

L'origine aristotélicienne de la notion de substance individuelle chez Leibniz¹

« La philosophie véritable est celle de ceux qui reconnaissent en Aristote un grand homme qui la plupart du temps dit vrai » (Leibniz à Thomasius 20 avril 1669)

INTRODUCTION	2
PREMIERE PARTIE : CRITIQUE DU MECANISME ET RETOUR A ARISTOTE : VERS UNE NOTION DE SUBSTANCE	5
CHAPITRE PREMIER : LES INSUFFISANCES DU MECANISME	5
A- Le problème de la nature des corps	5
1) Le corps-étendue et le rejet des formes substantielles	5
2) Le problème de l'origine des formes et l'insatisfaction progressive du jeune Leibniz face au principe majeur du mécanisme : l'étendue n'est pas une notion primitive	10
B- La nécessité du recours à Dieu	13
1) Dieu comme origine ultime du mouvement	13
2) Dieu comme principe d'individuation des corps	17
C- Les corps ne sont pas des substances	18
1) La substance est ce qui a en soi le principe de son mouvement : la métaphysique « parallèle » de Leibniz	18
2) Les corps n'ont pas en eux le principe de leur mouvement ; donc, ils ne sont pas substances	19
CHAPITRE SECOND : VERS LE RETABLISSEMENT DES FORMES SUBSTANTIELLES	22
A- Du conatus à la force : la réintroduction du mouvement dans les corps	22
1) L'analyse du mouvement (réintroduction du mouvement dans les corps, contre le mécanisme, et avec Aristote)	22
2) Vers une notion de la substance aristotélicienne : la force	26
B- Le rétablissement des formes substantielles	27
1) Le tournant aristotélicien : le corps ne peut être substance, que s'il possède une forme substantielle	28
2) La critique de l'occasionalisme et/ ou du panthéisme	35
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	40

¹ Mémoire de maîtrise Université de Rennes I, session 1995, sous la direction de Mr Nef et Mme Berlioz.

Introduction

De nombreux auteurs, et non des moindres, émettent des doutes quant à l'influence qu'a pu avoir Aristote sur Leibniz. Thurot, au début du siècle, avait ouvert la voie à cette thèse, en s'appuyant sur un petit texte où l'on trouve des critiques acerbes, de la part de Leibniz lui-même, envers Aristote². Guérout estime quant à lui que le retour à Aristote, que Leibniz affirme pourtant maintes fois avoir opéré, ne serait qu'apparent. Ainsi est-il amené à renier la thèse selon laquelle « *Leibniz aurait restauré en plein 17^e l'esprit de St Thomas et d'Aristote* »³. Voici donc les questions qui seront notre fil directeur : Leibniz a-t-il subi l'influence d'Aristote ? A-t-il fait un retour réel à Aristote ? Peut-on parler, comme certains l'ont fait, d'un « aristotélisme moderne » à propos de Leibniz ?

Nous avons voulu appliquer cette interrogation générale à une notion qui, d'Aristote à Leibniz, a été le centre de la métaphysique : celle de substance. En effet, il est frappant de constater, avant tout examen plus profond des écrits de Leibniz, que la substance est, chez lui, individuelle ; or, comme chacun sait, c'est bien Aristote qui est l'instigateur de cette notion. Plus encore, il apparaît bien que le grand nombre d'occurrences des notions empruntées à Aristote se concentre autour de cette notion. Si la plupart des interprètes insistent sur l'opposition de la monade leibnizienne, aboutissement ultime de sa notion de substance individuelle, et de la substance individuelle aristotélicienne, certains ont pourtant dit de la monade qu'elle était la notion de substance aristotélicienne modernisée afin d'être adaptée à la science nouvelle⁴. Il nous a paru intéressant de nous demander si la notion de substance individuelle n'aurait pas son origine dans Aristote ; et, bien sûr, en quel sens il faudrait entendre cette origine⁵, ce qui sera l'objet de notre étude.

Notre étude comporte certains présupposés qu'il importe dès maintenant d'exposer à notre lecteur.

D'abord, il faut préciser que l'influence d'Aristote sur Leibniz n'est nullement à remettre en cause⁶. A ce propos, nous tenons d'ailleurs à préciser que ce qui a poussé notre curiosité est la parution, assez récente, des *Lettres à Thomasius*⁷, qui se situent dans les années où Leibniz commence à écrire. En effet, force est d'admettre, à la lecture de ces lettres, que le jeune Leibniz semble être, même s'il affirme à cette époque être mécaniste et avoir abandonné Aristote, irrésistiblement attiré par ce dernier. Et cette attirance, il la doit à

² Cité par Hamelin, dans son article intitulé *Sur ce que Leibniz doit à Aristote*, in *Les Etudes philosophiques*, 1957. L'article de Thurot est paru dans la *Revue Critique*, 1867, deuxième semaine ; l'opuscule de Leibniz auquel il est fait allusion s'intitule *In quibus Aristotelis philosophia probanda vel improbanda sit*.

³ M. Guérout, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Les Belles Lettres, Paris 1934 ; notamment pp. 79 et 109. Cf. note 1 p. 109 : Guérout cite ici la thèse d'E. Baas, dans *Mémoire inédit, compte-rendu critique*, paru dans le *Bulletin de la Faculté des lettres de l'université de Strasbourg*, 11^e année, 1932, pp. 14-19.

⁴ L. Prenant, dans *Œuvres de Leibniz*, Aubier-Montaigne, 1972, Préface : « *Aristote et l'Ecole sont continués par Leibniz ... la substance ... est la substance aristotélicienne modernisée pour s'adapter à la science* ». Robinet, dans *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'œuvre de Leibniz*, Vrin, 1986, soutient la thèse selon laquelle la notion de substance individuelle leibnizienne est une réforme d'Aristote. Précisons d'ailleurs que nous tenons gré de l'inspiration de notre travail à cette œuvre de Robinet.

⁵ N'oublions pas que toute métaphysique qui repose sur la notion de substance ne peut manquer de se situer par rapport à Aristote, puisque ce dernier en est l'inventeur ; nous aurons donc à rendre pertinent le titre de notre étude.

⁶ Hamelin (1957) dit, à propos de la thèse soutenue par Thurot, qui nie toute influence d'Aristote sur Leibniz, qu'« *il est à peine croyable qu'on ait entrepris de le contester* ».

⁷ *Lettres à Thomasius*, Vrin, 1992, traduites, commentées, préfacées, et annotées par R. Bodeüs.

son maître, J. Thomasius, qui semble lui avoir inspiré ce projet que nous avons voulu retrouver à travers toute l'œuvre de Leibniz, et qui est le thème majeur des lettres, à savoir, celui d'une réforme de l'aristotélisme. En retraçant brièvement le climat intellectuel dans lequel se situe le jeune Leibniz, nous comprenons à quel point Leibniz était en quelque sorte obligé de subir l'influence d'Aristote. D'abord, un mot sur les lectures du jeune Leibniz : il raconte lui-même que, tout jeune déjà, il dévorait les livres de la bibliothèque paternelle où il apprit à connaître (par cœur pour ainsi dire) Aristote et les scolastiques ; il y apprit aussi à vouer une grande admiration à Aristote⁸. Ensuite, Leibniz a étudié à l'université de Leipzig, qui était encore aristotélienne depuis la Réforme de Mélanchton⁹. Leibniz a donc suivi un enseignement aristotélien, un peu particulier il est vrai¹⁰, mais qui lui aura inculqué le souci, dont il ne se départira jamais, d'Aristote. La nouvelle philosophie n'était pas, dans l'Allemagne du 17^e, bien ancrée, et on mit beaucoup plus de temps qu'ailleurs à la pratiquer ; cela, parce que la scolastique resta plus longtemps qu'ailleurs à la base de la philosophie. Ainsi s'explique que Leibniz a d'abord été, de toute évidence, aristotélien, et que c'est en aristotélien qu'il aborda, comme nous le montrerons, les Modernes. Comme le dit Grua¹¹, dans l'adolescence de Leibniz, se forment vocabulaire de base et germes de la doctrine : « *les auteurs suivants (c'est-à-dire : Spinoza, Descartes, Malebranche, contre Luther, les manuels scolastiques, Thomasius, mais aussi, bien sûr, Aristote) arrivent trop tard pour exercer, sauf sur les détails, d'autre influence qu'une confirmation positive ou par antithèse* ».

Ensuite, il faut dire que notre étude présuppose que la notion de substance individuelle est le fruit d'une –longue– évolution¹² ; elle se construit, elle évolue, elle se précise, et ce, à partir d'Aristote, comme nous voudrions donc le montrer. Ce qui nous justifie à partir de ce présupposé, c'est la thèse largement soutenue par les interprètes contemporains de Leibniz, selon laquelle la philosophie, contrairement à ce qu'on a longtemps cru, n'est pas un « système »¹³. Nous aborderons donc notre sujet d'un point de vue historique ; ce qui nous interdira, par exemple, d'employer le vocable de « monade » lorsque nous discuterons des thèses sur la substance antérieures à l'époque de l'apparition de ce vocable.

⁸ C'est dans l'opuscule intitulé *Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata* que Leibniz raconte que tout enfant qu'il était, il lut Aristote et l'admirait –il évoque notamment à quel point il fut impressionné par les *Catégories*.

⁹ Belaval, dans *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1961, p. 17, dit que Mélanchton a posé pour trois siècles la base des études dans les universités d'Allemagne, ce qui « *eut pour résultat (...) de prolonger, en Allemagne, l'empire d'Aristote plus longtemps qu'aucun autre pays d'Europe* ». P. 19, Belaval explique que si le cartésianisme (c'est-à-dire, la philosophie nouvelle) ne réussit pas à s'imposer en Allemagne, c'est à cause du luthéranisme et de Mélanchton. C'est donc la fidélité des universitaires envers Aristote et la scolastique qui les empêche de participer activement à la vie scientifique du 17^e.

¹⁰ C'était un « aristotélisme protestant ». On enseignait à Leipzig un aristotélisme « vrai », qui critiquait ce que les scolastiques avaient fait d'Aristote, et tentait de réformer Aristote au moyen des découvertes récentes : les aristotélisants de l'Allemagne contemporaine étaient donc tournés vers l'avenir ; Leibniz en retira l'idée selon laquelle Aristote n'entrave pas le progrès. Cf. Préface aux *Lettres à Thomasius*.

¹¹ *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, p. 15.

¹² Robinet (1986) dit bien que la notion de substance individuelle a subi une longue évolution durant cinquante ans, pendant lesquels elle a subi de nombreux remaniements.

¹³ Russell et Couturat notamment, ont cru que la philosophie de Leibniz est un système, et ont essayé de le « reconstruire ». On peut d'ailleurs imputer les erreurs que Russell a cru déceler dans ce système, à cette croyance même. On consultera sur ce point l'article de A. Heinekamp, intitulé *L'état actuel de la recherche leibnizienne*, in *Les Études Philosophiques*, avril-juin 1989 ; plus spécialement le chapitre intitulé « *refus du caractère systématique de la philosophie leibnizienne* ». P. 157, il dit bien que « ce n'est pas un hasard si Leibniz n'a laissé aucune présentation complète de son système », et cela, du fait que pour Leibniz, « *la philosophie (...) était moins une doctrine à transmettre à des disciples qu'une activité de réflexion et de vérification critique* ». On notera que cette conception est très importante pour notre propos, en ce qu'elle nous permet de dire que le changement de vocabulaire à propos de la notion de substance individuelle n'est pas qu'une « question de mots »...

Ce qui nous mène à l'obligation de devoir signaler les difficultés de notre travail, qui montreront que nous ne visons nullement à être partial, ou à trouver la vérité sur la philosophie de Leibniz –car qui dit difficultés, dit aussi limitations !

Ainsi devons-nous préciser que le caractère érudit et conciliateur de Leibniz¹⁴ justifie et en même temps fait obstacle à notre recherche. Leibniz, gardant tout ce qui lui plaît, dans tout ce qu'il lit, nous empêche de pouvoir dire vraiment quels auteurs ont été pour lui les plus importants ; bref, il paraît difficile de dire qu'un auteur ait eu sur lui, et sur la construction de sa philosophie, une influence privilégiée. Nous ne pouvons donc être tout à fait sûrs de l'influence uniquement aristotélicienne des thèses qui nous paraissent s'en approcher ou y avoir leur origine ; d'autant plus que Leibniz étant, comme nous l'avons dit, profondément conciliateur, il adapte toujours son vocabulaire à ses nombreux correspondants, ce qui empêche de savoir si, oui ou non, il adopte vraiment les thèses qu'il leur expose... Il est également difficile de savoir à qui il réfère quand il parle d'« aristotélisme », de « péripatétisme », ou encore de l'« Ecole », de St Thomas et des scolastiques : nous aurons à nous demander, au cours de notre étude, si nous pouvons nous servir de ces textes et références pour notre propos, et si oui, comment.

Enfin, précisons que l'une des difficultés majeures, remarquée par tous les interprètes, consiste aussi en ce que nous ne disposons pas de tous les écrits de Leibniz, en nombre important.

Mais que ces difficultés ne nous empêchent pas de nous essayer à la tâche que nous nous sommes donnée. Etant donné les « débuts » du jeune Leibniz, et la fréquence des renvois à Aristote, chez Leibniz, mais aussi, chez ses interprètes, il nous paraît vraiment justifié de nous demander quelles peuvent être les raisons pour lesquelles Leibniz recourt aussi souvent à Aristote pour la construction de sa métaphysique, et plus particulièrement, de sa notion de substance ; ce qui nous permettra de répondre, nous l'espérons, à la question de savoir si ces renvois ne sont que des questions de mots, comme beaucoup semblent le penser, et de dire si Leibniz est, ou non, un « continuateur d'Aristote ».

¹⁴ L. Prenant (1972) dit bien que Leibniz « ne néglige jamais, pour renforcer ses opinions, de dire qu'elles sont très anciennes et de citer des noms à l'appui ». Knecht, dans *La logique de Leibniz*, in *L'âge d'homme*, Lausanne, 1981, p. 29, dit que Leibniz se situe d'emblée dans la lignée des penseurs qui l'ont précédé ; il est « conscient des influences qu'il a subies, voire de les rechercher en tant que stimulant de sa propre pensée ». Il ne peut approuver ceux qui, souvent par simple ignorance, méprisent la philosophie ancienne. Ainsi son attitude envers les Anciens est-elle tout à fait différente de celle d'un Descartes ou d'un Spinoza.

Première partie : Critique du mécanisme et retour à Aristote : vers une notion de substance

Nous chercherons d'abord à montrer que le jeune Leibniz sera mené à faire les découvertes importantes qui donneront naissance à sa notion de substance individuelle, à partir de la reconnaissance des insuffisances du mécanisme. Nous verrons en effet, grâce à une telle analyse, que Leibniz, qui avait tout d'abord accepté l'atomisme des « modernes » contre ce qu'il appelle « l'aristotélisme », sera progressivement ramené à une philosophie de type aristotélicienne. Ce qui nous semble conforter la thèse de l'influence aristotélicienne sur Leibniz ; en effet, si nous aboutissons, nous aurons montré que le jeune Leibniz, qu'il le veuille ou non, ne pouvait pas être mécaniste, et cela, sans doute parce qu'il était aristotélicien sans vraiment le savoir. Cela signifierait que la notion de substance individuelle de Leibniz, qui sera construite sur la base des résultats des recherches de jeunesse, a bien son origine dans Aristote ; encore faut-il savoir en quel sens on peut parler de cette origine.

CHAPITRE PREMIER : LES INSUFFISANCES DU MECANISME

A- Le problème de la nature des corps

C'est d'abord à propos de la solution atomiste et/ ou mécaniste¹⁵ au problème de la nature des corps, que Leibniz commencera à s'insurger contre eux. Pour lui, en effet, la solution qu'ils apportent s'avèrera ne rien résoudre, n'être pas explicative.

1) Le corps-étendue et le rejet des formes substantielles

Nous devons d'abord faire un exposé historique de la solution mécaniste au problème de la nature des corps, puisque Leibniz, qui a voulu être mécaniste, adhérera d'abord à cette conception, et partira de là quand il critiquera les « Modernes » (à proprement parler, c'est la construction même de son concept de substance individuelle, qui en émergera) ; et nous sommes obligés de faire ce détour afin de voir quelle est l'attitude générale du 17^e siècle vis-à-vis d'Aristote ou de l'aristotélisme en général, et de savoir, tout simplement, ce qu'on entendait alors par « aristotélisme ». C'est une telle analyse qui nous paraît permettre de dire si, oui ou non, c'est en aristotélicien que Leibniz a abordé les Modernes, comme nous le demandions tout à l'heure.

Nous voulons donc montrer ici quelle est la différence majeure entre la thèse principale du mécanisme à propos de la nature des corps, et les principes de la philosophie d'Aristote ; en effet le mécanisme est la conception du monde impliquée par la nouvelle science, et on peut dire qu'elle est acceptée par presque tout le monde au 17^e, à tel point

¹⁵ Nous nous autorisons à « glisser » de l'atomisme au mécanisme pour deux raisons : 1) Leibniz estimera lui-même que le mécanisme est la suite logique de l'atomisme, et 2) nous nous intéressons ici à une certaine conception « matérialiste ».

qu'elle en définit l'attitude « normale ». Ce qui revient à voir dans quel climat le jeune Leibniz commence à écrire.

La thèse principale des mécanistes à ce sujet, est que l'étendue est l'attribut principal des corps. C'est bien cette thèse en effet qu'expose longuement Descartes, comme une thèse en rupture par rapport à Aristote ou plutôt aux scolastiques, dans les *Principia*¹⁶ ; et Leibniz nous dit bien¹⁷, quand il explicite lui-même à son maître ce qu'il a voulu dire par l'affirmation selon laquelle il n'est « rien moins qu'un cartésien », que par cartésien, il veut dire, quelqu'un qui n'explique les corps que par grandeur, figure et mouvement.

Avant de nous demander si Leibniz est véritablement, en 1669, cartésien, il nous faut donc d'abord voir les implications, ainsi bien sûr, que la signification profonde, de cette thèse.

1.1. Les corps se définissent par l'étendue

Pour Descartes, qui est le représentant principal du mécanisme, et auquel nous nous référerons donc dans notre analyse ci-présente¹⁸, les corps se définissent par l'étendue¹⁹. Si au premier abord cette thèse nous paraît anodine, elle implique pourtant la réduction de la matière à l'étendue²⁰, qui est couramment interprétée comme étant une géométrisation de la nature corporelle, au détriment de la philosophie de la nature aristotélo-scholastique qui, quant à elle, est qualitative et « vague ».

1. 1. 1. La géométrisation des corps

Rappelons donc brièvement pourquoi la définition cartésienne de la substance corporelle est une géométrisation des corps : c'est que l'étendue est pour Descartes celle des géomètres. Ainsi le voit-on dire²¹ que c'est « l'étendue en longueur, largeur, profondeur, (qui) constitue la nature de la substance corporelle ». Que cela soit quelque chose de géométrique, cela est requis du fait que Descartes fait référence seulement à ce qui est de l'ordre de la quantité ; mais plus encore, cela veut dire pour Descartes que tout ce dont on a besoin pour expliquer la nature des corps, réside dans le quantitatif ou le géométrique. « *L'idée de matière est, (dit-il), entièrement semblable aux corps* »²². Les corps n'étant pas distingués de la matière en général, on n'a pas besoin, pour les définir, de concevoir autre chose que l'étendue « toute nue »²³.

1. 1. 2. Matière première et matière seconde

Cela nous semble être une grande rupture avec les principes d'Aristote, acceptés par la suite par les scolastiques, en ce que ceux-ci distinguaient matière première et matière seconde ; c'est-à-dire que, pour un aristotélicien, les corps ne sont pas identifiés avec la matière « en général ». En effet la matière seconde est la matière douée de forme,

¹⁷ Lettre à Thomasius, 30 avril 1669

¹⁸ A proprement parler, Descartes n'est pas le représentant principal du mécanisme, du moins il l'est seulement en philosophie. Nous ferons ici comme s'il l'était, surtout parce que, comme on le verra, c'est contre Descartes que Leibniz voudra retourner à Aristote.

¹⁹ I, 53

²⁰ Cf. note 16

²¹ Cf. note 19

²² II, 1

²³ II, 4

« informée »²⁴, c'est-à-dire douée de qualités ; et seule à proprement parler elle existe ou peut être dite substance. La matière première quant à elle n'est que quelque chose d'abstrait, d'indéterminé, c'est ce qui reste une fois qu'on a enlevé toutes les qualités ; toutefois elle n'est pas réelle, mais est un principe d'explication du réel. Ce qui signifie aussi que seuls les corps particuliers existent, ou sont réels. Descartes nous paraît aller²⁵ contre cette distinction aristotélicienne, puisqu'il dit expressément que « *ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constituent la nature des corps, mais (comme nous l'avons déjà dit) l'extension seule* ». On peut dire qu'il substantifie ce qui, chez Aristote, est non seulement, comme nous venons de le dire, pur principe d'explication, ou entité théorique, mais encore, purement indéterminé.

1. 2. Le rejet des formes substantielles

Mais la rupture la plus totale avec les principes d'Aristote se trouve dans les conséquences, ou peut-être plus exactement dans l'explicitation, de la thèse cartésienne ; en effet, si l'étendue, comme nous l'avons vu, est l'attribut principal des corps, et en constitue la substance, cela signifie, comme l'explique Descartes²⁶, que tous les autres attributs des corps en dépendent (nous avons dit plus haut, que selon Descartes, on n'a besoin que de l'étendue pour expliquer la nature des corps) : « *car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer aux corps présuppose l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu* ». Nous allons donc devoir montrer que de cette thèse, dépendent des conséquences complètement anti-aristotéliciennes : elle implique en effet le rejet des « formes substantielles ».

1.2. 1. Les formes substantielles et l'individuation des corps

Ce terme de formes substantielles peut recevoir de multiples acceptions, et est à proprement parler une interprétation scolastique d'Aristote, quoiqu'il semble bien que le contenu de ce concept s'y trouve réellement (mais nous laissons ce point de côté pour le moment). Si en premier lieu on peut parler d'un abandon cartésien des formes substantielles, c'est au sens où elles semblaient, dans la perspective hylémorphiste du stagirite, pouvoir jouer le rôle d'individuation des corps ; en effet, elles étaient ce de quoi naissent toutes les qualités déterminées des corps (on sait que chez Aristote, la forme était le principe de détermination de tout être).

1.2. 2. Le mouvement comme origine des formes

A partir du moment où comme chez Descartes on s'est placé dans une perspective de mathématisation des phénomènes, où on n'accepte comme clair et distinct dans les corps que ce qui découle de la matière géométrique, qui est unique, on ne peut plus expliquer par un principe formel²⁷ les caractéristiques variées de cette matière que sont les corps. La solution de Descartes est de dire que toutes les variétés qui sont en la matière dépendent du mouvement de ses parties : il n'y a « *qu'une seule matière en tout l'univers (...) toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle, se rapportent à ce qu'elle peut être divisée et mêlée selon ses parties et qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions (...) par le mouvement de ses parties ...* »²⁸. Ce qui signifie que « toute la diversité des formes qui

²⁴ « Vêtue », comme le dira plus tard Leibniz quand il reprendra cette distinction à son compte.

²⁵ Cf. note 9.

²⁶ Cf. notamment I, 53.

²⁷ Ou encore, comme nous le verrons plus loin dans le « dépassement aristotélicien » du cartésianisme par Leibniz, « quelque chose d'autre que l'étendue », au sens de quelque chose qui dépasse la nécessité brute.

²⁸ *Principia*, II, 23.

s'y rencontrent dépend du mouvement local ». C'est là la solution cartésienne au problème de l'origine des formes ou des qualités, sans doute la seule possible à partir du moment où on a abandonné les formes substantielles. C'est bien ce qu'a montré Leibniz dans les Lettres à Thomasius, à l'époque où il adhérait au mécanisme, et adoptait en conséquence, une interprétation géométrico-logique des formes substantielles²⁹ : il nous montre en effet que l'individuation est produite par la division de la matière ; à la limite, pour un mécaniste, il n'y a plus de « problème » de l'origine des formes, puisque les formes ne seront finalement autre chose que la figure, le repos, ou le mouvement des parties. Bref, elles ne sont plus que les configurations diverses que prend la matière

1.2. 3. Mouvement local et mouvement qualitatif

Il faut préciser que dans la perspective mécaniste, le mouvement n'est plus quelque chose de qualitatif comme il l'était chez Aristote : le mouvement est réduit au seul mouvement local, changement de lieu. Si le mouvement local peut au contraire être considéré comme étant, chez Aristote, qualitatif, c'est que, très généralement, il est changement « intrinsèque » : il est lié à la réalisation de l'essence des êtres³⁰.

1.2. 4. La subjectivisation des qualités

Les formes naissent donc chez Descartes du déplacement des parties de la matière ; ce qui entraîne que seules sont réelles ce qu'il appelle les qualités premières, c'est-à-dire, comme nous le savons déjà, la grandeur, la figure, et le mouvement. Ce qui signifie que nous avons chez Descartes une subjectivisation des qualités sensibles, en ce que les « autres » formes, ce que l'on a coutume d'appeler les qualités secondes, ne sont finalement que des sentiments en nous, qui correspondent dans les choses à des figures et à des mouvements (elles ne sont donc plus réelles, comme chez les aristotéliciens) : « *c'est un changement superficiel de figure, qui fait apparaître toutes les qualités* »³¹. Grâce à cette thèse, on n'a plus de problème puisque les formes ne sont pas quelque chose de « nouveau », mais des configurations diverses avec de l'ancien³².

1.2. 5. Dualisme cartésien versus formes substantielles

Expliquer ainsi les corps par la matière et le mouvement, c'est donc rejeter toute la philosophie de la nature aristotélo-scholastique ; il est significatif pour la suite de notre exposé de montrer que pour le monde du 17^e siècle, cela est une généralité de rejeter les formes substantielles en ce qu'elles sont une intrusion du spirituel dans le corporel : elles sont bannies sous le nom de « forces occultes » ; c'est-à-dire qu'elles signifient le recours au vague, comme on peut le voir dans la formule suivante : « *à quoi bon (...) poser des âmes incorporelles des bêtes et des plantes, des formes substantielles d'éléments et de métaux, qui n'auraient pas d'étendue ?* »³³. Pour Descartes, cela ne saurait être valide, puisque ce qui guide sa physique, c'est le principe selon lequel à un effet matériel, correspond une cause

²⁹ Elles ne sont pas un « être » mais la disposition intime des parties, la figure produite par le mouvement. Cf. *Lettre à Thomasius*, octobre 1668.

³⁰ Chez Aristote, le mouvement local n'est jamais séparé du qualitatif, en tant qu'il a une fonction d'actualisation, de réalisation de l'essence. Il est donc un des modes du changement.

³¹ *Lettre à Thomasius*, 30 avril 1669

³² *Ibid.* : « *les formes naissent de la puissance de la matière, sans que se produise du neuf, mais par la seule soustraction de l'ancien et la division des parties qui est cause des limites* ».

³³ *Ibid.*

matérielle³⁴. Leibniz lui-même soutient dans ses écrits de jeunesse la thèse selon laquelle il n'y a pas de moyen-terme entre l'esprit et le corps : l'hypothèse moderne « *ne s'invente aucune entité incorporelle au sein des corps (...) n'assume rien en dehors de la grandeur, figure et mouvement* » ; « *qui peut s'imaginer une entité qui ne participerait ni de l'étendue ni de la pensée ?* »³⁵ ; il semble considérer que la philosophie d'Aristote, ou aristotélicienne en général, revient à penser le corps en termes d'esprit, ce qui est rigoureusement anti-mécaniste³⁶.

1.2. 6. L'animisme

En effet, un mécaniste ne peut plus du tout se servir de la distinction aristotélicienne entre la forme et la matière, qui est encore celle de l'acte et de la puissance, car finalement, cela est, comme nous venons brièvement de le rappeler, une intrusion du psychologique dans la nature, ce que nous nous réservons de développer ailleurs pour les besoins de l'exposé, mais encore, elle n'explique rien : on se rappellera par exemple qu'Aristote explique l'apparition des formes dans la matière, sans lesquelles d'ailleurs, nous l'avons dit, cette dernière n'est rien, par le désir qu'a la matière de la forme ; or, la matière, pour Descartes, ne saurait avoir aucune « tendance », conçue sur le mode du désir ou de l'effort que nous ressentons en nous-mêmes.

Le monde des mécanistes est quelque chose d'inerte, de purement passif, il est une « machine »³⁷ ; la distinction tranchée entre le monde des corps et le monde des esprits exclut donc toute la philosophie aristotélicienne comme étant une conception animiste, et nous pouvons voir là le sens général de la critique aristotélicienne du 17^e en général : d'abord en ce sens qu'elle voit dans ses principes une projection anthropomorphique, et aussi, comme nous le verrons, où elle le considère comme ignorant que le naturel se réduit à, ou n'est rien de plus, que l'artificiel.

1.3. Le rejet d'Aristote est, au 17^e, total

Si donc les principes aristotéliciens sont faux ou inutiles pour un mécaniste, une seule alternative est normalement concevable : ou on est mécaniste, ou on est aristotélicien, mais en aucun cas on ne peut être les deux à la fois (nous sommes en effet en présence de deux visions du monde tout à fait différentes). Et, au 17^e, comme nous avons brièvement essayé de le rappeler, l'aristotélisme est résolument considéré comme archaïque.

Pourtant, Leibniz, quand il reviendra à Aristote, ne rejettera pas entièrement, comme nous le verrons, le mécanisme ; à ce propos, nous pouvons déjà voir dans les Lettres à Thomasiaus que non seulement leur synthèse est pour Leibniz possible mais encore, qu'elle est obligatoire. Nous tenons sur ce point à préciser que nous adhérons à la thèse selon laquelle cette synthèse n'était pas, contrairement à ce que bon nombre d'interprètes croient, une simple plaisanterie.

³⁴ Cf. son principe de substance, *Principia* II : là où il y a de l'étendue, il ne saurait y avoir qu'une substance étendue, principe justement érigé contre les scolastiques ; et I, 53, qui présuppose la distinction tranchée entre le monde des corps et celui de l'esprit.

³⁵ Cf. note 33.

³⁶ C'est pourtant par là que Leibniz nous semble être revenu, justement contre Descartes, à Aristote, comme nous le verrons plus tard.

³⁷ A tel point, comme nous le verrons à travers la critique leibnizienne de la vision du monde cartésienne, que le monde des mécanistes n'est plus une « nature ».

Ainsi, puisqu'on sait que Leibniz va bien vite se révéler insatisfait devant les thèses mécanistes, notamment celle que nous venons de voir, ne pourrait-on pas s'autoriser à penser que, « au fond », Leibniz n'a peut-être pas abandonné les principes aristotéliens qu'il avait d'abord adoptés dans sa première jeunesse, quand il était encore étudiant ? En effet, Leibniz va tout simplement être profondément gêné par les implications trop matérialistes des thèses majeures du mécanisme, à tel point qu'il va très vite s'en éloigner : ce qui semble nous montrer que si Leibniz ne les accepte pas, c'est que, comme malgré lui, il ne le pouvait pas. Sinon, pourquoi en serait-il gêné ?

2) Le problème de l'origine des formes et l'insatisfaction progressive du jeune Leibniz face au principe majeur du mécanisme : l'étendue n'est pas une notion primitive

Ainsi voyons-nous Leibniz, dans la période même où il se dit mécaniste, abandonner l'atomisme ou ce qui est au fondement de l'atomisme, et cela, en reconnaissant, presque comme s'il était aristotélien, que l'étendue ne suffit pas à expliquer la réalité des corps³⁸.

2.1. Le problème de l'origine des formes chez les mécanistes

Nous avons vu ci-dessus que pour un mécaniste, il n'y a plus, à proprement parler, de problème de l'origine des formes, qui est encore le problème de l'individuation des corps ; en effet, avec le rejet des formes substantielles, on a rejeté tout principe « formel », donc, autre que la matière, duquel naîtraient les formes ou qualités : on explique la matière par la matière (qui suffit donc à expliquer, et à « produire », toutes ses propriétés).

Or, nous pouvons voir que la première reconnaissance par le jeune Leibniz des insuffisances du mécanisme naîtra justement devant cette conception de la matière comme seule requise pour tout expliquer dans les corps.

Il nous paraît significatif de dire que plusieurs siècles avant, Aristote avait déjà formulé des critiques similaires à celle que Leibniz mènera ici ; ainsi les critiques que fait Leibniz auraient pu tout aussi bien être opérées par Aristote, et nous autorisent en tout cas à dire que Leibniz critique le mécanisme en aristotélien ; n'est-ce pas alors une résurgence de ses lectures, qui témoigne d'une influence profonde d'Aristote ? –N'oublions pas que quand Leibniz aborde les modernes, il est aristotélien ! Ce postulat nous semble aussi être rendu possible par le fait que cette première reconnaissance des insuffisances du mécanisme se trouve dans un texte intitulé *Confession de la nature contre les athées*. En effet, ce texte étant daté de 1668, nous pouvons voir qu'il se situe en plein cœur de la période mécaniste de Leibniz³⁹ ; et, étant donné que ce texte aboutit à critiquer les fondements de l'atomisme, nous nous permettrons donc de douter que Leibniz ait jamais pu être mécaniste. Leibniz ne se serait-il pas forcé à adopter le mécanisme des « Modernes », justement parce qu'il est moderne ? Cette adoption ne serait-elle pas, dès lors, uniquement de « principe », et donc artificielle ?

³⁸ Ici, c'est une grande incartade par rapport au mécanisme, puisque Leibniz est déjà sur la voie du retour à Aristote –qui se fera à travers la théorie de l'esprit...

³⁹ Ce texte (in L. Prenant, 1972) est d'ailleurs reconnu comme étant l'abandon explicite, par le jeune Leibniz, de l'atomisme –pour le corpuscularisme cartésien : thèse qu'il n'est pas du tout de notre propos d'explicitier !

Mais contentons-nous pour le moment d'exposer les difficultés qui, dans la *Confessio*, guident l'abandon de l'atomisme, et qui à partir de là, seront plus généralement la reconnaissance des insuffisances du mécanisme ; nous mènerons cette analyse, comme le lecteur l'aura compris, en comparant, quand cela nous paraîtra utile, la critique leibnizienne, qui sera significative pour la construction ultérieure du concept de substance individuelle, avec celle d'Aristote.

Dans ce texte, comme nous l'avons évoqué, Leibniz n'abandonne pas vraiment le mécanisme, puisqu'il dit toujours que « *autant que possible, il faut tout déduire de la nature des corps et de ses qualités premières : grandeur, figure, mouvement* »⁴⁰ ; il fait porter sa critique « seulement », pourrait-on dire, sur les fondements ultimes de l'atomisme, et en particulier sur la notion d'atome.

2. 1. 1. Premiers doutes de Leibniz sur la validité du mécanisme

Exposons, pour commencer, la façon dont Leibniz pose le problème : il faut d'abord analyser « *la notion de corps pour tenter de voir si ce que la sensation nous fait connaître d'eux peut être expliqué sans l'hypothèse d'un principe incorporel* » (doute qui ne devrait pas avoir lieu pour un mécaniste) ; et si les qualités premières n'ont pas leur origine dans la notion de corps, c'est-à-dire, dans la matière brute, alors cela signifiera que « *les corps ne se suffisent pas à eux-mêmes* ». Ce qui veut dire bien sûr que si pour Leibniz, ces qualités premières ne peuvent se déduire de la nature des corps, alors, on a réussi à démontrer qu'il faut chercher ailleurs que dans la notion d'étendue, leur justification (elles ne naîtront pas de quelque chose comme l'étendue).

2.1. 2. Les corps existent dans l'espace

Ainsi Leibniz, partant de la définition des corps comme ce qui existe dans l'espace, notion qu'il va analyser, et passer au crible du principe de raison suffisante, commence par adhérer à la thèse selon laquelle les qualités ou figures des corps naissent des limitations de cet espace.

Toutefois, bien vite, il va montrer que si on en reste là, c'est-à-dire, à l'étendue toute nue comme il le dira plus tard⁴¹, on ne peut plus expliquer pourquoi les corps ont telles qualités, et pas telles autres. Ce qui signifie, comme le montre Leibniz, que l'on ne peut trouver, dans la matière, une raison suffisante à telle disposition de ses parties : « *une même matière est indéterminée, à l'égard de toute figure, ronde et carrée* ». « *A partir de la nature des corps, on ne peut rendre raison, en eux, d'une figure ni d'une taille déterminée* », puisque la notion de corps ne renferme, comme requisits, que les notions d'espace, et d'existence dans. En effet, va dire Leibniz, « *du mot espace, dérive (certes) quelque grandeur et figure, mais pas leur détermination* ». Dans la matière en elle-même, ou, comme le dit Leibniz, « *dans les corps abandonnés à eux-mêmes* », on ne peut trouver la raison de l'apparition en elle de telles formes ou qualités : elle ne peut suffire à elle toute seule, à individuer ou déterminer les corps. « *Celui qui m'(aura) rendu raison, conclut-il, et cela s'élève bien contre le principe de base des mécanistes, de la résistance, cohésion, réflexion, par la grandeur,*

⁴⁰ Cette précision viendrait-elle du fait que Leibniz a peur qu'on le taxe d'aristotélicien pur et simple ? Disons de façon plus modérée que cela nous fait comprendre que Leibniz, s'il s'accorde avec Aristote, ne pourra justement pas être « un aristotélicien pur et simple ».

⁴¹ Quand il aura pleinement pris conscience de ses conceptions véritables sans doute, et aura reconnu qu'il ne faisait rien d'autre que de réhabiliter, quoiqu'en « quelque sorte » seulement, la « vieille philosophie ».

figure, et le mouvement de la matière, je le reconnaîtrai volontiers (...) pour un grand philosophe ».

2.2. Il faut recourir à un principe incorporel

C'est à partir de là que Leibniz va être amené à dire que l'atomisme, n'ayant recours à aucune « cause incorporelle », ne peut mener qu'à mener à une régression à l'infini.

Le premier argument de Leibniz est dirigé contre la conception générale des mécanistes, qui supposent que les qualités des corps leur viennent des autres corps environnants, notamment, de leurs mouvements ; « *la raison complète n'a jamais été donnée* » si l'on dit avec les mécanistes, que le corps « *a été rendu carré par le mouvement d'un second corps* », parce que l'on n'aura jamais fini d'expliquer « *pourquoi il avait telle ou telle figure avant ce moment-là* ».

Le deuxième argument est explicitement dirigé contre la notion d'atome : « *...mais il est nécessaire que ces instruments d'engrenage eux-mêmes soient solides et tenaces, pour faire leur office (...). Mais d'où vient leur propre ténacité ? Supposerons-nous des crochets de crochets à l'infini ?* »⁴². Le matériel doit en ultime recours être fondé par autre chose que lui-même : n'est-ce pas là un aveu d'aristotélisme puisque l'on sait que pour Aristote, la matière n'est réelle qu'en rapport avec la forme ? Nous discuterons tout à l'heure de ce problème, en nous demandant ce qu'est le principe incorporel par lequel Leibniz dit qu'il faut, nécessairement, fonder la matière, et l'individuation des corps.

2.3. Pour Aristote, le mécanisme est trop matérialiste

En tout cas nous pouvons dire que Leibniz se rapproche ici d'Aristote, au moins quant à l'attitude vis-à-vis du mécanisme (ce qui n'est pas encore dire que Leibniz revient à Aristote, mais est quand même significatif pour notre sujet, comme nous allons le voir). La thèse générale de Leibniz est, en effet, que l'atomisme et plus généralement le mécanisme, ne répondent pas au principe de raison suffisante, du fait qu'ils sont trop matérialistes, et que, finalement, ils n'expliquent rien. Or, pour Aristote, non seulement les mécanistes ont le tort de ne recourir qu'à des causes matérielles pour rendre compte de la réalité et de la production des choses⁴³, mais encore, leur notion d'atome ne répond pas au principe de raison suffisante⁴⁴.

Et pour Aristote, comme pour Leibniz, les atomistes, en ne recourant qu'aux causes matérielles, négligent les causes finales⁴⁵. On notera à ce propos que si Leibniz critique ici l'atomisme, c'est qu'il lui est apparu qu'il avait des conséquences ultimes athéistes ; et Leibniz dit d'ailleurs à Thomasius en 1670⁴⁶ que « *les physiciens modernes (...), en quête des causes matérielles, négligent les causes rationnelles de la réalité* ».

⁴² Les atomistes expliquaient la cohésion des corps par le fait que les atomes, corpuscules insécables, seraient dotés de crochets ou de hameçons qui lieraient entre eux ces atomes...

⁴³ *Métaphysique*, A, 8 : critique des mécanistes comme étant ceux qui reconnaissent seulement des principes matériels, et qui ignorent mal à propos l'existence des entités incorporelles.

⁴⁴ *Génération et corruption*, 325 b 12 – 326 b : on doit recourir à autre chose qu'aux éléments, c'est-à-dire, à quelque chose de formel, pour rendre compte de leur origine, de leur raison d'être. Ce principe véritable est pour Aristote un principe d'organisation, la forme ; conception selon laquelle ce qui existe, ce qui est réel, c'est la forme ou l'entéléchie, et non les atomes.

⁴⁵ Notamment, *Métaphysique* A, 3, 984 ab sq. – 4, 985 a 18 sq.

⁴⁶ Lettre du 19/ 29 décembre.

On devine ici déjà que pour Leibniz, c'est donc vraisemblablement Aristote qui sera plus en accord avec la religion à laquelle il tient⁴⁷.

Nous espérons avoir montré que l'on peut douter si Leibniz peut être considéré comme ayant réellement abandonné Aristote ; d'ailleurs on sait que dans les *Lettres à Thomasius*, il tient plutôt à en faire les louanges, fin d'encourager à garder Aristote, même si on est mécaniste⁴⁸. Nous allons voir en tout cas que Leibniz commence bien tôt à faire référence à Aristote, à propos de la rupture du principe incorporel qui fonde l'expérience des mécanistes.

B- La nécessité du recours à Dieu

1) Dieu comme origine ultime du mouvement

Nous avons évoqué, sans l'expliciter, la thèse selon laquelle l'atomisme échoue à rendre compte de la matérialité même des atomes, et surtout des qualités, ou de l'individuation des corps, faute d'adopter un « principe incorporel ». Afin de voir quel est, pour le jeune Leibniz, ce principe incorporel, et pourquoi il est tel, nous analyserons d'abord le problème qui se pose à propos de l'une des « formes » de cette matière, le mouvement.

1.1. 1. Le principe incorporel qui fonde le mécanisme est Dieu...

En effet on voit bien à partir de là que ce principe incorporel ne peut, pour Leibniz, être que Dieu : ainsi dit-il à Thomasius en octobre 1668, que la notion de corps et de forme substantielle qu'il soutient, « *met en mesure de démontrer avec évidence (...) la nécessité d'un premier moteur incorporel* ». « *Dès lors en effet que le corps n'est rien d'autre que matière *ex figure*, si la cause du mouvement, en revanche, ne peut se comprendre à partir de la matière, ni de la figure, il faut nécessairement que la cause du mouvement soit extérieure au corps* ». Or, Leibniz dit ensuite que « en dehors du corps, rien n'est pensable si ce n'est un être pensant ou un esprit » ; d'où la conséquence selon laquelle « *l'esprit sera cause du mouvement* » ; et selon laquelle encore cet esprit, ce principe incorporel, n'est autre que Dieu : « or l'esprit qui dirige tout est Dieu ».

1.1. 2. ... car Leibniz a abandonné les formes substantielles

Que le principe incorporel qui est requis à la base du mouvement et comme fondement de la matière soit Dieu, se comprend, nous semble-t-il, par l'abandon des formes substantielles : en effet, on se rappelle que pour le 17^e en général, l'aristotélisme apparaît comme une philosophie qui spiritualise la matière ; Leibniz, qui se dit, ou se veut, mécaniste, ou « moderne », ne peut donc revenir à ce qui est, comme nous le savons, à la base de la philosophie de la nature aristotélo-scholastique, à savoir, ces formes substantielles tellement décriées ; et comme il incline pourtant, « bizarrement », à penser cette nécessité d'expliquer la

⁴⁷ C'est-à-dire que si Aristote s'avère mieux convenir avec la religion, c'est alors une bonne raison d'y revenir ; mais, comme nous le verrons, les raisons pour lesquelles Leibniz reviendra à Aristote seront aussi proprement philosophiques.

⁴⁸ L'interprétation de Leibniz est toutefois quelque peu étrange et souvent erronée, à tel point que souvent, on a peine à reconnaître le véritable Aristote ; c'est que Leibniz tient à montrer à quel point Aristote serait compatible avec les modernes...

matière par quelque chose d'autre qu'elle-même, par quelque chose d'incorporel, un « esprit », comme il le dit lui-même, évidemment, la seule solution est pour lui d'adopter la thèse de l'identification de ce principe avec Dieu.

Pourtant, nous voyons Leibniz renvoyer à Aristote quand il expose cette thèse, et il s'appuie d'ailleurs explicitement sur la preuve aristotélicienne du premier moteur, tout au long des *Lettres à Thomasius*.

1.1. 3. La preuve aristotélicienne du premier moteur

Leibniz en effet se réclame d'Aristote en ce que, pour lui, ce dernier, avec sa preuve du premier moteur, poserait la nécessité d'une substance immatérielle (qui est hors de la nature) ; et, certes nous voyons bien Aristote dire que le mouvement, qui ne peut être produit par la matière, doit avoir sa cause matérielle séparée –il faut savoir que Dieu, pour Aristote, est acte pur, ce qui signifie qu'il est forme séparée : « *le premier principe de mouvement, c'est la forme première et réellement abstraite de la matière –laquelle forme est en même temps cause efficiente- c'est-à-dire esprit* »⁴⁹.

Mais si Leibniz tient à se référer à Aristote, c'est aussi au sens où, selon lui, sa preuve du premier moteur, qu'il dit donc dans ces *Lettres à Thomasius*, dériver d'Aristote, signifie que « *tout ce qui se meut a, en dehors de soi, le principe de son mouvement* » ; et, comme la « *théologie traite de la cause efficiente des choses* », c'est-à-dire, selon lui, de l'esprit, alors, il ne dit rien qui soit différent de la thèse d'Aristote⁵⁰. Et en effet si on se penche sur cette dernière, on se rend compte que Leibniz ne se trompe pas quand il dit qu' « *un corps ne se met pas en mouvement sans une chose extérieure qui le meuve, comme Aristote, à juste titre, l'affirme* » ; car on trouve bien chez Aristote la conception⁵¹, que semble bien avoir ici en vue le jeune Leibniz, selon laquelle l'être en acte est à l'origine de tout devenir ; le changement et le mouvement supposent des êtres immobiles et éternels : le premier moteur est immobile car la « *cause (...) ou principe dont nous disons que vient le mouvement (...) implique, d'une part, quelque chose de perpétuellement immobile et d'autre part, quelque chose d'éternellement mû...* »⁵².

Pourtant, Bodéüs signale⁵³ que cette idée de Dieu n'est que partiellement aristotélicienne, bien que le Dieu que reçoit la tradition d'Aristote soit bien un esprit, c'est-à-dire, incorporel. En effet, son action motrice est moins efficiente que finale ; et aussi, à la suite du texte que nous venons de citer, Aristote dit que son Dieu est impassible (« *le premier Agent est impassible* ») –c'est-à-dire, que ce Dieu ne ressemble pas du tout au Dieu de la religion chrétienne, qui est bien entendu celui de Leibniz.

Ainsi peut-être Leibniz n'est-il pas du sincère, ou peut-être tout simplement se trompe-t-il lui-même. En effet, à y regarder de plus près, il semble que sa preuve du premier moteur réitère les dires de Descartes (peut-être ne peut-il pas le reconnaître, puisque, comme il le dit lui-même, il ne connaissait Descartes, à l'époque, que de seconde main ?). Ainsi le voit-on dire, dès 1666 (dans le *De Arte Combinatoria*) que seul un moteur super-puissant est capable de mouvoir le corps, du fait qu'il a un nombre infini de parties.

⁴⁹ Cf. Bodéüs, *Lettres à Thomasius*, note 124, p. 142.

⁵⁰ A Thomasius, octobre 1668 ; 30 avril 1669.

⁵¹ *Génération et corruption*, 320 b 20 sq. – 324 b 10 sq. ; et *Métaphysique* Lambda, 6, 1071 b 3.

⁵² *Génération et corruption*, 318 a. On notera qu'ici, Aristote finit par dire que c'est à la philosophie première qu'il appartient de rendre compte du principe immobile ...

⁵³ Bodéüs, *Lettres à Thomasius*, note 38, p. 64.

1.2. 1. La création continuée de Descartes

Ainsi, en voyant la raison majeure qui pousse Leibniz à avoir, en fait, recours à Dieu comme origine ultime du mouvement, nous serions plutôt tentés de dire que sa preuve du premier moteur n'est rien d'autre que cartésienne. En effet il semble que ce recours à Dieu ne soit rien d'autre que le recours cartésien à Dieu comme principe ultime du mouvement, qui est recours à une création continuée. En effet nous voyons Descartes dire ⁵⁴, comme conséquence nécessaire du fait que dans la perspective mécaniste, les corps n'ont plus en eux-mêmes les principes de leur mouvement, que « *Dieu est la première cause du mouvement* », du fait qu'il « *agit d'une façon qui ne change jamais* ». Certes, nous pouvons voir là, de nouveau, le recours à un principe d'immobilité ou de stabilité, à la base du mouvement qu'il y a dans l'univers, mais pourtant, il serait erroné de voir là la même chose que ce que dit Aristote ; en effet, ce que veut dire Descartes, c'est que Dieu « *conserve toujours une égale quantité (de mouvement) dans l'univers* », puisque les corps ne sauraient avoir par eux-mêmes aucune force, ou aucun pouvoir d'action, qui permettrait la conservation (ou tout simplement, l'origine propre) de leur mouvement. Il n'y a pas, chez lui, de dynamique possible, ou du moins elle ne se confond pas avec la physique, mais fait partie de la métaphysique ; en effet, nous pouvons voir que Descartes recourt à sa preuve du premier moteur, à partir du moment où il fait intervenir la force –dans l'article 36 des *Principia*, il nous montre bien le lien entre force et création : nulle chose ne peut exister sans être soutenue par une force. Et, dans l'article 39, il dit que toute force vient de Dieu et coïncide avec l'acte créateur, du fait que dans le mobile n'est supposée aucune force interne ou « *impetus* ». Le recours cartésien à Dieu comme étant principe ultime de mouvement se comprend donc bien, comme nous l'annoncions tout à l'heure, comme étant en rapport avec la doctrine de la création continuée.

Afin de montrer pourquoi on pourrait avoir tendance à penser que Leibniz, qui d'ailleurs à l'époque est mécaniste, se rapproche plutôt de la preuve cartésienne, nous allons devoir montrer maintenant une autre raison pour laquelle il semble que Leibniz ait été amené à concevoir que seul Dieu peut fonder la réalité du mouvement (et, plus tard, comme nous le verrons tout à l'heure, à concevoir qu'il est toute la réalité des corps). Nous savons que pour Leibniz, le mouvement, dans une perspective mécaniste, ne peut pas être conçu comme étant dans les corps, ce qui vient de ce que, pour lui, les formes substantielles sont inopérantes : on partira donc de ce fait que les corps sont dénués de toute spontanéité interne, de toute auto-suffisance ; et on dira qu'en conséquence, il faut qu'il y ait une cause externe du mouvement. C'est donc bien, comme chez Descartes, la non-réalité du mouvement qui mène Leibniz à recourir à Dieu.

1.2. 2. L'analyse leibnizienne du mouvement

Leibniz n'accorde donc pas le mouvement dans les corps comme une entité réelle qui est en eux. Pour lui, comme pour Descartes, les corps, quand ils sont en mouvement, n'agissent pas, et il faut donc nécessairement avoir recours à quelque principe « supérieur »⁵⁵. En effet, si le corps est changement de lieu, il est ici, puis là, sans qu'il soit jamais en état de changement, de sorte qu'on ne peut concevoir l'action dans le mouvement, qu'en se détournant vers autre chose (Leibniz va ici vers une conception moins « géométrique » que les

⁵⁴ *Principia* II, 36.

⁵⁵ A proprement parler, c'est tout de même Aristote qui a le premier posé que le mouvement est un état qui n'est en aucun cas susceptible de durer par lui-même : il faut toujours l'expliquer par le moteur dont dépend son entretien.

cartésiens, et s'approche donc irrésistiblement, encore une fois, d'Aristote...). Si le mouvement n'est pas auto-entretenu, dit Leibniz, il n'existe pas, et les corps sont fluents... Sa preuve du premier moteur va donc être l'exigence de devoir trouver quelque chose, dans lequel le mouvement puisse être réel ; comme le dit Garber⁵⁶, Leibniz cherche, avec son Dieu, un sujet du mouvement, dans lequel il puisse exister vraiment.

1.3. Le Dieu de Leibniz remplace la forme substantielle

Il est donc très important pour notre propos de préciser que si pour Leibniz ce problème s'est posé, et aussi, a eu cette solution, c'est quand même du fait de l'absence des formes substantielles, dont il semble avoir été gêné.

En effet nous savons que si la thèse cartésienne laissait la nature sans force interne, ou sans efficace propre, c'était comme conséquence nécessaire de l'abandon des formes substantielles, entendues comme étant le principe du mouvement interne des corps : pour qu'un corps se suffise à lui-même pour produire le mouvement, il lui faut une forme substantielle. « Forme substantielle » signifie ici « principe d'action inhérent aux corps » : on sait que chez Aristote, et c'est là l'interprétation majeure du 17^e, le mouvement naturel n'est pas imposé du dehors, mais provient de l'intérieur⁵⁷.

Par conséquent, si certains disent que Leibniz, soit se trompe, soit trompe son monde, quand il appuie sa thèse sur Aristote, nous ne sommes pas de cet avis. Notamment du fait, vraiment pas négligeable, que le recours nécessaire à Dieu que nous venons de montrer, est finalement, ou deviendra plus tard en tout cas (c'est donc ce qui nous permet de nous justifier), le recours à quelque chose de non-corporel comme fondement du monde corporel, ce qui est anti-cartésien et ne se trouve pas du tout d'ailleurs dans la preuve du premier moteur cartésienne.

Ce que Leibniz, finalement, dit tenir d'Aristote, et qu'il n'abandonnera jamais, est donc que la matière, comme le mouvement, trouvent leur fondement « dans l'intelligence »⁵⁸. « *Si la forme substantielle s'explique par le mouvement, en revanche, le mouvement de la matière s'explique à son tour par une cause non-physique* » ; « *l'esprit fournit à la matière le mouvement, la matière étant par elle-même dépourvue de mouvement. Le principe de tout mouvement, c'est l'esprit, (...) et c'est ce qu'Aristote a correctement vu* »⁵⁹. Si cela constitue radicalement un pas vers la notion de substance individuelle, elle se situe donc déjà, on le voit, par rapport à une lecture, certes assez personnelle, d'Aristote.

Ce que veut dire Leibniz, c'est bien qu'il ne peut y avoir de justification purement mécanique du mouvement, si le mouvement ne suit pas de la nature des corps : nous cernons bien là les premiers pas de Leibniz hors du mécanisme ! –Étant donné l'interprétation d'Aristote sur laquelle s'appuie ici Leibniz, ne peut-on dire qu'il pense que la causalité « formelle » a quelque chose de meilleur que la causalité (seulement) matérielle ?

⁵⁶ Garber, *Motion and Metaphysics in the young Leibniz*, Hooker, Leibniz, pp. 160-184.

⁵⁷ *Physique*, II, 1, 192 b 18 : la « nature » est le principe de mouvement et d'arrêt.

⁵⁸ Il faudrait peut-être préciser qu'à proprement parler, on s'attendrait plutôt à ce que l'influence soit ici, non celle d'Aristote, mais celle de Platon, pour qui l'intelligence est effectivement au fondement de la nature. On se reportera à notre avertissement en introduction.

⁵⁹ A Thomasius, 30 avril 1669.

2) Dieu comme principe d'individuation des corps

Dieu, ou l'Esprit universel, s'avère être, en conséquence de tout ce que nous avons vu, et surtout, de l'absurdité qui commence à résulter des principes mécanistes, ainsi que de l'abandon, comme « de principe », des principes majeurs de l'aristotélisme, la seule réalité des corps. Il est en effet, comme nous l'avons vu, le seul sujet réel du mouvement⁶⁰ et finalement, aussi, des qualités. Cela revient à faire de Dieu la seule forme substantielle des corps, unique pour tous, mais aussi, comme le verra bien vite Leibniz, à leur enlever toute efficace.

2.1. Le panthéisme de Leibniz

Dieu semble bien, chez le jeune Leibniz, remplir la même fonction que les formes substantielles, à partir du moment où il est mené à dire, comme il semble déjà le dire dans la *Confessio*, que c'est Dieu qui est le seul principe d'individuation des corps⁶¹. Les formes substantielles en effet, individuaient, comme nous l'avons déjà dit, les corps⁶². Or, pour Leibniz, qui était encore en cela mécaniste, l'individuation de la matière était produite par le mouvement : donc, comme le mouvement a son origine dans un « principe incorporel », alors c'est Dieu qui est finalement le principe ultime d'individuation des corps.

2.2. Les formes substantielles d'Aristote sont les Idées de Platon

Il faut préciser que cette thèse semble aussi se comprendre par le fait que les formes substantielles, en 1668, se trouvent assimilées aux Idées platoniciennes⁶³. En effet par là on comprend bien que Leibniz a voulu adhérer à la thèse généralement acceptée par les philosophes du 17^e, selon laquelle les formes des individus sont les Idées dans l'entendement de Dieu⁶⁴ ; les formes substantielles d'Aristote sont donc d'abord présentes dans sa philosophie avec le sens d'Idées en Dieu⁶⁵.

Que Leibniz soit gêné par l'absence des principes aristotéliens, et surtout de ce qui, pour lui, représente la philosophie aristotélienne en général, reçoit donc comme on le voit toute sa justification par le fait que finalement pour Leibniz, ce Dieu-Esprit universel fait toute la réalité et l'intelligibilité des corps, et qu'il nous semble jouer le rôle, dans l'esprit de

⁶⁰ Par là, Dieu est ce qui fait la continuité et la cohésion du corps ; il en fait une chose « une ».

⁶¹ C'est quand il en prendra conscience que Leibniz verra qu'il est obligé de recourir aux formes substantielles, et nous verrons que ses travaux de physique ne tendaient à rien moins qu'à les rétablir.

⁶² Notamment du fait qu'elles signifiaient que les corps se distinguent par leurs qualités et aussi, que chaque être a une nature qui lui permet d'acquérir telles qualités.

⁶³ *DT* ; *Confession de la nature contre les athées*.

⁶⁴ Cf. influence de St Thomas Qu. 15, Somme Théologique, pp. 270-274. Loemker, dans *Struggle for synthesis*, Harvard University Press, 1972, dit bien qu'au début du siècle, beaucoup soutiennent que les idées sont des formes inhérentes dans les choses comme leurs natures essentielles et qu'elles sont aussi les formes de l'entendement (ou de l'homme, ou de Dieu). Les perfections de Dieu étaient considérées comme les archétypes des choses créées... Cf. p. 73, Thomasius à Leibniz : « *Aristote est plus proche de Platon (...) Les Idées des choses, c'est-à-dire, leurs formes substantielles, étaient reconnues par Platon. C'est le cas aussi chez Aristote, mais, tandis que Platon les voulait situer en Dieu, (...), Aristote a cru qu'elles étaient immergées dans la matière même* ».

⁶⁵ Sens qui, nous aurons l'occasion de le voir, sera fortement présent dans la philosophie « mûre » de Leibniz, sous le nom de « notion complète » d'un individu. Leibniz se rendra compte en effet que si les formes substantielles d'Aristote sont identiques aux Idées platoniciennes, il faudra trouver quelque chose qui rende compte de leur compatibilité, ce qui se fera dans les écrits ultérieurs, grâce aux notions de concept complet et de force primitive active.

Leibniz, des formes substantielles (ce qui nous paraît bien être le signe qu'elles n'ont pas entièrement disparu).

2.3. L'occasionalisme de Leibniz

Que Leibniz, avec une telle thèse, enlève toute efficacité aux créatures, c'est ce qu'a bien marqué Robinet⁶⁶. Leibniz prive en effet les substances corporelles de toute cause d'action et de réalité propre. Il explique cela par le fait que, pour Leibniz, vu son adoption du mécanisme, les corps n'ont aucun besoin d'un support métaphysique ; le mouvement est « un et unique »⁶⁷.

C- Les corps ne sont pas des substances

Leibniz ne pouvait donc considérer, dès ses écrits de jeunesse, que les corps sont des substances. C'est ce que nous allons vérifier en analysant quelle est la conséquence de l'abandon des formes substantielles ; il faut préciser que, comme nous l'avons dit, cet abandon est suivi d'une identification entre ces formes substantielles et les Idées platoniciennes (à travers la thèse selon laquelle les formes des individus sont les Idées de Dieu) : la philosophie de Leibniz avait donc des conséquences ultimes occasio/ panthéistes⁶⁸.

1) La substance est ce qui a en soi le principe de son mouvement : la métaphysique « parallèle » de Leibniz

Nous verrons ici que Leibniz est resté aristotélicien parallèlement à ses recherches physiques qu'il mène ou essaie de mener en mécaniste. Ce qui nous permettra de voir à quel point Leibniz ne pouvait être finalement que gêné des implications ultimes de sa philosophie, à tel point qu'il finira par reconnaître que, contre le mécanisme, il faut revenir aux formes substantielles...

1.1. La substance est ce qui a en soi le principe de son activité

Nous allons voir en effet que la définition leibnizienne de la substance a toujours été qu'elle est ce qui a en soi le principe de son mouvement. Ainsi déjà en 1666 dans le *De arte combinatoria* nous pouvons voir que la substance est définie comme « ce qui meut et est mû »⁶⁹. Et, dans le texte daté de 1668 que nous allons bientôt analyser, intitulé *Demonstratio possibilitatis Transubstantiationis*⁷⁰, elle apparaît comme étant ce qui a en soi le principe de

⁶⁶ (1986), p. 135 : il parle d'un « occasionnalisme restreint ».

⁶⁷ Cf. la fin du *Témoignage de la nature contre les athées* : « les corps possèdent le mouvement non pas pris un par un et par l'action d'un être incorporel propre à chacun d'eux, mais les uns par rapport aux autres en relations mutuelles... ».

⁶⁸ Du fait qu'il a voulu garder dans son vocabulaire ces formes substantielles, il a été obligé de les identifier avec Dieu, puisqu'il n'y a plus, comme chez Platon, et comme chez les mécanistes, d'efficacité des choses de ce monde...

⁶⁹ PA, VI, I, 169.

⁷⁰ L115-116 ; cf. analyse de Garber, op. cit.

son activité⁷¹. En 1672 encore, Leibniz définit la substance, dans la même lignée, comme étant « *tout ce qui est actif et passif* »⁷².

La substance en général est donc ce qui se suffit à soi-même, et se définit par l'activité : « *une substance est un être qui subsiste en soi-même, c'est-à-dire, qui a un principe d'action à l'intérieur de soi-même* »⁷³.

Nous disons que cette thèse est « métaphysique », puisque, en aucun cas, comme nous le savons, elle ne peut s'appliquer au monde réel, celui de la physique (du moins, au début des écrits de Leibniz). On pourra objecter que cette thèse est gardée, dans le *DT*, pour des raisons proprement aristotéliennes⁷⁴.

1.2. L'influence aristotélienne

Toutefois, cette thèse est bien une résurgence d'Aristote et elle situe bien Leibniz dans la continuation de la tradition aristotélo-scholastique. En effet, comme nous l'avons déjà dit, Aristote définit dans sa *Physique* les êtres naturels comme ayant en eux la source de leur mouvement. La substance, ou nature, est le principe du mouvement de ce en quoi elle est ; elle désigne donc ce qui a une propension interne au mouvement. Cette conception est la reconnaissance, depuis les scolastiques, de pouvoirs intérieurs (d'où l'identification commune de ce concept de nature à celui de forme substantielle).

Il fallait, pour la suite de notre exposé, faire ce petit « détour », car il nous semble que c'est bien grâce au fait qu'il ait toujours tenu à garder cette définition de la substance en général, que Leibniz va être amené à des problèmes qui autrement (c'est-à-dire : si l'influence aristotélienne n'avait pas été « sérieuse ») n'auraient pas influé sur sa physique.

2) Les corps n'ont pas en eux le principe de leur mouvement ; donc, ils ne sont pas substances

Nous venons de dire que l'adoption non remise en question, dans les écrits de jeunesse, d'une définition de la substance aristotélo-scholastique, aurait généré des problèmes particuliers ; particuliers, au sens où, d'abord, Descartes ne se serait pas posé de tels problèmes, et ensuite, au sens où ces problèmes mettent véritablement Leibniz sur la voie de sa notion de substance individuelle. Ainsi Garber dit-il⁷⁵ que, étant donné que chez Descartes, il s'ensuit qu'il n'y a aucune objection à ce que, chez lui, les corps soient substances ; c'est donc bien une problématique ancienne, que nous allons trouver chez Leibniz.

Le problème majeur qui commence à émerger, et qui naît donc de la confrontation, en métaphysique, du concept aristotélien de « nature » ou de substance comme activité, et les conséquences des principes mécanistes qu'il essaie d'adopter en physique, vient du fait que Leibniz se rend compte que le concept de substance est proprement inapplicable aux corps ;

⁷¹ Ce qui est relié, et cela marque toute l'influence d'Aristote, à la thèse scolastique selon laquelle les activités reviennent au seul sujet.

⁷² *PA*, VI, 488.

⁷³ L115.

⁷⁴ Fichant, dans *Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles*, Editions de Minuit, septembre 1993, dit, à propos du *DT*, qu'on a ici une recherche de conciliation entre la science des corps et la philosophie religieuse. On dira ici que, décidément, Aristote s'accordera donc mieux avec la religion, puisque c'est toujours lui qui permet cette conciliation, comme on le verra plus tard.

⁷⁵ Garber, op. cit., p. 2.

pour que les corps soient des substances, va-t-il se dire, il faudrait qu'ils aient en eux le principe de leur mouvement⁷⁶.

Et en effet on se souvient que pour Leibniz, le mouvement ne se déduit pas des corps ; et que d'une façon générale, pour la vision du monde prédominante au 17^e, les corps n'ont aucune efficacité en eux-mêmes, ce qui veut dire qu'ils n'agissent pas à proprement parler. Leibniz, pour remédier à ce problème, en l'absence des formes substantielles, a trouvé que le mouvement devait venir d'autre chose que la matière « brute », c'est-à-dire, de l'esprit.

2.1. Le corps n'est pas substance sans un esprit

La thèse à laquelle Leibniz est mené en 1668, et il la présente en conséquence directe de la définition de la substance en général, est qu'aucun corps ne saurait, finalement, être substance sans un esprit concourant⁷⁷ : « *aucun corps séparé d'un esprit concourant –précisamente concurrente- n'a un principe de mouvement à l'intérieur de lui-même (...). Par conséquent aucun corps séparé d'un esprit concourant n'est à prendre comme substance (...). Quelque chose est une substance, quand elle est prise avec l'esprit concourant ; quelque chose séparée d'un esprit concourant est un accident* ».

2.2. Dieu est la substance des corps

De même il dit quelques années plus tard⁷⁸ que le mouvement ne peut être dans les corps, pris sans la mens. Et comme cet « esprit » ne peut être propre à chaque corps, il ne peut qu'être universel ; c'est donc Dieu qui, finalement, est la substance même des corps (plus haut nous avons dit que Dieu, par son union avec la matière, est substance des corps). La thèse de Leibniz se comprend par rapport à l'identification des formes substantielles avec les Idées platoniciennes et par rapport à la thèse selon laquelle Dieu est principe d'individuation des corps : les corps sont des substances, parce qu'ils sont liés aux idées de l'esprit de Dieu.

Cela nous semble bien signifier que les corps ne seraient pas substances, s'il n'y avait, en eux, que de l'étendue : toute substance corporelle est l'union d'un corps avec un esprit : « *substance est union avec l'esprit –unio cum mente-* ». Ainsi la substance du corps humain est union avec l'esprit humain, et la substance des corps qui manquent de raison, est union avec l'Esprit universel, ou Dieu⁷⁹. Leibniz semble déjà se dire ici que finalement, toute vraie substance est immatérielle, en se réclamant selon nous d'Aristote, pour qui –selon Leibniz !- ce qui fait de la réalité de la substance est quelque chose d'incorporel ; ou, comme le dit bien Garber, sa conception est que les vraies substances ne sont pas les corps de la physique mais ces corps unis avec un esprit concourant, Dieu.

2.3. Leibniz et ses lectures de jeunesse

C'est bien grâce à l'influence des principes aristotéliens sur ses recherches physiques que Leibniz va être mené, dans les années qui vont suivre, au rétablissement des formes substantielles et à la délivrance de la vision du monde cartésienne. En effet nous avons pu voir

⁷⁶ Kabitz, dans *Die Philosophie der jungen Leibniz*, Heidelberg, 1909, dit bien que si les corps vont s'avérer pour Leibniz, dans DT, ne pas être des substances, ce résultat est obtenu en essayant de leur appliquer la définition « aristotélienne » de la substance comme étant le fondement du mouvement. Encore une fois, nous dirons que l'absence d'application d'un principe aristotélien fait, pour Leibniz, problème...

⁷⁷ L116.

⁷⁸ En 1671, à Jean-Frédéric.

⁷⁹ L116.

que les questions qu'il pose ne peuvent recevoir de réponse en termes mécanistes : c'est qu'ils n'étaient justement pas mécanistes !

Cela nous semble pouvoir s'expliquer par le fait que Leibniz aurait médité, parallèlement à ses thèses physiques qu'il essayait d'accorder avec les mécanistes, sur de nombreux concepts aristotéliens, notamment, ceux de « nature » et de « forme substantielle ». Et le conflit qui va résulter de ces méditations, ou de cet aristotélisme inconscient, (peut-être conscient : nous ne pouvons pas le savoir)⁸⁰ va le mener à s'éloigner définitivement et fatalement du mécanisme. Il semblerait donc que Leibniz se souvienne de ses nombreuses lectures de jeunesse, et qu'il ne puisse échapper à l'influence qu'elles ont eues sur lui ; son goût de la tradition l'aura entraîné trop loin, au sens où les thèses qu'il se sera forgées à la lecture des Anciens, l'empêcheront d'être jusqu'au bout en accord avec les Modernes.

⁸⁰ Il nous est impossible en effet de savoir exactement comment Leibniz se sert des textes d'Aristote. Souvent, même quand il le cite explicitement, il semble que l'« Aristote » qu'a en vue Leibniz, soit l'« Aristote » des scolastiques. Souvent, Leibniz ne parle que de l'aristotélisme en général, visant une certaine conception, celle qui, sans doute, s'oppose tout simplement à celle des mécanistes. Ainsi nous nous permettrons de dire, dans la suite de notre exposé, que Leibniz est en continuation avec Aristote, même quand il ne parle explicitement que de l'Ecole, de philosophie péripatéticienne, des Anciens, ou même, de St Thomas –du moins, évidemment, quand cela nous paraîtra justifié.

CHAPITRE SECOND : VERS LE RETABLISSEMENT DES FORMES SUBSTANTIELLES

Nous venons de voir que le risque que court Leibniz est le panthéisme. Si les corps n'ont de réalité qu'en Dieu, cela revient en effet, comme va bien vite le voir Leibniz lui-même, à faire de Dieu l'âme du monde. Les corps ne sont-ils pas, finalement, les accidents d'une substance unique ?

A- Du conatus à la force : la réintroduction du mouvement dans les corps

Nous allons voir que les essais de physique du jeune Leibniz vont l'amener à pouvoir résoudre ce problème qui commandera sa vie durant ses thèses sur la nature de la substance individuelle, puisqu'ils l'amènent à réinsérer le mouvement dans les corps eux-mêmes, ce qui est tout à fait aristotélicien. Ce sera à partir de là que la philosophie de Leibniz commencera à vraiment prendre un « visage » aristotélicien. Cet aboutissement ultime des réflexions de jeunesse dans l'aristotélisme nous permettra de confirmer la thèse de l'origine aristotélicienne de la notion de substance individuelle chez Leibniz...

1) L'analyse du mouvement (réintroduction du mouvement dans les corps, contre le mécanisme, et avec Aristote)

Si l'intérêt de notre exposé peut donc se comprendre en ce que nous voulons savoir comment Leibniz a été amené à voir que le mouvement était, finalement, intrinsèque au corps, on comprendra aussi à quel point notre analyse sera importante pour notre propos grâce à la *lettre à Rémond* du 10 janvier 1714⁸¹. En effet, Leibniz, en retraçant ici son parcours intellectuel, explique que c'est quand il « *cherchai(t) les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, qu'(il) fut tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique* ». On notera que c'est au début du texte que Leibniz nous montre ce que signifient pour lui ces termes de « mathématique » et de « métaphysique » : les mathématiques réfèrent aux Modernes pour qui, comme on sait, la nature s'explique par les seules notions géométriques ; et la métaphysique réfère aux formes substantielles des aristotéliciens, ou des « Anciens ».

Ainsi nous devons voir ici en quoi les lois du mouvement des mécanistes, qui sont le deuxième volet si l'on peut dire de la critique des insuffisances du mécanisme, se révèlent pour Leibniz être insuffisantes, puisque c'est elles qui ramènent explicitement dans sa philosophie la « vieille » métaphysique de la nature.

L'insatisfaction dont nous parle Leibniz dans la *lettre à Rémond* citée ci-dessus, prend sa source dans les travaux de physique de 1671. En effet c'est dans la *Théorie du mouvement abstrait* que Leibniz essayait de reconstruire le monde, à la suite de Descartes, avec les seules notions, purement géométriques, de grandeur et de vitesse⁸². Puis dans l'*Hypothesis physica nova*, où il s'agit cette fois de rendre compte du mouvement concret, c'est-à-dire, de

⁸¹ GP, II, 606

⁸² Les corps ne sont donc traités que comme des objets géométriques, indépendamment de toute considération de leur masse.

l'expérience, Leibniz va se rendre compte que les seules notions géométriques ne rendent pas pleinement compte de ce qui se passe réellement.

1.1.Définition du conatus

Ce traité sur le mouvement abstrait développe la théorie du conatus qui est avant tout, comme nous le savons, une analyse géométrique du mouvement ; mais qu'est-ce que le conatus ? Très généralement, nous répondrons que c'est l'infiniment petit dont le mouvement procède ; il n'est pas mouvement proprement dit, mais inclination ou propension à se mouvoir.

Ce qui retiendra surtout ici notre attention, c'est que le conatus est le point de départ du mouvement, et qu'il rend compte de sa composition –progressive-.

Les corps en mouvement sont analysés comme des corps qui, à chaque moment, ont quelque conatus : Leibniz définit en effet le conatus comme le mouvement à travers un point en un instant. « *Ce qui est conatus dans un moment, est mouvement du corps dans le temps* »⁸³ : le conatus est donc bien l'origine du mouvement, ce qui signifie qu'elle est maintenant interne aux corps ; le lieu du mouvement n'est donc plus Dieu.

1.1.1.Les corps se définissent par le mouvement

Ce qui mène Leibniz à poser la thèse selon laquelle le corps se définit par le mouvement. Le mouvement étant en effet analysé en termes de conatus, et le conatus étant l'essence des corps, alors évidemment les corps se définissent par le mouvement. Par là Leibniz allait déjà contre la thèse cartésienne selon laquelle la cohésion des corps était due au repos des parties du corps⁸⁴ ; un corps au repos n'ayant nulle résistance, il se confond, nous dit Leibniz, avec le pur espace et n'a donc aucune réalité⁸⁵.

1.1.2.Critique de Descartes et retour à Aristote

Pour voir à quel point cette thèse était anti-cartésienne, et plutôt en continuation avec Aristote, il faut préciser que cela signifiait pour Leibniz que les corps ne se définissent pas par l'étendue. Il pensait, avec Aristote, que les corps sont sans cesse en mouvement –les conatus désignent en eux, la tendance au changement : la matière, comme chez Aristote, se définit par l'effort... Et plus généralement, Leibniz ne s'interrogeait pas sur un hypothétique corps en général, mais sur les multiples corps, qui se différencient grâce au mouvement (ou grâce au conatus) ; chez Aristote, les corps se différencient grâce aux formes substantielles. Etant donné que la conséquence logique de l'éviction des formes substantielles était l'homogénéisation des corps, Descartes se rendait d'avance coupable de la difficulté suivante : comment faire pour que les corps soient individuels ?

1.2.Les corps sont des esprits momentanés

Ce qui a rendu possible la thèse selon laquelle le mouvement est interne aux corps, c'est que selon Leibniz, il fallait, pour que le mouvement soit une entité réelle dans les corps, soit dire qu'il vient de Dieu, soit dire que les corps sont en quelque façon mentaux. La seule

⁸³ Cf. Guérout (1934)

⁸⁴ *Principia* II, 55

⁸⁵ G VII, p. 260 : « *materiam primam si quiescat esse nihil* ».

solution, si l'on ne veut plus que le mouvement vienne de Dieu, était donc de faire que les conatus soient des points inétendus dans les corps, qui, par sommation progressive, engendrent le mouvement. A la suite de quoi Leibniz définit les corps comme des esprits momentanés⁸⁶.

1.2.1. Les défauts du conatus corporel illustrent bien les défaillances des lois cartésiennes du mouvement

C'est justement en voyant ce que signifie la thèse selon laquelle les corps sont des esprits momentanés, que nous allons voir à quel point les lois du mouvement des cartésiens ne pouvaient satisfaire Leibniz. En effet le conatus corporel est seulement la conservation du moment de vitesse : il n'a pas de mémoire, et il ne permet donc pas la conservation du mouvement en son entier. Or on sait que Descartes ne concevait le mouvement que dans l'instant : il était changement de lieu, et conçu indépendamment de toute considération de progression ; et chez lui, les corps ne participaient en rien à la production du mouvement, puisque le mouvement venait d'autre chose que lui : les corps étaient, comme nous le savons, dénués d'efficace, puisque le mouvement n'était plus relié aux notions de force ou d'action.

Pour Leibniz, la considération toute aristotélicienne du virtuel était devenue, avec le conatus, une des composantes nécessaires du mouvement ; le mouvement ne venait pas d'un seul coup, et il se comprenait par l'action (du fait qu'il a son fondement dans l'esprit, qui seul agit et dure)⁸⁷.

Seulement, les corps n'étant justement que des esprits momentanés, ils ne permettent pas la conservation des instants, puisqu'ils n'ont pas de mémoire... (ce qui répond donc bien à la thèse cartésienne).

1.2.2. L'esprit corrige les insuffisances du mécanisme

Il faut donc recourir à quelque chose de supérieur, l'esprit, qui seul peut permettre de fonder la durée, la continuation du mouvement. Leibniz est obligé de recourir à des conatus mentaux afin de permettre de concevoir que le mouvement soit un continu, ou « existe » ; par là, il sauvegarde ce que les notions d'étendue et de mouvement ne permettent pas de garder.

⁸⁶ G IV, p. 230, § 17. Voir aussi la *lettre à Arnauld* de novembre 1671, Prenant (1972), p. 108. Ce n'est évidemment pas là que Leibniz peut être dit en continuation avec Aristote, ou avoir subi son influence. Ainsi Aristote a durement critiqué, dans *Génération et corruption*, la thèse selon laquelle la matière serait composée de points inétendus. Cf. 319 b 30 sq. : il est impossible de dire que c'est de « *ce qui est en puissance grandeur et corps, mais en entéléchie incorporel, non grandeur, que procèdent corps et grandeurs* ». Cela revient bien à dire que l'hypothèse d'une matière envisagée comme incorporelle et non grandeur en « entéléchie », c'est-à-dire en acte, est absurde ; alors qu'avec la théorie du conatus, selon Duscheneau (1994), p. 42, « *il s'agit bien de recomposer l'extensif par sommation d'ingrédients inextensifs* » -ingrédients, qui sont des points inétendus... La thèse d'Aristote est donc que les corps ne sauraient être composés d'éléments incorporels, car alors ils ne seraient plus corps, mais s'évanouiraient littéralement dans l'esprit. N'est-ce pas ce que dit lui-même Leibniz, avec sa thèse selon laquelle les corps sont des esprits momentanés ? On peut dire que la thèse de Leibniz s'accordera avec le dynamisme par lequel Aristote définit la matière : pour lui, le mouvement vient d'autre chose que la matière proprement dite, puisque cette dernière n'est pas purement active –elle n'est que le principe « passif » de l'action : « *il est de la nature de la matière d'être mue, tandis que mouvoir et agir est le fait d'une autre puissance* » (335 b 30). Ce qui revient bien à dire que l'origine de l'activité ou du mouvement de la matière se trouve dans un principe formel, qui ne peut être séparé, du moins logiquement, de la matière ; la matière n'est donc pas, en un certain sens, purement matérielle ! Précisons pour finir que c'est à tort qu'on accusera Aristote de mélanger esprit et corps ; ce qu'on vise en fait à travers une telle critique, c'est l'interprétation animiste des formes substantielles par les néo-platoniciens.

⁸⁷ Dans les *Lettres à Thomasius*, seul l'esprit agit.

Les conatus mentaux, eux, sont doués de mémoire et conservent les instants : ils font le lien entre les instants, du fait qu'ils sont tendance, accompagnée de permanence.

Ainsi Leibniz cherche toujours à trouver ce qui pourrait assurer un fondement substantiel au mouvement des corps, comme il le faisait déjà quand il recourait à Dieu comme cause ultime du mouvement dans les corps ; en effet le mouvement est, nous l'avons vu, quelque chose de fluent, d'évanouissant ; bref, il n'est jamais réel. Les corps n'ayant pas en eux, vers 1670, la raison de leur mouvement, mais le fait que la cause unique du mouvement soit Dieu, commençant à faire problème dans l'esprit de Leibniz, il se dirige donc ici semblait-il vers quelque chose de moins « général » pour rendre compte de ce mouvement.

1.3. Les conatus sont des esprits particuliers

Le conatus nous semble être le substitut, dans la physique, de l'Esprit universel qu'est Dieu. Ainsi, si l'esprit-conatus qui rend compte du mouvement et de la réalité des corps n'est pas proprement, du moins pas encore, une forme substantielle, nous nous dirigeons vraiment ici vers leur rétablissement. D'ailleurs, Leibniz dira lui-même plus tard, quand il parlera à J. Frédéric de la signification de ce rétablissement, que ce qui dans son langage est conatus, est assez bien rendu par la notion de forme substantielle défendue par les Anciens.

Ce qui nous justifie bien à dire que Leibniz ne tendait à rien d'autre, à partir du conatus, qu'à réinsérer le mouvement dans les corps, ou à se demander, comment faire pour que les corps soient conçus comme ayant, en eux, une certaine efficacité, ce qui reviendra à y faire entrer son « esprit » -sans que cet esprit soit, toutefois, celui de Dieu. Le conatus serait comme « un » esprit particulier (il conviendrait mieux de dire « de multiples esprits particuliers » !) qui rendrait compte du mouvement de chaque corps, et qui les individuerait, plutôt que d'en faire les accidents d'une substance unique. On se reportera ici à la *Confessio*, où Leibniz recourait à « *la mens infinita comme raison suffisante d'un univers concret différencié* » ; il s'agit bien maintenant, comme le dit Duscheneau, de mettre cette mens dans chaque corps⁸⁸.

Ainsi quand Leibniz recourt à l'esprit pour fonder les lois du mouvement des mécanistes qui sont vraiment insuffisantes, il est toujours en accord avec ses thèses antérieures ; il faut bien se rendre compte cependant que cet esprit est maintenant interne aux corps, ce qui signifie finalement que les corps ont chacun leur principe incorporel ; il ne reste plus qu'à trouver ce qui permet, au niveau individuel, de rendre compte de l'individuation et du mouvement des corps.

Leibniz nous paraît avoir été obligé de s'avouer vaincu devant les armes d'Aristote : pour ne pas être mené à des absurdités, force était de reconnaître, contre les mécanistes, que la thèse du mouvement interne, tellement décriée en ce 17^e⁸⁹, devait être rappelée (notamment à cause du danger panthéiste). Il ne tendait donc à rien d'autre qu'à réinsérer au sein même de la physique la notion aristotélicienne de « nature ».

⁸⁸ Duscheneau, *La dynamique de Leibniz*, Vrin, Mathesis, 1994, p. 25 ; cf. aussi p. 48 : « rattacher le conatus à une mens atomique » ; p. 62 : « des ingrédients spirituels », « les divers esprits ».

⁸⁹ Cette thèse va contre la nouvelle science mécaniste, du fait que celle-ci ne considère que la causalité externe : elle se réduit à la transmission entre corps lors de l'impact. Ainsi la conception de la causalité en vigueur au 17^e impliquait l'élimination des causes finales et internes ; ce qui revenait à croire que les corps ne produisent rien d'eux-mêmes (cela ne veut plus rien dire, à tel point que la notion aristotélicienne de « nature » est largement caricaturée). Nous renvoyons ici à la critique de l'occasionalisme que mènera plus tard Leibniz.

2) Vers une notion de la substance aristotélicienne : la force

L'analyse du mouvement concret, qui fait suite à celle du mouvement abstrait, va faire voir à Leibniz, comme nous le disions tout à l'heure, à quel point les notions mathématiques ne suffisent pas à rendre compte de la réalité. A proprement parler, cette « réalité » est l'expérience du choc des corps⁹⁰.

2.1.1. Contre l'extériorité de la matière : l'élasticité

Selon Leibniz, cette expérience fait voir que l'étendue « toute nue », c'est-à-dire, géométrique, ne saurait permettre de rendre compte du phénomène fondamental des corps, à savoir, l'inertie naturelle. En effet, l'étendue géométrique étant purement passive, et pur changement de situation, elle ne permet pas de rendre raison des changements qui se passent dans l'expérience⁹¹. Selon Leibniz, on est bien obligé de revenir à quelque chose de plus « dynamique » que la notion de la matière cartésienne, et ce quelque chose de dynamique doit être intérieur aux corps. En effet, le phénomène du choc élastique fait voir que le corps ne reçoit pas le mouvement de l'extérieur⁹² ; le seul moyen pour expliquer cela était, quand Leibniz ne « connaissait pas » encore la force, de recourir à un modèle de la matière plus souple que celui de Descartes (l'élasticité), qui était déjà le souci de localiser les causes à l'intérieur des choses, et devait plus tard, être conceptualisé par la force : « *on doit savoir qu'aux corps aucune force nouvelle n'est communiquée en réalité, mais que seulement une force préexistante en eux est déterminée ou modifiée par d'autres ; et lorsqu'un corps en rencontre un autre, il le pousse en déterminant la force élastique qui est en lui et qui est issue d'un mouvement intérieur comme cela est tout à fait visible quand deux ballons également gonflés et doués d'égale vitesse se rencontrent ; en effet, ils reviennent au repos en vertu du choc et reprennent ensuite le mouvement grâce à la force élastique qui est en eux* »⁹³.

2.1.2. Contre l'extériorité de la matière : la « nature » aristotélicienne permet de fonder une « dynamique »

Leibniz semble se rendre compte de la validité au sein même de la physique, de la définition aristotélicienne de la substance qu'il avait toujours acceptée : à savoir, celle de la notion de substance comme étant ce qui a en soi le principe de son action. C'est d'ailleurs à Aristote que Leibniz emprunte de quoi réfuter la conception cartésienne. Ainsi on peut dire que Leibniz reconnaît sa dette envers Aristote, puisqu'il va recourir sans cesse, dans les années qui suivront, au vocabulaire aristotélicien pour expliquer ses vues. Leibniz présentera sa notion de force comme étant l'équivalent du concept aristotélicien de « nature »⁹⁴ : « *mais comme nous pensons qu'il y a dans les corps quelque autre chose que la matière, nous demandons en quoi consiste sa nature. Nous disons qu'elle ne peut consister en rien d'autre que quelque chose de dynamique, c'est-à-dire, en un principe interne de changement et de persistance* ». Leibniz fait explicitement référence à Aristote : « *Aristote dit que la nature est*

⁹⁰ On peut plutôt parler de préjugé : Leibniz considérait seulement l'expérience du choc élastique –mais les écrits de l'époque étudiaient pratiquement tous exclusivement cette expérience.

⁹¹ C'est une résurgence de la thèse qu'il soutenait en 1668 dans le *Témoignage de la nature contre les athées* ; vu les conséquences de cette thèse, on verra dans la suite que nous avons raison de référer à Aristote...

⁹² On sait qu'avec le conatus, Leibniz soutenait finalement la thèse de l'inhérence du mouvement dans les corps. Il fallait concevoir quelque chose qui, au plan physique, puisse avoir les mêmes propriétés qu'il conférerait à cet esprit qu'il avait toujours mis au fondement du mouvement. Où trouver, sinon dans la force, un tel principe ? On sait aussi que le conatus avait préparé le terrain, non seulement en remettant le mouvement dans les corps, mais encore, en montrant que le mouvement était quelque chose de progressif.

⁹³ *Lettre à Des Bosses*, citée par Guérout, 1967, p. 163.

⁹⁴ *Lettres à Pellisson*, 1691, dans *Le système nouveau de la nature et autres textes*, C. Frémont, G.F., 1994.

le principe de mouvement et de repos, et la force primitive active n'est autre chose que ce principe dans chaque corps, d'où naissent toutes ses actions et passions » ; en conséquence, « *le corps fait toujours effort pour agir, et une matière sans effort est aussi chimérique qu'un lieu sans corps* ». Les corps, chez Aristote, étaient conçus comme étant essentiellement actifs et passifs, et il critiquait d'ailleurs par là, les mécanistes de son époque : Leibniz s'en sera souvenu, car son attitude est la même. Contre Descartes, et avec Aristote, Leibniz dit ici que les corps renferment, outre l'étendue, la résistance, c'est-à-dire, l'action et la passion : ils ont une puissance d'agir. Pour que le corps consistât dans l'étendue, il faudrait qu'il soit indifférent au mouvement et au repos⁹⁵, comme l'avait vu Leibniz dès le conatus...

La thèse selon laquelle le corps se définit par le mouvement aura finalement abouti, en passant par l'inhérence du mouvement dans les corps, à la force, qui est origine véritable, et interne, du mouvement. Leibniz a trouvé dans la force de quoi fonder les lois du mouvement des mécanistes ; car elle est non relative, constante, cause réelle⁹⁶.

2.2. La métaphysique d'Aristote est supérieure au mécanisme

Cela signifie que la force ne sera pas, pour Leibniz, « matérielle », et que ce n'est pas dans la matière que l'on trouvera de quoi établir un concept de substance⁹⁷. Si l'on veut pouvoir dire que les corps sont des substances, on devra désormais avoir recours à autre chose que la nécessité brute ou géométrique des mécanistes.

Avec Aristote, Leibniz est amené à revenir à quelque chose de plus que les concepts, trop « géométriques », du mécanisme : le « quelque chose de supérieur » qui doit être conçu au fondement du mécanisme ne pourra être, comme va le voir Leibniz, que la « vieille » métaphysique des formes substantielles. Ou, Leibniz ayant une certaine conception du monde qui n'est pas mécaniste, il n'avait pas d'autre solution que de revenir aux concepts aristotéliens pour conforter ses vues.

Leibniz est donc rentré dans la philosophie de la nature aristotélienne par les notions d'esprit et de force...

B- Le rétablissement des formes substantielles

Nous venons de voir que le conatus, l'esprit, ou la force, remplace finalement le Dieu des premiers écrits. En effet, non seulement il est l'origine propre du mouvement (ce qui signifie, comme nous l'avons vu, que tout corps a en lui l'origine de son mouvement, et est doué d'une force propre), mais encore, il semble bien qu'il soit aussi l'origine (interne) de ses qualités, donc, de son individuation. Il nous semble ainsi que Leibniz, avant la lettre, ramène,

⁹⁵ Cf. note 92. Cela justifie bien l'influence profonde d'Aristote, depuis plus longtemps qu'on ne le croit. Cf. note 127 de la *Confessio Philosophi*, 1673, Vrin, p. 135 ; Belaval y renvoie en effet à Rivaud, *Revue Métaphysique et de Morale*, janvier 1914, p. 101, selon qui « *se trouve énoncé au moins de manière implicite, cette propriété essentielle dans le système de Leibniz, que l'être est identique au changement et que le repos, c'est le néant* ».

⁹⁶ La force remplace bien le conatus ou l'esprit. Elle est l'absolu qui se conserve. Ce qui est une résurgence du fait que la spontanéité n'appartenait avant qu'à des êtres spirituels, doués de mémoire. Cf. A., VI, iii, 565-66 : « *...les actions propres et momentanées appartiennent à des réalités qui ne changent pas en agissant* ».

⁹⁷ D'où l'origine de la notion de substance dans la dynamique, cf. *La réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, 1694.

avec la notion de conatus, la vieille notion de forme substantielle... Il apparaît bien en tout cas que Leibniz est à partir de là comme obligatoirement mené à leur rétablissement.

C'est, semble-t-il, devant la pris de conscience que ses thèses avaient des implications panthéistes, que le jeune Leibniz est amené à se rétracter ; si l'on ne peut dire, comme il le voit, que les corps sont tous les accidents d'une substance unique, alors, il faut bien se rendre à l'évidence : les formes substantielles sont nécessaires, il faut de toute urgence les rétablir. Cela est impliqué dans sa physique. Et, comme nous allons le voir, Leibniz s'en rend compte lui-même, puisque sa critique de l'occasionalisme (qui pour lui, comme nous le verrons, est la suite nécessaire du panthéisme, et s'identifie pratiquement avec lui), est contemporaine du retour des formes substantielles, et va être le leitmotiv autour duquel va être bâtie sa notion de substance individuelle.

1) Le tournant aristotélien : le corps ne peut être substance, que s'il possède une forme substantielle

C'est en 1679, juste après avoir réhabilité la notion de force, que Leibniz « proclame » le rétablissement des formes substantielles des Anciens.

Les textes dont nous disposons à propos de cette réhabilitation sont, en physique, les *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*⁹⁸, et en métaphysique, les lettres au Duc J. Friedrich. Nous sommes obligés aussi de recourir à certains textes ultérieurs, pour voir les raisons que donne Leibniz lui-même de ce retour. Ainsi nous dit-il bien dans le Discours de métaphysique de 1686, que le concept de force fut la cause du retour des formes substantielles.

1.1.1. La force comme cause du retour des formes substantielles

Effectivement, on a pu voir en quoi le concept de force obligeait finalement Leibniz à rappeler les formes qu'il estimait avoir bannies⁹⁹. C'est que Leibniz conçoit que cette notion de force, qui doit être conçue à la base de certaines propriétés fondamentales des corps, notamment, celle de l'inertie naturelle, ne peut être définie par l'étendue¹⁰⁰ ; la force n'est pas identifiable avec un mode caractérisable en termes de taille, figure, et mouvement : « *cette force est quelque chose de différent de la grandeur, de la figure et du mouvement, et on peut juger par là que tout ce qui est conçu dans les corps ne consiste pas dans l'étendue et ses modifications, comme nos modernes se le persuadent* »¹⁰¹. Elle remplace même l'étendue, qui se révèle ne pas pouvoir jouer le rôle que lui donnait Descartes, puisqu'elle signifie que rien de ce dont l'essence est extension, n'est une substance : 1) l'étendue ne peut être considérée comme rendant compte du mouvement ; 2) elle ne peut être considérée comme rendant compte de l'individuation ou de l'origine des qualités ; 3) elle n'est pas constante. Il faut concevoir quelque chose d'intérieur, d'immatériel, d'actif, de véritable, qui puisse vraiment rendre compte des changements. Ainsi Leibniz dit, en conséquence de ce que nous venons de citer, que « *nous sommes obligés de rétablir quelques êtres ou formes qu'ils ont bannis...* ». On aura reconnu le « quelque chose de supérieur », de métaphysique, dont Leibniz nous parlait dans la lettre à Rémond...

⁹⁸ Edité, annoté, et commenté par Fichant, dans la revue *Philosophie*, Ed. de Minuit, septembre 1993.

⁹⁹ Quoiqu'il leur réservait, même si ce n'était pas toujours historiquement fondé, un emploi ; cf. *Lettres à Thomasius* d'octobre 1668 et du 30 avril 1669.

¹⁰⁰ Cf. notamment Lettre à Arnauld, 30 avril 1687 : « *je conçois des propriétés dans les substances qui ne sauraient être expliquées par l'étendue, la figure et le mouvement...* ».

¹⁰¹ *Discours de Métaphysique*, § 18.

On comprend donc que Leibniz ne pouvait effectivement qu'être ramené aux formes substantielles. Elles sont le constat définitif de l'échec des principes majeurs du mécanisme à pouvoir fonder une notion de substance : ils ne rendent pas compte des êtres réels, et de leurs véritables propriétés ou comportements. La forme substantielle, on le voit, sera à comprendre par le terme d'activité (elle a, déjà, un rapport essentiel avec la notion de force), puisque la critique leibnizienne de l'étendue cartésienne est dirigée contre son caractère inerte et brut...

Le problème est de savoir si les formes substantielles de Leibniz de Leibniz sont identiques à celles d'Aristote. Leibniz revient-il entièrement à la philosophie de la nature aristotélo-scholastique, alors qu'il avait toujours adhéré à la destitution de tout pouvoir d'explication de ces « formes ou qualités occultes » ? Et, si « forme » est synonyme de « force », alors, ne leur donne-t-il pas une toute autre signification ?

1.1.2. Le retour des formes substantielles en physique

En fait, si l'on se reporte au texte qui selon M.Fichant, est le retour explicite, du moins en physique, de la notion de forme substantielle¹⁰², on voit que si retour à Aristote il y a, il mérite d'être nuancé. En effet, dans ce texte, où Leibniz est d'ailleurs vraiment très hésitant quant à leur adoption définitive¹⁰³, ce retour est toujours en rapport avec le principe mécaniste selon lequel on ne doit rien expliquer dans les corps, que par les modes de l'étendue ; il n'est donc pas incompatible avec les Modernes.

Avec les Modernes, les formes substantielles sont donc toujours pour Leibniz, le recours au vague, un aveu d'ignorance : « *dans les corps, si on ne considère que la seule matière ou ce qui remplit l'espace, on ne peut concevoir distinctement rien d'autre que la grandeur et la figure qui y sont comprises relativement à l'espace, et le mouvement qui est variation d'espace. C'est pourquoi les choses matérielles peuvent s'expliquer par grandeur, figure, mouvement* »... Il dit ensuite : « *il est nécessaire de pouvoir rendre raison de telles qualités et d'expliquer comment elles naissent dans un corps* » ; c'est ici que Leibniz rejette la validité des formes substantielles, comme il continuera d'ailleurs à le faire toute sa vie¹⁰⁴ : elles sont situées à l'opposé de la véritable explication scientifique, qui doit être claire et distincte, et nous montrer les vraies raisons des choses. Leibniz ne fait-il pas ici une véritable critique des formes substantielles d'Aristote ? En effet, nous avons ici une thèse dont Leibniz ne se départira jamais¹⁰⁵ : on ne doit pas recourir aux formes substantielles pour expliquer les phénomènes particuliers ; elles sont quelque chose de général (c'est-à-dire, de « métaphysique »)¹⁰⁶. Pourtant, sont-elles vraiment hors du champ de la physique ? Leibniz ne cherche-t-il pas justement à leur y donner un champ d'application ?

C'est bien ce qui se dégage du texte car si pour Leibniz, il convient de préciser que « *le mécanicien n'a cure de savoir si le corps est pesant du fait d'un principe intrinsèque* », il note qu'il ne rejette pas entièrement la conception de ceux qui conçoivent les « *qualités (...)* comme des êtres absolus émanant de la forme substantielle... ». La critique de Leibniz est

¹⁰² Cf. note 99.

¹⁰³ Preuve que sa philosophie l'obligeait bien à y revenir, car il est obligé de se justifier pour pouvoir s'autoriser à le faire.

¹⁰⁴ Elles apparaissent en effet sous le nom, bien dévalorisant, de « vulgaires sympathies » ; cf. l'exemple fameux, dans le *Discours de Métaphysique*, § 10, de la « qualité horodictique » de l'horloge...

¹⁰⁵ Il semble qu'avec les Modernes, Leibniz n'acceptera jamais le « réalisme de la qualité » qui est lié aux formes, à savoir, les qualités réelles...

¹⁰⁶ *Discours de Métaphysique*, § 10.

donc immédiatement suivie d'un (bon) usage possible de ces formes. Il nous fait déjà sentir que dans un certain sens, elles seront valides : il faut leur garder un emploi, à condition qu'on n'oublie pas le principe majeur d'explication scientifique.

Ce qui est vraiment choquant pour un cartésien puisque les formes substantielles n'étaient chez eux en aucun sens valides, si ce n'est pour l'âme de l'homme comme nous le verrons ; et les philosophies péripatéticienne et cartésienne ne pouvaient en aucun cas s'accorder, si ce n'est pour un certain courant seulement, celui des « Réformateurs », auquel adhéraient Leibniz dans les lettres à Thomasius¹⁰⁷.

Ainsi voyons-nous Leibniz préciser que l'emploi des formes substantielles peut être sauvegardé : *« si l'on attribue en outre aux corps une forme substantielle ou une âme, et par suite le sentiment ou le désir, je ne m'y oppose pas sans doute ; néanmoins je prétends que cela n'apporte rien pour expliquer les phénomènes purement matériels (...) si nous n'expliquons en même temps comment naissent ce sentiment et ce désir : où il faut en venir (...) aux raisons mécaniques ».*

Pour le moment, Leibniz dit donc seulement que les formes substantielles peuvent être, avec une certaine prudence, sauvegardées : sa thèse revient à dire qu'elles ne sont pas vraiment absurdes, si et seulement si toutefois elles ne nuisent pas à l'explication scientifique claire et distincte. Dans la suite du texte, la thèse de Leibniz est moins nuancée... Il nous dit en effet qu'elles doivent être sauvegardées, du fait que les principes d'explication des mécanistes ne suffisent pas à eux-mêmes (on aura reconnu ici le résultat des recherches du jeune Leibniz sur les fondements du mécanisme) ; *« bien des philosophes de notre temps se réfugient dans la seule cause efficiente et la matière en négligeant complètement les FINS et les FORMES (...) les lois mécaniques elles-mêmes se résolvent enfin en raisons métaphysiques ».* C'est donc à cause des insuffisances du mécanisme qu'il faut ramener ces formes. Et pour étayer cette obligation, Leibniz s'empresse de les clarifier. C'est-à-dire que s'il veut pouvoir les ramener, il est, en ce 17^e, obligé de se justifier ; ce qu'il fait en coupant le lien devenu habituel entre obscurité et formes substantielles. Pour cela, il pose la thèse selon laquelle les attributs distincts ne sont pas seulement ceux que l'on tire de la science mécanique. Il faut en concevoir une seconde sorte, ce sont ceux que l'on tire de la métaphysique : *« existence, durée et passion, force d'agir, et fin de l'action ou perception de l'agent ».*

A la suite de quoi Leibniz peut ramener en toute quiétude ces formes tant bannies. (Il lui restera quand même, comme nous le verrons, à leur donner une signification, eu égard à son propre système). Ainsi dit-il, et cette assertion sera un acquis définitif de sa philosophie : *« il ne s'ensuit nullement (de la thèse mécaniste selon laquelle tout s'explique dans les corps par la disposition de leurs parties) qu'on ne puisse comprendre dans les corps rien d'autre que ce qui est matériel et mécanique ; il ne s'ensuit pas non plus qu'on ne trouve rien d'autre dans la matière que l'étendue seule... »* : il doit y avoir un moyen, nous dit Leibniz, de *« tenir un milieu entre la manière scolastique¹⁰⁸ et (...) mécanique de philosopher »¹⁰⁹*. Et,

¹⁰⁷ Vouloir garder un sens à Aristote aura finalement mené Leibniz à infléchir sa philosophie dans le sens même d'Aristote.

¹⁰⁸ Terme qui, comme nous l'avons déjà dit, est souvent employé indifféremment à la place de la référence explicite à Aristote.

¹⁰⁹ Cf. le projet de conciliation entre Aristote et les Modernes que Leibniz présentait à son maître Thomasius. Nous disions tout à l'heure qu'il ne nous paraissait pas du tout être une incartade ; nous en avons ici la preuve. Cette thèse nous permettra d'ailleurs de comprendre beaucoup de thèses de l'auteur, et semble montrer à quel point Leibniz était conscient de ramener, en plein cœur du 17^e, trop « rigide » à son goût, la philosophie des

finalement, la fin du texte « proclame » le retour des formes substantielles : « (...) *il y a en tout corps sentiment et désir, c'est-à-dire âme, et (...) il est aussi ridicule d'attribuer à l'homme seul la forme substantielle et la perception ou l'âme que de croire que tout a été fait pour l'homme seul* ».

Les formes substantielles valent maintenant, avec Aristote, et contre les mécanistes, pour tous les êtres de la nature, et non plus pour l'homme seul : cela signifie l'abandon de la distinction présupposée par Descartes, à savoir, celle qui oppose l'esprit et la matière comme étant deux substances totalement distinctes¹¹⁰. C'est Aristote qui avait raison, et Leibniz renverse ici la thèse cartésienne : ne pas considérer que les formes substantielles valent pour tous les corps, là est l'absurdité.

Le vocabulaire que Leibniz emploie à la fin du texte que nous venons d'exposer, semblerait donc confirmer la thèse d'un retour à Aristote.

Les formes substantielles apparaissent bien en effet comme appartenant à la sphère des propriétés de l'âme, ce qui marque le rapport des formes substantielles avec : 1) le principe vital d'Aristote, qui marque le rapport de l'âme avec la vie sensitive (cf. le terme de « sentiment »), 2) tout ce qui est percevant (cf. « sentiment et désir », « perception de l'agent ») et 3) le recours à la finalité (cf. « fin de l'action »).

1.2.1. Les formes substantielles des Anciens...

Nous devons faire ici détour historique afin de voir quelle est l'origine de cette analogie entre les formes substantielles et l'âme. Car elle prend directement racine dans un écrit d'Aristote très lu et commenté par les scolastiques : le *De Anima* ; ce qui confirmera à quel point Leibniz revient ici aux Anciens : en plein 17^e, il va explicitement rappeler les thèses d'Aristote et leur interprétation scolastique.

Aristote dit dans ce traité que l'âme humaine est la forme du corps. Ce qui signifie qu'elle lui donne détermination et surtout, unité¹¹¹. L'âme étant seule une et indivise, elle constitue avec le corps une union intime, une unité substantielle. Il parle indifféremment d'âme, de substance formelle, afin de désigner ce qui unifie un corps, une matière.

Pour être comprise, il faut préciser que la thèse d'Aristote présuppose de nombreuses thèses qui sont abandonnées par les cartésiens.

D'abord, 1) précisons que par « âme », Aristote n'entend pas quelque chose de spirituel¹¹² : elle est ce qui donne vie à l'animal en général, c'est-à-dire, à tout corps vivant ; elle est « entéléchie première » d'un corps qui a, nous dit-il, la « vie en puissance »¹¹³. Bodéüs explique que si on peut rendre compte du concept d'âme par celui de forme, c'est parce que la

Anciens, qui s'accorde beaucoup mieux que celle des Modernes avec ses conceptions. Ce qui signifie d'ailleurs que cette philosophie ancienne, par laquelle Leibniz avait abordé la philosophie, était devenue pour lui comme une seconde nature.

¹¹⁰ *Principia*, I, 53 et II, 9.

¹¹¹ Par exemple en 412 ab, où il dit que l'entéléchie ou âme est substance formelle. C'est l'âme qui fait l'unité et la cohésion des corps vivants (411 b 5-10), puisque « lorsqu'elle s'en est allée, il se dissipe et se putréfie ».

¹¹² Il réagit en 402 b contre ceux qui étudient seulement l'âme humaine. Il y a âme de tout ce qui vit, et il y a plusieurs niveaux d'âmes : Aristote va de l'âme minimale, l'âme nutritive, à l'âme animale, et à l'âme humaine. On notera que les niveaux inférieurs se retrouvent chaque fois dans le niveau supérieur.

¹¹³ Cf. 412 a 20 sq. ; 414 a 13-14. Cela suppose un niveau d'organisation ; cf. 412 b 4-6.

forme s'applique à l'aspect non matériel du composé ; or l'âme, si elle est immatérielle, n'est pas réellement distincte du corps vivant...

2) L'entéléchie est synonyme d'acte, de perfection, d'activité (« énergéia »). Elle est principe d'actualité, de détermination ; elle fait de la matière première, une substance déterminée. Ici, l'âme est une substance au sens de la forme substantielle, c'est-à-dire, qu'elle est la partie déterminante de la substance proprement dite (une et indivisible) qu'est le vivant¹¹⁴.

3) Elle signifie aussi qu'il y a au principe de tout vivant une sorte d'appétit fondamental : l'âme est énergie, activité, acte, du corps entier. En tant que forme substantielle d'un corps vivant, l'âme est cause finale au sens de but. Les êtres vivants tendent vers un but qu'ils ont à être, et ce, spontanément¹¹⁵.

Les scolastiques reprendront cette thèse aristotélicienne ; d'ailleurs c'est à eux que l'on doit proprement le terme de « formes substantielles » (sans doute unifiait-il tous les termes qu'utilisait Aristote pour parler de la substance formelle). Ils accentueront le rôle de l'entéléchie, pour montrer le caractère actif de ces formes. C'est chez eux en effet que l'on trouve ce qui sera critiqué au 17^e comme étant une explication du particulier par le « vague » : le terme d'entéléchie est utilisé explicitement pour référer au but d'une chose. Ils la regardaient comme expliquant les changements dans la chose, qu'ils soient maintenant dans le futur ou maintenant dans le passé. Bref, elle désigne chez eux un principe interne de changement, qui est « *comme quelque chose que la chose essaie de devenir* »¹¹⁶.

Pour eux, enfin, la substance complète est l'âme avec le corps, et forme substantielle et matière première désignent les aspects actif et passif du composé.

On voit ici à quel point Leibniz pouvait avoir besoin de ces considérations pour son concept de substance !

1.2.2... et le mystère de l'Eucharistie

Chez les scolastiques du début du 17^e, les formes substantielles ont à voir avec la thèse selon laquelle seule la permanence de l'âme qui informe un corps, assure celle de l'individu, à travers tous les changements du corps –l'unité et l'identité numériques ne proviennent pas de la matière, mais de la forme. Elle signifie donc ici, plus encore que le côté actif du composé, que la substance des corps doit être un principe indivisible (puisque seule l'âme peut être indivisible) ; donc elle doit être inétendue, sans parties.

Il faut préciser que les scolastiques étaient très attachés à la théologie : or, s'il y avait un problème religieux qui exigeait une telle conception, c'était bien le mystère eucharistique. Le Concile de Trente insistait sur l'unité et l'identité du corps offert au Clavaire et dans le

¹¹⁴ L'entéléchie, contrairement aux fausses interprétations que l'on trouvera au 17^e, notamment chez Descartes, n'est pas une chose existant en soi mais une cause de détermination, de perfection. C'est la cause déterminante qui, de concert avec la cause déterminable (par elle), la matière, constitue l'être un, la substance, qu'est l'être vivant. Elle est donc toujours en rapport avec un certain type de matière.

¹¹⁵ On notera que la forme est pour Aristote cause motrice et cause finale. Et, aussi, que l'âme est cause et principe d'un être vivant ; or vivre signifie se mouvoir soi-même et s'épanouir : le but auquel est destiné le corps vivant est de se développer et de se reproduire pour la conservation de l'espèce.

¹¹⁶ Cf. Parkinson, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, Oxford University Press, 1965, p. 111, qui cite St Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Qu. 77, art. 1, ad. 4.

sacrifice eucharistique. Or, s'il est possible que la matière du pain soit changée en celle du corps de J.C., sans que l'unité numérique apparente en soit changée, il fallait nécessairement que sous la matière, il y ait quelque chose de substantiel : il fallait donc dire que la matière ne se réduit pas à l'étendue. Sinon, comment concevoir, si la matière est la substance de l'étendue, que le corps du Christ soit présent en plusieurs endroits à la fois, sous la même apparence ? Ceux qui pensent, dira Leibniz en 1691, qu' « *un même corps peut être en même temps en plusieurs lieux, sont obligés d'avouer que cela ne doit ni ne peut être expliqué par l'attribut de l'étendue, ni par celui de l'impénétrabilité ; puisque c'est alors que (ces lois) cessent...* »¹¹⁷.

1.3.1. Les raisons religieuses du retour à l'ancienne philosophie

C'est d'ailleurs, de façon très significative, en conséquence même de ce mystère que Leibniz rétablit, parallèlement à la découverte de la force, les formes substantielles dans les lettres à J. Friedrich, en 1679. Ainsi Leibniz y dit-il¹¹⁸ qu'il « *rétabli(t) démonstrativement les formes substantielles que les Cartésiens prétendent d'avoir exterminées comme des chimères inexplicables au préjudice de notre religion dont les mystères ne seraient que des impossibilités si la nature des corps ne consistait que dans l'étendue comme le prétend Descartes* ». Leibniz lui-même reconnaît, dans les lettres de 1691 sur la question de la nature des corps, que le problème de l'eucharistie (et sa solution scolastique) a influencé ses conceptions sur la substance¹¹⁹.

1.3.2. La substance des corps ne peut, contre Descartes, consister dans l'étendue

Ainsi Leibniz reconnaît-il vivement l'influence des scolastiques car il dit à J. Friedrich qu'il veut montrer, « *avec l'influence de la philosophie corrigée, qu'il y a un intime principe incorporel dans tous les corps substantiellement distinct de la masse –extension et antitypiece que les Anciens et les Scolastiques appelaient « substance »* ». Contre Descartes, Leibniz reconnaît donc, pour des raisons religieuses, l'existence d'un problème : comment concevoir qu'il y ait dans les corps, quelque chose d'indivisible, de substantiel ?

La thèse de Leibniz est donc bien reprise des Anciens : dans le *Discours de métaphysique*, les formes substantielles seront explicitement un principe d'unité, d'identité : elles sont dites faire que les corps subsistent plus d'un moment¹²⁰. Dans les *Lettres à Arnauld*, on le voit bien soutenir la thèse selon laquelle les corps, sans forme substantielle, ou sans âme, ne sauraient être des substances. Toute sa vie, il dira qu'il faut concevoir dans les corps, quelque chose d'analogique aux âmes... Il faut préciser que pour que cette thèse soit valide, c'est-à-dire, puisse être élargie à tous les corps, il fallait que tout soit organisé. Or nous savons que Leibniz avait, avec le conatus, « mentalisé » les corps ; et on le voit soutenir depuis cette date que rien dans la nature n'est à proprement parler, inerte. Cela le préparait à dire plus tard que tout corps est organisé (c'est-à-dire, contre Descartes : que le corps de l'homme n'est pas le seul à l'être)¹²¹.

¹¹⁷ Cf. arguments de Leibniz (1691) sur la multiprésence (G.F. C. Frémont (1994), pp. 39, 43, 44)

¹¹⁸ Fichant (1993), p. 27.

¹¹⁹ Même s'il dit dans ces lettres que ce n'est pas une raison importante, nous nous permettons toutefois d'en douter ; il semble que les questions théologiques aient vraiment déterminé Leibniz à reprendre les thèses d'Aristote.

¹²⁰ *Discours de Métaphysique*, § 12.

¹²¹ Pour Descartes, les formes substantielles valent seulement pour l'âme de l'homme, du fait qu'elles présupposent un certain niveau d'organisation préalable du corps ; cf. *Lettre à Mesland*, 1645/6, à propos,

La thèse de l'influence des Anciens est d'ailleurs selon nous irréfutable puisque, à partir de là, Leibniz dit qu'il ne faut pas faire la guerre aux Anciens : il reconnaît pleinement leur valeur.

1.4. Formes substantielles et conatus

Nous venons de parler des raisons religieuses de l'adoption des formes substantielles par Leibniz ; pourtant, si l'on se penche un peu sur les écrits où Leibniz explicite, dans les années avant le Discours de Métaphysique surtout, la nature des formes substantielles, force est de reconnaître que ces formes substantielles sont pour Leibniz équivalentes au conatus : les raisons de ce retour, on ne doit pas l'oublier, sont aussi « naturelles »¹²².

Il dit ainsi à J. Friedrich que le principe substantiel des scolastiques constitue le « noyau de la substance, et consiste en un point physique, instrument premier et pour ainsi dire véhicule de l'âme, installé en un point mathématique »¹²³. Et¹²⁴ : « ce qu'il y a de substantiel dans les corps, c'est un principe d'action qui est conatus ou comme les scolastiques l'ont appelé, forme substantielle »¹²⁵. Ici, on notera l'équivalence du conatus avec les formes substantielles des scolastiques, et l'équivalence de ces dernières avec le principe d'action.

Ce qui signifierait que Leibniz n'aurait, finalement, jamais abandonné ces formes substantielles ! Quand Leibniz dit à Arnauld qu'« il en a été convaincu comme malgré lui, après en avoir été assez éloigné autrefois »¹²⁶, il semble que la première partie de la phrase soit vraie, mais justement parce que, peut-être inconsciemment, les thèses qu'il avait toujours soutenues ne disaient rien d'autre que les Anciens !

Si on regarde les textes de plus près, on s'aperçoit que la notion de forme substantielle ne fait effectivement pas que vaguement rappeler la notion de conatus : elles y sont pratiquement équivalentes. Nous avons vu en effet, ci-dessus, que le conatus était ce qui, à la place de Dieu, venait faire toute la réalité des corps ; il expliquait à merveille la cohésion des corps, puisqu'il était une sorte d'esprit, seul doté du pouvoir de conservation et aussi, de celui d'être origine spontanée de l'action. Le conatus est, selon une formule de Guérout¹²⁷, le noyau substantiel des corps, qui se répand dans l'étendue... Les formes substantielles, quant à elles, sont bien définies comme étant l'essence des corps, puisqu'elles en constituent la substantialité. Et Leibniz les comprend bien comme étant ce qui fait que les corps subsistent

d'ailleurs, de l'Eucharistie, citée par R. Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Vrin : « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme » ; dans ce contexte, « l'individualité par la forme suffit, comme il ne laisse pas d'être toujours vrai que j'ai maintenant le même corps qu'il y a 10 ans, bien que la matière dont il est composé soit changée... »

¹²² Elles viennent bien de sa physique, comme nous essayions de le montrer.

¹²³ Cf. J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vitte, 1956, p. 65.

¹²⁴ A, VI, iii, 155-59

¹²⁵ Pour preuve que le terme de « scolastiques » est bien, comme nous le disions, assez souvent employé indifféremment à la place d'Aristote, nous renvoyons au texte suivant, cité par Fichant (1993), p. 38 (à Arnauld, 1671, A, II, i, 175) : « la substance des corps ou nature, *substantia corporis*, en accord avec la définition d'Aristote, est donc principe de mouvement (car il n'y a pas de repos absolu dans les corps), or le principe de mouvement ou substance des corps est dénué d'étendue ».

¹²⁶ 4/ 14 juillet 1686.

¹²⁷ Guérout (1934).

plus d'un moment (on sait que la substance est quelque chose qui perdure, qui fait l'unité d'une multiplicité)¹²⁸.

Les formes substantielles sont finalement pour Leibniz l'équivalent de l'esprit, qu'elles semblent remplacer définitivement. Et, encore une fois, on est mené à dire que Leibniz ne les avait pas vraiment abandonnées. Les formes substantielles désignent ainsi les principes incorporels propres à chaque corps ; on comprend ici l'interprétation leibnizienne des formes substantielles comme étant des principes d'action, puisque pour lui, seul l'esprit, ou seules les substances spirituelles, étai(en)t doté(es) de spontanéité (c'est là le deuxième aspect des formes substantielles qui apparaît dans le *Discours de métaphysique*, à côté de l'unité).

2) La critique de l'occasionalisme et/ ou du panthéisme

Le rétablissement des formes substantielles est en rapport, premièrement, avec la critique du panthéisme, puisqu'il signifie le passage d'un Esprit unique ou d'une seule forme substantielle, à de multiples formes substantielles ou esprits individuels. Et deuxièmement, avec la critique de l'occasionalisme, puisqu'elles réinvestissent l'efficacité des êtres, en tant qu'ils ont maintenant chacun leur propre source de mouvement.

Si nous nous permettons dès maintenant de lier ces deux doctrines, c'est que Leibniz lui-même les tenait pour les deux versants d'une même attitude : elles ont selon lui les mêmes conséquences¹²⁹, en tant qu'elles mènent toutes à désavouer l'individualité de l'être.

2.1. La critique de l'occasionalisme

Examinons d'abord le premier point. Nous disions plus haut que si Leibniz ramenait les formes substantielles, c'était pour échapper aux conséquences panthéistes de sa propre doctrine : les corps n'apparaissent finalement n'être plus que les accidents d'une substance unique¹³⁰. Dieu, Esprit universel, était le principe constitutif des corps, leur substance.

La conséquence du rejet des formes substantielles est pour Leibniz l'adoption d'un « panthéisme matérialiste »¹³¹ : ce qui est critiqué sous le nom de panthéisme n'est pas tant, comme nous allons le voir, sa propre doctrine que la doctrine cartésienne de la matière-étendue, et ses conséquences « spinozistes ». En effet la conséquence de celle-ci est que substantialité ne signifie plus individualité¹³² ; les substances ne sont plus individuelles. C'est aux « cartésiens »¹³³ que Leibniz incombe la faute d'avoir mené à une conception de la substance qui avait des implications panthéistes.

¹²⁸ Nous pouvons d'ailleurs faire une liste des caractères du conatus qui anticipent à merveille les caractères dont seront dotées les formes substantielles : il est mental ou spirituel ; perdurable ; indivisible ; tendance interne et spontanée au changement ou au mouvement ; principe de cohésion ou d'individuation

¹²⁹ C. notamment le *De Ipsa Natura* de 1698, §15, dans Prenant (1972).

¹³⁰ *DT*, 1668.C.

¹³¹ Nous reprenons, parce qu'elle nous paraît commode pour notre exposé, l'expression de M. Cariou, dans *L'atomisme. Trois essais : Gassendi, Bergson et Lucrèce*, Aubier Montaigne, 1978.

¹³² R. Lewis, op. cit., p. 101.

¹³³ L'expression de « cartésiens » désigne sous la plume de Leibniz le nom d'une critique, pas toujours objective : elle désignerait en quelque sorte un préjugé.

Ainsi voit-on Descartes dire, dans *l'Abrégé des Méditations*, qu' « il n'y a qu'une seule substance matérielle dont les corps soi-disant individuels ne sont que des modes »¹³⁴. Pour Descartes, seul le corps en général est une substance. Ce qui est bien une conséquence du rejet des formes substantielles, et de l'homogénéisation de la matière qui en dépend. R. Lewis dit bien¹³⁵ que « la notion d'individualité, qui marque dans la philosophie traditionnelle la pluralité des substances secondes concrètes, perdait ici son point d'application ».

C'est bien ce qu'a vu Leibniz, car pour lui, « panthéisme matérialiste » signifie aussi « abstraction ». D'abord au sens où la notion cartésienne de la matière est inerte ; et aussi au sens où la substance de Descartes s'identifie avec un attribut principal (la pensée ou l'étendue) ; ici, elle sera l'origine du panthéisme de Spinoza. On s'éloigne, chez Descartes et Spinoza, du sujet aristotélicien, ou substance première, individuelle, pour aller vers « ce qui ne sera bientôt plus qu'abstraction pure (substance seconde) »¹³⁶.

2.2. La critique de l'occasionalisme

Nous en venons ainsi à notre second point : en quoi les formes substantielles sont-elles nécessairement liées à la critique de l'occasionalisme ?

Le lien apparaît dans cette citation de Boutroux¹³⁷ : « en faisant la matière toute passive, Descartes se débarrassait des obscures entités scolastiques ; mais en même temps il préparait cette funeste doctrine de Spinoza, qui fait de Dieu la substance unique. Grâce à l'invention du concept de force, une doctrine intermédiaire est désormais possible, qui échappe aux inconvénients des deux doctrines extrêmes ».

Pourquoi la force permet-elle liée à la restauration des substances individuelles ?

C'est que la force permet de dire, comme nous allons le montrer, que les êtres sont doués d'efficacité, contrairement à la doctrine occasionnaliste : 1) il y a plusieurs foyers d'action, non plus un seul, 2) les êtres créés, grâce à la force, subsistent par eux-mêmes, et ne dépendent plus continuellement de Dieu : ils ont donc le droit à être appelés substances, et 3) cela mène à la réinvestigation, avec Aristote, d'une « nature » qui avait été perdue, à cause du fait qu'on localisait les causes à l'extérieur des choses : la causalité immanente est ce qui permettra de fonder un concept de substance original, mêlant les sens de « forme » et de « force ».

2.2.1. Force et individualité

Nous allons d'abord nous attacher à démontrer le second point. Un texte tiré d'une lettre à Arnauld¹³⁸ nous permet de bien comprendre ce qu'a en vue Boutroux, et nous permettra de justifier notre propos. En effet nous voyons Leibniz dire à Arnauld qu' « il y a

¹³⁴ Op. cit., p. 105.

¹³⁵ M. Cariou (1978), p. 76.

¹³⁶ Boutroux, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz*, Preface à l'édition de la *Monadologie*, Delagrave, 1880, p. 37.

¹³⁷ 4/ 14 janvier 1688.

¹³⁸ La force ramenait la virtualité aristotélicienne, et dans l'instant, le futur. Les formes, pour Leibniz, permettent bien de comprendre l'implication du futur dans le présent ; cf. raison pour laquelle ces formes semblent bien être rappelées dans le *Discours de Métaphysique* : il faut quelque chose qui puisse permettre de fonder le résultat des recherches de jeunesse : à savoir, que les substances sont grosses de leur passé et de leur avenir.

dans la nature quelque autre chose que l'étendue et le mouvement, à moins que de refuser aux choses toute la force ou puissance, ce qui est des substances, qu'elles sont, les changer en modes ».

Nous voyons bien ici que le panthéisme matérialiste mène bien à destituer toute force d'agir aux créatures, et que cela revient à dire qu'il n'y a pas de substances individuelles.

Il nous semble que « force d'agir ou puissance » répond aux « entités obscures » que Descartes refusait d'attribuer à la matière. Nous devons aussi préciser que dans le texte de 1679, la « force d'agir » était un de ces attributs métaphysiques qualifiés par Leibniz de clairs et distincts : elle est donc équivalente aux formes substantielles. Pour bien comprendre ce que cela implique, il convient de rappeler que la force est ce qui permettait à Leibniz de réinvestir les formes substantielles et que ces dernières sont leur véritable sens, ce qui permet selon lui de les rendre intelligibles. Dans le *Discours* de 1686, elles n'apparaissent d'ailleurs pas comme étant seulement ce qui fait l'unité d'un corps, mais comme étant aussi ce qui en fait, ou ce qui en fonde, la spontanéité. A vrai dire, ce sont ces deux aspects qui permettent de dire que la forme substantielle est ce qui fait l'unité d'une multiplicité : la forme substantielle en tant qu'elle est une force, une tendance, tend aux instants suivants, et en tant qu'elle est permanente, fait le lien entre tous ces instants, comme nous l'avions vu avec le conatus.

Or c'est justement ce point qui est en question avec la matière cartésienne. Elle est dénuée de toute entité « obscure », c'est-à-dire, de toute tendance, de toute puissance ; et par là justement c'est la conception même de Descartes qui devient, à force de ne vouloir en aucun sens accepter la validité des formes substantielles, obscure. Enfermée dans l'instant, dans l'actuel, la matière inerte, du fait qu'elle est dénuée de tout aspect formel, ne permet plus de concevoir ce qui pour Leibniz, doit être enfermé dans le concept général de substance : à savoir, la considération du passé et du futur (la mémoire, la finalité, l'entéléchie : tout le vocabulaire leibnizien qui désigne cela rappelle les péripatéticiens)¹³⁹.

La nature de la matière cartésienne implique le recours constant à Dieu, lui seul pouvant être l'origine de la force ; et la conception de la causalité qui en découle, celle qui est à la base de la doctrine cartésienne de la création continuée, est qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre les instants.

Par où on est effectivement mené à l'occasionalisme : car cela implique que l'efficace est réservée à Dieu seul ; Dieu seul agit, c'est-à-dire, qu'en Dieu seul peut se trouver la liaison nécessaire entre la cause et l'effet. La thèse de la création continuée implique la perpétuelle insuffisance de la créature à subsister par elle-même : par où on peut voir que les créatures ne sont pas des substances.

2.3.1. La critique de l'ontologie transitoire des mécanistes

En effet on aboutit ici, selon Leibniz, à une ontologie erronée d'êtres successifs, sans cesse évanouissants et renaissants par des miracles perpétuels. On voit bien le lien avec le panthéisme : en effet selon cette doctrine, tout est Dieu ; or sans force d'agir, on n'a plus, comme Leibniz le disait à Arnauld, des substances, mais des « modes ».

¹³⁹ Ed. G. F. Nous précisons que si nous renvoyons à cet écrit tardif, c'est parce qu'il semble bien nous montrer ce qu'a fait Leibniz. De cet écrit, se dégage l'impression selon laquelle Leibniz aurait progressivement pris conscience de l'influence qu'avait eue Aristote, au début de ses écrits déjà, sur sa philosophie

Le paragraphe 393 de la *Théodicée*¹⁴⁰ nous paraît être intéressant pour notre propos, car il nous présente tous les points que Leibniz devra critiquer afin d'établir, contre les Modernes, et avec Aristote, que substantialité et individualité sont liées. L'argument directeur de Leibniz est ici qu'ôter l'action aux créatures, c'est confondre substances et modes. Il nous présente trois raisons pour étayer cette thèse.

1) D'abord, il faut se rendre compte que, si on ôte l'action aux créatures, on « tombe dans le spinozisme qui est un cartésianisme outré » ; c'est-à-dire qu'on confond les substances avec les accidents. Cette confusion serait à la base de l'erreur des Modernes : ils n'auraient pas vu que l'action et la passion appartiennent proprement aux substances¹⁴¹, c'est-à-dire que tout attribut est dans un sujet. S'ils avaient bien considéré cette thèse, ils auraient vu que l'action doit être attribuée aux créatures.

2) Ensuite, si l'on oublie la thèse aristotélicienne selon laquelle ce qui n'agit point ne mérite pas le nom de substance, alors la substance créée est un être successif, comme le mouvement ; elle ne dure donc pas au-delà d'un moment, et ne se trouve pas la même, non plus que ses accidents.

3) Elle n'opère point, non plus qu'une figure de mathématique, ou qu'un nombre.

Tout l'art de Leibniz est ici, comme on le voit à la fin du texte, d'opposer le schème traditionnel des substances perdurables à la nouvelle tradition mécaniste qui, à tort, accepte une ontologie d'êtres transitoires : « jusqu'ici on a cru que la substance demeure, et que les accidents changent ». La vraie conception de la substance, qui a toujours désigné le permanent sous le changeant, est en rupture totale avec le schème occasio-panthéiste, hérité de Descartes.

2.3.2.L'ontologie d'Aristote corrige les erreurs des Modernes

Leibniz revient donc ici vraiment à la tradition, celle des Anciens en général, et plus particulièrement, celle d'Aristote. D'ailleurs, chez Aristote, si, sous le changement, il fallait recourir à quelque chose de permanent, c'était justement contre les Sophistes qui, avant les occasionnalistes, confondaient substances et accidents¹⁴². Et, si nous pouvons dire que c'est plutôt à Aristote que pense ici Leibniz, nous devons préciser en quoi les trois arguments que nous venons d'exposer reprennent des arguments aristotéliciens, comme nous le disions tout à l'heure.

D'abord, Leibniz reprend, très consciemment, une ontologie d'êtres individuels¹⁴³. Chaque fois qu'on parle de substances individuelles, on est obligé de faire référence à Aristote, qui, le premier, a dit que le réel, c'est l'individuel ; ainsi dit-il dans les *Catégories* que la substance première est une réalité de type « Socrate ». Précisons que sa doctrine était

¹⁴⁰ Reprise de l'argument exposé dans le *Discours de métaphysique*, § 8.

¹⁴¹ On sait que chez les sophistes, il n'y a pas d'essence stable, ou pas d'être derrière les apparences : un être se réduit à la série de ses accidents ; si bien que l'être n'est jamais à proprement parler, puisqu'il est sans cesse autre que lui-même. C'est justement contre eux qu'Aristote introduit, au niveau du discours d'abord, comme sujet d'attribution permanent à travers la succession des attributs, la notion de substance.

¹⁴² A proprement parler, on doit dire que Leibniz a toujours été tenté par la thèse selon laquelle il n'existe que des individus (cf. 1663 ; et conatus). Nous renvoyons à plus tard la discussion de ce point.

¹⁴³ Notamment, *Métaphysique*, M, 9 et 10.

dirigée contre les Idées platoniciennes, qui étaient générales ou abstraites, et purement inertes. Selon Aristote, quelque chose d'abstrait ne peut exister¹⁴⁴.

Leibniz a la même attitude qu'Aristote, et pourrait explicitement penser à ce dernier, puisque le troisième argument qu'il dirige contre les occasionnalistes, est qu'un « être » qui n'agit pas est une abstraction, non une substance, au sens où, nous dit-il, « une figure mathématique » n'opère pas.

L'argument général qui sert ici de fil directeur à Leibniz, est que « être, c'est agir ». Ce point, comme nous commençons à le savoir, est lui aussi en continuation totale avec Aristote ; G. Martin¹⁴⁵ dit bien que « *le principe de Leibniz est la plus extrême forme du point de vue aristotélicien* ». Pour Aristote, la substance des choses réside dans l'agir et dans le pâtir.

Leibniz profitera, pour fonder sa notion de substance, d'un autre point de l'ontologie (plutôt de la logique ?) aristotélicienne : à savoir, que l'accident est dans le sujet¹⁴⁶.

2.3.3.L'efficacité des êtres et le concept de « nature »

Il nous faut en venir à l'implication ultime des conceptions mécanistes selon Leibniz. C'est qu'elles mettent en question le concept même de « nature ».

En effet si les créatures ne sont donc pas des substances, comme nous l'avons dit, c'est qu'elles sont dénuées de toute efficace. Elles ont besoin de Dieu autant pour agir, que pour être déterminées. Ce qui revient à dire que tout leur vient de l'extérieur : Leibniz va dire que c'est là que les mécanistes ont enlevé toute individualité à l'être. Son concept de substance individuelle va nous apparaître ici comme étant un travail autour du concept aristotélicien de « nature », qui aboutira à 1) la spontanéité propre des êtres, 2) leur efficacité et finalement, 3) « l'auto-contenance »¹⁴⁷.

La notion de nature était, nous l'avons déjà dit, communément rejetée au 17^e, pour deux raisons majeures : 1) la conception de la causalité de la nouvelle science mécaniste ne considère plus que la causalité externe, ce qui impliquait l'élimination des causes finales et immanentes, et des formes substantielles. Et 2) cela a aussi à voir avec le fait que le Dieu de la philosophie chrétienne est devenu la seule substance par soi, ce qui signifie que seul, il peut être pourvu d'efficace. La causalité, on le voit, n'a plus rien à voir avec la production.

Nous espérons avoir fait voir que Leibniz quant à lui était progressivement revenu, depuis le conatus, à la considération du dynamisme interne des êtres, et ramenait par là la causalité interne d'Aristote en plein cœur du 17^e, avec ses notions de force et de forme substantielle. (Chez lui, « interne » voudra dire « réel », « substantiel »). Il restera à Leibniz à conceptualiser le point de vue aristotélicien selon lequel les accidents sont dans la substance ;

¹⁴⁴ G. Martin, *Logique et métaphysique chez Leibniz*, Paris Beauschene, 1966, p. 133. Cf. aussi Wiggins, *Pourquoi la notion de substance est-elle si difficile ?*, article paru en 1991 dans *Philosophie*, n°30, qui dit que la thèse selon laquelle « ce qui est » équivaut à « ce qui fait », que l'on trouve chez Leibniz, est bien aristotélicienne.

¹⁴⁵ Cf. notamment *Théodicée*, § 87.

¹⁴⁶ Cf. notamment *Métaphysique*, Delta 9, 1018 a : les accidents ne peuvent « être attribués absolument qu'à des êtres particuliers et individuels ».

¹⁴⁷ Thèse qui ne sera pas, pour notre propos, sans poser des problèmes ! Mais nous renvoyons la discussion de ce concept à notre deuxième partie.

point qui, combiné adroitement avec la notion aristotélicienne de nature et/ ou de forme substantielle, donne la doctrine leibnizienne de la spontanéité : les êtres créés, dira-t-il, se suffisent à eux-mêmes, puisque les accidents ne sont pas appelés « créations » mais « modifications » de la substance (les propriétés dépendent de la substance)¹⁴⁸.

L'argument logique par lequel Leibniz établit la causalité réelle et donc l'efficacité des êtres créés, est que « *chaque état non initial d'une substance a sa cause dans l'état précédent d'une substance, comme une cause réelle* ».

Si les modes dépendaient de l'essence divine, non des créatures, cela impliquerait que les accidents ne seraient pas dans la substance ; en ce sens le miracle perpétuel était le recours à des « coupures perpétuelles » dans l'être. Leibniz, radicalisant le point de vue aristotélicien, dira de plus en plus, jusqu'à l'aboutissement final de la notion de substance individuelle dans la Monadologie, qu'il faut sauvegarder l'individu de toute intrusion de l'extérieur, à moins justement de ruiner totalement son individualité...

C'est donc bien la notion aristotélicienne de nature comme cause interne substantielle qui suivra de la reconnaissance des insuffisances du mécanisme, et évidemment, commandera le retour de Leibniz à l'aristotélisme. En effet, nous avons vu que contre les mécanistes, qui localisent les causes à l'extérieur des choses, Leibniz a vu progressivement, à partir du conatus, comment il pouvait exploiter le concept aristotélicien de « nature », qui est ramené à travers les notions de force et de forme substantielle. La force est immanente aux créatures, a commencé par accepter Leibniz ; de là, il sera amené à dire que tout leur vient de leur propre fonds.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Nous soutenons donc que le concept de substance individuelle de Leibniz a une origine dans Aristote. On semble bien pouvoir dire en effet que c'est Aristote qui, durant ses années de jeunesse, lui donna ses idées fondamentales, contre le mécanisme. On devrait donc s'attendre à trouver, dans la période où Leibniz « arrêtera » son concept de substance individuelle, les marques explicites de cette influence : si la notion de substance individuelle de Leibniz est une reprise de celle d'Aristote, alors, la structure du monde leibnizien devrait être la même que celle d'Aristote....

¹⁴⁸ *Théodicée*, §§ 395 et 400

le « déterminable »), ni durable. Si être, c'est être une chose durable, comme le pensait Aristote, et à sa suite Leibniz, alors, il fallait bien concevoir qu'au fond, le composé n'est pas seulement la somme de ses parties matérielles.

A venir :

Deuxième partie : Difficultés autour du Discours de Métaphysique : éloignement de l'origine ou radicalisation ?

Troisième partie : Le tournant monadologique : le retour aux origines