

Histoire de la philosophie

39 Les monades

de Leibinz Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Très bien, tout est en ordre ? Aujourd'hui, nous allons nous intéresser aux monades de Leibniz. La dernière fois, nous avons brièvement présenté Leibniz, en soulignant qu'il percevait des conflits entre la science mécaniste, qui façonnait la philosophie du XVIIe siècle, et la religion chrétienne, tant en ce qui concerne son orientation matérialiste chez des penseurs comme Hobbes, que son déterminisme chez des penseurs comme Hobbes et Spinoza. Il n'appréciait pas l'interprétation naturaliste et panthéiste de la science mécaniste proposée par Spinoza.

Il tente donc de résoudre ce conflit entre science et religion en élaborant une compréhension métaphysique alternative qui, sans ignorer la science contemporaine, lui attribue un rôle limité, davantage axé sur le phénomène, le niveau des apparences, plutôt que sur la compréhension de la réalité sous-jacente. Or, cette réalité sous-jacente est que tout ce qui existe est fondamentalement constitué de monades, unités indivisibles de force ou d'énergie. Indestructibles, certes, car, n'étant pas des composés, elles ne peuvent être désintégrées ni détruites par des moyens naturels.

Cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient éternelles, qu'elles l'aient toujours été et qu'elles le seront toujours, puisque leur existence leur est conférée par Dieu. Or, nous avons constaté la dernière fois que ces monades, ces unités de force, sont analogues entre elles de manière à composer une sorte de hiérarchie de l'être. La monade suprême y possède une aperception et une appétit parfaits.

Les monades situées plus bas dans la hiérarchie possèdent des degrés d'aperception et d'appétition moindres. Le terme « aperception » est manifestement une adaptation de notre terme « perception », car l'auteur admet que certains animaux, et donc certaines monades, peuvent avoir une perception sensorielle. Et même les choses dépourvues de conscience, au niveau monadique le plus élémentaire, semblent connaître leur place dans l'ensemble.

C'est l'ordre intelligible qui se manifeste dans la place et la fonction de chaque chose. Lorsqu'on s'adresse aux êtres humains dotés de monades spirituelles, on constate qu'ils possèdent non seulement une conscience sensorielle, mais aussi une conscience de soi. Ils sont réflexifs, réfléchissant à leur propre conscience.

Et donc la capacité d'articuler leurs propres idées, de raisonner activement. Raisonner. Et à cela pourrait s'appeler aperception, là où il y a conscience de soi.

Mais Dieu possède une perception parfaite. Une conscience de toute chose. Une parfaite connaissance de soi.

Il existe donc différents degrés d'aperception, d'appétit, de désir, et même d'énergie dirigée, en ce sens qu'une fonction naturelle s'exerce et se réalise à un certain degré. C'est là que la causalité finale devient manifeste, dans la nature même de toutes les monades, avec la pulsion naturelle, l'appétit, le désir, l'inclination et la disposition. Ces termes étaient associés à la causalité finale chez les scolastiques.

Nous avons donc ces unités de force indestructibles, variant de façon infinitésimale au sein de cette hiérarchie de l'être. Aucune lacune dans la hiérarchie. Chaque distinction concevable est représentée dans cette chaîne complète de l'être.

Leibniz parle donc d'un principe de continuité ou de plénitude. Continuité, oui, il n'y a pas de lacunes, pas de discontinuité dans la chaîne de l'être. Plénitude, oui, tout est rempli ; il n'y a pas de places vides.

Principe de plénitude. Et bien sûr, il s'agit simplement de la conception de la hiérarchie des êtres qu'avaient les scolastiques. Que la création tout entière, chaque chose à sa place, constitue, voyez-vous, la plénitude des choses qui trouvent leur existence dans leur relation à Dieu.

Il existe donc un principe de raison suffisante. Il y a une raison à tout ce qui existe au sein de la hiérarchie. Et à chaque événement qui se produit au sein de cette hiérarchie.

Raison suffisante. Et tout cela forme un tout si intimement lié, si parfaitement orchestré, que le principe de perfection, cet état d'être, est bon. En substance, ces trois principes auraient pu servir à décrire la hiérarchie des êtres chez Thomas d'Aquin.

Il serait fondamentalement d'accord. Comme je l'ai mentionné la dernière fois, Leibniz s'efforce de ressusciter la conception scolastique de l'être, la métaphysique scolastique, plus proche, comme nous le verrons, de Scot que de Thomas d'Aquin. Et de lui attribuer la bonté qui, comme chez les médiévaux, manifeste la perfection de Dieu.

Sa création. La manifestation de sa bonté. Ainsi, vous en bénéficiez.

Il va devoir trouver sa place dans ce système, dans cette conception globale de la science mécaniste. C'est la nature même de la réalité ultime, voyez-vous. Et l'une de ses manifestations est ce type de fonction mécaniste dont il parle.

Mais on ne peut vraiment aborder cette question qu'en évoquant la distinction entre l'esprit et le corps. Et comment les corps se comportent et ce qui les constitue. Cela se trouve dans le fonctionnement des corps, composés d'une multitude d'instant.

Les corps sont des composés. C'est dans le fonctionnement des corps en tant que substances composites que se produisent les opérations mécaniques et, par conséquent, les effets. Ainsi, ces monades sont des unités de force indestructibles.

Chacune diffère en degré de toutes les autres, et possède donc sa propre nature, sa propre essence. Rappelons-nous combien les médiévaux peinaient à expliquer, dans leur théorie des formes, comment les individus calmes diffèrent ainsi les uns des autres. Jusqu'à ce que Don Scot introduise le concept d'hykaeotas.

Autrement dit, outre la forme de l'espèce et la substance sigillaire qui s'y intègre, il existe aussi un principe d'individualité, d'être propre, d'hykaeotas. Dieu crée donc des individus dotés de leur propre nature. Voilà ce qu'affirmait Scot.

Et c'est ce que Leibniz reprend de Scot. Ces essences individuelles sont en quelque sorte semblables au principe des hykaeotas chez Scot. Mais ces essences individuelles se ressemblent manifestement en ce qu'elles possèdent des attributs communs.

Ce que les scolastiques appelaient les attributs transcendants de tout être. Et ils parlaient de ces attributs transcendants, vous vous en souvenez, comme de l'unité, de la bonté, de la beauté, de la vérité, voyez-vous. Eh bien, Leibniz fait l'équivalent en parlant d'aperception et d'appétit.

Aperception et appétence. Autrement dit, chacune a sa propre nature et, par conséquent, trouve sa place au sein du tout. « Trouve », entre guillemets, selon le degré de conscience.

L'aperception, plutôt. Et l'appétit ? Oui, dans son fonctionnement. Il s'agit d'agir en accord avec, d'actualiser la puissance, le potentiel de sa propre essence.

Ses propres ressources internes, sa propre nature. Ainsi, il conçoit ces monades individuelles comme étant sans fenêtre. Métaphore intéressante.

Voyez-vous, dans une pièce sans fenêtre, il n'y a aucun contact avec l'extérieur. Aucun lien de cause à effet avec quoi que ce soit d'extérieur. Tout à l'intérieur de la pièce est, pour ainsi dire, hermétiquement clos.

Elle est autonome, auto-fonctionnelle, grâce aux ressources qu'elle renferme. Ces monades sont donc, pour ainsi dire, programmées par nature. Ainsi, la connaissance,

qui s'opère par aperception, est entièrement innée, constituée d'idées innées qui parviennent à notre conscience.

Si vous voulez, je peux m'en souvenir. Car les monades sont sans fenêtres. Aucun stimulus extérieur n'affecte l'esprit.

Non seulement la connaissance qui s'y manifeste est innée, mais les désirs, l'appétit, ne sont pas une réponse à des stimuli externes, mais simplement l'expression de la puissance intérieure, du besoin intérieur, de la direction intérieure qui guide la monade spirituelle. Il en va de même pour toutes les monades. Ainsi, dire qu'elles sont sans fenêtre signifie qu'il n'existe aucun lien de causalité entre les monades, que ce soit en relation avec la pensée ou avec l'activité manifeste.

Aucun lien de causalité. Mais il faut alors aller plus loin et se demander : comment existent-ils ? Quelle est leur source d'énergie ? Leibniz emploie parfois le terme de création et affirme que Dieu les crée. Ailleurs, il se veut plus descriptif et utilise le terme de fulguration.

Il dit qu'ils sont constamment fulgurés par Dieu. Je parie que vous n'avez jamais entendu le terme « fulguration » auparavant. Moi non plus, lorsque j'ai lu Leibniz pour la première fois.

Mais mon dictionnaire Webster de l'époque, et je suppose qu'il l'est toujours, indique que la fulguration a trait à la production d'énergie. On l'utilise, par exemple, lorsqu'on frotte une allumette et qu'elle prend feu. On produit alors la chaleur, la lumière, vous voyez.

L'idée est donc que l'énergie, leur degré de force particulier, est constamment généré et insufflé par Dieu. Dieu est la source de puissance, donnant l'existence. Mais en donnant l'existence aux monades, il leur confère le degré de force qui leur donne leur existence individuelle de cette nature.

Ainsi, contrairement à la conception de la création qui se dessinait aux débuts du déisme, selon laquelle Dieu aurait créé les choses et qu'elles seraient ensuite devenues autonomes, Dieu leur confère continuellement l'existence. C'est, en quelque sorte, ce que disaient les penseurs médiévaux, notamment Thomas d'Aquin. C'est pourquoi, lorsque Thomas d'Aquin remonte de l'ordre de cause à effet dans le cosmos jusqu'à la cause première, il n'entend pas simplement, et en réalité, dans cette démonstration, la première cause de toute la chaîne.

Mais plutôt une méta-cause qui alimente continuellement toute la chaîne causale, à quelque étape que ce soit. Ainsi, Dieu est celui qui non seulement initie l'existence, mais qui la maintient en continuant de la lui conférer.

Et Leibniz ne fait que réaffirmer cela dans le cadre conceptuel qu'il développe. Fulguration divine. Quelqu'un a demandé la dernière fois : Stumpf semble-t-il considérer les monades comme étant, en quelque sorte, de l'essence même de Dieu ? S'agit-il d'une autre forme de panthéisme spinoziste ? Je dirais que non .

Non. Car il ne prétend pas qu'elles soient éternelles. Il affirme que leur force, leur énergie, leur existence sont données par Dieu.

Oui, continuellement. Mais Dieu ne les englobe pas totalement. Ce n'est pas un panthéisme .

Il s'agit donc de sa tentative d'expliquer la conception judéo-chrétienne traditionnelle de la création. Or, même si chacune de ces monades est dépourvue de fenêtre et de liens de causalité, son existence est maintenue par Dieu. Sa nature est ce qu'elle est continuellement grâce à Dieu.

Mais, sachant que chaque être individuel connaît sa place au sein du tout, Leibniz affirme que chacun, de par son essence même, reflète le tout. Chaque être est, en quelque sorte, un microcosme du tout. Vous comprenez ? Ainsi, si vous appréhendez votre propre nature individuelle à travers ces attributs d'aperception et d'appétit, vous entrevoyez ce qu'est le tout en termes d'appétit et d'aperception.

Vous voyez ? Il prend donc cette métaphore de chacun connaissant sa place au pied de la lettre. La nature de la chose, la nature de chaque monade, est telle que sa propre nature reflète ce qu'elle doit être pour occuper cet emplacement précis dans l'ensemble. Comme s'il s'agissait d'une pièce unique et distincte d'un puzzle qui ne trouverait sa place nulle part ailleurs.

De ce fait, chaque élément a des implications sur tout le reste. Chaque chose reflète donc l'ensemble. Permettez-moi de faire une pause et de voir si vous comprenez.

Tu comprends ce qu'il veut dire, Ruth ? Quand tu dis qu'il n'y a pas de lien de causalité entre les monades, est-ce que ça ressemble à la théorie de Spinoza, selon laquelle tout découle d'une relation verticale et qu'il n'y a pas d'interaction à travers l'extension de la pensée ? Oui, oui. À l'exception de ce que nous avons vu la dernière fois : Spinoza a une théorie du double aspect, de sorte que la pensée et l'extension sont les deux faces d'une même chose. Leibniz, lui, distingue des entités différentes : ce qui pense est une monade spirituelle, ce qui est étendu est un composite de monades nues, peut-être avec une monade d'âme, mais ce sont deux choses différentes. On parle donc de Leibniz comme d'un parallélisme, d'une absence de rencontre, ce qui n'est pas vraiment le cas pour Spinoza, puisqu'il s'agit en réalité des deux faces d'une même chose.

Sinon, mis à part le schéma conceptuel, l'idée qu'il n'y a pas d'interaction causale est similaire. John ? Non ? Je suis un peu perplexe face à la conclusion finale selon laquelle chaque élément reflète l'ensemble. J'essaie de revenir à vos visions deux et trois.

Il semble que, compte tenu du concept d'unité et d'une chose sans fenêtre, comment pourrais-je avoir la perception que je refléterais le tout ou que quoi que ce soit d'autre le ferait ? Voyez-vous, et je pense que vous jouez probablement sur une conception de l'unité, de l'individualité, qui suggère que chaque individu est absolument unique . Or, la conception moderne est tout simplement fausse. Elle est fausse pour Leibniz, et je pense qu'elle est fausse de toute façon.

On utilise le terme « unique » à tort et à travers. On dit souvent que chaque flocon de neige est unique. Or, on sous-entend que l'unicité confère une valeur inestimable, précisément parce qu'elle est unique.

Mais, vous savez, chaque flocon de neige n'a pas une valeur inestimable ; ce n'est pas l'unicité qui donne de la valeur aux choses. Quoi qu'il en soit, pour Leibniz, le terme « unique » insistait sur toute absence de ressemblance frappante. Voyez, imaginez que vous ayez un jumeau identique.

Vous n'êtes plus parfaitement identiques. Leibniz parle de l'identité des indiscernables. Si deux choses sont totalement indiscernables l'une de l'autre, alors vous n'avez pas deux choses, vous en avez une seule et même.

L'identité de l'indiscernable. Pourtant, chaque individu diffère d'un autre, tel un jumeau identique, par une infime différence. Et c'est précisément parce que ces différences sont infimes que l'on comprend immédiatement ceux qui nous ressemblent sur certains points.

Certes, plus on s'éloigne de la vérité, plus les approximations immédiates s'avèrent difficiles. Mais il subsiste néanmoins une certaine analogie. Ainsi, dans la hiérarchie des êtres, si vous étiez ici... oups, je vous ai classé parmi les esprits de bas rang.

Ce n'était pas mon intention. Mais du simple fait d'être là, on développe une certaine affinité avec les animaux. On se surprend à éprouver de la compassion pour les chiens, surtout pour son propre chien qu'on aime tant.

Et certains écrivent des articles et des livres sur les droits des animaux. Les droits des animaux. C'est intéressant de voir jusqu'où cette analogie peut nous mener.

Vous voyez. De même, grâce aux êtres spirituels, les humains ont une certaine compréhension de ce que Dieu doit être lorsqu'on le conçoit comme une personne à l'image de laquelle nous sommes faits. Ainsi, par simple analogie, on peut dire que

ma nature reflète quelque chose de la nature des animaux, de Dieu, des êtres vivants en général, des choses physiques.

Et ajoutez à cela l'idée que, puisque rien d'autre ne peut combler l'espace que je remplis dans le tableau d'ensemble, vous voyez, en vertu du principe de plénitude, puisqu'aucun autre élément ne peut combler cet espace, alors il y a dans ma nature un écho de l'être tout entier. L'idée d'absence de fenêtre est donc simplement causale. Donc, en ce qui concerne la perception, le langage et tout le reste, on peut établir des liens par analogie ? Non, attendez une minute.

La perception, si vous parlez de perception sensorielle, c'est-à-dire la réception de stimuli externes. Non, si vous parlez de conception ; et d'ailleurs, je remarque que ces termes apparaissent confondus dans les plans. Descartes, ainsi que Hobbes.

Le terme « perception » désigne généralement la perception sensorielle, qu'elle soit interne ou externe.

La perception sensorielle. C'est-à-dire la conscience des particularités et des qualités particulières . D'accord.

Le terme « conception » désigne des concepts, des concepts généraux. Des idées abstraites, en somme. Il est donc important de bien distinguer les deux.

Par ailleurs, le terme « sensation » a encore une autre signification. Il désigne les sens en général et ce qu'ils nous apportent. Par exemple, une sensation de lumière.

Une sensation de chaleur. Une sensation d'amertume. Une sensation... d'odeur de menthe.

Je dirais plutôt menthe que rose à Noël. Nous avons donc des sensations particulières qui constituent les ingrédients de notre perception des choses . Vous voyez.

Ces deux notions se distinguent des concepts au sens plus général ou abstrait. Donc oui, selon Leibniz, nous possédons des concepts innés. Innés en ce sens qu'ils émergent de notre activité mentale.

Les perceptions. Mais elles aussi émergent de notre activité mentale. Nous avons des sensations, des sentiments.

Mais elles aussi émergent de l'activité mentale intérieure. Et, chose étonnante, elles sont en corrélation avec ce qui se passe ailleurs. Voilà le parallèle.

Vous voyez, Descartes dirait que la sensation que vous éprouvez est due à une stimulation des organes sensoriels, transmise par le cerveau et les fluides corporels pour entraîner un changement d'état de conscience. Il défend une théorie de la perception sensorielle basée sur la relation de cause à effet.

Vous voyez. Mais pas Leibniz. Il n'existe pas de processus de cause à effet produisant des sensations ou des perceptions.

Autrement dit, en termes de causes externes. La synchronisation de l'idée avec la réalité, cette synchronisation, est l'œuvre de Dieu dans ce système parfaitement harmonisé. Il utilise également l'expression : le système tout entier fonctionne selon une harmonie préétablie.

Une harmonie préétablie. C'est ce qui le guide, et nous le verrons la prochaine fois lorsque nous aborderons le problème du mal. C'est ce qui le conduit à affirmer que c'est le meilleur des mondes possibles.

Le meilleur des mondes possibles. Oui, c'est ce qui individualise . Ce qui distingue les individus.

Est-ce que cela résume bien ce que vous avez compris de vos lectures ? J'ai relu tous les écrits de Leibniz ce matin, et il me semble que la monadologie, et plus encore les principes de la nature et de la grâce, sont vraiment très clairs. Il faut les lire attentivement. Mais ils sont assez explicites et très clairs à ce sujet.

Quoi que nous fassions par ailleurs concernant Leibniz, il nous faut impérativement bien comprendre cette monadologie. N'est-ce pas le cas pour toutes ces figures ? Si l'on veut comprendre leur conception de l'épistémologie, de l'éthique, de Dieu et du problème du mal, il faut remonter à leur schéma métaphysique sous-jacent. Les présupposés métaphysiques sont tout simplement fondamentaux.

En fait, on peut considérer cela comme une règle générale applicable à n'importe quel sujet, et pas seulement aux questions philosophiques. Mais si l'on parle de la candidature de Buchanan à la présidence, oui, et des raisons de son attachement particulier aux valeurs « L'Amérique d'abord », il faut commencer à s'interroger sur les présupposés métaphysiques sous-jacents. Comment y parvenir ? Eh bien, certains types de valeurs reposent sur des présupposés quant à la nature de la réalité qu'ils considèrent comme telle.

Mais revenons toujours à ces présupposés. Or, nous l'avons constaté tout au long de l'histoire, je suppose, depuis Platon. Tous les éléments de la philosophie platonicienne convergent dès lors que l'on a bien cerné la distinction entre formes et particuliers.

Vous vous souvenez du schéma que nous avons dessiné ? C'était le moyeu de la roue, la ligne de démarcation, à partir de laquelle, en suivant les rayons, on peut aborder l'art, l'éducation, l'éthique, l'histoire, etc. C'était la même chose pour des personnalités comme Leibniz. Bien, passons maintenant au point numéro six.

L'esprit et le corps. Ah ! Voilà, après tout, l'une des questions majeures qui divisent ces trois systèmes métaphysiques continentaux du XVII^e siècle.

Les alignements de Descartes et de Spinoza. Le problème corps-esprit. J'ai déjà évoqué certains des principes fondamentaux en la matière.

Premièrement, les monades sont causalement déconnectées les unes des autres. Autrement dit, elles sont sans fenêtre. Causalement déconnectées.

Une autre théorie est que les corps, les corps physiques, les corps matériels, sont des composés de monades. Et s'il s'agit d'un être vivant, alors il existe une monade unificatrice : la monade de l'âme.

Et remarquez qu'il utilise le terme « âme » dans un sens très proche de celui des Grecs, où l'âme est la source de la vie, ce qui donne la vie.

C'est lié à la forme. Qu'est-ce qui lui confère une nature particulière ? C'est lié à l'entéléchie, à la fonction particulière de la chose.

Donc, le corps d'un animal est unifié par une âme vivante. D'accord ? Une âme vivante. Ce qui fait de ce morceau de matière un animal vivant, ce qu'il ne serait pas autrement.

Avec des fonctions vitales appropriées impliquant divers degrés d'appétit et d'aperception. Or, si l'on parle de corps, il existe des relations de cause à effet entre les corps, entre ces entités composites.

Car lorsqu'on a des myriades de monades, et il dit des millions, lorsqu'on a des myriades de monades organisées et unifiées, elles commencent à acquérir une extension spatiale. Or, les monades elles-mêmes n'ont pas d'extension spatiale. Pour commencer, elles ne sont pas substantielles au sens solide du terme.

Ils sont infinitésimaux. Ils n'occupent pas d'espace. Ils n'ont donc ni taille, ni forme, ni densité, ni aucune autre caractéristique d'occupation spatiale.

Ce que nous appelons qualités primaires. Ils n'en possèdent pas. Mais les corps, qui sont des composés, occupent bien un espace.

Elles possèdent effectivement des qualités primaires. Et l'on commence à entrevoir comment il va intégrer la science mécaniste, c'est-à-dire la science des relations entre les corps.

Cela ne nous apprend rien sur les monades. Comment explique-t-il qu'une monade, qui n'a pas d'espace, ou n'en occupe aucun, plus une autre monade, elle aussi sans espace, cela n'ait aucun sens logique ? C'est grâce aux paradoxes de Zénon. Vous vous souvenez, par exemple, des paradoxes de Zénon sur le poids ? Si une graine de millet ne pèse rien, et que vous avez dans un sac 100 000 graines de millet, chacune ne pesant rien, comment se fait-il que cela produise un bruit sourd ? Le seul indice que je trouve chez Leibniz est son emploi du terme « infinitésimal ».

Par infinitésimal, il ne veut pas dire que cela n'a pas de taille. Cela signifie que cela a aucune taille mesurable. Tellement petit.

Donc, lorsqu'on atteint un très grand nombre, on commence à percevoir la taille. Je ne vois pas d'autre explication chez lui. Est-ce une sorte d'idée atomistique ? Non, voyez-vous, si un atome désigne une minuscule particule de matière, alors non, ce n'est pas atomistique.

Et c'est précisément pour cette raison qu'il rejette le terme « atome ». Les atomes de Démocrite étaient de petites billes solides. Une monade n'est pas une petite bille solide.

Maintenant, si par contre vous vous demandez s'il s'agit d'une approche atomistique, comme notre conception plus contemporaine des atomes, composés de particules subatomiques (ces particules pouvant être de simples fonctions de l'énergie), alors il faut recourir à une physique énergétique, dans laquelle la matière dérive de l'énergie, et non l'inverse. D'accord. Je pense que le problème que rencontre Christen est de comprendre comment la matière dérive de l'énergie à ce stade de sa compréhension.

Et en réalité, il n'a pas d'explication convaincante, à part celle que je propose concernant le terme « infinitésimal ». Il faudrait donc lui dire : « Attendons de comprendre la physique énergétique. » D'accord.

Il existe donc des relations causales entre les corps, mais pas entre les monades. Or, la monade de l'âme, ou dans le cas des humains, la monade de l'esprit, est le principe unificateur et organisateur, ainsi que le principe vivifiant, pensant et orientant l'ensemble. Sans cela, l'ensemble ordonné n'existerait pas.

C'est comme si l'âme accomplissait pour le corps ce que Dieu accomplit pour l'univers, indépendamment des ordonnateurs de toute chose. Et il est dit explicitement que ce que Dieu accomplit à cet égard, nous le faisons à un degré bien

moindre, à une échelle bien plus réduite. Nous réduisons considérablement la portée de la création divine.

Mais nous créons des choses unifiées, individuelles et organisées, de nature corporelle. Permettez-moi de souligner quelques points à ce sujet. Si vous ouvrez la monadologie à ... voyons voir, aux pages 212 et 213.

212, 213. Tout d'abord , paragraphe 74. Les philosophes se sont beaucoup interrogés sur l'origine des formes ou des âmes.

Mais aujourd'hui, l'étude des plantes, des insectes et des animaux nous apprend que les êtres vivants ne sont pas le fruit du chaos, de la putréfaction ou de la génération spontanée, mais proviennent toujours de graines, où existait déjà une forme de pré-formation. On a longtemps pensé que non seulement le corps organique existait avant la conception, mais aussi l'âme qui y résidait. En un mot, l'animal vivant lui-même.

Et par la conception, cet animal est simplement préparé à une grande transformation, celle de devenir un animal d'une autre espèce. On observe un phénomène similaire en dehors de la naissance, comme lorsque les vers deviennent des chenilles, puis des mouches , et enfin des papillons. La transformation en un être d'une autre nature.

Ce à quoi il s'attaque ici, et qu'il nomme plus tard , c'est l'animalculisme de l'époque : l'idée que la progéniture en miniature , corps et âme, est contenue dans la semence du père. Complète.

Ainsi, en ce sens, la monade de l'âme est une émanation de la monade de l'âme du père, qui était elle-même une émanation. D'accord ? Vous vous souvenez que nous en avons déjà parlé lorsque nous évoquions les Stoïciens, car cela constituait le fondement de la théorie stoïcienne de la transmission de l'âme et de l'origine de l'âme individuelle. Or, voici Leibniz qui adopte cette forme d'animalisme.

Dot, c'est votre domaine. Pouvez-vous nous dire s'il y a eu un regain d'intérêt pour ce type d'approche à ce moment précis de l'histoire ? Pouvez-vous nous en donner un aperçu ? D'accord.

De petits animalcules. Voilà. Oui, cela fait partie du courant philosophique appelé vitalisme, qui considère la vie comme distincte des simples phénomènes physiques et chimiques.

D'accord, et le vitalisme a continué de prospérer jusqu'au milieu du XXe siècle environ. Cela a coïncidé avec le développement du microscope, qui a ouvert ce nouveau monde du vivant. Formidable.

En d'autres termes, les spinodes sont comme des lentilles. Voilà donc sa conception de l'origine des âmes, y compris des âmes humaines, des esprits. Le sperme contiendrait donc l'âme.

Et le corps. Il lui offre un endroit chaud et agréable pour se développer. Répétez ça.

Le traducianisme ne porte en lui que le germe de ce qu'il deviendra, ou plutôt... Non, je fais une distinction approximative entre ces deux points de vue. En biologie, lorsqu'on parle de génétique, on appelle ce point de vue « animalculisme » .

En théologie, lorsqu'on aborde la transmission ou l'origine de l'âme individuelle, on parle de traducianisme, c'est-à-dire de conception de la transmission. Or, le traducianisme introduit dans la pensée chrétienne par Tertullien était en réalité une adoption de la conception stoïcienne, une forme d'animalisme. Leibniz semble d'ailleurs aller dans le même sens.

D'accord. Et bien sûr, le développement de la génétique moderne change considérablement la donne. Le vitalisme biologique est devenu rare.

Dans les années 1940, c'était assez populaire dans certains milieux, notamment en France. Cinquante ans, ça change tout. D'accord.

Paragraphe 75. Ceci est de nouveau mentionné. Les animaux, dont certains sont élevés depuis leur conception jusqu'au stade d'animaux plus grands, peuvent être qualifiés de spermatiques.

Parmi eux, ceux qui demeurent dans leur classe, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et périssent comme de grands animaux. Seul un petit nombre d'élus accèdent à un théâtre plus vaste, et ainsi de suite. Ceci ne représente que la moitié de la vérité.

J'en ai donc conclu que si l'animal ne commence ni ne finit de façon naturelle, il n'y aura ni naissance, ni destruction ou mort à proprement parler, et ainsi de suite. Voyons voir. Puis, au paragraphe 80, il commence à critiquer Descartes et souligne la différence.

Descartes reconnaît que l'âme ne peut exercer aucune force sur les corps, car la matière possède toujours la même quantité de force. Néanmoins, il croyait que l'âme pouvait modifier la direction des corps, par une cause extérieure uniquement.

C'est parce qu'à son époque, la loi de la nature, qui affirme la conservation de la même direction globale dans la matière, était inconnue. S'il l'avait connue, il aurait

été attiré par mon système d'harmonie préétablie plutôt que par l'interaction causale. Oui.

Selon ce système, les corps agissent comme s'il n'y avait pas d'âme, ce qui est impossible ; les âmes agissent comme s'il n'y avait pas de corps, et les deux agissent comme s'ils influençaient l'autre. Pauvre Descartes ! Quant aux esprits ou aux âmes rationnelles, bien que je constate que ce que j'ai affirmé, à savoir qu'ils commencent et finissent uniquement avec le monde, reste fondamentalement valable pour tous les êtres vivants et les animaux, il existe cette particularité chez les animaux rationnels : ce sont des animalcules spermatiques, comme votre oiseau. Tant qu'ils restent tels, ils ne possèdent que des âmes ordinaires ou sensibles.

D'accord, ce faible degré de perception. Mais dès que ceux qui sont, pour ainsi dire, élus – oui, c'est un calviniste protestant –, ceux qui sont élus atteignent de par leur conception même la nature humaine, Dieu opérant la sélection, leurs âmes sensibles sont élevées au rang de la raison et à la prérogative de l'esprit. Parmi les autres différences qui existent entre les âmes et les esprits ordinaires, il y a aussi celle-ci.

Les âmes, en général, sont des miroirs vivants, des images de l'univers des créatures. Leur nature est celle du miroir. Mais les esprits, de plus, sont des images de la divinité elle-même.

Nous sommes à l'image de Dieu. Capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter certains aspects par des modèles architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son domaine. Les esprits sont donc capables d'entrer en quelque sorte en communion avec Dieu, de sorte qu'il est un père pour ses enfants.

Ainsi, l'idée de la cité de Dieu, d'une monarchie universelle, d'un monde moral au sein du monde naturel, de l'œuvre divine par excellence, etc., apparaît clairement. Le rôle de l'esprit se dégage donc sans équivoque . À présent, un, voire deux points supplémentaires.

Qu'en est-il de l'épistémologie ? Cela fait partie de la question corps-esprit. Et j'ai déjà dit que, pour les monades sans fenêtre , les consciences émergent de l'intérieur plutôt que de l'extérieur. Oui, et il est assez clair qu'il affirme que les monades d'âme peuvent, tout au plus, avoir une perception sensorielle et des souvenirs persistants.

Les animaux possèdent des perceptions sensorielles et des souvenirs persistants, ce qui leur permet de reconnaître les comportements acquis, etc. Mais lorsqu'on aborde le cas des monades spirituelles, on va plus loin. On accède alors au raisonnement.

Ce qu'il fait, c'est distinguer deux types de raisonnement. Il y a, tout d'abord, les vérités de fait que nous pouvons connaître, et il y a les vérités de raison que nous pouvons connaître. Les vérités de fait sont contingentes.

Autrement dit, elles concernent ce qui se produit successivement, et notre conscience de ces événements dépend donc de leur succession et de notre perception intérieure. Ainsi, les vérités de fait sont contingentes, tandis que les vérités de raison sont des vérités logiquement nécessaires. Ces vérités logiquement nécessaires ont la forme logique des lois de la pensée : $A = A$, $A = \text{non-}A$.

Or, les vérités de fait reposent sur le principe de raison suffisante, tandis que les vérités de raison reposent sur le principe de non-contradiction. Voilà pour la distinction. La distinction entre vérités de fait et vérités de raison est, je crois, assez claire.

Nous avançons quelques affirmations factuelles. Leibniz était un Allemand qui écrivait en français et en latin. L'allemand n'était alors pas une langue littéraire, mais une langue savante. Les vérités factuelles, voyez-vous, dépendent de la contingence de certains événements historiques.

Les vérités de la raison ? Eh bien, tout ce qui relève, par exemple, d'une définition qui explicite ce qui est déjà logiquement contenu dans le concept. À l'instar de Descartes, les trois angles d'un triangle totalisent deux angles droits. On ne peut concevoir de montagne sans vallée, car celles-ci sont logiquement nécessaires, compte tenu des concepts eux-mêmes, non pas de la perception de l'existence des choses, mais du concept général d'un triangle ou d'une montagne.

Il existe donc une distinction entre les vérités de fait, rien de nouveau sous le soleil. Il n'y a rien de nouveau à dire que l'une est contingente et l'autre nécessaire. Il n'y a rien de nouveau à dire que l'une dépend de la loi de raison suffisante et l'autre de la loi de non-contradiction.

Vous voyez, Aristote aurait pu dire la même chose. Ce qui est distinctif, c'est que ces deux types de vérités sont innés, dans la mesure où nous sommes face à des moments sans perspective. Or, même Descartes semble admettre que les perceptions sensorielles sont physiquement causées par les stimuli sensoriels et l'interaction causale corps-esprit.

Mais pas Leibniz. Même les perceptions sensorielles sont innées. Même les perceptions sensorielles des animaux sont innées.

L'harmonie préétablie fonctionne ainsi. Or, qu'est-ce que cela nous apprend sur la liberté, la liberté humaine, la volonté et l'intellect ? Voilà un ensemble de questions. Il faut ici être très prudent, car les discussions sur la liberté, la volonté et l'intellect

chez Descartes, Hobbes et Spinoza s'inscrivaient entièrement dans le cadre de la notion de causalité efficiente et matérielle.

C'est tout. Par ailleurs, Leibniz nous explique que les monades sont à la fois cause matérielle, cause efficiente, cause formelle et cause finale. Il en revient donc aux quatre causes aristotéliciennes.

Il va donc concevoir la volonté non pas en termes de causalité efficiente causée ou non causée, de déterminisme ou d'indéterminisme, comme chez Descartes, où, selon lui, le libre arbitre choisit dans un vide causal, simplement en fonction de ses connaissances. Non. Le libre arbitre relève plutôt de la perception et de l'appétit.

Autrement dit, il existe une direction intérieure, une pulsion intérieure, une causalité finale, et il faut définir ce que signifie être libre, non seulement en termes de causalité efficiente, mais aussi en termes de causalité finale. Dans cette monadologie, il n'y a pas de vide de causes finales et formelles. Et je pense qu'il a raison, du moins sur ce point, de dire que nombre de débats contemporains sur la liberté et le déterminisme reposent sur l'idée que le libre arbitre est un état où aucune cause efficiente ne détermine le résultat.

Autrement dit, assimiler la liberté à l'indéterminisme. Il n'y croira pas. Je pense qu'il a raison : si nous sommes des êtres finalisés, s'il existe une téléologie qui sous-tend le comportement et l'existence humaine, alors il faut adopter une conception téléologique de la liberté.

La question est maintenant de savoir si sa conception téléologique de la liberté y parviendra. Alors, branchez-vous, même heure, même chaîne. Nous reprendrons ce point et aborderons ensuite le problème du mal.