonné sur les forces vives. Mais après avoir lu presque tout ce qu'on a fait en Allemagne sur sa philosophie, je n'ai rien vu qu'i s'approche à beaucoup près du livre de Madame Du Châtelet. »³³

Cette lettre est décisive, sinon d'un point de vue philosophique, du moins d'un point de vue génétique. Elle nous avertit que Du Châtelet a remis à Helvétius un exemplaire des *Institutions*, dont il dispose au moins depuis la fin 1740 (soit la première édition du texte). Elle nous informe, en outre, que le texte est présenté par Voltaire comme un précis de « philosophie leibnizienne », de même que l'unique thème qu'il en retient est le problème de la force vive. Les *Institutions* sont ainsi introduites comme une manière de s'informer—entre autre—sur la théorie leibnizienne de la force.³⁴ Or, comme nous l'avons montré, Du Châtelet produit sur ce point un décalage non négligeable d'avec la conception leibnizienne. En effet, si les *Institutions* maintiennent, d'un point de vue strictement physique, la disjonction entre force vive et force morte, ainsi que l'estimation des forces par la formule mv^2 , elles rompent, d'un point de vue métaphysique, avec l'idée d'une élucidation de la force en terme d'appétition. Certes, la force primitive est toujours conçue par Du Châtelet comme une propriété des êtres simples dont l'activité phénoménale dérive. Mais le renoncement à attribuer la perception à toutes les substances simples, à la suite de Wolff, ne permet plus de se prononcer sur la nature de cette force primitive. Chez Du Châtelet, la force primitive est maintenue au titre de raison suffisante du mouvement des corps, mais celle-ci ne se manifeste en réalité, pour nous, que phénoménalement. Il est impossible d'en déterminer précisément l'essence. Helvétius s'inscrit dans la continuité de ce geste : il admet l'existence d'une force dont les mouvements de la nature fournissent la manifestation, mais déclare son essence inconnue. Cependant, il fait un pas de plus et transforme le sens du concept en renonçant à sa dimension métaphysique pour en faire un principe phénoménal obtenu empiriquement. Chez Helvétius, l'impossibilité de

33 Lettre du 7 janvier 1741, *Correspondance générale*, ouvrage cité, I, p.52-53.

34 En 1739, Voltaire discutait d'autres thèmes leibniziens, comme celui de la composition de la matière par les monades et de la métaphore du miroir. voir lettre du 3 octobre 1739. *Correspondance générale*, I, p.40-41. Helvétius lui-même s'est entretenu des *Institutions* avec Buffon, dont il rapporte les éloges à Du Châtelet dans une lettre (supposée) de janvier 1741. *Ibid.*, (Lettre 32).

déterminer la nature de la force le conduit aussi à renoncer au rôle métaphysique de raison suffisante de celle-ci. Tout se passe donc comme si Helvétius radicalisait une transformation de la dynamique leibnizienne entamée chez Du Châtelet, qui consiste à traiter celle-ci comme une théorie descriptive servant à élucider les mouvements phénoménaux. La force n'est plus un concept pivot qui fournirait le point de passage entre la description des phénomènes et leur fondation métaphysique. Ainsi l'idée que la matière se meut d'elle-même se passe de toute justification substantielle et se présente comme une proposition qui ne prétend pas décider si la cause de ce mouvement perpétuel réside dans l'action divine, dans une propriété de la matière ou dans la perception des substances simples. À ce prix, certains énoncés de la dynamique sont rendus compatibles avec une approche purement expérimentale. Ainsi, le paradigme physique déployé par Helvétius fait sens lorsqu'il intègre l'histoire du leibnizianisme que nous avons retracée. La mise au jour de la médiation des *Institutions de physique* fournit le chaînon manquant qui permet d'expliquer la forme vague et déformée que prend la dynamique leibnizienne chez Helvétius. Elle permet ainsi d'accréditer, sinon de confirmer définitivement, l'interprétation forte de la déclaration selon laquelle on doit appliquer à la théorie de l'esprit « ce que Leibniz disait de l'univers physique ». L'hypothèse justifiée, on tentera désormais de la tester en se servant des concepts fondamentaux de la dynamique leibnizienne comme d'une grille de lecture en vue de l'élucidation de la psychologie helvétienne.

II. Vers une théorie dynamique de l'esprit

La mise au jour d'un chemin possible qui va de la physique leibnizienne à l'anthropologie helvétienne, en passant par la médiation de Du Châtelet, a l'avantage d'éclairer certains points spécifiques de la psychologie d'Helvétius en même temps que son projet général. Elle permet par exemple d'explicitier la théorie des passions développée au troisième discours de *L'Esprit* en lui appliquant le schéma d'une typologie des forces. Elle permet aussi d'interpréter plus finement le type de matérialisme construit dans *De l'Esprit* et *De l'Homme* en précisant la manière dont Helvétius envisage le rapport entre l'esprit individuel et les circonstances qui le façonnent. Enfin, elle autorise à envisager le projet politique d'Helvétius comme un projet de *libération de la force* également distribuée chez tous les individus. C'est au développement de ces trois applications d'une grille de lecture dynamique que nous consacrerons les pages qui suivent.

Si l'intérêt doit être considéré comme un principe moteur de l'esprit humain, à la façon dont la force est le principe moteur de l'univers physique, l'analogie implique de transposer au domaine de la psychologie la variété des types de forces impliquées dans le mouvement et le repos. Or, on trouve effectivement, au Troisième Discours de *L'Esprit*, une typologie des passions qui présente l'esprit humain comme la scène d'affrontement de multiples forces. Ainsi est-il le siège de trois tendances nettement identifiées. L'intérêt, c'est-à-dire la sensibilité physique comprise comme principe moteur de l'esprit et base pour une science morale, se particularise en trois tendances : d'une part la « paresse naturelle » aussi qualifiée « d'inertie » ; elle est dite « naturelle » en ce que « l'attention le fatigue et le peine, qu'il gravite sans cesse vers le repos, comme les corps vers un centre. »³⁵ Elle sert l'intérêt par une stratégie d'évitement des peines et des labeurs. Mais, d'autre part, la paresse se trouve « contrebalancée » par « la haine de l'ennui » et par « les passions fortes. »³⁶ La haine de l'ennui, d'abord, est une passion négative au sens où l'absence de plaisir, envisagée comme une souffrance par l'esprit, conduit à s'occuper de nouveaux objets. Elle correspond à « un faible degré d'ambition qui fait, des courtisans oisifs, de petits ambitieux, qui leur fait concevoir de petits désirs, leur fait faire de petites intrigues, de petites cabales, de petits crimes, pour obtenir de petites places proportionnées à la petitesse de leurs passions. »³⁷ Les passions fortes, de leur côté, produisent d'elles-mêmes le mouvement de l'esprit en vertu d'une tendance interne : par exemple, la recherche de la gloire pousse le philosophe à multiplier ses objets d'études. De ce conflit inhérent à l'esprit découle un constant « besoin d'être remué », aussi qualifié comme une « espèce d'inquiétude. »³⁸ La complexion particulière d'un esprit quelconque est ainsi le résultat d'une dynamique mettant en jeu des forces contradictoires. Or, cette triple distinction est ramenée par Helvétius à une unique alternative :

« Telles sont, si j'ose le dire, et les forces actives et les forces d'inertie qui agissent sur notre âme. C'est pour obéir à ces deux forces contraires qu'en général nous souhaitons d'être remués : c'est par cette raison que nous voudrions tout savoir sans nous donner la peine d'apprendre : c'est pourquoi, plus dociles à l'opinion qu'à la raison, qui, dans tous les cas, nous imposerait la fatigue de l'examen, les hommes acceptent indifféremment, en entrant dans le monde, toutes les idées vraies ou fausses qu'on leur présente (...) ».³⁹

35 *DE*, III, c5, p.233-234.

36 *Ibid.*, p.234.

37 *Ibid.*, p.236.

38 *Ibid.*, p.234.

39 *Ibid.*, p.237.

L'hypothèse est donc celle d'une trace de la distinction leibnizienne entre force morte et force vive dans la typologie qui oppose les forces actives et les forces d'inertie de l'âme. De ce point de vue, le lexique choisi par Helvétius n'est pas anodin. En plusieurs endroits de *L'Esprit*, les passions fortes sont en effet renommées des « passions vives ».⁴⁰ Jusqu'où l'analogie peut-elle être établie ?

- Passions fortes et haine de l'ennui :

Passions fortes et haine de l'ennui sont conçues par Helvétius comme des manières d'actualiser la tendance au mouvement induite par la poursuite de l'intérêt. Leur capacité motrice consiste principalement dans leur puissance à vaincre la résistance de la paresse :

« On voit donc que ce sont les passions et la haine de l'ennui qui communiquent à l'âme son mouvement, qui l'arrachent à la tendance qu'elle a naturellement vers le repos, et qui lui font surmonter cette force d'inertie à laquelle elle est toujours prête à céder. »⁴¹

Outre une généalogie distincte, elles se caractérisent aussi par des degrés variables de passion. Si la haine de l'ennui est typique de l'esprit de cour et ne remue que faiblement les individus, les passions fortes, au contraire, sont « le ressort puissant qui porte les hommes aux grandes actions. »⁴² Elles induisent une quantité de force capable de surmonter les plus grands obstacles : « Ce sont, en effet, les passions seules qui, portées à ce degré de force, peuvent exécuter les plus grandes actions, et braver les dangers, la douleur, la mort et le ciel même. »⁴³ On note ainsi qu'Helvétius définit les forces actives de l'esprit relativement à la puissance de mouvement qu'elles impliquent. C'est pourquoi il insiste particulièrement sur la définition de la passion par les actions potentielles que cette dernière permet de réaliser. Car « plus les passions sont vives, plus les effets qu'elles produisent sont grands. »⁴⁴ Si Helvétius ne maintient pas le postulat leibnizien d'une équipollence de la cause pleine et de l'effet entier, dont il n'a pas besoin dans le cadre d'une théorie des passions, il rappelle tout de même la nécessité de penser une *proportionnalité* de la cause et de l'effet : « L'on doit toujours se rappeler qu'en morale, ainsi qu'en physique et en mécanique, les effets sont toujours proportionnés aux causes. »⁴⁵ Les diverses actions ainsi que la différence des esprits peuvent donc être traitées comme les manifestations phénoménales de l'application d'une puissance

40 Voir *DE*, III, c16, p.283, ou *DE*, DIII, c25, p.318 (« foi vive »), p.321 (« vivacité des passions ») et p.322 (« passions vives »).

41 *DE*, III, c5, p.237.

42 *Ibid.*, c6, p.238.

43 *Ibid.*, p.239.

44 *Ibid.*, c25, p.322.

45 *Ibid.*, note e, p.322.

passionnelle actualisée. L'action remarquable ou l'esprit génial sont les formes développées de la tendance au mouvement impliquée par les passions, de la même manière que la translation d'un corps après impulsion réalise sa tendance propre au mouvement. La conception des passions fortes selon Helvétius semble bien traduisible dans les catégories de la force vive leibnizienne.

- La paresse :

Il faut ici distinguer deux points : 1/ Par deux fois, Helvétius définit la paresse comme une gravitation dont le terme est la cessation du mouvement. Elle meut ainsi l'esprit de telle sorte qu'il soit toujours attiré par les mêmes objets. La référence à la gravitation semble convoquer un vocabulaire de type newtonien.⁴⁶ Pourtant, la définition de l'inertie comme *tendance vers l'état de repos* n'est compatible, ni avec le modèle newtonien, ni avec la physique leibnizienne. Pour ces deux auteurs, en effet, l'inertie exprime la tendance d'un corps à maintenir son état de repos ou de mouvement.⁴⁷ 2/ Malgré cette entrave majeure à la définition de l'inertie, la gravitation dont il est question est envisagée comme une force d'empêchement surmontable, ou non, en fonction de la puissance des passions fortes. Elle est une force d'inertie au sens où elle oppose une résistance à toute force contraire. La définition de l'inertie comme tendance vers le repos s'intègre ainsi dans un modèle dynamique. Pour le comprendre, considérons le problème que se pose explicitement Helvétius dans le « Troisième discours » : l'inégalité des esprits est-elle un don de la nature ou un effet de l'éducation ? Un extrait déjà cité semble trancher en affirmant que la paresse est « naturelle » à l'homme. Il ne faut pourtant pas se méprendre sur le sens de cette naturalité. Ainsi Helvétius affirme-t-il que les hommes les plus passionnés, les plus propres à produire de grandes œuvres, seraient tout à fait incapables de réaliser cette potentialité s'ils étaient placés dans des circonstances sociales défavorables :

46 On sait par ailleurs qu'Helvétius a médité sur ce qu'il nomme lui-même le « système de l'attraction » et ses conséquences théologiques. Cf *Notes de la main d'Helvétius*, [éd. A. Keim], Paris, 1917. p.102.

47 Pour la définition de l'inertie chez Newton, voir les passages consacrés à cette question dans le présent travail, au septième chapitre. Pour la définition de l'inertie comme résistance chez Leibniz, voir *De ipsa natura* : « Que les corps sont par eux-mêmes inertes, cela est vrai, si on le comprend bien. Cela veut dire que si l'on suppose un corps mis une fois en repos par un moyen quelconque, il ne pourra de lui-même se mettre en mouvement, ni ne se laissera mouvoir par un autre sans lui opposer une résistance, pas plus qu'il ne peut spontanément changer la vitesse ou la direction qu'il a une fois reçue, ni souffrir facilement et sans résistance qu'elles soient changées par un autre corps. Il faut donc avouer que l'étendue, ou ce qui, dans le corps, est purement géométrique, si l'on n'y ajoute rien, ne contient en soi rien qui puisse faire naître l'action et le mouvement, et que la matière résiste plutôt au mouvement par une sorte d'*inertie naturelle*, comme Kepler l'a très bien nommée. » GP, IV, 410. [Traduction Schrecker p.217].

« Qu'on nomme à la recette d'un péage, ou à quelque emploi pareil, des hommes aussi passionnés pour l'estime publique que devaient l'être les Turenne, les Condé, les Descartes, les Corneille et les Richelieu : privés, par leur position, de tout espoir de gloire, ils seront à l'instant dépourvus de l'esprit nécessaire pour remplir de pareils emplois. Peu propres à l'étude des ordonnances ou des tarifs, ils seront sans talents pour un emploi qui peut les rendre odieux au Public : ils n'auront que du dégoût pour une science dans laquelle l'homme qui s'est le plus profondément instruit, et qui s'est, en conséquence, couché très savant et très respectable à ses propres yeux, peut se réveiller très ignorant et très inutile, si le magistrat a cru devoir supprimer ou simplifier ces droits. Entièrement livrés à la force d'inertie, de pareils hommes seront bientôt incapables de toute espèce d'application. »⁴⁸

L'inertie est ainsi redéfinie comme un obstacle au développement des passions fortes. C'est une force de résistance au sens plein du terme, et non le résultat d'une indifférence au mouvement des corps. Elle est socialement produite par les positions des individus dans la société. Tout se passe comme si certaines circonstances sociales (et législatives) empêchaient l'expression du mouvement potentiel induit par la recherche de l'intérêt. Par conséquent, la paresse ne peut pas être comprise comme un « don de la nature » au sens où, de fait, tous les hommes tendraient au repos. Sa naturalité tient en fait à ce que, selon les circonstances dans lesquelles est placé le principe du mouvement de l'esprit qu'est l'intérêt, il se trouve naturellement confronté à des obstacles qui l'empêchent de réaliser à plein son potentiel. L'inertie caractéristique de la paresse consiste ainsi en une résistance de l'esprit qu'il est incapable de surmonter en vertu des circonstances bridant son potentiel de passion. La résistance induite par la paresse permet bien, dans ses conditions, de définir des passions mortes, c'est-à-dire des tendances contrecarrées à la recherche du plus grand intérêt possible. Si *De l'Esprit* ne formule pas l'expression, on la trouve dans *De l'Homme* :

« Notre attention est fugitive : il faut des passions fortes pour la fixer. Je veux qu'en s'amusant l'on calcule une page de chiffres, on n'en calcule point un volume qu'on n'y soit forcé par l'intérêt puissant de sa gloire ou de sa fortune. Ce sont les passions qui mettent en action l'égale aptitude que les hommes ont à l'esprit. Sans elles cette aptitude n'est qu'une puissance morte. »⁴⁹

La passion n'est ainsi qu'une puissance morte, selon cet extrait, lorsqu'elle n'a pas l'intensité requise pour surmonter la résistance de la paresse. De même que la conjonction des mouvements entraîne, sur le plan physique, la non-actualisation de certaines forces, de même, sur le plan social, la conjonction des intérêts empêche certains individus de réaliser pleinement leur tendance à l'action. Tous les individus disposent, certes, d'une égale aptitude à

48 *DE*, III, c8, p.249.

49 *DH*, III, 4, p.207.

l'esprit, puisqu'ils sont « tous susceptibles du même degré de passions. »⁵⁰ Cependant, tous n'actualisent pas au même degré cette tendance intrinsèque. Le défaut d'esprit s'interprète alors comme l'incapacité interne de l'individu à vaincre l'obstacle de sa propre résistance. Si cette incapacité a une origine sociale, elle s'exprime bien à travers un conflit de forces interne à l'esprit.

La théorie des passions développée par Helvétius, de manière à rendre raison de la formation et de la diversité des esprits, semble accréder l'hypothèse d'une interprétation forte de la formule selon laquelle il faut appliquer au monde moral ce que Leibniz dit de l'univers physique. Car, Helvétius reprend non seulement la logique de l'harmonie préétablie, stipulant la distinction nette des séries de perceptions et des séries de mouvements, la reconnaissance d'un principe moteur pour chacune de ces séries, mais encore la structure générale de la dynamique leibnizienne. Du moins constate-t-on la possibilité d'interpréter la théorie helvétienne des passions selon la distinction dynamique de la force vive et de la force morte.

Individualité et circonstances

L'intérêt principal des développements précédents réside dans leur capacité à envisager sous un nouveau jour le matérialisme propre d'Helvétius et à le complexifier notablement. On a tôt fait de considérer que *De l'Esprit* et *De l'Homme* présentent un déterminisme de type social pour lequel la nature de l'esprit, considéré en lui-même comme un support passif, est entièrement déterminée de l'extérieur par les circonstances où il est placé. L'esprit individuel ne serait, dans ces conditions, qu'un pur produit de la législation, de l'éducation, du hasard, bref de tout ce qu'Helvétius nomme instruction.⁵¹ Nous nous proposons d'évaluer cette interprétation à l'aune du modèle dynamique mis au jour. On se posera, pour ceci, la question de savoir comment s'opère l'individuation de l'esprit, c'est-à-dire ce qui détermine l'assemblage des idées propres à chacun.e.

50 Comme l'indique le titre de la quatrième section de *L'Homme*.

51 Voir par exemple J-L Longué, « Des épithètes de l'esprit selon Helvétius », *art. cité*, p.137. Longué affirme qu'« il se pourrait bien qu'Helvétius ait été avant Marx le matérialiste des rapports sociaux si l'on considère que l'intérêt et le besoin sont au principe de toute socialité et que celle-ci ne se comprend que si l'on insiste sur la modification des hommes par les circonstances, la législation et l'éducation (qui est l'élément déterminant en dernière instance pour expliquer notre réalité objective). »

On sait d'ores et déjà que la position sociale détermine les passions des individus et, ce faisant, les idées qu'ils adoptent. *De l'Homme* s'ouvre ainsi sur une hypothèse explicite quant à l'individuation :

« Pour que deux individus reçussent précisément les mêmes instructions, que faudrait-il ? Qu'ils se trouvassent précisément dans les mêmes positions, dans les mêmes circonstances. Une telle hypothèse est impossible. Il est donc évident que personne ne reçoit les mêmes instructions. »⁵²

L'individualité est ici construite de manière purement externe, puisque la simple situation spatio-temporelle implique *de facto* une différenciation des esprits. L'individuation de l'esprit est obtenue par la conjonction nécessairement unique de séries causales. Helvétius reconduit donc un schéma empiriste, considérant l'esprit comme une tablette de cire sur laquelle les circonstances se chargent d'écrire. En effet, comme l'indique le chapitre suivant, deux enfants étant placés dans des positions physiques différentes « ne sont ni précisément frappés des mêmes objets, ni par conséquent affectés des mêmes sensations. »⁵³ L'individuation s'opère principalement par impressions différenciées. Helvétius peut alors confirmer que la complexité infinie des affections impliquée par chaque position est la cause nécessaire de l'individuation. *In fine*, c'est le hasard, c'est-à-dire « l'enchaînement inconnu des causes propres à produire tel ou tel effet »⁵⁴ qui fonctionne comme principe d'individuation. Cependant, l'hypothèse de *L'Esprit* et de *L'Homme* est que les impressions reçues par les individus sont susceptibles d'une déconstruction en termes socio-politiques. Le mot de *hasard* désigne avant tout l'ensemble des conditions auxquelles est soumis un esprit en fonction de l'époque dans laquelle il vit, de la nation où il se développe, et de la place sociale qu'il y occupe. Ainsi, les principes causaux qui déterminent l'esprit à recevoir sa forme propre sont la position sociale, l'état d'indigence ou de richesse, les sociétés fréquentées, les amis, les lectures, autant de facteurs auxquels il faut ajouter, par la suite, l'influence décisive de la législation : « Les nouveaux et principaux instituteurs de l'adolescent, sont la forme du gouvernement sous laquelle il vit, et les mœurs que cette forme de gouvernement donne à une nation. »⁵⁵ Restitué de cette manière, le projet helvétien semble bien considérer l'individu comme le pur résultat des circonstances où il est placé, et l'individuation comme le processus d'information de l'esprit par ces circonstances politiques externes. Certes, la position sociale et

52 *DH*, I, C1, p.59.

53 *Ibid.*, p.61.

54 *Ibid.*, c8, p.71.

55 *Ibid.*, c7, p.67.

la législation sont à l'origine de passions qui fonctionnent comme les moteurs internes des individus, mais ces passions sont en conséquence elles aussi susceptibles du même type de déconstruction : « Le caractère est dans l'homme l'effet immédiat de ses passions, et ses passions souvent l'effet immédiat des situations où il se trouve. »⁵⁶ En dernière analyse, la raison de l'individualité est donc située hors de l'individu. On comprend comment, dans cette perspective, Belaval peut présenter la position helvétienne comme « un mécanisme psychologique » qui opère la transposition du mécanisme cartésien sur le plan de la sensation.⁵⁷ L'idée est en effet celle d'une affection de l'esprit par les objets présentés selon les circonstances. L'esprit n'est rien d'autre que le résultat de ces rencontres, de la même manière que le mouvement, la position et la vitesse d'un corps ne sont rien d'autre que le résultat des multiples chocs qu'il a antérieurement subis. À l'appui de cette interprétation, Belaval mentionne d'ailleurs la relation privilégiée d'Helvétius avec Fontenelle, par qui s'opérerait la transmission du mécanisme cartésien.⁵⁸

Or, une telle interprétation entre en contradiction avec le schème dynamique que nous avons mis au jour. Elle conduit en effet à considérer que l'individu est toujours le résultat et l'expression d'une mécanique externe. L'esprit est envisagé comme un support passif recevant sa forme et son mouvement des objets qui l'environnent. À notre avis, il s'agit d'une simplification des propos d'Helvétius. Celui-ci ne cherche pas, en effet, à dissoudre la science de l'être humain dans un déterminisme socio-historique, mais plutôt à promouvoir le facteur social comme l'un des outils principaux de l'anthropologie, de manière à en rendre possible un usage politique. Or, l'anthropologie a pour principe l'*intérêt*, c'est-à-dire la sensibilité physique pensée comme principe moteur de l'être humain. Ainsi, si la première section de *L'Homme* insiste fortement sur l'influence des circonstances externes, la deuxième section vient compléter le propos en s'interrogeant sur la nature de la sensibilité. Helvétius développe alors à nouveau l'idée d'une capacité motrice intrinsèque de la faculté de sentir : « Les moteurs de l'homme sont le plaisir et la douleur physique » rappelle-t-il, avant d'insister quelques lignes plus loin : « Plaisir et douleur physique sont et seront toujours l'unique principe des actions de l'homme. »⁵⁹ Certes, la nature de l'objet poursuivi ou fui est déterminée en fonction des

56 *Idem.*

57 Voir C.A. Helvétius, *Œuvres complètes*, réimpression par G. Olms, Hildesheim-New-York-Zürich, 1967-1969, Tome I, préface par Y. Belaval, p.19.

58 *Ibid.*, p.14-15.

59 *DH*, II, c10, p.134. Sur ce point, Helvétius s'inscrit dans la droite ligne des déclarations de Condillac, dans le *Traité des sensations*. Voir notamment quatrième partie, chapitre premier. Cf *Œuvres philosophiques de Condillac*, I, p.299-300

circonstances sociales où sont placés les individus, mais la recherche de l'intérêt demeure une constante, quelles que soient les circonstances. Au même chapitre, Helvétius affirme par exemple que la faim est le principe d'activité principal du pauvre qui cherche à éviter la douleur, tandis que le riche, étant délivré de la recherche de nourriture, poursuit surtout le plaisir charnel.⁶⁰ On le voit, le rôle des circonstances n'est pas de susciter la recherche du plaisir et la fuite de la douleur, mais d'orienter l'intérêt vers des objets particuliers pour chaque individu. Elles jouent au niveau de la détermination des objets sur lesquels se fixe la sensibilité physique. Dans ces conditions, il faut considérer que le schéma est celui d'une modulation par les circonstances de la force motrice intrinsèque à tout être humain.⁶¹ Certes, les circonstances sont déterminantes, mais c'est au sens où elles spécifient, pour chaque individu, la manière dont s'exprime la force motrice de l'esprit : elles orientent l'activité intrinsèque de celui-ci. D'où la remobilisation et la modification, dans ces mêmes passages, de l'image canonique de la machine :

« L'homme est une machine qui mise en mouvement par la sensibilité physique doit faire tout ce qu'elle exécute. C'est la roue qui mue par un torrent, élève les pistons et après eux les eaux destinées à se dégorger dans les bassins préparés à la recevoir. »⁶²

Tout en comparant l'être humain à une machine, Helvétius se garde bien de lui supposer un approvisionnement externe en énergie. Le fleuve qui meut le moulin humain est interne à l'automate humain.⁶³ Les circonstances ne font ainsi que s'appliquer sur une machine *déjà* mise en branle par un ressort interne en lui imposant le chemin à suivre. En d'autres termes, la philosophie helvétienne ne se réduit pas à un matérialisme des circonstances socio-historiques⁶⁴ mais présente avant tout une anthropologie qui cherche à penser l'articulation du

60 Selon les biais d'Helvétius, ceci signifie l'amour des femmes. *Ibid.*, p.135.

61 On pourrait multiplier les citations qui vont dans ce sens. Par exemple : « Quel homme, en effet, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il fonde, avec une attention scrupuleuse, tous les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est uniquement à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit ses vices et ses vertus ? Que tous les hommes sont mus par la même force ? Que tous tendent également à leur bonheur ? Que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices ? » *DE*, II, c2, p.85.

62 *DH*, II, c10, p.137.

63 Pour une étude sur la notion d'automate chez Helvétius, voir A. Gaillard, « De 'la possibilité du flûteur automate' (Helvétius) : les automates du XVIII^{ème} siècle comme merveilles de substitution », dans *L'Automate. Modèle Métaphore Machine Merveille*, [Actes du colloque international de Grenoble (19-21 mars 2009)], Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012. 355-374.

64 Une certaine tradition interprétative d'obédience marxiste cherche ainsi à faire d'Helvétius le préfigurateur (encore trop bourgeois) du matérialisme historique. Il n'est pas anodin, d'ailleurs, que l'académie des sciences de l'U.R.S.S ait contribué à la publication et à la traduction, en français, d'une monographie consacrée à la pensée d'Helvétius. Cf Kh Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, Académie des sciences de l'U.R.S.S, Moscou, 1959. On trouve par exemple ces formules dans l'introduction : « À certains égards, l'œuvre d'Helvétius présente un grand intérêt scientifique. Parmi les

principe moteur de l'être humain et l'influence déterminante des facteurs socio-historiques. Helvétius étudie la rencontre entre ces deux dimensions, mais non pas la réduction de l'une à l'autre. Au prix de cette construction, il est possible d'expliquer la variété des esprits par la variété des manières dont s'individualise l'intérêt en fonction des positions sociales sans faire de l'individuation un processus purement externe à l'individu. Le point important est alors que cet éclaircissement est rendu possible par l'application d'une grille de lecture issue de la dynamique leibnizienne. Il semble en effet que certaines affirmations d'Helvétius gagnent en cohérence avec cette interprétation. C'est le cas des deux thèses selon lesquelles, premièrement, tout individu poursuit son intérêt en vertu d'un principe propre d'activité et, deuxièmement, les circonstances sociales sont déterminantes dans le processus d'individuation. Ces deux positions en apparence contradictoires s'articulent lorsqu'on considère que la sensibilité physique, moteur universel des individus, est modulée diversement par les circonstances qu'elle rencontre, de la même manière que, dans un modèle dynamique, la force d'un corps se trouve diversement modifiée par sa rencontre avec les autres corps. Le gain de compréhension apparaît aussi pour le cas des passions. Celles-ci fonctionnent comme le pivot réel de la théorie helvétienne : la passion est en effet la manière dont se spécifie l'intérêt en se portant sur un objet déterminé par la position sociale⁶⁵ ; elle est ainsi à la fois un principe moteur interne et un produit des circonstances.⁶⁶

Reste que nous avons cherché, dans cette section, à préciser le type de matérialisme proposé par Helvétius. Or, si le problème de l'individuation se trouve effectivement éclairé, l'étiquette de matérialisme est encore discutable lorsqu'on en use pour décrire la pensée helvétienne. Car, on le voit, non seulement Helvétius ne travaille pas sur le concept de matière, qu'il juge abstrait, mais il insiste pour minorer grandement le rôle de l'organisation corporelle dans le processus de formation de l'esprit. S'opposant à Diderot, il affirme par

encyclopédistes, c'est lui qui le premier aborda des problèmes sociaux et politiques, sociologiques et éthiques. Quand on envisage cet aspect du matérialisme français du 18^e siècle, on pense tout d'abord à l'œuvre d'Helvétius. » (p.4). Ou encore : « L'œuvre d'Helvétius présente un intérêt particulier pour l'histoire des idées socialistes. Sans être partisan du socialisme, tout en repoussant la possibilité de l'égalité sociale et considérant la propriété privée comme l'unique base de la communauté humaine, Helvétius fit beaucoup pour la préparation idéologique du socialisme et du communisme utopiques du 19^e siècle. » (p.5).

65 Voir le cas particulier de l'amour de soi : « C'est donc à ce sentiment diversement modifié selon l'éducation qu'on reçoit, le gouvernement sous lequel on vit et les positions différentes où l'on se trouve, qu'on doit attribuer l'étonnante diversité des passions et des caractères. » *DH*, IV, c3, p.215.

66 C'est ce qui fait dire à P-F Moreau qu'Helvétius articule un matérialisme du physique et un matérialisme des déterminations sociales. Cf « Helvétius et la puissance des passions », dans *Matérialisme et passions*, [dir. P-F Moreau et A. Thomson], Nouvelle édition [en ligne], Lyon, ENS Édition, 2004, 97-107.

exemple que la plus ou moins grande perfection des organes ne détermine en rien l'inégalité des esprits.⁶⁷ Cependant, il existe de bonnes raisons de traiter Helvétius en matérialiste. Outre celles déjà mentionnées dans la littérature secondaire,⁶⁸ on pourrait ajouter que le fait de traiter la pensée comme un phénomène dérivé est déjà un geste typiquement matérialiste.⁶⁹ Sur ce point, le projet helvétien consiste précisément à traiter l'esprit humain comme le résultat d'un jeu de passions, c'est-à-dire à le réinscrire à la confluence d'une anthropologie qui combine les facteurs physiques (la sensibilité) et moraux (les positions sociales). L'esprit d'un individu est ainsi entièrement reconductible à des causes non spirituelles qui en expliquent la complexion et la formation. Ce type de positionnement implique d'ailleurs des critiques identiques à celles menées par La Mettrie, Diderot ou D'Holbach. Dans ces conditions, en effet, l'âme n'est plus un concept opératoire : les idées n'ont plus besoin d'un support immatériel qui garantisse leur origine. Helvétius peut bien arguer d'une impossibilité de trancher la question de la nature de l'être pensant dès le premier chapitre de *L'Esprit*, il constate tout de même immédiatement que c'est l'Église qui a fixé la croyance sur ce point⁷⁰ et élabore ensuite une psychologie complète sans le recours à la notion d'âme. De même, le concept de Dieu est jugé équivalent à celui de force de la matière du point de vue métaphysique. Ainsi la philosophie d'Helvétius rejoint-elle celle des matérialistes contemporains quant à ses conséquences critiques. Si elle ne nie pas explicitement l'existence des objets traditionnels de la métaphysique que sont l'âme et Dieu, l'anthropologie d'Helvétius se construit *de facto* sans eux. Au vu des éléments en présence, il est possible néanmoins d'attribuer ce positionnement à une critique des pouvoirs de la raison humaine reposant sur un présupposé empiriste. Le projet helvétien prendrait alors plutôt sens par son inscription dans la continuité des philosophies de Locke et de Condillac. S. Audidière rappelle d'ailleurs, sur ce point, l'importance de la manière dont Victor Cousin reconstruit l'histoire philosophique du 18^e siècle français en majorant grandement l'importance de la tradition empiriste au détriment de la tradition matérialiste,⁷¹ l'idée étant de faire de Condillac et d'Helvétius des médiations

67 *DH*, II, c12, p.144-145.

68 S. Audidière fait par exemple résider le matérialisme d'Helvétius dans son adoption d'une position nominaliste. Cf « Philosophie moniste de l'intérêt et réforme politique chez Helvétius », dans *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p.146.

69 C'est en ce sens que Marx et Engels peuvent revendiquer une position matérialiste dans *l'Idéologie allemande* sans jamais, eux non plus, s'intéresser à définir la notion de matière.

70 *DE*, I, c1, p.54.

71 S. Audidière, thèse citée, p.20, qui reprend sur ce point les analyses d'O. Bloch, « Oublier le matérialisme », dans *Matières à histoire*, Vrin, Paris, 1970, 349-360. Bloch identifie trois façons dont la tradition matérialiste se trouve exclue de l'histoire de la philosophie : 1/ par un processus de réduction de son importance 2/ par l'inclusion du matérialisme dans un cadre où sa place est subordonnée

préparant l'avènement de l'idéalisme. Or, la philosophie d'Helvétius s'accorde mal avec cette lecture. Elle se construit par exemple par contre-pied exact d'avec la formule condillacienne ouvrant *L'Essai sur les connaissances humaines*, selon laquelle nous ne sortons point de nous-mêmes, puisque l'origine de toutes nos connaissances est à rapporter à une première pensée simple.⁷² Pour Helvétius, au contraire, il existe bien un en-dehors de la pensée, qui conditionne la nature de nos idées et qui est susceptible d'une investigation. Il faudrait donc distinguer ici une approche expérimentale ou phénoméniste sur le plan méthodologique, d'une hypothèse empiriste sur la nature de l'esprit. Helvétius construit une théorie expérimentale de la manière dont l'esprit résulte de la rencontre d'un principe sensitif et de conditions socio-historiques déterminantes. Il déconstruit la pensée en la ramenant au déploiement d'un principe physique (la sensibilité physique) et à l'influence de facteurs externes. Dans ces conditions, l'absence de travail sur le concept de matière ne nous semble pas suffisante pour renoncer à inscrire Helvétius dans la catégorie des matérialistes français⁷³ avec qui il partage, sinon des théories identiques, du moins un projet analogue. Le point significatif est alors qu'on obtient une compréhension plus fine de la spécificité du matérialisme d'Helvétius lorsqu'on envisage certains de ses concepts et certaines de ses hypothèses comme des traces de leibnizianisme.

Libérer la force

L'application du modèle dynamique s'avère fructueux jusque dans les domaines dont il semble *a priori* radicalement étranger. Il permet par exemple d'éclairer le projet politique helvétien. La science morale développée par Helvétius est en effet conçue comme un

(typiquement en inscrivant Helvétius dans la continuité de Condillac) et 3/ par une distorsion de la chronologie au service de cette subordination (par exemple en inscrivant La Mettrie dans la suite de Condillac, une nouvelle fois.

72 Cf le fameux premier paragraphe qui ouvre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. Quelles que soient nos connaissances, si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première pensée simple, qui a été l'objet d'une seconde, qui a été l'objet d'une troisième, et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensées qu'il faut développer, si nous voulons connaître les idées que nous avons des choses. » *Œuvres philosophiques de Condillac*, I, p.6.

73 Notons d'ailleurs que si le critère d'inclusion dans la catégorie du matérialisme est de construire une position qui repose sur une étude métaphysique du concept de « matière », la tradition matérialiste française n'existe pas. La Mettrie, Diderot comme d'Holbach considèrent en effet la matière comme un concept abstrait et trop général. C'est ce point qui, comme nous l'avons montré, impose à Diderot et d'Holbach de tenter de penser l'hétérogénéité *des matières*. On remarque alors que les quatre auteurs, y compris Helvétius, partagent des positions nominalistes.

préliminaire à la politique, et plus précisément comme une manière de fournir au législateur le fondement pour une politique en accord avec la nature humaine. Car, « pour diriger les mouvements de la poupée humaine, il faudrait connaître les fils qui la meuvent. »⁷⁴ Dans ces conditions, l'idée que les circonstances sociales produisent une modulation de la force motrice de l'intérêt, soit en bridant les passions, soit en facilitant leur développement, implique que le moyen principal du législateur pour la réalisation du bonheur des individus réside dans la tentative de libérer leur tendance propre à poursuivre des objets d'intérêt, c'est-à-dire à susciter en eux des passions vives. C'est ainsi qu'Helvétius affirme que les passions sont « modifiées selon les différentes formes de gouvernement »,⁷⁵ faisant par là-même des passions l'objet prioritaire de la science politique. Il semble que la considération dynamique des intérêts dont la satisfaction est socialement empêchée, se traduise par un projet politique de libération de la force.

Si les passions sont effectivement ce qui permet au mieux de réaliser l'intérêt en actualisant son potentiel moteur, alors on comprend qu'une politique conséquente consistera en une maximisation de l'intérêt des individus. Ceci signifie qu'il s'agit de libérer au maximum le potentiel d'action des individus en leur offrant la possibilité de développer les passions qui les animent :

« Qu'un homme soit assez amoureux de la gloire pour y sacrifier toutes ses autres passions : si, par la forme du gouvernement, la gloire est toujours le prix des actions vertueuses, il est évident que cet homme sera toujours nécessité à la vertu ; et que, pour en faire un Léonidas, un Horatius Coclès, il ne faut que le placer dans des circonstances pareilles. »⁷⁶

La politique helvétique prend acte du fait que l'intérêt meut l'être humain et s'en sert comme d'un levier en vue du gouvernement des individus. Il s'agit d'orienter au mieux la tendance motrice intrinsèque de l'être humain et d'en maximiser l'expression. Ainsi, puisque l'action vertueuse est l'habitude des actions conformes à l'intérêt public,⁷⁷ le législateur multipliera infailliblement les actions vertueuses s'il use d'une passion forte comme d'un moyen en vue de leur multiplication. Il s'agit par exemple de faire de la gloire une récompense de la vertu. Le bon gouvernement consiste à articuler les actions socialement utiles aux objets convoités par les passions individuelles. Il joue ainsi avec la force de celles-ci :

74 *DH*, c1, p.52.

75 *DE*, III, c16, p.283.

76 *Idem*.

77 Selon les analyses des chapitres 10 et 11 du deuxième discours de *L'Esprit*.

« Si les hommes étaient sans passions, nul moyen de les rendre bons : mais l'amour du plaisir, contre lequel se sont élevés des gens d'une probité plus respectable qu'éclairée, est un frein avec lequel on peut toujours diriger au bien général les passions des particuliers. La haine de la plupart des hommes pour la vertu n'est donc pas l'effet de la corruption de leur nature, mais de l'imperfection de la législation. »⁷⁸

Si les individus ne favorisent pas l'intérêt public dans leur conduite, c'est que la force propre de l'intérêt, soit n'est pas orientée vers les bons objets, soit est empêchée de s'actualiser, double possibilité incluse dans ce qu'Helvétius nomme « l'imperfection de la législation. » À cet égard, c'est la seconde possibilité qui retient le plus l'attention d'Helvétius. Il insiste en effet particulièrement sur les *obstacles* qui empêchent la libération des forces bloquées par les circonstances sociales. On voit alors se dessiner la transformation des catégories dynamiques en catégories politiques : la législation consiste à lever des obstacles qui empêchent le développement de l'intérêt public, de la même manière que la force vive se développe en surmontant les résistances qui s'oppose à elle.

On nommera ici les deux obstacles principaux à la libération des forces passionnelles en vue de l'intérêt public selon *De l'Esprit*. Dès le « Deuxième discours », Helvétius insiste sur le fait que la méconnaissance du principe de l'intérêt est un obstacle à sa maximisation publique : « Tout homme qui, dans l'histoire, considère le tableau des misères publiques, s'aperçoit bientôt que c'est l'ignorance qui, plus barbare encore que l'intérêt, a versé le plus de calamités sur la terre. »⁷⁹ L'ignorance nommée ici est celle, précisément, du principe de l'intérêt ; elle désigne un défaut de la science morale. C'est du fait d'un défaut de connaissance du moteur de l'action humaine que les sociétés ne sont pas organisées de manière à permettre réellement l'action vertueuse, c'est-à-dire conforme à l'intérêt public. Il est ainsi significatif de noter que l'ignorance est explicitement reconnue comme un obstacle à l'actualisation d'une force : « c'est elle qui, cachant à chaque nation ses véritables intérêts, empêche l'action et la réunion de ses forces (...) ».⁸⁰ Ainsi, on retrouve bien ici le jeu repéré ci-dessus entre l'action potentielle et l'action réalisée : les hommes disposent naturellement d'un principe moteur, d'une activité interne, mais cette possibilité d'action ne s'exprime pas complètement tant que la société n'est pas organisée en fonction de la connaissance de ce principe. L'application de considérations dynamiques au plan moral mène à envisager la

78 *DH*, III, c16, p.289.

79 *DE*, II, 24, p.194.

80 *Ibid.*, p.195.

tendance au mouvement de tout individu poursuivant son intérêt comme une potentialité à libérer. De même, tout inertie est conçue comme une résistance à surmonter.

Or, l'obstacle que constitue l'ignorance dans le domaine des sciences morales est, selon Helvétius, à rapporter à un second obstacle, à savoir celui de ceux qui cultivent cette ignorance :

« L'ambitieux, en effet, qui s'est le premier élevé au-dessus de ses concitoyens ; le tyran qui les a foulés à ses pieds ; le fanatique, qui les y tient prosternés ; tous ces divers fléaux de l'humanité, toutes ces différentes espèces de scélérats, forcés, par leur intérêt particulier, d'établir des lois contraires au bien général, ont bien senti que leur puissance n'avait pour fondement que l'ignorance et l'imbécilité humaine : aussi ont-ils toujours imposé silence à quiconque en découvrant aux nations les vrais principes de la morale, leur eût révélé tous leurs malheurs et tous leurs droits, et leurs eût armées contre l'injustice. »⁸¹

L'ignorance de ce que le principe de l'intérêt est le moteur de l'action humaine est à référer à un projet politique, à savoir celui des individus qui, poursuivant leur propre intérêt particulier, ne tireraient aucune utilité de la divulgation de ce principe. C'est sans sortir de l'universalité du principe de l'intérêt qu'Helvétius rend compte de son oblitération, car c'est seulement parce que cette-dernière sert la domination de certains individus, que le principe peut demeurer caché. La société tout entière doit être conçue comme le lieu d'un conflit de forces. Le blocage social des forces vives est ainsi à référer à une situation de domination d'intérêts particuliers. L'obstacle ne peut être surmonté que si cette domination est elle-même levée :

« Que doit-on à des hommes qui, jaloux de la domination, veulent abrutir les peuples pour les tyranniser ? Il faut d'une main hardie, briser le talisman d'imbécilité auquel est attachée la puissance de ces génies malfaisants ; découvrir aux Nations les vrais principes de la Morale ; leur apprendre qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral, et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile. »⁸²

Moins qu'un processus révolutionnaire, « lever les obstacles » désigne sous la plume d'Helvétius un processus d'éducation et d'apprentissage. C'est en montrant aux nations les ressorts qui les meuvent qu'est en même temps découverte la machination des sectes particulières qui, par intérêt, proclament une autre morale. On aperçoit alors les conséquences lointaines de l'application à l'univers moral de ce que Leibniz disait de l'univers physique et

81 *Ibid.*, II, 23, p.190.

82 *DE*, II, 24, p.195.

qui fonde, sur le plan politique, le principe d'une critique du rôle social de certaines institutions, parmi lesquelles, au premier chef, l'institution ecclésiastique.

Conclusion

Au moment de conclure, la prudence méthodologique s'impose. Si Helvétius affirme explicitement la nécessité d'appliquer à l'étude de l'esprit ce que Leibniz dit de l'univers physique, le sens de cette proposition demeure ouvert. Nous en avons tenté une interprétation forte en envisageant que l'anthropologie helvétienne tirait non seulement profit de la logique de l'harmonie préétablie en séparant les principes du mouvement et ceux de la perception, mais encore qu'elle s'aidait d'un paradigme dynamique afin d'élucider le développement de l'esprit. À l'appui de cette interprétation forte, nous disposons de preuves indirectes : la première réside dans la manière dont une grille de lecture leibnizienne éclaire le projet d'Helvétius et en fournit un gain de compréhension. L'efficacité herméneutique du modèle dynamique devrait alors être envisagée comme un indice de sa présence implicite. La seconde preuve consiste à reconstruire le chemin possible par lequel certains éléments de leibnizianisme seraient parvenus jusque dans le texte helvétien, en insistant particulièrement sur la médiation de Du Châtelet. On se rend alors compte de la possibilité d'inscrire Helvétius dans l'histoire du devenir de la philosophie de Leibniz au 18^e siècle et d'interpréter avec cohérence sa théorie de l'esprit en partant de cette histoire. À partir de ces éléments, on s'autorisera à parler de *traces* de leibnizianisme dans l'anthropologie d'Helvétius.

Si l'on accepte de telles conclusions, on reconnaîtra la difficulté de les établir sur des preuves définitives. Le cas d'Helvétius peut alors être envisagé comme un cas-limite d'application de la méthode suivie dans ce travail : *De l'Esprit* et *De l'Homme* représenteraient le point de basculement à partir duquel les médiations successives par lesquelles se diffuse et se transforme le leibnizianisme chez les matérialistes ne sont plus citées et par conséquent sont beaucoup plus difficilement repérables. La référence à l'origine des concepts, des thèses, des arguments ou des images repris disparaît. Le fil que nous avons suivi jusqu'à présent se délie jusqu'à devenir invisible. Le résultat est alors que, si l'application d'une grille de lecture leibnizienne éclaire la philosophie d'Helvétius, la réciproque est difficilement soutenable. Helvétius est si loin du texte leibnizien qu'il cite l'ambition de l'utiliser sans préciser les éléments qu'il reprend. Autrement dit, l'*usage* ne s'accompagne pas ici d'*interprétation* et ne débouche pas sur une *lecture matérialiste* de Leibniz. Il s'agit d'un usage libéré du texte

source qui s'ouvre à des chemins inconnus du leibnizianisme, comme le montre la possibilité d'appliquer sur le plan politique la thématique de la libération des forces. *In fine*, l'absence explicite de la source leibnizienne est peut-être ici proportionnelle à l'originalité des effets de son usage.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Non seulement des usages positifs de la philosophie de Leibniz chez les matérialistes français du 18^e siècle sont repérables, mais ils se caractérisent encore par leur richesse et leur pluralité. La Mettrie use de l'idée de *force* de la matière et du dispositif de l'harmonie préétablie de manière à régler le problème gnoséologique de la formation des idées et à résoudre les apories qu'il identifie lui-même chez Leibniz et Wolff ; Diderot fournit une interprétation de la dynamique, du principe de raison suffisante, du principe de continuité et du principe des indiscernables de manière à construire les postulats méthodologiques qui rendent possibles l'étude de la nature ; d'Holbach utilise, de même, le principe des indiscernables et la logique de la raison suffisante afin d'établir un « système de la nature » qui repose sur l'idée de l'hétérogénéité des matières et qui établit un nécessitarisme absolu. Il présente ainsi un usage dogmatique, là où Diderot préfère une utilisation conjecturale et méthodologique des mêmes éléments. Enfin, Helvétius propose d'appliquer au monde moral ce que Leibniz disait du monde physique, offrant une fortune inattendue à l'harmonie préétablie et à la dynamique dans l'élaboration d'une anthropologie qui met l'accent sur les facteurs socio-politiques. On le voit, si des *contenus* divers sont repris à la philosophie de Leibniz, la pluralité porte aussi sur les types d'usage qui en sont fait. Par exemple, lorsque La Mettrie mentionne l'harmonie préétablie, c'est avec l'objectif de nier la distinction des substances corporelles et spirituelles. Lorsque Helvétius fait mention de la même thèse leibnizienne, il en use de façon à distinguer la série des mouvements et des perceptions et à supposer, pour chacune d'elle, un principe moteur analogue. Un même matériau leibnizien peut ainsi s'intégrer dans divers édifices matérialistes, en y jouant des fonctions différentes. Fait capital : l'usage dont il est question n'a rien de marginal, mais correspond, la plupart du temps, à l'élaboration, à la justification ou à l'affirmation d'idées fondamentales des auteurs

que nous avons étudiés. L'identification de tels usages permet ainsi, bien souvent, d'obtenir un gain significatif pour la compréhension du type de matérialisme qu'ils déploient. Nous avons vu, par exemple, Diderot et d'Holbach s'orienter vers un matérialisme qui insiste grandement sur la singularité des matières, beaucoup plus que sur l'idée d'une substance matérielle universelle dont les corps individuels seraient les modes passagers. On voit alors que la reconnaissance d'un usage du principe des indiscernables, réinterprété comme principe de discernabilité des matières, implique de nuancer et de préciser le schéma qui consiste à traiter les pensées de ces deux auteurs comme des avatars de spinozisme. Le tableau qui se dessine incline même à penser que La Mettrie, Diderot, d'Holbach et Helvétius disposent d'une information plus vaste et plus précise sur la philosophie de Leibniz que sur celle de Spinoza. La philosophie leibnizienne doit ainsi être considérée une source à part entière pour les matérialistes français. Car son apport concerne les points centraux de leurs pensées.

De tels usages matérialistes de la philosophie de Leibniz sont rendus possibles par l'influence de trois facteurs principaux : premièrement, l'élaboration d'un corpus matérialiste qui se caractérise moins par la rupture totale d'avec la tradition métaphysique du siècle précédent que par la tentative de subvertir celle-ci afin d'en remobiliser les éléments utiles. Un tel rapport critique à la tradition philosophique est illustré au plus haut point par la méthode éclectique dont Diderot formule les principes. Deuxièmement, l'accès à un ensemble limité, mais non négligeable, de textes leibniziens. Cet ensemble définit en effet les thèmes, les arguments, les concepts ou les images susceptibles d'une reprise. À cet égard, on remarquera que les articles publiés par Leibniz dans les *Acta eruditorum*, portant sur l'élaboration de la dynamique (*Brevis demonstratio...*, *Specimen dynamicum*) ou sur ses conséquences métaphysiques (*De primae philosophiae emendatione...*, *De ipsa natura*), jouent un grand rôle dans les différentes formulations de la thèse d'une force inhérente à la matière. D'un autre côté, le *Système nouveau de la nature*, la *Monadologie* et, dans une moindre mesure, les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, diffusent le modèle monadologique et conduisent à différentes réinterprétations de la monade. La correspondance avec Clarke, couplée à ces mêmes textes, permet d'entretenir une discussion sur le sens des divers principes métaphysiques leibniziens, tels l'exigence de raison suffisante, la continuité de la nature ou l'identité des indiscernables. Elle pose aussi les bases de l'opposition philosophique et non seulement institutionnelle, entre leibnizianisme et newtonianisme. Enfin, les répliques de Leibniz à Bayle, ainsi que les *Essais de Théodicée*, mettent au centre des discussions

l'hypothèse de l'harmonie préétablie et les questionnements sur le finalisme métaphysique. Nous avons, en outre, mentionné la manière dont les réflexions sur la formation de la terre de Buffon ou les articles de minéralogie de l'*Encyclopédie* se rapportaient à la *Protogaea* (1749) ou à la courte présentation du texte parue dans les *Acta eruditorum* du vivant de Leibniz. Troisièmement, la reprise d'éléments leibniziens dans le corpus matérialiste dépend de certaines médiations. Nous avons particulièrement insisté sur le rôle joué par Wolff, Du Châtelet et Maupertuis. Ces références sont parfois utilisées comme des moyens de compléter l'information sur la philosophie de Leibniz, ou parfois comme des indications sur la manière de lire celle-ci. En interrogeant la façon dont elles proposent des *lectures matérialisantes* de la philosophie de Leibniz, nous avons montré qu'elles rendent possibles les usages mentionnés ci-dessus. Par ailleurs, des auteurs comme Fontenelle, Jaucourt, Hansch, Condillac, Brucker et, dans une moindre mesure Bilfinger, participent à la diffusion de la philosophie de Leibniz dans les cercles matérialistes. Il est alors apparu que la possibilité d'user du leibnizianisme en contexte matérialiste supposait un processus de démembrement de la pensée de Leibniz en opposition avec les tentatives contemporaines de systématiser celle-ci. Ainsi, le contexte singulier des Lumières françaises et, particulièrement, de leur frange dite « radicale », n'empêche en rien d'y repérer une authentique réception de Leibniz. Mais il faut, pour ce faire, se rendre attentif aux objectifs poursuivis par les actrices et acteurs de l'époque, au corpus des textes leibniziens dont ils disposent, ainsi qu'aux différentes versions du leibnizianisme dont ils héritent. De la rencontre de ces trois conditions résulte la possibilité d'une interprétation alternative de la philosophie leibnizienne, dont l'originalité apparente, pour le lecteur du 21^e siècle, est proportionnelle à l'évolution du contexte interprétatif. La parution des *Nouveaux essais* en 1765, par Raspe, ainsi que des premières *Opera omnia*, en 1768, par Dutens, marquent de ce point de vue les prémises d'un changement de cap significatif dans les usages possibles du leibnizianisme. On sait en effet, sur ce point, la fortune du texte des *Nouveaux essais* chez Maine de Biran et, plus généralement, chez les spiritualistes du 19^e siècle.¹

1 J. Dunham propose une étude de la réception de Leibniz en France au 19^e siècle. Il insiste alors sur la médiation que constitue Mme de Staël, puis sur la manière dont deux courants distincts du spiritualisme français, incarnés par Cousin, d'un côté, et Maine de Biran, de l'autre, se disputent la figure de Leibniz. Dans tous les cas, ces usages s'ancrent dans une lecture des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. On constate alors à quel point la publication de ce texte, en 1765 et sa diffusion dans les décennies qui suivent, clôt un chapitre de l'histoire du leibnizianisme et en ouvre un nouveau. Voir J. Dunham, « Leibniz et la philosophie française au XIX^e siècle », *Leibniz. Lectures et commentaires*, ouvrage cité, 335-355. Sur la réception de Leibniz au 19^e siècle, on pourra aussi consulter avec profit le numéro que la revue *Corpus* a consacré à cette question. Cf *Corpus. Revue de philosophie. Descartes et Leibniz au XIX^e*

Cette histoire ponctuelle et oubliée du devenir du corpus leibnizien fournit des interprétations précieuses du sens et des possibilités conceptuelles du leibnizianisme. Car, comme nous l'avons montré, les usages participent de *lectures*. Ces lectures ne consistent pas en des inventions *ad hoc* de figures de la philosophie leibnizienne, mais elles résultent de la rencontre entre des matériaux leibniziens et des projets matérialistes. Les seconds fournissent les principes qui permettent de donner une nouvelle configuration aux premiers, mais ils n'inventent pas ceux-ci. La démarche historique se conçoit alors comme l'une des méthodes possibles afin d'éclairer la philosophie de Leibniz. Pour ce faire, il faut se départir d'une approche strictement internaliste qui cherche à élucider la pensée d'un auteur en ne portant l'attention que sur les textes de celui-ci. Le pari est alors que le devenir du leibnizianisme permet de se prononcer, en retour, sur son sens. Certes, il ne s'agit pas de substituer les interprétations obtenues par cette voie à celles obtenues par la lecture directe du corpus originel, mais plutôt d'enrichir le panel des interprétations possibles. De ce point de vue, l'étude des réceptions de la philosophie de Leibniz révèle, principalement, deux types d'enseignement. Le premier concerne les *tendances* et les *potentialités* inhérentes au texte leibnizien. Un examen du corpus matérialiste, qui s'en fait le réceptacle, permet d'identifier certaines de ces tendances. Le deuxième concerne l'articulation des énoncés leibniziens. En faisant jouer, par exemple, la *force* de la matière contre la nécessité de supposer des *formes* immatérielles, en opposant l'harmonie préétablie à la nécessité de distinguer les substances corporelles et spirituelles, en montrant que la logique du principe de raison suffisante ne conduit pas nécessairement à sortir de la chaîne des causes et des effets naturels, Diderot, La Mettrie, d'Holbach et Helvétius nous indiquent les points de tensions de l'architecture leibnizienne. L'étude des réceptions éclaire ainsi la question de la systématisme de la philosophie de Leibniz en mettant au jour la construction progressive de cette idée au 18^e siècle, ainsi qu'en démontrant la possibilité de comprendre autrement les rapports entre les diverses thèses, les divers concepts ou arguments combinés par Leibniz. On prendra alors le contre-pied de Couturat qui déclarait que, « si la philosophie est essentiellement un effort pour ramener tout à l'unité et pour penser systématiquement, aucun philosophe ne réalisa cet idéal au même degré que Leibniz. Démembrer son œuvre, c'est dénaturer sa pensée. »² Au contraire, le processus de démembrement que nous avons mis au jour permet de gagner en compréhension quant à la manière dont la pensée leibnizienne concilie des énoncés vrais mais

siècle, n.68, 2015.

2 *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, [Par L. Couturat], Felix Alcan, Paris, 1903, p.XI.

divergents.³ L'identification des *tendances* ainsi que des *tensions* du leibnizianisme, beaucoup plus difficilement repérables autrement, constitue le résultat propre et la contribution principale de notre démarche aux études leibniziennes.

C'est donc tout autant dans l'esprit de détournement et de subversion des Diderot, d'Holbach, La Mettrie et Helvétius, que dans la philosophie de Leibniz elle-même que s'origine la possibilité de lectures matérialistes du leibnizianisme.⁴ À de nombreuses reprises, Leibniz présente ses réflexions comme le résultat d'une combinaison entre diverses thèses issues de la tradition philosophique. Nous avons déjà mentionné, en Introduction, comment l'hypothèse de l'harmonie préétablie était conçue de manière à réunir « ce qu'il y a de bon dans dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes (...) ».⁵ Nous pouvons aussi citer, dans les *Nouveaux Essais*, la manière dont le personnage de Théophile introduit la discussion avec Philathète :

« j'ai été frappé d'un nouveau Système, dont j'ai là quelque chose dans des *Journaux des Savants* de Paris, de Leipzig et de Hollande, et dans le merveilleux *Dictionnaire* de M. Bayle, article de *Rorarius* ; et depuis je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore. »⁶

Si la philosophie de Leibniz concilie effectivement ce qu'il y a de meilleur de tous côtés, elle intègre en conséquence des éléments permettant de construire une position matérialiste. Il n'est pas anodin, dans ces conditions de remarquer les effets de modalisation dont fait preuve Leibniz. Dans la correspondance avec Sophie-Charlotte, présentant l'harmonie préétablie, il reconnaît la validité du principe selon lequel une substance immatérielle ne peut influencer sur le corps. Car, déclare-t-il, « *corpus non moveri nisi impulsus a corpore contiguo et moto.* » Il mentionne cependant immédiatement les « matérialistes tout purs »⁷ qui, sous le prétexte de ce principe, rejettent toutes substances immatérielles. On le voit, comme il l'affirmait quelques temps auparavant à la Reine, c'est dans la mesure où elle est « poussée et outrée » que la doctrine matérialiste pose problème.⁸ Derrière ce genre de formules se dessine la possibilité

3 Nous reprenons cette expression à J-M. Beyssade, qui désigne par là la manière dont Descartes tente d'articuler l'idée d'une distinction de l'âme et du corps avec l'idée de leur union. Voir *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.112.

4 On trouve d'ailleurs, dans la littérature secondaire, une tentative stimulante de reconstruction du « matérialisme leibnizien ». Voir G. Hunter, « Leibnizian Materialism », *Dialogue* 49, 2011, 573-588.

5 GP, IV, 560.

6 A, VI, 6, 71.

7 GP, VI, 541.

8 GP, VI, 519.

d'un matérialisme acceptable, qui puisse être intégré à la pensée leibnizienne. Il est possible, par exemple, de retenir ce qui, chez Démocrite et Hobbes, permet de poser l'indépendance des mouvements corporels par rapport aux êtres spirituels, sans tomber dans l'excès d'une suppression des secondes. L'expression de « matérialistes tout purs » indique en fait la possibilité inverse de mélanger avec d'autres hypothèses ce qu'il y a de vrai dans les positions matérialistes, de manière à diluer la portée de leurs conséquences. C'est dans ces conditions qu'il devient possible de repérer, chez Leibniz, un ensemble de thèses, d'arguments, de concepts ou d'images qui, identifiés, isolés et retravaillés, sont rendus à leur pureté matérialiste. On ne s'étonnera plus que la référence à Leibniz puisse servir à justifier l'athéisme, à nier l'existence de tout principe spirituel au profit de l'affirmation d'une force inhérente à la matière, ou à construire une anthropologie qui affirme l'unité matérielle de l'être humain. C'est que la philosophie de Leibniz est le support de plusieurs leibnizianismes possibles.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ressources primaires

A. Œuvres de Leibniz

1/ Œuvres de référence

A : *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft et Akademie der Wissenschaften in Göttingen, séries I-VIII, 1923-...

GP : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, [éd. C. I. Gerhardt], Halle, 1875-1990. [réédition Georg Olms Verlag, 1978].

Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants, [éd. A. Lamarra et R. Palaia, trois tomes, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, 2005.

2/ Éditions des 17^e et 18^e siècles citées dans ce travail

A collection of papers, Londres, 1717.

Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesi et aliorum legem natura, secundarum quam volunt a Deo eadem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur, Acta eruditorum, Mars 1786, 161-163.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Isaac Troyel, 1710.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par M. Leibniz. Nouvelle Édition, Augmentée de l'Histoire et de la Vie et des ouvrages de l'Auteur, Par M. le Chevalier de Jaucourt, [sous le pseudonyme de L. de Neuville] 2 tomes, Amsterdam chez François Changuion, 1734. [réédition 1747 et 1760].

G. L. L. De primae philosophiae Emendatione, et de notione substantiae. Acta eruditorum, Mars, 1694, 110-112.

G. L. L. De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum ; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque, Acta eruditorum, Septembre, 1698, 415-440.

Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera Omnia, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et incibus exornata studio Ludovici Dutens, [en six tomes], Frères De Tournes, 1768.

Lettre de Mr. Leibnits à l'Auteur, contenant un éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps, Histoire des Ouvrages des savants, juillet 1698, 329-342.

Lettres de Monsieur le baron de Leibnits à Mr. Hartsoecker, avec les réponses de Mr. Hartsoecker, Journal de Trévoux, mars 1712, article XL, 494-523 et avril 1712, article LII, 676-679. [le *Journal des savants* de décembre 1712 et janvier 1713 publie lui aussi les mêmes textes (603-625 et 72-76).]

Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis, per G. L. L., Acta eruditorum, novembre 1684, 537-542.

Nova Hypothesis Physica, qua Phaenomenorum Natura plerorumque Casae ab unico quodam univerali Motu in Gobo nostro supposita reptuntur. Seu Theoria Motu Abstracti et Concreti, Mayence et Londres, 1671

Œuvres philosophiques, latines et françoises de feu Mr. De Leibnitz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, [éd. R. Raspe], Amsterdam et Leipzig, 1765.

Principia philosophiae, autore G. W. Leibnitio, Actorum Eruditorum supplementa, t. VII, 1721, 500-514.

Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Europe savante, novembre, art. VI, 1718, 100-123.

Protogaea Autore G. G. L., *Acta eruditorum*, Janvier 1692, 41-42.

Protogaea sive de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio, ex schedis manuscriptis viri illustris in lucem edita, [éd. C. Sheid] Gottingen, 1749.

Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. Par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres, Chez Duvillard et Changuion, Amsterdam, 1720. [Nouvelle édition augmentée en 1740].

Système nouveau de la Nature et de la communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Âme et le Corps, *Journal des Savants*, juin et juillet 1695, 294-306. ainsi que les divers éclaircissements dans le même *Journal des Savants* dans les numéros suivants : septembre 1695, Février 1696, avril 1696,

Specimen Dynamicum, pro admirandis natura legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandi, Autore G. G. L., *Acta Eruditorum, publicata Lipsiae*, avril 1795, 145-157.

3/ Autres éditions citées ou consultées

Discours de métaphysique. Monadologie, [éd. M. Fichant], Paris, Gallimard, 2004.

Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld, [éd. C. Leduc], Paris, Vrin, 2016.

Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld, [éd. G. Le Roy], Paris, Vrin, 1988.

Essais de théodicée, [éd. J. Brunschwig], Paris, GF-Flammarion, 1969.

L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses, [trad. C. Frémont], Paris, Vrin, 1999.

La réforme de la dynamique. De corporum concursu et autres textes inédits, [éd. M. Fichant], Paris, Vrin, 1994.

Leibniz, opuscules philosophiques choisis, [trad. P. Schrecker, éd. bilingue], Paris, Vrin, 2001. première édition : 1959.

Lettres et opuscules inédits de Leibniz, extraits des ms. de la Bibliothèque royale de Hanovre, [éd. L. A. Foucher de Careil], Paris, Ladrance, 1854.

Nouveaux essais sur l'entendement humain, [éd. J. Brunshwig], Paris, GF-Flammarion, 1990.

Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, [éd. L. A. Foucher de Careil], Paris, A. Durand, 1857.

Œuvres de Leibniz publiées pour la première fois à partir des manuscrits originaux, [éd. L. A. Foucher de Careil], 7 vol., Paris, Firmin Didot, 1859-1887.

Opuscules et fragments inédits de Leibniz, [éd. L. Couturat], Paris, Félix Lacan, 1903.

« Pensée sur l'instauration d'une physique nouvelle, 1679 », [trad. M. Fichant], *Philosophie* 39, 1993, 7-26.

Philosophical Papers and Letters. A selection, [trans. L. E. Loemker], Dordrecht, Reidel, 1969.

Physique et métaphysique. Opuscules de jeunesse. [trad. R. Violette], Lambert-Lucas, 2012.

Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie, [éd. A. Robinet], Paris, Presses Universitaire de France, 1954.

Principes de la nature et de la grâce. Monadologie, [éd. C. Frémont], Paris, GF-Flammarion, 1996.

Protogaea, De l'aspect primitif de la Terre, [éd. bilingue de B de Saint-Germain et J-M Barrande], Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Philosophica, 1993.

Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques, [éd. J-B Rauzy], Paris, Presses Universitaires de France, 1998. première édition : 1988.

Système nouveau de la nature et de la communication des substances, [éd. C. Frémont], Paris, GF-Flammarion, 1994.

– et CLARKE S., *Correspondance Leibniz-Clarke*, [éd. A. Robinet], Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

– et DE VOLDER B., *Leibniz—De Volder. Coorespondance*, [trad. A-L. Rey], Paris, Vrin, 2016.

– et STAHL G. E., *Stahl—Leibniz. Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*, [éd. S. Carvallo], Paris, Vrin, 2004.

– et THOMASIIUS J., *Correspondance, 1663-1672*, [trad. R. Bodeüs], Paris, Vrin, 1993.

– et WOLFF C., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, [éd. C. I. Gerhardt], H. W. Schmidt, 1860.

B. Œuvres des matérialistes

– DIDEROT., D.. *Éléments de physiologie*, [éd. P. Quintili], Paris, Honoré Champion, 2004.

Œuvres complètes. [éd. J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot], Paris, Hermann, 1975-en cours.

Œuvres, [éd. L. Versini], cinq volumes, Paris, Laffont, « Bouquins », 1994-1997.

Le Rêve de d'Alembert, [présentation et notes C. Duflo], Paris, GF-Flammarion, 2002.

Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient – Lettre sur les sourdes et les muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent, [éd. S. Harvey et M. Hobson], Paris, GF-Flammarion, 2000.

Œuvres complètes de Diderot, [éd. J. Assézat et M. Tourneux], vingt volumes, Paris, Garnier Frères, 1875-1877.

Œuvres philosophiques, [dir. M. Delon], Paris, NRF, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

Pensées sur l'interprétation de la nature, [présentation et notes C. Duflo], Paris, GF-Flammarion, 2005.

Pensées philosophiques et Addition aux Pensées philosophiques, [présentation et notes J-C Bourdin], Paris, GF-Flammarion, 2007.

– D'HOLBACH, P. T., *Le Bon sens ou idée naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772.

Le bon sens, [éd. J. Deprun], éd. Rationalistes, 1971.

Système de la nature ou lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, et l'un des quarante de l'Académie française, en deux parties, Londres, 1770.

Système de la nature, deux tomes, [éd. J. Boulad-Ayoub], Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1990.

Au titre de traducteur : *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie et de la superstition ; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière. Traduites de l'Anglais de J. Toland*, Londres, 1768.

De la nature humaine, ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus, par Thomas Hobbes, ouvrage traduit de l'anglais, Londres, 1772.

– HELVÉTIUS, *Correspondance générale*, Tome I à V, [éd. P. Allan, A. Dainard, M-T. Inguenaud, J. Orsoni et D. Smith], cinq volumes, Toronto-Oxford, University of Toronto Press, The Voltaire Fondation, 1981-2004.

De l'Esprit, Paris, Durand, 1758.

De l'Esprit, [présentation F. Châtelet], Verviers, Marabout Université, 1973.

De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, trois volumes, Londres, Société typographique, 1773.

Notes de la main d'Helvétius, publiées d'après un manuscrit inédit, avec une introduction et des commentaires, [éd. A. Keim], Paris, Alcan, 1917.

Œuvres complètes, [quatre volumes], Liège, Bassompierre, 1774.

Œuvres complètes d'Helvétius, [en treize tomes], Paris, Didot l'aîné, 1795. réimpression par G. Olms 1967-1969, [préface Y. Belaval].

Œuvres complètes de Monsieur Helvétius, quatre tomes, Londres, 1777. [cette édition comporte des textes qui ne sont pas d'Helvétius, comme le *Système de la nature* de d'Holbach, au quatrième tome].

Œuvres complètes, deux tomes parus à ce jour, [dir. G. Stenger], Paris, Honoré Champion, 2016-...

– LA METTRIE, *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, chez Jean Neaulme Libraire, 1745.

« Lettre critique à la Marquise du Châtelet », *La Mettrie, Corpus, revue de philosophie*, n.5/6. 1987. 143-148.

L'Homme machine, Leyde, Elie Luzac, 1748.

L'Homme machine, [précédé de « Lire La Mettrie », par P-L Assoun], Folio Essais, 1999.

Œuvres philosophiques, À Londres, chez Jean Nourse, 1751

Œuvres philosophiques, Tome I et II, Amsterdam, 1753.

Œuvres philosophiques, [éd. F. Markovis], deux tomes, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1987.

C. Autres ressources primaires citées

– ARISTOTE, *Métaphysique*, [trad. M-P. Duminil et A. Jaulin], Paris, GF-Flammarion, Philosophie, 2008.

Physique, [trad. P. Pellegrin], Paris, GF-Flammarion, Philosophie, 2000.

– D'ALEMBERT J., DIDEROT D. [éd.], *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts, et des métiers*, dix-sept volumes et onze volumes de planches, Paris et Neufchâtel, 1751-1772.

– D'ALEMBERT, J., *Traité de dynamique*, Paris, David, 1758 [première édition 1743].

– BACHELARD G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance.*, Paris, Vrin, 2011 [première édition 1938].

– BERNOULLI J., *Discours sur les lois de la communication du mouvement, qui a mérité les éloges de l'Académie royale des sciences aux années 1724 et 1726 et qui a concouru à l'occasion des prix distribués lesdites années*, Paris, Chez Claude Jombert, 1727.

- BILFINGER G. B., *Dilucidationes phiiosophicae, de deo, anima humana, mundo*, Tübingen, 1725 [rééditions : 1746, 1768].
- BOSCOVICH R. J., *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, Vienne, 1758.
- BRUCKER J. J., *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad nostra tempora*, cinq tomes, Leipzig, 1742-1744.
- BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, quinze tomes prévus, Paris, Honoré Champion, 2007-...
- *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le baron d'Holbach*, Paris, Chez de Bure l'ainé, 1789.
- *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, T. I, ad annum 1726, Petropoli, Typis academiae, 1728.
- CONDILLAC E. B., *Œuvres philosophiques de Condillac*, [éd. G. Le Roy], trois tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1947-1951.
- Les monades*, [edited with an introduction and notes by L. L Bongie], *SVEC*, vol. 187, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980.
- Lettres inédites à Gabriel Cramer*, [éd. George Le Roy] Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- DENESLE, *Examen du matérialisme, relativement à la métaphysique*, deux tomes, Paris, Imprimerie Vincent, 1754
- .– DESCARTES, *L'homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du même auteur*, Paris, Chez Charles Angot, 1664.
- Œuvres de Descartes*, [C. Adam et P. Tannery], nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, onze volume, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974. Réédition poche par Vrin en 1996.
- DESCHAMPS J., *Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de Lettres, Tome premier, qui contient la Logique, l'Ontologie et la Cosmologie*, deux tomes, À Amsterdam et à Leipzig, 1743-1747.

Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de lettres, deux tomes, Amsterdam et Leipzig, Arrstée et Merkus, 1743-1747. Réédité par Georg Olms Verlag, 1991.

Logique, ou réflexions sur les forces de l'entendement humain et sur leur légitime usage dans la connaissance de la vérité, Berlin, Haude, 1736.

– *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et des belles lettres sur le système des Monades avec les pièces qui ont concourues*, Berlin, chez A. Haude et J.C Spener, 1748.

– DORTOUS DE MAIRAN J-J., « Dissertation sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps », *Histoire de l'académie royale des sciences, Année MDCCXXVIII, avec les mémoires de mathématiques et de physique pour la même année*, Paris, Chez Durand, 1728. [publication séparée du texte en 1741].

Lettre de M. De Mairan, secrétaire perpétuel de l'académie royale des sciences, etc. À Madame la marquise Du Châtelet. Paris, 1741.

– DU CHÂTELET É., *Institutions de physique*, Paris, 1740.

Institutions physiques, deux tomes, Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1742.

La correspondance d'Émilie Du Châtelet, [dir. Ulla Kölving], deux tomes, Ferney Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^{ème} siècle, 2017.

Lettres originales de la Mse Du Châtelet réunies pour la première fois, revues sur les autographes et les éditions originales augmentées de 38 lettres entièrement inédites, de nombreuses notes, d'un index et précédées d'une notice bibliographique, par Eugène Asse, Paris, G. Charpentier, 1878.

*Réponse de Madame *** à la lettre que M. de Mairan, secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Sciences, lui a écrite le 18 février 1741, sur la question des forces vives*, Bruxelles, chez Fottens, 1741.

– FÉNELON, *Démonstration de l'existence de Dieu. Tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, Paris, 1713.

– FONTENELLE B., *Œuvres complètes*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, neuf tomes parus, Paris, Fayard, 1989-...

– FORMEY J. H. S., *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, 1760.

La belle wolffienne, six volumes, La Haye, 1741-1753.

Principes du droit de la nature et des gens, Amsterdam, 1758.

– HANSCH M. G., *Idea Boni disputatoris sive synopsis praeceptorum artis disputandi, cum dissertatione de eo, quod observandum est ; ut nos invicem perfecte intelligamus : et meditatione philosophica de unione mentis et corporis ; secundum principia summi quonam philosophi et germaniae nostrae decoris immortalis Godefridi Guilielmi Leibnitii*, Francfort, 1722.

Godefrifi Guilielmi Leibnitii, Principia philosophiae, more geometrico demonstrata : cum excerptis ex epistolis philosophiae et scholiis quibusdam, ex historia philosophica cum indicibus thorematum, auctorum, rerum denique et verborum memorabilium, Francfort et Leipzig, 1728.

Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia philosophiae, more geometrico demonstrata, Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt.: MATERIALIEN UND DOMENTE, 146, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2016.

Theoremata metaphysica ex philosophia leibnitiana selecta : de proprietatibus quibusdam entis infiniti et finiti mundique existentis perfectione ; methodo geometrica demonstrata. 1725.

– HOBBS T., *De corpore*, dans *Opera Philosophica quae Latine Scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londres, 1839.

Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhal II), [Trad. L. Foisneau et F. Perronin], Paris, Vrin, 1999.

– *Journal de Trévoux, ou mémoire pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Année 1737, Février, p.207. [suivant la réédition du texte par Slatkine reprints, Genève, 1968].

– LANGE J., *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, 1727.

Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, 1723.

– MALEBRANCHE, N., *Œuvres complètes*, vingt-trois tomes, [éd. A. Robinet], Paris, Vrin-CNRS, 1974-1991.

– MALPIGHI M., *Dissertatio epistolica de Bombyce*, Londres, Jonh Martyn et James Allestry, 1669.

– MARAT J-P, *De l'homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme*, Amsterdam, 1775.

– MARX K., ENGELS F., *La Sainte famille, ou critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, [trad. et prés. E. Cogniot, N. Meunier et G. Badiat], Paris, Éditions sociales, 1969.

– MAUPERTUIS, P. L. M., *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754.

Œuvres, 4 tomes, Bruyset, Lyon, 1756. Réédité avec l'*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de cosmologie*, [éd. G. Tonelli], Hildesheim-New-York-Zürich, Georg Olms, 1965-1974.

Lettres, Walther, Dresde, 1752.

Vénus physique, Paris, 1745.

Vénus physique, suivie de la lettre sur le progrès des sciences, [prés. J. Tort.], Paris, Aubier Montaigne, 1980.

– NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, third edition (1726), [éd. A. Koyré et I. Bernard Cohen], deux volumes, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

Principes mathématiques de la philosophie naturelle, deux tomes, [trad. É. Du Châtelet], Chez Paris, Desaint et Saillant, 1756. Réédité chez Jacques Gabay, en deux tomes, 1990.

Opticks : or a treatise of the refractions, inflexions and colours or light. Alos two treatise of the species and magnitude or Curvilinear Figures, London, 1704.

Optique, [trad. J-P Marat], Christian Bourgeois éditeur, 1989.

– RÉGNAULT, *L'origine ancienne de la physique de la physique nouvelle, où l'on voit dans des Entretiens par Lettres ce que la Physique nouvelle a de commun avec l'Ancienne. Le degré de perfection de la Physique Nouvelle sur l'Ancienne. Les moyens qui ont amené la Physique à ce point de perfection*, trois tomes, Paris, St-Jacques, 1734.

– SPINOZA, *Éthique*, [trad. C. Appuhn], Paris, GF-Flammarion, 1965.

– TOLAND, J., *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du Dogme de l'immortalité de l'Âme, de l'Idolâtrie et de la Superstition ; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière*, [trad. d'Holbach], Londres, 1768.

Lettres à Serena et autres textes, [trad. et notes T. Dagron], Paris, Honoré Champion, 2004.

– VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, Amsterdam, J. Desbordes, 1738.

Éléments de la philosophie de Newton, contenant la Métaphysique, la Théorie de la Lumière et celle du Monde, Londres, 1741.

Éléments de philosophie tirés de Mr. De Newton et de quelques autres, Dresde, George Conrad Walther, 1749.

– WOLFF Ch., *Annotations à la Métaphysique allemande*, extraits, [trad. J-P Paccioni et J-M Rohrbasser], *Revue de Synthèse, [Leibniz, Wolff et les monades. Sciences et métaphysique]*, 2007, 128 (3-4), 363-368.

Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis dei atque naturae, cognitionem via sternitur, Francfort, 1731, [réimpression 1737].

Der Briefwechsel Zwischen Christian Wolff und Ernst Chrsitoph von Manteuffel , 1738 bis 1748, T.II, Open Access-Publikation des DFG-Projekts.

Discours préliminaire sur la philosophie en général, [Traduction Th Arnaud, W. Feuerhahn, J-F. Goubet et J-M Rohrbasser], Paris, Vrin, 2006.

Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata, Pars Quinta, sive ultima, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga alios continetur, Halle et Marbourg, 1753.

Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pretractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur, Francfort et Leibpzig, 1730, [réimpression 1736].

Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertracta et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminarie de philosophia in genere, Francfort et Leipzig, Renger, 1728. [réimpression 1740].

Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata qua ea, quae de Anima Humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, Francfort et Leibpzig, 1740.

II. RESSOURCES SECONDAIRES

– ADAMS R. M., *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

– ANDRAULT R., « Leibniz et les iatomécaniciens », *Studia Leibnitiana*, Bd.38/39, 2006-2007, 63-88.

« ‘Tout cela peut-il s’être fait sans dessein ?’ : Le panglossisme de Nieuwentijt », *Studia Leibnitiana, Leibniz and Natural Teleology in the 18th Century*, Bd. 50, 2018/1, 89-104.

– ANFRAY J-P., « Possibilité, causalité et réquisits chez Hobbes et Leibniz », dans *Leibniz lecteur et critique de Hobbes*, [dir. É. Marquer et P. Rateau], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017, 77-104.

– ANTOINE-MAHUT D. [dir.], *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche fin XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Paris, Honoré-Champion, 2014.

« Les occasionalismes en France à l’âge classique. Le « cas » arnaldien », [D. Kolesnik], dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1, n.49, 41-54.

[dir.], *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013.

– ARIEW R., « Leibniz on the unicorn and various other curiosities », *Early science and medicine*, 3, 4, Koninklijke Brill NV, Leiden, 1998, 267-287.

– AUDIDIÈRE S., *Intérêt, Passions, Utilité. L'anthropologie d'Helvétius et la philosophie française des Lumières*, Thèse de doctorat de l'Université Lille III, soutenue le 10 décembre 2004.

« Nature humaine et diversité : la facticité selon Helvétius », sur *Cromhos, Cyber review of modern historiography*, 2005, n10. disponible à l'adresse suivante :

http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/audidiere_helvetius.html

« Une philosophie 'conciliante, paisible et secrète' ? L'article 'Leibnizianisme' de Diderot et *L'Éloge de M. Leibnitz* de Fontenelle », *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, [Leduc Ch., Pépin F., Rey A.-L. et Rioux-Beaulne M., dir.], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 173-190.

– AUROUX S., « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », dans *Dix-huitième Siècle*, 1992. [Thème : Le matérialisme des Lumières], 153-163.

– BARBER, W. H. *Leibniz in France, From Arnauld to Voltaire. A study in french reactions to leibnizianism*, Oxford, At the Clarendon Press, 1955.

« Mme Du Châtelet and Leibnizianism : the genesis of the *Institutions de physique* », *Émilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science* [éd. J. P. Zinsser et J. Candler Hayes], Oxford, Voltaire Foundation, [SVEC 2006: 01], 5-23.

– BELAVAL Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, Tel, 1976,

Leibniz. Critique de Descartes, Paris, Gallimard, Tel, 1960.

Leibniz, de l'âge classique aux lumières. Lectures leibniziennes, Paris, Beauchesne, 1995.

Leibniz. Initiation à sa philosophie, Paris, Vrin, 1993. Première édition : 1962.

– BENÍTEZ M., « Un atelier immense sans artisan intérieur ? Le panthéisme dans *Le système de la nature* », *La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka, dir.], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 269-290.

– BENSAUDE-VINCENT B. et LEQUAN M., « Chimie et philosophie au 18^e siècle », *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n.42, 397-416.

– BEYSSADE J-M., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

– BLACKWELL C. W. T., « Sturm, Morhof and Brucker vs. Aristotle : three eclectic natural philosophers view the aristotelian method », *Method and order in renaissance philosophy of*

nature. The Aristotle Commentary Tradition, [éd. D. A. Di Liscia, E. Kessler, C. Methuen], Ashgate, 1997.

– BLOCH, O., « Oublier le matérialisme », *Matière à Histoires*, Paris, Vrin, 1997, 349-360.

« Sur l'image du matérialisme français du XVIII^{ème} siècle dans l'historiographie philosophique de la première moitié du XIX^e siècle : autour de Victor Cousin », dans *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^{ème} siècle*, [sous la resp. d'O. Bloch], Paris, Desclée, 1979, 39-54.

« Sur les premières apparitions du mot 'matérialiste' », *Raison présente*, n.47, Juillet-Août-Septembre 1978, 3-16.

– BORGHERO C., *Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle*, Turnhout, Brepols, 2011.

– BOULAD-AYOUB J., « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », *Dialogue*, 24, 1985, 59-90.

« Le Leibniz de rêve. Les partis-pris matérialistes de Diderot dans l'article 'Leibnitzianisme' », *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformations* [dir. C. Leduc, F. Pépin, A-L Rey et M. Rioux-Beaulne], Presse Universitaire de Montréal, Vrin, 2015, 23-35.

– BOULERIE F., « Les Lumières françaises ou l'obsession des systèmes », *L'esprit de système au XVIII^{ème} siècle*, [dir. Marchand S. et Pavy-Guilbert É.], Paris, Hermann, 2017, 43-54.

– BOURDIN J-C., *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

« Diderot métaphysicien. Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », *Archives de philosophie, Recherches et documentation*, 2008/1, n.71, 13-36.

« Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique », dans *Matérialistes du XVIII^{ème} siècle, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [dir. S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 167-192.

– BÖTTSCHER F., « La réception des *Institutions de physique* en Allemagne », *Émilie Du Châtelet. Éclairage et documents nouveaux*, Centre international d'étude du XVIII^{ème} siècle, Ferney-Voltaire, 2008. 243-254.

– T. BROMAN, « Metaphysics for an enlightened public. The controversy over monads in Germany », *Isis*, 103:1/23, 2012.

– BRAUN L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Orphys, 1973.

– CALLOT É., *La philosophie de la nature au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Marcel Rivière et compagnie, 1965.

Maupertuis : le savant et le philosophe. Présentation et extraits, Paris, Rivière, 1964.

– CANGUILHEM G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 [éd. 2009].

– CARBONCINI-GAVANELLI S., « L'Encyclopédie et Christian Wolff à propos de quelques articles anonymes », dans *Autour de la philosophie wolffienne*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2001, 201-216.

– CASINI P., « Diderot et le portrait du philosophe éclectique », *Revue internationale de philosophie*, 1984, 35-45.

« Newton, Diderot et la vulgate de l'atomisme », dans *Dix-huitième siècle*, n.24, 1992. [Thème : Le matérialisme des Lumières], 29-37.

– CATANA L., « The Concept 'System of Philosophy' : The Case of Jacob Brucker's historiography of Philosophy », dans *History and Theory*, Vol. 44, No. 1, Feb., 2005, 72-90.

The historiographical concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Brill, 2008.

– CHERNI, A., *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Librairie Droz, 2002.

– COISSARD G., « La philosophie de Leibniz au prisme de l'histoire intellectuelle », *Dix-Huitième Siècle*, n.50, 2018, 471-489.

– COSTABEL P., *La question des forces vives*, Cahier d'histoire et de philosophie des sciences, vol. 8, Centre de Documentation Sciences Humaines, 1983.

– COUTURAT L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903.

– CRAMPE-CASNABET M., « Quelques taupes allemandes à l'œuvre dans l'Encyclopédie », *Revue de Synthèse*, IVE S., n.2, avril-juin 1988, 195-204.

– CROCKER L. G., *Diderot's Chaotic Order. Approach to Synthesis*, Princeton University Press, 1974.

– DOMINIQUE L., « Le vitalisme matérialiste de Diderot », *Diderot. Passions, sexe, raison*, [dir. L. Dominique.], Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 77-92.

– DOWNING L., « Maupertuis on attraction as an inherent property of matter », *Interpreting Newton, Critical essays*, [dir. Janiak A., Schliesser E.], Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 280-298.

– DUCHESNEAU F., « Critique et usage du concept de monade par Maupertuis », *Studia Leibnitiana*, Bd. 45, H.2, 2013

La dynamique de Leibniz, Paris, Vrin, 1994.

« La Mettrie et les paradigmes de la physiologie », *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, [Dir. A. Paschoud et F. Pépin], Paris, Éditions Matériologiques, collection « histoire du matérialisme », 2017, 91-110.

La physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories. Martinus Nijhoff publishers, 1982. L'ouvrage a été remanié et a fait l'objet d'une nouvelle édition : *La physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Organisme et corps organique de Leibniz à Kant, Paris, Vrin, « Mathesis », 2018.

– DUFLO C., *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003.

La finalité dans la nature. De Descartes à Kant, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

« La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes et Saunderson », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 28, avr. 2000, 107-131.

– DUMOUCHEL D., « Matérialisme et unité de l'être humain : le défi du dualisme cartésien chez La Mettrie et d'Holbach », *Dialogue*, 49, 2010, 561-572.

– DUMOUCHEL D., A. FERRARO ET C. LEDUC [dir.], *Éclectisme et critique des systèmes au XVIIIe siècle*, *Dialogue*, 57, 2018.

– DUNHAM J., « Leibniz et la philosophie française au XIX^e siècle », *Leibniz. Lectures et commentaires*, [dir. M. Laerke, C. Leduc, D. Rabouin], Paris, Vrin, 2017, 335-355.

– DUPREY L., « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », dans *DHS*, 2011/1, n.43, 617-637.

– ÉCOLE J., *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Paris, Vrin, 1985.

La métaphysique de Christian Wolff, I et II, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, 1990.

« Wolff était-il leibnizien ? », *Nouvelles études et documents photographiques sur Wolff*, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, 1997, 131-151.

« Des rapports de la métaphysique de Wolff avec celle des Scholastiques », *Autour de la philosophie wolffienne*, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, 2001, 55-69.

– FABBIANELLI F. « Leibniz, Budde et Wolff. Trois modèles de théodicée. » *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2003, 108, 293-306.

– FAGOT A., « Le transformisme de Maupertuis », *Actes de la journée Maupertuis (Créteil, 1^{er} décembre 1973)*, Paris, Vrin, 1975, 163-181.

– FAUVERGUE C., *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.

« Diderot traducteur de Leibniz » , *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne], 36/2004, mis en ligne le 14 septembre 2009.

« La Mettrie et l'idée de force innée », *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*. [dir. A. Paschoud et F. Pépin]. Paris, Éditions Matériologiques, collection « histoire du matérialisme », 2017, 181-196.

Les Lumières et Leibniz, avant la publication des nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris, Honoré Champion, 2015.

« Naigeon lecteur de Diderot dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique* », *Société Diderot*, n.50, 2015/1, 105-119.

– FAVARRETI-CAMPOSAMPIERO, M. « La chaîne des causes naturelles. Matérialisme et fatalisme chez Leibniz, Wolff et leurs adversaires. » *Dix-huitième siècle* no. 46 (2014/1) 381-398.

– FERRARO A., « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^{ème} siècle », *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle*, [Textes réunis par D. Antoine-Mahut [D. Kolesnik-Antoine], Paris, Honoré Champion, 2014, 115-131.

La Réception de Malebranche en France au XVIII^{ème} siècle. Métaphysique et épistémologie, Paris, Classiques Garnier, 2019.

– FICHANT M., « L'invention métaphysique », introduction au *Discours de métaphysique suivi de la Monadologie et autres textes*, [éd. Michel Fichant], Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004, 7-140.

– FRÉMONT C., *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris, Vrin, 1999 [première édition 1981].

– GAILLARD A., « De 'la possibilité du flûteur automate' (Helvétius) : les automates du XVIII^{ème} siècle comme merveilles de substitution », *L'Automate. Modèle Métaphore Machine Merveille*, [Actes du colloque international de Grenoble (19-21 mars 2009)], Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012. 355-374.

– GARBER D., *Leibniz : Body, Substance, Monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

– GARRETT A., « Introduction : the eclecticism of eighteenth-century philosophy », *The Routledge Companion to Eighteenth-Century Philosophy*, Londres, Routledge, 2014, 1-28.

– GHINS, M., « L'inertie dans les 'principia' », *Revue philosophique de Louvain*, t.86, n.72, 523-537.

– GIREAU-GENEAUX A., « Mme Du Châtelet entre Leibniz et Newton : matière, force et substance », *Cirey dans la vie intellectuelle : la réception de Newton en France*, [prés. F. De Gandt], Oxford, Voltaire Foundation, 2002, [*SVEC 2001:11*], 173-186.

– GOHAU G., « Aux commencements de la stratigraphie », *C. R. Palevol*, 1, 2002, 325-333.

– GOUBET J-F., « La réception allemande de Leibniz au XVIII^{ème} siècle », *Leibniz. Lectures et commentaires*, [dir. M. Laerke, C. Leduc, D. Rabouin], Paris, Vrin, 2017, 315-334.

– GRIGNON, C., « L'esprit scientifique et l'esprit de système », *Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-142, [Thème : Sociologie et idéologie], 2008, 11-33.

- GUÉROULT M., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, trois tomes, Paris, Aubier, 1984-1988.
 - GUSDORF G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, douze tomes, Paris, Payot, 1966-1993. Particulièrement : *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, cinquième tome, Paris, Payot, 1972.
 - HAGENGRUBER R., « Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton : The Transformation of metaphysics », *Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton*, [éd. R. Hagengruber], Springer, 2012, 1-60.
 - HANKINS T. L., « Eighteenth-Century Attempts to Resolve the Vis Viva Controversy », *Isis*, vol. 56, n.3, Autumn 1965, 281-297.
 - HENRY J., « Des formes substantielles à un principe moteur de la matière. Trajectoires d'une philosophie de la vie. » dans *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, [dir. A. Paschoud et F. Pépin], Paris, Éditions Matériologiques, collection « histoire du matérialisme », 2017, 197-212.
 - HIRATA C., « La nécessité et la négation du libre arbitre dans la controverse Hobbes-Bramhall », dans *Studia de philosophia moderna 2* : 47-67.
 - HOFFHEIMER M. H., « Maupertuis and the Eighteenth-century Critique of Preexistence », *Journal of the History of biology*, vol. 15, no.1, Spring 1982, 119-144.
 - HUNTER G., « Leibnizian Materialism », *Dialogue* 49, 2011, 573-588.
 - HUTTON S., « Between Newton and Leibniz : Émilie Du Châtelet and Samuel Clarke », [éd. R. Hagengruber], Springer, 2012, 77-96.
 - IBRAHIM A., « Le matérialisme de Diderot : formes et forces dans l'ordre des vivants », *Diderot et la question de la forme*, [dir. A. Ibrahim], Paris, Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », 1999, 87-103.
- « Matière inerte et matière vivante. La théorie de la perception chez Maupertuis. », *Dix-huitième siècle*, n.24, 1992. [Thème : Le matérialisme des Lumières], 95-103.
- « Maupertuis dans *Le Rêve de d'Alembert* : l'essai d'abeilles et le polype », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 34, 2003, 71-83.

- ILTYS, C., « Leibniz and the Vis Viva Controversy », *Isis*, vol. 42, n.1, spring 1971, 21-35.
- « Madame Du Châtelet's metaphysics and mechanics », *Studies in History and Philosophy of Science*, 8, n.1, 1977, 29-48.
- « The decline of Cartesianism in Mechanics : The leibnizian-Cartesian Debates », *Isis*, vol. 64, n.3, sept. 1973, 356-373.
- IOFRIDA M., « Matérialisme et hétérogénéité dans la philosophie de John Toland. », *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992. [Thème : Le matérialisme des Lumières.] 39-52.
- ISRAEL J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Nous citons la traduction française : *Les Lumières radicales*, [trad. P. Hugues, C. Nordmann et J. Rosanvallon], Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- « Interviews croisées », dans *Lumières*, no.13, 1^{er} semestre 2009, [thème : Lumières radicales, radicalisme des Lumières], 9-34.
- IVERSON J., « Émilie Du Châtelet, Luise Gottsched et la société des Alétophiles : une traduction allemande de l'échange au sujet des forces vives. », *Émilie Du Châtelet. Éclairage et documents nouveaux*, Centre international d'étude du XVIII^{ème} siècle, Ferney-Voltaire, 2008. 283-299.
- JANIK L. G., « Searching for the metaphysics of science: the structure and composition of m me Du Châtelet's Institutions de physique, 1737-1740. », *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, 1982, [SVEC 201], 85-113.
- KHANH D. D., « Leibniz dans l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopedie*, 48, 2013, 123-141.
- KORS A. C., « Les résonances des débats du XVII^e siècle dans la pensée du baron », *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [dir. S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 291-306.
- LABUSSIÈRE J-L., « Diderot métaphysicien. Prédication, participation et existence », *Lumières, matérialisme et morale. Autour de Diderot*, [dir. C. Duflo], Publications de la Sorbonne, 2016, 21-72.

- LAERKE, M. *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Classiques Garnier, collection "Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie ", 2015.
- LALANDE A., « De quelques idées du baron d'Holbach », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T.33, janvier-juin 1892, 601-621.
- LAMARRA A., « contexte génétique et première réception de la *Monadologie*. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie », *Revue de synthèse [Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique.]* 2007, 128 (3-4), 311-323.
- LANGE F-A., *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, [trad. B. Pommerol], deux tomes, Chez C. Reinwald, Paris, 1877 [première édition allemande 1866].
- LEDUC C., PÉPIN F., REY A-L. et RIOUX-BEAULNE M., dir., *Leibniz et Diderot : Rencontres et transformations*, Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015.
- LEDUC C. « Condillac et la critique d'un système. Le cas leibnizien », *Éclectisme et critique des systèmes au XVIII^{ème} siècle*, [dir. D. Dumouchel, A. Ferraro, C. Leduc] *Dialogue*, 57, 2018, 770-775.
- « Euler et le monadisme », *Studia Leibnitiana*, 45/2, 2013, 150-169.
- « L'analogie leibnizienne dans le débat entre Diderot et Maupertuis », *Leibniz et Diderot : Rencontres et transformations*, Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 153-171.
- « Les *Meditationes* de Leibniz dans la tradition wolffienne », *Archives de Philosophie*, 2013/2 Tome 76, 295-317.
- « Les métaphysiques de la nature à l'Académie de Berlin », *Philosophiques*, La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^{ème} siècle, [dir. C. Leduc et D. Dumouchel], 42/1, 2015.
- « Maupertuis et le système leibnizien des *Essais de théodicée* », 300 Jahre *Essais de Théodicée. Rezeption und Transformation*, hrsg. von W. Li und W. Schmidt-Biggemann, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft, 2013, 285-298.
- LEDUC-FAYETTE D., « La Mettrie et Descartes », *Europe*, 56, 1978, 37-48.

– LEROUX G., « Système métaphysique et *Système de la nature*. De Condillac à d'Holbach », *Corpus, revue de philosophie*, [dir. J. Boulad Ayoub] [Thème : Paul Henri Thiry, baron d'Holbach. Épistémologie et politique au XVIII^{ème} siècle], 1992, no 22/23, 269-279.

– LE RU V., *Émilie du Châtelet philosophe*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

« La conception sceptique de la matière au temps de Cirey », *Cyrey dans la vie intellectuelle. La réception de Newton en France* [prés. F. de Gandt], Oxford, Voltaire Foundation, 2001, 148-158.

– LOCQUENEUX R., « Les *Institutions de physique* de Madame Du Châtelet ou d'un traité de paix entre Descartes, Leibniz et Newton », *Revue du Nord*, t. LXXVII, n.312, oct-déc. 1995, 859-892.

– LONGUÉ J-L., « Des épithètes de l'esprit chez Helvétius », *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [dir. S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 121-138.

Le système d'Helvétius, Paris, Honoré Champion, 2008.

– LOPSON P., « Was Leibniz an idealist ? », *Philosophy*, Jul. 1999, vol.74, n.289, 361-385.

– LOOK B., « Simplicity of Substance in Leibniz, Wolff and Baumgarten », *Studia Leibnitiana*, Bd. 45, H.2, 2013, 191-208.

– LOUGH J., « Le baron d'Holbach. Quelques documents inédits ou peu connus », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 57^e année, n.4, oct-déc 1957, 524-543.

« Essai de bibliographie critique des Publications du Baron d'Holbach », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 46^e année, n.3/4, 1939, 215-134.

« Helvétius and d'Holbach », *The Modern Language Review*, vol. 33, n.3, jul. 1938, 360-384.

– LOVEJOY O. A., *The Great Chain of Being. A Study of th History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1966. [première édition : 1936].

– LURBE P., « Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland », *Dix huitième siècle*, no.24, [Thème : le matérialisme des Lumières], 53-62.

- MAGLO K., « Mme Du Châtelet, l'*Encyclopédie*, et la philosophie des science », *Émilie Du Châtelet. Éclairage et documents nouveaux.*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^{ème} siècle, 2008, 255-266.
- MARCHAND S. et PAVY-GUILBERT É. [dir.], *L'esprit de système au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Hermann, 2017.
- MARKOVITS F., « La Mettrie et le thème de l'histoire naturelle de l'homme », dans *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [dir. S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 61-89.
- MARQUER É., RATEAU P. [dir.], *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2017.
- MARQUET, J. F. « La monadologie de Diderot. » *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* T.174, n.3, juillet-septembre 1984, (Diderot), 353-370.
- MCNIVEN HINE E., « Dortous de Mairan, the Cartonian », *Studies on Voltaire*, n.266, 1989, 163-179.
- MENSCHING G., « La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot », *Dix huitième siècle*, no.24, 1992. [Thème : le matérialisme des Lumières], 117-136.
- « L'esprit dans l'œuvreœuvre de La Mettrie » , *Matérialistes français du XVIII^{ème} siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, [dir. S. Audidière, J-C Bourdin, J-M Lardic, Y-C Zarka], Paris, Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2006, 7-20.
- MICHEL E. ET W., « Figures allemandes autour de l'*Encyclopédie* », *Dix-huitième siècle*, n.19, 1987, [thème : La franc-maçonnerie], 263-281.
- MOMDJIAN K., *La philosophie d'Helvétius*, Académie des sciences de l'U.R.S.S, Moscou, 1959.
- MOREAU P-F., « Helvétius et la puissance des passions », *Matérialisme et passions*, [dir. P-F Moreau et A. Thomson], Nouvelle édition [en ligne], Lyon, ENS Édition, 2004, 97-107.

- MORIARTY P. V., « The principle of sufficient reason in Du Châtelet's Institutions » *Emilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science*, [éd. J. P. Zinsser et J. Candler Hayes] [SVEC 2006: 01], 203-225.
- MORILHAT C., *La Mettrie. Un matérialisme radical*, « Philosophie », Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- NAKAGAWA H., « Genèse d'une idée diderotienne : la sensibilité comme propriété générale de la matière », *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, [dir. B. Fink et al.], Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 199-217.
- NAVILLE P., *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Gallimard, [nouvelle édition revue et augmentée], 1968.
- NEWLAND T. C., « D'Holbach, Religion and the 'Encyclopédie' », *The Modern Language Review*, vol. 69, n.3, jul. 1974, 523-533.
- OSTOYA P., « Maupertuis et la biologie », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 7, 1954, 60-78.
- PACCIONI J-C., *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006.
- « Leibniz, Wolff et la métaphysique traitée selon la méthode scientifique », *Revue de Synthèse [Leibniz, Wolff et les monades. Science et métaphysique]*, tome 128, 6^e série, n3-4, 2007, 295-310.
- PAGANINI G., « What is a clandestine philosophical manuscript? », *Clandestine Philosophy, new studies on subversive manuscripts in early modern Europe, 1620-1823*, [éd. G. Paganini, M.C. Jacob, J.C Laursen], U.S.A, University of Toronto Press, 2020.
- PAPINEAU D., « The vis viva controversy : do meanings matter? », *Studies in History and Philosophy of Science*, 1977, no.2, 111-142.
- PARK J., « Le débat wolffien sur l'idéalisme de Leibniz lors de la première diffusion de la *Monadologie* latine », *Revue de Synthèse, [Leibniz, Wolff et les monades. Sciences et métaphysique]* », 2007, 128 (3-4), 325-340.

– PÉCHARMAN M., « *Il y a des composés, donc il y a des simples. Vertu et infortune chez Condillac d'un principe métaphysique de Leibniz* », *Les Études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 2019/1, n.191, 57-110.

– PELLETIER A., « Monades sans monadologie ? La 'Métaphysique' de Baumgarten face à l'exposé monadologique de Leibniz », *Studia Leibnitiana*, 2013, Bd.45, H.2, 2013, 209-227.

« La réception perdue : la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch », *Les Études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 2016/4, no.164, 475-494.

« L'ordre des choses : Leibniz lecteur de Diderot ? », *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, [Leduc Ch., Pépin F., Rey A.-L. et Rioux-Beaulne M., dir.], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 105-123.

– PÉPIN F., « Diderot et Leibniz face à la chimie du vivant », *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, [Leduc Ch., Pépin F., Rey A.-L. et Rioux-Beaulne M., dir.], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 211-235.

« Diderot et l'histoire philosophique de la philosophie », traduction en japonais par Y. Iida, in T. Hemmi et T. Koseki [dir.], ouvrage japonais sur l'Encyclopédie, Presse Universitaire d'Hosei, Tokyo, 2018. [traduction française fournie par l'auteur].

« Diderot philosophe des sciences », *Cahiers philosophiques*, 140, 2015, 24-42.

« Jaucourt historien du savoir dans *La vie de Mr. Leibnitz* », *Le Chevalier de Jaucourt, l'homme aux dix-sept milles articles*, [dir. de G. Barroux et F. Pépin], Paris, Société Diderot, 31-58.

« La réduction matérialiste de la métaphysique dans les Lumières françaises (Diderot, d'Holbach, La Mettrie) », dans *Les métaphysiques des Lumières*, [dir. P. Girard, Ch. Leduc, M. Rioux-Beaulne], Paris, Classiques Garnier, 2016, 245-267.

« Le matérialisme pluriel de Diderot : monisme et hétérogénéité des matières », *Lumières, matérialisme et morale. Autour de Diderot*, [dir. C. Duflo], Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, 73-95.

« Lire en digérant : Diderot lecteur des philosophes, Diderot nourri par les textes », dans *Les arts de lire les philosophes modernes*, [dir. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ayoub et A. Torero-Ibad], Québec, Presses de l'Université de Laval, 2015, 247-266.

– PICON M. « Diderot et les méditations rationnelles de Leibniz, hasard et fortune d'un détournement », *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformations* [dir. C. Leduc, F. Pépin, A-L Rey et M. Rioux-Beaulne], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 309-322.

– PIRO F., « L'argument du 'miracle perpétuel' et ses conséquences. Dispositions naturelles et action de la créature dans les derniers écrits de Leibniz. », *Les Études philosophiques*, 2016/3, n.163, 407-424.

– PROUST J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Slatkine, 1962.

– PUJOL S., « La morale en système ? De l'Encyclopédie aux morales matérialistes », *L'esprit de système au XVIII^{ème} siècle*, [dir. Marchand S. et Pavy-Guilbert É.], Hermann, Paris, 2017, 99-113.

– QUINTILI P., « Diderot, ou le matérialisme désenchanté. Philosophie biologique et épistémologie », dans *Studi Filosofici*, XXXV, 2013.

– RATEAU P., « Lire Leibniz aujourd'hui », *Archives de Philosophie*, 2014/1 (Tome 77), p. 5-16

– REY, A.-L., « Diffusion et réception de la dynamique. La correspondance entre Leibniz et Wolff *Revue de Synthèse. [Leibniz, Wolff et les monades. Sciences et métaphysique]* », 2007, 128 (3-4), 279-294,

« L'ambivalence de la notion d'action dans la Dynamique de Leibniz. La correspondance entre Leibniz et De Volder (I^{ère} et II^{ème} partie) », *Studia Leibnitiana*, Bd. XLI, H. 1, 2009 et *Studia Leibnitiana*, Bd. XLI, H. 2, 2009.

« La figure du leibnizianisme dans les *Institutions de physique* », *Émilie Du Châtelet. Éclairages et documents nouveaux*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^{ème} siècle », 231-242.

« La Minerve vient de faire sa physique. » dans *Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone*, 44, no.2, 2017, 233-253.

« La réception de Leibniz en France et en Angleterre au XVIII^{ème} siècle », *Leibniz. Lectures et commentaires*, [dir. M. Laerke, C. Leduc, D. Rabouin], Paris, Vrin, 2017, 293-314.

« Le leibnizo-newtonianisme : la construction d'une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18^e siècle. La méthode d'Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences. » *Dix-huitième siècle*, n. 45, 2013/1, 115-129.

« Les antipodes du pourquoi suffisant » ou Comment rendre une fiction raisonnable ? La dispute sur l'atomisme entre Leibniz et Hartsoeker. », *Les Études philosophiques*, 2016/3 (N° 163), 425-442.

« Les monades selon Samuel Formey », *Studia Leibnitiana*, Bd.45, H.2, 2013, 135-149.

– REY L., [dir.], *Descartes et Leibniz au XIX^e siècle. Corpus. Revue de philosophie*, n.68, 2015.

– REY R., *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

– RIOUX-BEAULNE M., « Diderot, l'éclectisme et l'histoire de l'esprit humain », *Dialogue*, 57, 2018, 719-743.

« Individuation et identité chez Diderot », *Dialogue*, 2017, 1-28.

« Laissez-là vos individus : Diderot et Leibniz devant le bien-fondé des phénomènes », *Leibniz et Diderot. Rencontre et transformations* [dir. C. Leduc, F. Pépin, A-L Rey et M. Rioux-Beaulne], Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2015, 37-54

– ROBINET A., « Place de la polémique Maupertuis-Diderot dans l'œuvre de Dom Deschamps », *Actes de la journée Maupertuis (Créteil, 1^{er} décembre 1973)*, Paris, Vrin, 1975, 33-46.

– ROUX S., « Découvrir le principe d'inertie », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, Vrin, 2006, 24, 453-515.

– RUTHERFORD D., « Metaphysics: The Later Period », *The Cambridge Companion to Leibniz*, [éd. N. Jolley], Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 124 –75

– SANDRIER A., *Le style philosophique du baron d'Holbach*, Paris, Honoré Champion, 2004.

- SANGIACOMO A., « Teleology and the Evolution of Natural Philosophy : The Case of Johann Christoph Sturm and Petrus van Musschenbroek », *Studia Leibnitiana, Leibniz and Natural Teleology in the 18th Century*, Bd. 50, 2018/1, 41-56.
 - SCHMITT S., « Mécanisme et épigénèse : les conceptions de Bourguet et de Maupertuis sur la génération », *Dix-huitième siècle*, 2014/1, n.46, p.492.
 - SCHRÖDER V., « Entre l'oraison funèbre et l'éloge historique : l'hommage aux morts à l'Académie française », *MLN*, Vol.116, n.4, French Issue, Septembre 2001, 666-688.
 - SERRES M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
 - SHANK J. B., *The Newton Wars and the beginning of the French Enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
 - SKRZYPEK M., « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot », dans *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 26/1999, 27-36.
 - SOTOS BRUNA M-J., « El significado de la monadologia leibniziana en Christian Wolff », *Anuario Filosòfico*, 1991 (24), 349-366.
 - SPANGLER M., « L'hermaphrodisme monstrueux de Diderot », *Études françaises*, 392, 2003, 109-121.
 - SPECTOR C., « Diderot : un matérialisme stratégique ? », *Critique* 2004/12, n.691, 1020-1032.
 - STAN M., « Emilie Du Chatelet's metaphysics of substance », *Journal of the History of philosophy*, 56 (3), 2018, 477-496.
 - STAQUET A., « Hobbes, d'Holbach et la théorie des passions : importance du passage par la physique et la théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011/3, n.71, 385-404.
 - STENGER G., « L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot », *Diderot et la question de la forme*, [dir. A. Ibrahim], Paris, Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », 1999, 139-157.
- « L'atomisme dans les *Pensées philosophiques*. Diderot entre Gassendi et Buffon. », *Dix-huitième Siècle*, n.35, 2003, [Thème : L'épicurisme des Lumières], 75-100.

- STORNI M. *Maupertuis. Textes et controverses*, Thèse de doctorat, Université de recherche Paris Sciences et Lettres, 2018.
- STRICKLAND L. et WECKEND J., [dir.], *Leibniz's Legacy and Impact*, New-York, Routledge, 2020.
- SUDAKA P., « L'intervention de Maupertuis dans la philosophie », *Actes de la journée Maupertuis (Créteil, 1^{er} décembre 1973)*, Paris, Vrin, 1975, 59-78.
- SURATTEAU-IBERRAKEN A., « Diderot et la médecine, un matérialisme vitaliste ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26/avril 1999, « Diderot, philosophie, matérialisme », 173-195.
- THOMSON A., « La Mettrie ou la machine infernale » *La Mettrie, Corpus, revue de philosophie*, n.5/6. 1987, 15-26.
 - « Les 'Animaux plus que machines' », *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n.42, 339-351.
 - « La Mettrie, l'écrivain et ses masques. » *Dix-huitième siècle*, 2004, n.36 [thème : Femmes des Lumières], 449-467.
- TONELLI G., *La pensée philosophique de Maupertuis. Son milieu et ses sources*, [Éd. Posthume par Cesa C., Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, 1987.
 - « Maupertuis et la critique de la métaphysique », *Actes de la journée Maupertuis (Créteil, 1^{er} décembre 1973)*, Paris, Vrin, 1975, 79-90.
- TOPAZIO V. W., « Diderot's supposed contribution to d'Holbach's works », *PMLA*, vol.69 no.1, 173-188.
 - « D'Holbach's Conception of Nature », *Modern Language Notes*, vol. 69, n.6, jul. 1954, 412-416.
- TORT J., « L'ordre du corps », introduction à la *Vénus physique, suivie de la lettre sur le progrès des sciences*. Paris, Aubier Montaigne, 1980.
- TOUZERY M., « Émilie Du Châtelet, un passeur scientifique au XVIII^{ème} siècle », *La revue pour l'histoire du CNRS*, [En ligne], 21 | 2008, mis en ligne le 03 juillet 2010, consulté le 23 mars 2017.

- TYRALL M., *The man who flattened the Earth : Maupertuis and the Science in the Enlightenment*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2002.
- LEDUCFAYETTE, D., « La Mettrie et Descartes. » *Europe* [thème : Descartes], 1978, 37-48.
- VARTANIAN A., « Diderot and Maupertuis », *Revue internationale de philosophie*, 38/148-149, 1984, 46-66.
- VERBEEK T., « *L'Histoire naturelle de l'âme : La Mettrie et Boerhaave.* », dans *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, [dir. A. Paschoud et F. Pépin], Paris, Éditions Matériologiques, collection « histoire du matérialisme », 2017, 21-56.
- VERNIÈRE P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, deux tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- WALTERS R. L., « La querelle des forces vives et le rôle de Mme Du Châtelet », *Cirey dans la vie intellectuelle : la réception de Newton en France*, [prés. F. De Gandt], Oxford, Voltaire Foundation, 2001, [*SVEC 2001:11*], 198-211.
- WILSON M. D., « Leibniz and Materialism », *Canadian Journal of Philosophy*, Jun. 1974, vol.3, 495-513.
- WINTER U., « From translation to philosophical discourse - Émilie Du Châtelet's Commentaries on Newton and Leibniz » *Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton*, [éd. R. Hagengruber], Springer, 2012, 173-206.
- WOLFE C. T., « Endowed Molecule and emergent organization : The Maupertuis-Diderot Debate. », in *Early science and medicine*, 15, 2010, 38-65.

La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme, Paris, Classiques Garnier, 2019.

« Une biologie clandestine ? Le projet d'un spinozisme biologique chez Diderot », *La lettre clandestine*, n.19, 2011, 183-199.

« Materialism », *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, 2014, 91-118.

III. AUTRES RESSOURCES

- *ARTFL Encyclopédie*, Robert Morissey [général éditeur] et Glenn Roe [assoc. Éditeur]. Disponibles à l'adresse : <https://encyclopedia.uchicago.edu/>
- *Bibliothèque Mazarine*, Bibliothèque Mazarine. Disponible à l'adresse : <https://www.bibliotheque-mazarine.fr/>
- *Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie*, ENCCRE, Académie des sciences, 2017. Disponible à l'adresse : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>
- *Electronic Enlightenment—letters et lives online*, University of Oxford, 2008-2019. Disponible à l'adresse : <https://www.e-enlightenment.com/>
- *Gallica*, Bibliothèque nationale de France. Disponible à l'adresse : <https://gallica.bnf.fr/>
- *Leibniz-bibliographie*, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek. Disponible à l'adresse : <https://www.leibniz-bibliographie.de/>
- *Wikipédia, L'encyclopédie libre*. Disponible à l'adresse : <https://fr.wikipedia.org/>

INDEX DES NOMS¹

ALSTED	189	CONDÉ	429
ARISTOTE	39, 187, 189, 190, 203, 223, 229, 236, 240, 258, 260, 329-331, 447, 455	CONDILLAC	5, 19, 20, 24, 25, 145, 163, 164, 182, 185, 192, 194, 209-219, 224, 232, 277, 400, 412, 416, 423, 435-436, 445, 456, 462, 470, 471, 474
ARNAUD, F.	417	CORNEILLE	429
ARNAULD, A.	451, 462	COTES	360, 365
BACHELARD, G.	455	BERNOULLI (DANIEL)	72
BACON	201, 223	BERNOULLI (NICOLAS)	72
BAUER, B.	235, 459	BERNOULLI (JOHANN)	72, 74, 76, 119-121
BAYLE	6, 15, 244, 444, 447, 450, 470	D'ALEMBERT	66, 120, 176, 182, 209, 294, 314, 325, 328, 330, 332, 334, 341, 372, 421, 453, 455, 468
BILFINGER	25, 374, 380-382, 409, 445, 456	D'HOLBACH	2, 6, 12, 16-19, 24, 183, 227, 349, 351-356, 358-362, 364-369, 371-383, 385, 386, 388-409, 412, 413, 443, 444, 446, 447, 453, 454, 456, 460, 462, 463, 465, 469-472, 474, 476-478
BOERHAAVE	239, 262, 479	DENESLE	10, 11, 456
BONNET, C.	314, 358, 466	DES MAIZEAUX	15, 73, 245, 303, 342
BORELLI	286, 287	DESCARTES	5, 39, 85, 90, 91, 134, 135, 147, 148, 169, 187, 189, 190, 201, 203, 211, 212, 221, 228, 235, 236, 240, 241, 243, 257-260, 276, 279, 298, 300, 354, 363, 403, 421, 429, 447, 456, 462, 465, 470, 471, 476, 479
BOSCOVICH	66, 120, 456	DESCHAMPS, J.	24, 28, 65, 68, 99, 247, 456
BRUCKER	5, 12, 19, 183, 184, 193, 194, 200-208, 210, 218, 220-227, 229-232, 292, 317, 329, 330, 445, 456, 462, 464	DIDEROT	5, 12-20, 24, 103, 125, 153, 161, 170-173, 175, 176, 183-186, 219-233, 291-349, 351-353, 355, 356, 358, 362, 372, 374, 378, 380, 381, 383, 388, 391, 392, 399, 400, 403, 406, 408, 412, 413, 434, 435, 443, 444, 446, 447, 453, 455, 462-466, 468-470, 472, 474-479
BUFFON	313, 314, 326, 328, 353, 357-360, 445, 456, 477	DOM DESCHAMPS	124, 477
BURNET	360	DOMINIQUE DE FLANDRE	35
CABANIS	235	DORTOUS DE MAIRAN	66, 69, 71, 123, 457, 472
CARTÉSIEN.NES	4, 6, 7, 13, 39, 40, 43, 50, 61, 66, 67, 71, 74, 85, 86, 90-93, 101-103, 113, 117, 118, 123, 126, 127, 134-138, 141, 142, 144, 147-149, 156, 167, 168, 176, 187, 203, 205, 212, 228, 235-237, 241, 242, 256, 258-261, 263, 277, 320, 321, 324, 387, 388, 409, 419, 421, 432, 461, 463, 465	DU CHÂTELET	4, 14, 19-21, 23, 28, 65-95, 97-123, 150, 161, 162, 166, 241, 256, 257, 260, 272-276, 288, 321, 322, 362, 372, 374, 380, 381, 397, 409, 413, 424, 425, 440, 445, 457, 459, 462, 463, 467-469, 471-473, 475, 478, 479
CASTEL	312, 341		
CICÉRON	6		
CLARKE	5, 15, 60, 72, 73, 75, 83, 84, 87, 121, 198, 205, 206, 230, 301, 303-305, 322, 404, 406, 413, 423, 444, 451, 452, 468		
CLAUBERG	34, 39, 40		
CLERSELIER	134		

¹ De manière à en rendre la lecture plus efficace, nous indiquons dans cet index les noms des auteur.ices citées dans ce travail qui intègrent les ressources primaires, mais non pas les noms des commentateurs et commentatrices. De plus, nous n'indiquons pas les très nombreuses références à Leibniz.

DUTENS	15, 409, 445, 450	LEHMAN	360
ENGELS	459	LITTRE	130
ÉPICURE	6, 7, 91, 169, 206, 207, 226, 447	MAGNENE	220, 226
FÉNELON	403, 457	MAILLET	358
FONTENELLE	5, 19, 182, 185-190, 192, 193, 203, 204, 209, 218, 232, 329-331, 413, 423, 432, 445, 457, 462	MAINE DE BIRAN	445
FORMEY	24, 28, 145, 150, 220, 232, 458, 476	MALEBRANCHE	39, 50, 55, 211, 214, 240, 258, 276, 298, 300, 339, 354, 403, 459, 461, 467
FRÉDÉRIC II	65, 145	MALEVILLE	220
GALILÉE	187, 313	MALPIGHI	298, 300, 459
GASSENDI	91, 226, 236, 477	MARX	235, 236, 335, 459
GEOFFROY	139	MAUPERTUIS	2, 4, 20, 21, 71, 72, 75, 78, 81, 86, 92, 111, 121, 123-177, 194, 241, 262-265, 288, 326, 337, 338, 341, 344, 374, 381, 445, 459, 464-466, 468, 470, 473, 476-479
GLOCENIUS	39	MÉRY	130
HALLER	239, 266	MOORE	44
HANSCH	5, 7, 8, 164, 165, 183, 193-200, 202, 203, 207, 208, 214, 218, 232, 445, 458, 474	MUSSCHENBROEK	298, 477
HARTSOEKER	112, 113, 116, 298, 476	NAIGEON	372, 466
HARVEY	131, 152, 453	NEWTON	5, 65, 66, 69, 76, 123, 127, 137, 138, 207, 298, 301, 303-305, 353, 355, 362-364, 366-371, 374, 403, 451, 459, 460, 463-465, 467, 468, 471, 477, 479
HELVÉTIUS	6, 12, 16, 18, 19, 24, 183, 227, 228, 348, 351, 352, 362, 408, 411-428, 430-440, 443, 444, 446, 447, 454, 461-463, 467, 469, 471, 472	NEWTONIEN.NES	6, 13, 67, 76, 78, 114, 117, 121, 123, 125, 127, 137, 138, 140-144, 146, 148, 156, 159, 176, 206, 207, 303, 304, 354, 355, 361-375, 390, 408, 421, 422, 428
HOBBS	5, 6, 19, 201, 206, 225, 353, 391, 448, 454, 461, 472, 477	NIEUWENTIJT	298, 461
HUME	236, 422	PLATON	5, 7, 203, 207, 240, 402, 447
JAUCOURT	5, 9, 19, 182, 185, 186, 189-193, 204, 209, 218, 232, 445, 450, 474	POPE	300, 305, 314
JUNG	34	RASPE	409, 445, 450
KAHLE	304	RAY	360
KANT	25, 106, 465	RÉGNAULT	242, 459
KÖNIG	81, 95, 121, 124, 145	RENOUVIER	235, 314
LA METTRIE	5, 12, 13, 19, 20, 24, 66, 117, 125, 183, 227, 233, 235-275, 277-289, 314, 322, 349, 352, 362, 372, 374, 388, 394, 408, 412, 413, 435, 443, 444, 446, 447, 455, 462, 463, 465, 466, 468-474, 478, 479	RICHELIEU	429
LANGE, F-A.	8, 371	ROBINET, J-B.	314, 358
LANGE, J.	23, 44	ROUELLE	360, 383
LE ROY	235, 451, 456	SHEID	451
		SHULZE	360

SILHOUETTE	300	TOLAND	6, 17, 353, 355, 369-373, 375-378, 385, 386, 408, 454, 460, 469, 471
SOPHIE-CHARLOTTE	6, 447	TURENNE	429
SPINOSISTE/SPINOZISTE.S	9, 12, 17, 294, 320, 388-389	VOLTAIRE	13, 93, 123, 206, 303-305, 424, 454, 456, 457, 460, 462, 463, 467, 469, 471, 472, 475, 476, 479
SPINOZA	17, 212, 214, 353, 369, 387, 388, 401, 444, 454, 460, 479	WALLERIUS	358, 360
STAHL	240, 353, 358, 360, 378, 453	WOLFF	4, 13, 19-21, 23-63, 65, 67-70, 73-75, 78, 79, 81, 83, 84, 87, 94, 95, 98, 99, 104, 105, 107, 112, 113, 116-118, 121-123, 150, 151, 153, 161, 162, 166, 199-202, 207, 208, 214-218, 232, 237, 241, 247-251, 274-276, 279, 281-284, 288, 319, 320, 374, 380, 381, 395, 396, 424, 443, 445, 453, 458, 460, 464, 466, 470, 471, 473, 475, 477
STURM	39, 157, 462, 477	WOODWARD	360
SUAREZ	35	HERMANNI	72
SWEDENBORG	360		
TENNEMANN	220		
TIEDEMANN	220		