

PRESENTATION

Le texte *Aus der letzten Marburger Vorlesung* reprend, en le condensant, le § 5 du cours que Heidegger a consacré à Leibniz durant le semestre d'été 1928¹. Publié pour la première fois en allemand en 1964 dans le volume de mélanges offerts à Rudolf Bultmann pour son 80^{ème} anniversaire², ensuite recueilli dans les *Wegmarken*³, il n'a jamais été traduit en français, et ne figure donc pas dans le volume *Questions II* parmi les études consacrées aux grandes figures de l'histoire de la philosophie (Platon, Aristote, Kant, Hegel).

L'*Extrait du dernier cours de Marbourg* présente pourtant la première grande interprétation heideggérienne de Leibniz, celle qui servira de matrice à la déconstruction ultérieure de la métaphysique moderne de la subjectivité. Mais son intérêt ne se limite pas à préparer des développements ultérieurs. Par la date de sa composition (contemporaine de la gestation de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et de la préparation du livre sur Kant), il constitue le témoin d'une intense période d'activité créatrice, et d'un rapport à l'histoire de la philosophie qui considère encore celle-ci comme une répétition du possible enfoui dans les textes de sa tradition.

C'est donc dans l'horizon de *Sein und Zeit* et du *Kant-Buch* qu'il faut lire cette « reprise » de Leibniz dans laquelle Heidegger, bien loin de tenir à distance le grand représentant allemand de la métaphysique moderne héritée de Descartes, fait au contraire de Leibniz le porte-parole de sa propre interprétation du *Dasein* comme temporalité⁴. Outre la question du temps, l'interprétation heideggérienne de la monadologie aborde aussi les problèmes du monde et de l'individuation, de la communauté, ou encore de la vie et du vivant⁵.

Les chiffres placés entre crochets et en italiques dans la traduction renvoient à la pagination de la troisième édition du recueil *Wegmarken* (Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1996), identique à celle de la deuxième édition du tome 9 de la *Gesamtausgabe*. Toutes les notes de bas de page sont du traducteur.

¹ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= GA 26), Frankfurt/Main, Klostermann, 1978, pp. 86-123.

² *Zeit und Geschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, pp. 491-507.

³ M. HEIDEGGER, *Wegmarken* (= GA 9), Frankfurt/Main, Klostermann, 1996.

⁴ Cf. GA 26, pp. 270-271.

⁵ L'interprétation détaillée de ce texte extrêmement dense dépasse le cadre d'une simple présentation. Pour une première approche de ses enjeux, nous nous permettons de renvoyer à notre article « La première interprétation heideggérienne de la *Monadologie* », *Philosophie*, 2016/2 (n°129), pp. 75-91.

EXTRAIT DU DERNIER COURS DE MARBOURG

[79] Ce cours se donna pour tâche, durant le semestre d'été 1928, de tenter une explication avec Leibniz. Le projet herméneutique [*Vorhaben*] était régi par la perspective sur l'être-au-monde ekstatique de l'homme, issue du regard dans la question de l'être.

Le premier semestre à Marbourg, en 1923-1924, risqua l'explication correspondante avec Descartes⁶ ; celle-ci a ensuite été insérée dans *Être et Temps* (§§ 19-21).

Ces interprétations, et quelques autres, étaient déterminées par l'aperçu selon lequel, dans la pensée de la philosophie, nous sommes nous-mêmes un dialogue avec les penseurs du temps qui nous précède. Un tel dialogue signifie autre chose que l'acte de compléter une philosophie systématique par une présentation historisante de son histoire. Mais il ne se laisse pas non plus comparer à l'identité unique en son genre atteinte par Hegel : celle du penser [*Denken*] de sa pensée [*Gedanke*] et de l'histoire du penser.

La métaphysique que déploie Leibniz, conformément à la tradition, est une interprétation de la substantialité de la substance.

Le texte suivant, tiré du cours cité plus haut et entièrement revu, tente de montrer à partir de quel projet et d'après quel fil conducteur Leibniz détermine l'être de l'étant.

Le terme que Leibniz choisit en vue de caractériser la substantialité de la substance s'avère déjà significatif. La substance est monade. Le mot grec *μονάς* signifie le simple, l'unité, l'un, mais aussi le singulier [*das Einzelne*], l'isolé [*das Einsame*]. Leibniz n'emploie le terme de monade qu'après que sa métaphysique de la substance a été déjà configurée, c'est-à-dire à partir de 1696. Ce que Leibniz vise par le terme de monade rassemble en quelque sorte en soi toutes les significations fondamentales du terme grec : l'essence de la [80] substance réside dans le fait qu'elle est monade. Ce qui est proprement étant possède le caractère de l'unité simple du singulier, qui subsiste pour soi. Pour le dire par anticipation, la monade est ce qui unifie simplement, originairement, d'avance, en singularisant [*vereinzeln*].

Par conséquent, en vue d'une détermination suffisante de la monade, un triple

⁶ M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, éd. F.-W. von Hermann, Frankfurt/Main, Klostermann, 1994 (trad. fr. A. Boutot, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013).

état de choses doit être maintenu :

1. Les monades, les unités, les points n'ont pas eux-mêmes besoin de l'unification ; au contraire, ce sont eux qui donnent l'unité. Ils peuvent quelque chose [*sie vermögen etwas*].

2. Les unités, en tant que ce qui confère l'unité, sont elles-mêmes originairement unifiantes, et d'une certaine façon actives. C'est pourquoi Leibniz désigne ces points comme *vis primitiva*, *force primitive*⁷, force originairement simple.

3. La conception de la monade a une visée ontologique et métaphysique. Aussi Leibniz ne donne-t-il pas à ces points le nom de points mathématiques, mais de *points métaphysiques**, « points métaphysiques⁸ » (Gerh. IV, 482 ; Erdm. 126). De plus, ils ont la dénomination d'« atomes formels », et non matériels ; ce ne sont pas les particules élémentaires dernières de la ὕλη, de la *materia*, mais le principe originaire et indivisible de la formation, de la *forma*, de l'εἶδος.

Tout étant pour soi est constitué comme monade. Leibniz dit (Gerh. II, 262) : *ipsum persistens [...] primitivam vim habet*⁹. Tout étant pour soi est doué de force.

La compréhension du sens métaphysique de la doctrine des monades dépend de la saisie correcte du concept de *vis primitiva*.

Le problème de la substantialité de la substance doit être résolu de manière positive ; et ce problème est pour Leibniz un problème d'unité, de monade. C'est à partir de l'horizon du problème de la détermination positive de l'unité de la substance, que doit être compris tout ce qui est dit à propos de la force et de sa fonction métaphysique. Le caractère de force doit être pensé à partir du problème de l'unité – problème qui réside dans la substantialité. Leibniz délimite son concept de *vis activa*, c'est-à-dire de force, par opposition au concept [81] scolastique de *potentia activa*. À s'en tenir aux mots, *vis activa* et *potentia activa* semblent signifier la même chose. Mais : *Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur* (Gerh. IV, 469). « Car la *vis activa* se différencie du pur pouvoir d'agir [*Vermögen zu wirken*] que l'on connaît communément dans la scolastique, parce que

⁷ Nous utilisons les italiques pour signaler l'apparition d'un mot ou d'une phrase en langue étrangère (latin ou français – exception faite du grec) dans le texte allemand de Heidegger. La présence d'une astérisque après un mot ou une phrase en italiques indique qu'ils sont cités par Heidegger « en français dans le texte ».

⁸ Toutes les traductions des passages de Leibniz sont de Heidegger ; nous avons donc traduit en français la traduction allemande fournie par Heidegger, y compris dans les cas où le texte que traduit Heidegger a été rédigé en français par Leibniz.

⁹ « Mais ce qui persiste même [...] a une force primitive. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance*, Traduite, annotée et précédée d'une introduction *L'ambivalence de l'action*, par Anne-Lise Rey, Paris, Vrin, p. 242.)

le pouvoir d'agir de la scolastique, ou la faculté d'accomplissement [*Vollzugsfähigkeit*], n'est rien d'autre que la possibilité prochaine du faire, de la réalisation [*Vollbringen*], qui a cependant encore besoin d'une excitation étrangère, et comme d'un aiguillon, pour passer à l'acte. »

La *potentia activa* de la scolastique est un pur être en état d'agir [*Imstandsein zum Wirken*], tel que cet être en état de... est précisément sur le point d'agir, mais n'agit pas encore. Elle est une faculté présente dans un étant subsistant [*in einem Vorhandenen*] qui n'est pas encore entrée en jeu.

Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit (ibid.). « La *vis activa* contient cependant un certain agir déjà effectif [*ein gewisses schon wirkliches Wirken*] ou une entéléchie, elle se situe entre la pure faculté d'agir encore en repos et l'agir lui-même, et elle renferme en soi un *conatus*, un chercher à... [*Versuchen*] »

La *vis activa* est par suite un certain agir [*Wirken*], mais non l'action [*Wirkung*] dans son accomplissement [*Vollzug*] proprement dit ; elle est une faculté, mais non une faculté en repos. Ce que Leibniz vise ici, nous le nommons tendance à... [*das Tendieren nach...*], ou mieux encore, afin d'exprimer le moment spécifique d'action (dans une certaine mesure déjà effectif), poussée [*Drängen*], *impulsion* [*Drang*]. Celle-ci n'est ni une disposition, ni un déroulement, mais le prendre soin de... (à savoir de soi-même) [*das Sich-angelegen-sein-lassen (sich selbst nämlich)*], le viser soi-même à soi-même (« il vise à... ») [*das sich auf sich selbst Anlegen (« er legt es darauf an »)*], le s'incomber à soi-même [*sich selbst Anliegen*].

Ce qui est caractéristique de l'impulsion, c'est qu'elle passe – et, du même coup, se dépasse – d'elle-même dans l'agir, et ce de façon non occasionnelle, mais **[82]** essentielle. Cet autodépassement vers... [*Sichüberleiten zu...*] n'a pas d'abord besoin d'une sollicitation [*Antrieb*] qui viendrait d'ailleurs. L'impulsion est elle-même la pulsion [*Trieb*] qui, en son essence, reçoit d'elle-même son im-pulsion [*von ihm selbst angetrieben wird*]. Dans le phénomène de l'impulsion ne réside pas seulement ce fait qu'elle apporte de soi-même avec elle en quelque sorte la cause au sens du déclenchement [*Auslösung*] ; l'impulsion est en tant que telle toujours déjà déclenchée, de telle manière qu'elle reste pourtant toujours tendue [*gespannt*]. En fait, l'impulsion peut très bien être inhibée dans sa poussée, mais même en tant qu'inhibée elle n'est pas égale à une faculté d'agir en repos. À vrai dire, c'est la suppression de l'inhibition [*Beseitigung der Hemmung*] qui peut tout d'abord rendre libre la poussée. La disparition d'une inhibition, ou – pour employer une expression heureuse de Max Scheler¹⁰ – la désinhibition [*Enthemmung*], est cependant autre chose qu'une cause étrangère venant encore en sus. Leibniz dit : *atque*

¹⁰ *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, in *Ges. Werke* ; Bd. 9, *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1995, S. 33.

*ita per se ipsam in operationem fertur ; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti*¹¹ (*ibid.*). L'image d'un arc bandé rend intuitif ce qui est ici visé. L'expression de « force » est par conséquent facilement trompeuse, parce qu'elle suggère la représentation d'une propriété en repos.

Après cet éclaircissement de la *vis activa* comme impulsion, Leibniz en vient à la détermination essentielle : *Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci* (*ibid.*, 470). « Cette force, dis-je, est donc inhérente à chaque substance (constitue sa substantialité), et donne toujours naissance à un certain agir. » En d'autres termes, elle est impulsion, elle est productive ; *producere* signifie : mener quelque chose en avant, se laisser donner ce quelque chose à partir de soi, et, en tant qu'ainsi donné, le retenir en soi. Cela vaut aussi pour la substance matérielle. Dans le choc mutuel de deux corps, l'impulsion est uniquement limitée et bornée de multiple façon. C'est ce que manquent ceux *qui essentiam eius (substantiam corporis) in sola extensione collocaverunt*¹² (*ibid.*) – à savoir les cartésiens.

Tout étant a ce caractère d'impulsion, est déterminé en son être comme poussée [*als drängend*]. Tel est le trait métaphysique fondamental de la monade. Cependant, la structure de cette impulsion n'est pas encore expressément déterminée par là.

[83] Ce qui a été dit implique cependant un énoncé métaphysique de très grande portée sur lequel il faut, maintenant déjà, attirer par avance l'attention. Car cette interprétation de ce qui est proprement étant, en tant qu'universelle, doit nécessairement élucider conjointement la possibilité de l'étant en totalité. Qu'est-ce qui, avec cette thèse monadologique fondamentale, est dit au sujet de la coexistence [*Zusammenvorhandensein*] de divers étants dans le tout de l'univers ?

Si l'essence de la substance est interprétée comme monade, et la monade comme *vis primitiva*, comme impulsion, *conatus*, *nisus prae-existens*, comme poussée originare [*als ursprünglich drängend*] portant en soi ce qui unifie parfaitement, au regard de cette interprétation de l'étant lourde de conséquences se posent alors les questions suivantes :

1. Dans quelle mesure l'impulsion en tant que telle est-elle ce qui unifie originarement et simplement ?

2. Comment, sur le fondement du caractère monadique des substances, faut-il interpréter l'unité et la cohésion dans l'univers ?

Si tout étant, toute monade pousse et s'impulse à partir de soi-même [*von sich aus drängt*], cela signifie alors qu'elle apporte avec elle à partir de soi l'essentiel de son être,

¹¹ « Et ainsi, elle est portée par elle-même à opérer ; et elle n'a besoin [pour cela] d'aucun moyen, mais seulement de la disparition de l'obstacle. »

¹² « Ceux qui ont placé son essence (la substance du corps) dans la seule étendue. » Cette récusation de l'identification cartésienne de la matière et de l'extension est mentionnée *in fine* par Heidegger (p. [101]), mais l'analyse en est reportée.

de ce en vue de quoi et de la manière dont elle pousse et s'impulse [*drängt*]. Toute poussée-avec [*Mitdrängen*] d'autres monades, dans son rapport possible à la monade chaque fois isolée, est par essence négative. Aucune substance n'est capable de donner à une autre son impulsion, c'est-à-dire ce qui lui est essentiel. Tout ce dont elle est capable, c'est simplement de désinhibition ou d'inhibition ; et même de cette façon négative, elle n'opère toujours qu'indirectement. Le rapport d'une substance aux autres est uniquement de limitation, par conséquent de détermination négative.

À cet égard, Leibniz dit de façon tout à fait explicite : *Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis iam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere*¹³. Ce qui est décisif, c'est le *praeexistens nisus*. Leibniz conclut : *ut alia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura*¹⁴.

[84] NB : La *vis activa* est également caractérisée comme ἐντελέχεια, avec un renvoi à Aristote (cf. par ex. *Système Nouveau de la Nature et de la Grâce*, § 3). Dans la *Monadologie* (§ 18), le fondement de cette dénomination s'énonce comme suit : « car elles ont en elles une certaine perfection* (ἔχουσι τὸ ἐντελές) », « car les monades ont en elles une certaine perfection [*Perfektion*] », elles portent en elles d'une certaine façon un parachèvement [*Vollendung*], dans la mesure où chaque monade, comme il apparaîtra bientôt, apporte déjà avec elle ce qui lui est positif, de telle sorte que celui-ci est en puissance l'univers lui-même.

Cette interprétation de l'ἐντελέχεια ne correspond pas à la tendance qui est propre à la pensée aristotélicienne. D'autre part, c'est en le prenant dans une nouvelle acception que Leibniz fait usage de ce terme pour sa monadologie¹⁵.

À la Renaissance, déjà, ἐντελέχεια, entendu au sens leibnizien, est traduit par *perfectihabia*¹⁶ ; la *Monadologie*, au § 48, cite Hermolaus Barbarus comme traducteur. Cet

¹³ *De primae philosophiae emendatione, Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, IV, p. 470. « Il apparaîtra encore par nos réflexions, qu'une substance créée ne reçoit pas d'une autre la force même d'agir, mais seulement la limitation et la détermination de la tendance ou puissance d'agir déjà préexistante en elle » (traduction Paul Schrecker, dans G.W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 167).

¹⁴ *Ibid.* « Je ne dirai rien de plus ici sur les avantages qui découlent de cette notion de substance pour la résolution du problème si difficile de l'interaction des substances » (*ibid.*)

¹⁵ Nous traduisons l'allemand *Monadologie* tantôt avec une majuscule – lorsque ce mot me semble désigner l'œuvre du même nom –, tantôt avec une minuscule – lorsqu'il semble viser ce que Heidegger nomme d'abord une *Monadolehre* [80], une doctrine ou théorie des monades, en un sens plus large que le seul texte intitulé *Monadologie*.

¹⁶ Dans l'annotation de son édition de la *Monadologie* (Gallimard, « Folio essais », p. 487-488), Michel Fichant remarque : « « Perfectihabies » transpose en latin la formation du terme grec d'Entéléchie telle qu'elle a déjà été explicitée au § 18 : « ce qui possède la perfection ». Hermolaus Barbarus (1454-1493) est un humaniste vénitien, traducteur d'Aristote. La *Théodicée* rapporte à ce sujet : « Ce mot, entéléchie, tire

Hermolaus Barbarus a traduit et commenté, à la Renaissance, Aristote et le commentaire de Thémistius (320-390), dans le dessein de faire valoir l'Aristote grec contre la scolastique médiévale. Son travail fut en réalité entravé par de grandes difficultés ; c'est ainsi qu'on raconte que, plongé dans la détresse et l'embarras au sujet de la signification philosophique du terme ἐντελέχεια, il aurait supplié le diable de lui fournir des explications !

Nous avons à présent élucidé de manière générale le concept de *vis activa* : 1. *vis activa* signifie « impulsion ». 2. Ce caractère d'impulsion doit être inhérent à chaque substance *qua* substance. 3. De cette impulsion résulte constamment un accomplir [*Vollziehen*].

Pourtant, c'est seulement à présent que nous atteignons la problématique métaphysique proprement dite de la substantialité, c'est-à-dire la question de l'unité de la substance en tant qu'unité de ce qui est primairement étant. Ce qui n'est pas substance, Leibniz le nomme phénomène – ce qui désigne un résultat, quelque chose de dérivé.

L'unité de la monade n'est pas le résultat d'une agrégation [*Ansammlung*], elle n'est pas quelque chose qui viendrait après coup, mais au contraire ce qui d'avance donne l'unité. Ainsi entendue comme ce qui donne l'unité, l'unité est active : elle est **[85]** *vis activa*, impulsion comme *primum constitutivum* de l'unité de la substance. C'est ici que réside le problème central de la monadologie : le problème de l'*impulsion* et de la *substantialité*.

Le caractère fondamental de cette activité est devenu patent. Ce qui reste obscur, c'est la manière précise dont l'impulsion elle-même doit être donatrice d'unité. Une autre question d'importance décisive est la suivante : comment, sur le fondement de cette monade en soi unitaire, se constitue en sa cohésion [*Zusammenhang*] le tout de l'univers ?

Au préalable, une considération intermédiaire s'avère nécessaire. On a déjà plusieurs fois souligné que le sens métaphysique de la monadologie ne pouvait être atteint que si l'on tentait de construire des connexions et perspectives essentielles au fil conducteur de ce qui, pour Leibniz lui-même, fut déterminant dans le projet de la monadologie.

La monadologie veut élucider l'être de l'étant. Une idée exemplaire de l'être doit par conséquent être acquise quelque part. Elle a été acquise là où quelque chose comme l'être se manifeste immédiatement à celui qui questionne de façon philosophique. Nous

apparemment son origine du mot grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus l'exprima en latin mot à mot par *perfecti habia*, car l'acte est un accomplissement de la puissance ; et il n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela » (§ 87). »

nous rapportons à de l'étant, nous nous y plongeons et nous y perdons, nous sommes dominés et accaparés [*benommen*] par lui. Cependant, nous ne nous rapportons pas seulement à de l'étant, mais sommes en même temps nous-mêmes de l'étant. Nous en sommes, et à vrai dire non de façon indifférente, mais de telle sorte que justement notre propre être nous incombe. Par conséquent – abstraction faite d'autres raisons –, c'est dans une certaine mesure toujours l'être propre de celui qui questionne qui sert de fil conducteur¹⁷ ; il en est également ainsi dans le projet de la monadologie. Mais ce qui atteint ainsi le regard préalable demeure cependant non questionné ontologiquement.

Le regard constant sur le *Dasein* propre, sur la constitution d'être et le mode d'être du moi propre, donne à Leibniz le paradigme de l'unité qu'il attribue à tout étant. Cela ressort clairement de nombreux passages. Pour la compréhension de la monadologie, il est d'une importance décisive d'avoir une vue claire sur ce fil conducteur.

*De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous ; ce qui ne [86] saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être ; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues** (*Système Nouveau de la Nature et de la Grâce*, § 11).

« C'est grâce à la perspective sur l'"âme" ou la "forme" que se produit l'idée d'une véritable unité, qui correspond à ce qu'on nomme en nous le "moi" ; quelque chose de semblable ne se trouve pourtant ni dans les machines artificielles, ni dans la masse matérielle en tant que telle, si organisée (configurée) soit-elle. Il faut par suite toujours la considérer comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou bien aussi comme une montre composée de ressorts et de roues. »

*Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti τὸ Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo, non vires illas derivatas quae continue aliae atque aliae reperientur*¹⁸ (lettre à de Volder, cartésien et philosophe à l'université de Leyde, du 20 juin 1703. Gerh. II, 251 ; Buchenau II, 325). « Je pense la substance elle-même, si elle a originairement le caractère de l'impulsion, comme une monade indivisible et parfaite, qui est semblable à notre moi, [...] »

Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio, [...] (30 juin 1704 ; Gerh. II, 270 ; Buch. II, 347).

« Mais en outre, il faut considérer que ce principe de l'activité (impulsion) nous est

¹⁷ Cf. *Sein und Zeit*, §2, S. 7.

¹⁸ « Je tiens pour indivisible ou Monade parfaite, la substance même, douée de puissances primitives active et passive, tel le Moi ou quelque chose de semblable, ce qui n'est pas le cas de ces forces dérivatives qu'on trouvera continuellement différentes. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance*, op. cit., p. 227.)

compréhensible au plus haut degré, parce qu'il figure dans une certaine mesure un analogue à ce qui nous est inhérent, à savoir la représentation et l'aspiration à... [Streben]. »

Ici apparaît de façon particulièrement claire que, premièrement, l'analogie avec le « moi » est essentielle, et que, deuxièmement, c'est précisément cette origine qui a pour suite le plus haut degré d'intelligibilité.

Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima in multis casibus admittimus omnes, nempe mutationes [87] internas spontaneas, atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio (1705 ; Gerh. II, 276 ; Buch. II, 350).

« De mon côté, je ne présuppose partout et en toutes choses que ce que nous devons tous assez souvent admettre dans notre âme, à savoir des changements internes spontanés, et j'épuise avec cette unique présupposition intellectuelle la somme entière des choses. »

C'est dans l'expérience de soi-même, dans le changement spontané perceptible dans le moi, dans la poussée [Drängen], qu'est puisée cette idée de l'être ; celle-ci est l'unique présupposition, c'est-à-dire le contenu véritable du projet métaphysique.

« Si nous pensons par conséquent les formes substantielles (*vis primitiva*) comme quelque chose d'analogue aux âmes, alors on peut mettre en doute que ce soit à bon droit qu'on les ait refusées »¹⁹ (Leibniz à Bernoulli, le 29 juillet 1698 ; Gerh. Mathem. Schriften III, 521 ; Buch. II, 366). Les formes substantielles ne sont donc pas simplement des âmes, ou même de nouvelles choses et de nouveaux corpuscules, mais elles correspondent à l'âme. Celle-ci fournit seulement l'amorce pour le projet de la structure fondamentale de la monade.

[...] *et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes** (*Monadologie*, § 30).

« [...] en pensant de cette façon à nous-mêmes, nous concevons du même coup la pensée de l'être, de la substance, du simple ou du composé, de l'immatériel et de Dieu même, en nous représentant que ce qui est présent [*vorhanden*] en nous d'une manière limitée, est contenu en lui sans bornes. » (*via eminentiae*)

D'où Leibniz tire-t-il donc le fil conducteur pour la détermination de l'être de l'étant ? C'est par analogie avec l'âme, la vie et l'esprit qu'est interprété l'être. Le fil conducteur est l'*ego*.

Que les concepts et la vérité également ne proviennent pas des sens, mais prennent leur source dans le moi et dans l'entendement, c'est ce que montre la lettre à

¹⁹ « *Itaque si formas substantiales ut res animabus analogas concipiamus, dubitare licebit, an jure sint explosae.* » [NB. *Vis primitiva* est un commentaire de Heidegger. La référence exacte est *Mathem. Schriften III*, 522 et non 521.]

la reine Sophie Charlotte de Prusse, *Lettre [88] touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière**. « De ce qui réside par-delà les sens et la matière » (1702 ; Gerh. VI, 499 *sqq.* ; Buch. II, 410 *sqq.*).

Pour tout le problème de la fonction de fil conducteur qui revient à la considération de soi-même et à la conscience de soi-même en général, cette lettre est d'une grande importance. Leibniz y dit : *Cette pensée de moy, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres différentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la Logique et de la Morale** (Gerh. VI, 502 ; Buch. II, 414).

« Cette pensée *de moi-même*, qui prends conscience des objets des sens et de ma propre activité qui s'y rattache, ajoute quelque chose aux objets des sens. Il est tout à fait différent que je pense à une couleur ou que je réfléchisse en même temps sur cette pensée, de la même façon que la couleur elle-même est différente du *moi* qui la pense. Et parce que je conçois maintenant que d'autres êtres peuvent aussi avoir le droit de dire *moi*, ou qu'on pourrait le dire pour eux, ainsi je comprends à partir de là ce qu'on désigne tout à fait généralement comme *substance*. C'est en outre la considération de moi-même qui me fournit aussi d'autres concepts métaphysiques comme ceux de la cause, de l'effet, de l'activité, de la similitude etc., et même les concepts fondamentaux de la *logique* et de la *morale*. »

*L'Estre même et la Vérité ne s'apprend pas tout à fait par les sens** (*ibid.*). « L'être lui-même et la vérité ne se laisse pas comprendre à partir des sens uniquement. »

*Cette conception de l'Estre et de la Vérité se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens externes [89] et dans la perception des objets extérieurs** (*ibid.*, 503 ; Buch. II, 415). « Ce concept de l'être et de la vérité se trouve donc plutôt dans le "moi" et dans l'entendement que dans les sens externes et dans la perception des objets extérieurs. »

À propos de la connaissance de l'être en général, Leibniz dit dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Livre I, chap. 1, § 23) : *Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous** (cf. aussi § 21, de même que *Monadologie*, § 30). Ici aussi, quoique d'une façon qui prête à malentendu, être et subjectivité sont mis en relation : nous n'aurions pas l'idée de l'être si nous n'étions pas nous-mêmes des étants, et si nous ne trouvions pas en nous de l'étant.

Il est certain que nous devons être – c'est ce que Leibniz veut dire – pour avoir

l'idée de l'être. Exprimé métaphysiquement : c'est précisément notre essence que nous ne puissions être ce que nous sommes sans l'idée de l'être. La compréhension de l'être est constitutive du *Dasein* (*Discours de métaphysique*, § 27²⁰).

Mais il n'en résulte cependant pas que nous acquérons l'idée de l'être en faisant retour à nous-mêmes comme étants.

Nous-mêmes sommes la source de l'idée de l'être. – Mais cette source doit être comprise comme la transcendance du *Dasein* ekstatique. C'est seulement sur le fondement de la transcendance qu'il y a articulation des diverses modalités ontologiques. La détermination de l'idée d'être en général est un problème difficile et ultime.

C'est parce que la compréhension de l'être appartient au sujet comme *Dasein* qui transcende, que l'idée de l'être peut être puisée dans le sujet.

Que résulte-t-il de tout cela ? Tout d'abord que – en dépit de toutes les différences qui l'opposent à Descartes – Leibniz maintient avec ce dernier la certitude de soi-même du moi comme la certitude primaire ; comme Descartes, il voit dans le moi, dans l'*ego cogito*, la dimension où doivent être puisés tous les concepts métaphysiques fondamentaux. C'est par un retour au sujet que l'on tente de résoudre le problème de l'être, considéré comme le problème fondamental de la métaphysique. Pourtant, [90] chez Leibniz tout autant que chez ses prédécesseurs et successeurs, ce retour au moi demeure équivoque, parce que le moi n'est pas saisi dans sa structure essentielle et son mode d'être spécifique.

Mais la fonction de fil conducteur assumée par l'*ego* est à bien des égards plurivoque. D'un côté, en ce qui concerne le problème de l'être, le sujet est l'étant exemplaire ; lui-même fournit en tant qu'étant avec son être l'idée d'être en général. Mais de l'autre, si le sujet *est*, c'est en tant qu'ayant une compréhension de l'être ; en tant qu'étant de cette sorte déterminée, c'est *en* en son être qu'il a une compréhension de l'être – et ici, « être » ne signifie pas seulement : *Dasein* existant.

Malgré la mise en évidence de phénomènes ontiques authentiques, le concept de sujet demeure lui-même ontologiquement non clarifié.

C'est pour cette raison que, précisément chez Leibniz, doit s'éveiller l'impression que l'interprétation monadologique de l'étant est simplement un anthropomorphisme, une anim[is]ation universelle [*Allbeseelung*] accomplie par analogie avec le moi. Pourtant, ce serait là une conception extérieure et arbitraire. Leibniz lui-même cherche à fonder métaphysiquement cette considération analogique : [...] *cum rerum natura sit uniformis nec*

²⁰ « Mais de quelque manière qu'on le prenne, il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle extérieurs, car celle que j'ai de moi et de mes pensées, et par conséquent de l'être, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une expérience interne. » (*Discours de métaphysique*, XXVII, trad. M. Fichant, Gallimard, « Folio essais », p. 199.)

ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differe possit. « Car puisque la nature des choses est uniforme, notre propre essentialité [*Wesenheit*] ne peut être infiniment différente des autres substances simples dont se compose l'univers dans sa totalité. » (lettre à de Volder du 30.6.1704. Gerh. II, 270 ; Buch. II, 347). À vrai dire, le principe ontologique général avancé par Leibniz en vue d'une telle fondation devrait lui-même être à son tour fondé.

Au lieu de se contenter du grossier constat d'anthropomorphisme, il faut bien plutôt se demander quelles sont donc les structures du *Dasein* propre qui doivent devenir pertinentes pour l'interprétation de l'être de la substance, puis comment ces structures se modifient pour recevoir en partage la propriété de rendre monadologiquement intelligibles tout étant, tous les degrés de l'être ?

[91] Le problème central, qu'il convient de reprendre, s'énonce ainsi : en quoi l'impulsion qui caractérise la substance en tant que telle doit-elle donner de l'unité ? Comment l'impulsion doit-elle elle-même être déterminée ?

Si l'impulsion ou ce qui est déterminé comme poussée [*drängend*], dans la mesure où elle pousse et s'impulse [*sofern es Drängendes ist*], doit donner de l'unité, elle doit alors être elle-même simple, ne peut pas avoir de parties comme un agrégat, [le produit d']un rassemblement. Le *primum constitutivum* (Gerh. II, 342) doit être une unité indivisible.

*Quae res in plura (actu iam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuata*²¹ (lettre à de Volder ; Gerh. II, 267). Ce qui est divisible n'a qu'une teneur réelle [*Sachgehalt*] d'emprunt.

Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum (ibid.).

La Monade dont nous parlerons ici n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est à dire, sans parties* (*Monadologie*, § 1). « La monade, dont il doit être question ici, n'est rien d'autre qu'une substance simple, qui entre dans le composé. Elle est simple, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de parties. »

Mais si la substance unifie simplement, il doit alors déjà y avoir quelque chose de multiple [*Mannigfaltiges*] qui est unifié par elle. Sinon le problème de l'unification serait superflu et dépourvu de sens. Ce qui unifie, dont l'essence est l'unification, doit par essence avoir une relation au multiple. C'est précisément dans la monade en tant que ce qui unifie simplement, qu'il doit y avoir un multiple. La monade, qui est essentiellement unifiante, doit en tant que telle tracer par avance [*vorzeichnen*] la possibilité d'une

²¹ « La chose qui peut être divisée en plusieurs (qui existent déjà en acte) est l'agrégation de plusieurs, et la chose qui est formée de plusieurs n'est pas une, sauf pour l'esprit et elle n'a de réalité qu'empruntée aux choses qu'elle contient. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 248.)

multiplicité.

L'impulsion qui unifie simplement doit en tant que poussée porter du même coup en soi du multiple, elle doit *être* du multiple. Mais alors le multiple doit aussi avoir le caractère de la poussée, de ce qui est pro-pulsé et impulsé [*des Be-drängen und Gedrängten*], de la mobilité en général. Le multiple en mouvement est ce qui est soumis au changement et **[92]** ce qui change [*das Veränderliche und das sich Ändernde*]. Mais ce qui est pro-pulsé dans l'impulsion, c'est [l'impulsion] elle-même [*Das Be-drängte im Drang ist er selbst*]. Le changement propre à l'impulsion [*Drangänderung*], ce qui dans la poussée elle-même change, est l'im-pulsé [*ist das Ge-drängte*].

En tant que *primum constitutivum*, l'impulsion doit unifier simplement, et en même temps être origine et mode d'être de ce qui est soumis au changement.

« Unifier simplement » signifie ceci : l'unité ne doit pas être un rassemblement après coup de ce qui a été amassé, mais une unification organisatrice originaire. Le principe constitutif de l'unification doit être antérieur à ce qui est soumis à l'unification possible. Ce qui unifie doit être par avance [*voraus*], doit s'étendre d'avance [*vorweg auslangend sein*] vers ce à partir de quoi tout multiple a déjà reçu son unité. Ce qui unifie simplement doit originairement appréhender, et en tant qu'appréhendant [*ausgreifend*] doit être d'avance com-préhensif [*umgreifend*], de sorte que toute multiplicité se démultiplie toujours déjà dans la com-préhension [*Umgriffenheit*]²². En tant que comprendre appréhensif, il est par avance éminent [*vorweg überragend*], la *substantia* est *prae-eminens* (lettre à de Volder. Gerh. II, 252 ; Schmalenbach II, 35).

L'élan, la *vis primitiva* comme *primum constitutivum* de l'unification originaire, doit ainsi être une appréhension com-préhensive. Ce que Leibniz exprime comme suit : la monade est, dans le fond de son essence, représentation qui pose devant soi [*vor-stellend*], re-présentante [*re-präsentierend*].

Le motif métaphysique le plus intime du caractère représentant de la monade, c'est la fonction ontologique d'unification qui est propre à l'impulsion. Si cette motivation est restée celée à Leibniz lui-même, d'après la chose même, cependant, c'est cela seul qui peut constituer le véritable motif, et non la réflexion suivante : la monade est en tant que force quelque chose de vivant ; or au vivant appartient l'âme, et à l'âme à son tour le représenter – sous cette dernière forme, on en resterait en effet à un transfert extrinsèque du psychique [*des Seelischen*] à l'étant en général.

Parce que l'impulsion doit être ce qui unifie simplement et originairement, elle doit être appréhendante/com-préhensive, elle doit « *poser devant soi dans la représentation* ». Ce représenter qui pose devant soi ne doit pas être ici pris comme une faculté particulière de l'âme, mais entendu de façon structurelle-ontologique. Par conséquent,

²² *Compréhension* ne doit pas être ici entendu en son sens herméneutique, mais en son sens inclusif.

la monade en son essence métaphysique n'est pas âme, mais, à l'inverse, « âme » est une modification possible de « monade ». L'impulsion **[93]** n'est pas un processus [*Geschehen*] qui, à l'occasion, représenterait ou produirait également des représentations ; c'est par essence qu'il est représentant. La structure du processus même de poussée est appréhendante, ekstatique. Le représenter qui pose devant soi ne consiste pas purement à fixer du regard, mais est l'unification anticipante dans le simple, unification qui se délivre [*zu-stellende*] le multiple. Au § 2 des *Principes de la Nature et de la Grâce*, Leibniz dit : [...] les actions internes [...] ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) [...]. À des Bosses, il écrit : *Perceptio nihil aliud quam multorum in uno expressio*²³ (Gerh. II, 311) et : *Numquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo*²⁴ (*ibid.*, 317).

Tout comme la « représentation », « l'aspiration à... » [*Streben*] appartient aussi à la structure de l'impulsion (νόησις/ ὄρεξις). Outre la *perceptio* (*repraesentatio*), Leibniz nomme encore expressément une deuxième faculté, l'*appetitus*. Si Leibniz doit mettre l'accent en propre sur l'*appetitus*, c'est uniquement parce qu'il n'a pas lui-même d'emblée saisi de façon suffisamment radicale l'essence de la *vis activa* – en dépit de la délimitation claire vis-à-vis de la *potentia activa* et de l'*actio*. La force demeure encore en apparence quelque chose de substantiel, un noyau qui est ensuite doté de représentation et d'aspiration, alors que l'impulsion est en elle-même aspiration qui représente, ou représentation qui aspire à... Ce qui est sûr, c'est que le caractère de l'*appetitus* a encore une signification particulière, qu'il n'est pas synonyme d'impulsion ; l'*appetitus* vise un moment constitutif essentiel et propre de l'impulsion, au même titre que la *perceptio*.

L'impulsion originellement unifiante doit déjà être en avance sur toute multiplicité possible, doit être potentiellement à sa hauteur, doit l'avoir déjà dépassée et surpassée. L'impulsion doit d'une certaine manière porter en son sein la multiplicité et la laisser naître en soi dans la poussée. Il s'agit de bien voir l'origine essentielle de la multiplicité dans l'impulsion en tant que telle.

Rappelons-le derechef : l'impulsion qui dépasse par avance est une unité originellement unifiante, c'est-à-dire que la monade est *substantia*. *Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter, [94] sed res totales quae partiales continent eminenter*²⁵ (lettre à de

²³ « La perception n'est autre que l'expression du multiple dans l'un » (*L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, traduites du latin et annotées par Christiane Frémont, Paris, Vrin, 1999, p. 99).

²⁴ « La perception ne se tourne jamais vers un objet dans lequel il n'y ait une certaine variété ou multitude » (*ibid.*, p. 107).

²⁵ « Les substances ne sont pas des tous qui contiendraient des parties formellement, mais des choses totales qui en contiennent de partielles éminemment. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 243.) « Formellement » se dit quand il y a homogénéité ou identité de forme entre le tout et les parties ; « éminemment », quand le tout est d'une autre nature et d'une forme supérieure. La substance étant une

Volder du 21.1.1704., Gerh. II, 263).

L'impulsion est la nature, c'est-à-dire l'essence de la substance. En tant qu'impulsion, l'essence est d'une certaine façon active, mais ce [principe] actif est toujours originairement représentation qui pose devant soi (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 2 ; Schmalenbach II, 122). Dans la lettre à de Volder citée plus haut, Leibniz poursuit : *Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit ; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei ? Limitationem tamen adjicis, ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo. Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura*²⁶. Il est ici clairement énoncé que l'activité de la monade, en tant qu'impulsion, est en soi poussée au changement [*Drang nach Änderung*].

L'impulsion est en son fond poussée vers un autre état [*drängt (...) zu anderem*] ; elle est impulsion qui se dépasse elle-même. Ce qui veut dire : c'est dans ce qui pousse et s'impulse lui-même en tant que tel [*in einem Drängenden selbst als Drängendem*] que le multiple prend sa source. La substance est *successioni obnoxia*, exposée à la succession. L'impulsion s'expose en tant qu'impulsion à la succession, non comme à quelque chose d'autre qu'elle-même, mais comme à ce qui lui appartient. Ce que l'impulsion cherche à impulser [*erdrängen*] se soumet lui-même à la succession temporelle. Le multiple n'est pour l'impulsion rien d'étranger, elle est elle-même ce multiple.

Dans l'impulsion elle-même réside la tendance à la transition de... vers... Cette tendance transitive [*Übergangstendenz*], tel est ce que Leibniz vise par le terme d'*appetitus*. L'*appetitus* et la *perceptio* sont, en un sens caractéristique, des déterminations co-originaires de la monade. La tendance elle-même est représentation qui pose devant soi. Ce qui veut dire qu'elle unifie à partir d'une unité dépassant par avance, qu'elle unifie les transitions – impulsées et se pressant dans l'impulsion [*im Drang erdrängten und sich drängenden*] – de représentation à représentation. *Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum*²⁷ (lettre à de Volder. Gerh. II, 270).

Revera igitur (principium mutationis) est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio

et indivisible, elle ne peut être *stricto sensu* composée de parties.

²⁶ « Si rien n'est actif par sa nature, rien du tout ne sera actif ; car enfin quelle est la raison de l'action si elle n'est pas dans la nature de la chose ? Vous ajoutez une limitation, à savoir *qu'une chose peut être active par sa nature, si l'action se comporte toujours de la même manière*. Mais comme toute action contient du changement, nous avons ce que vous sembliez nier, à savoir, une tendance interne au changement, et la dimension temporelle qui résulte de la nature de la chose. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 243.)

²⁷ « Naturellement en considérant la chose avec précision, il faut dire qu'il n'y a rien dans les choses sauf les substances simples et dans celles-ci la perception et l'appétition. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 252.)

*non sit cur uni magis quam [95] alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura (ibid., 271)*²⁸.

Le *progressus perceptionum* est ce qu'il y d'originaire dans la monade ; il est la tendance représentante à la transition, l'impulsion.

*Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur (ibid., 271)*²⁹.

Pour la genèse de la doctrine de l'impulsion et de la tendance au passage, la lettre à de Volder du 19.1.1706 (premier brouillon) est instructive : *Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priore aliqua perceptione sequi interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate (Gerh. II, 282 rem. ; Schmalenbach II, 54 et suiv. rem.)*³⁰.

Dans quelle mesure l'impulsion en tant qu'impulsion est-elle unifiante ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'obtenir un aperçu sur la structure eidétique [*Wesensbau*] de l'impulsion.

1. L'impulsion est originairement unifiante : c'est-à-dire qu'elle ne l'est pas grâce à ce qu'elle unifie et à son assemblage, mais qu'elle est unifiante de manière appréhensive/com-préhensive, en tant que *perceptio*.

2. Ce *percipere* est com-préhensif, il est tourné vers du multiple qui est lui-même déjà placé dans l'impulsion et en résulte. L'impulsion est telle qu'elle se dépasse, elle est ex-pulsion [*Drang ist sich überholend, Andrang*]. Cela appartient à la structure monadique, qui elle-même demeure toujours représentante.

²⁸ « Il [le principe de changement] est donc réellement interne à toutes les substances simples, puisqu'il n'y a pas de raison pour laquelle il serait interne à l'une plutôt qu'à l'autre, et il consiste dans le progrès des perceptions de chaque Monade, et toute la nature des choses ne comporte rien au-delà. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 253.)

²⁹ « En outre, aller au-delà et chercher pourquoi il y a perception et appétition dans les substances simples, c'est chercher quelque chose d'ultramondain comme je dis, et convoquer Dieu pour expliquer pourquoi il a voulu qu'il existe quelque chose parmi celles que nous concevons. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 253.)

³⁰ « Il me suffit cependant d'ajouter qu'on a l'habitude de concéder qu'il y a une certaine force dans la chose percevante de former de soi de nouvelles perceptions à partir des précédentes, ce qui est la même chose que si vous disiez que d'une certaine perception antérieure s'ensuit parfois une nouvelle. Ce qui a été reconnu quelque part par les philosophes anciens et modernes, à savoir dans les opérations volontaires de l'âme, mais moi je considère que cela se produit toujours et partout, et que cela suffit pour tous les phénomènes, en vertu de la grande uniformité et simplicité des choses. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 266.)

3. En tant que *progressus perceptionum*, l'impulsion est poussée à se dépasser, elle est *appetitus*. La tendance au passage est *tendentia interna ad mutationem*³¹.

La monade unifie d'avance originairement et simplement, de telle sorte que cette unification justement singularise [*vereinzelte*]. La possibilité [96] interne de l'individuation [*Individuation*], son essence, réside dans la monade en tant que telle, dont l'essence est impulsion.

Embrassons du regard ce qui a été dit à propos de la substantialité de la substance : la substance est ce qui constitue l'unité d'un étant. Cet unifiant est impulsion, prise au sens des déterminations qui ont été mises en lumière : le représenter qui pose devant soi et configure en soi le multiple, en tant que tendance transitive.

En tant qu'un tel unifiant, l'impulsion est la nature d'un étant. Chaque monade a chaque fois sa « propre constitution originale* ». Celle-ci est donnée conjointement lors de la Création.

Qu'est-ce qui détermine au fond chaque monade à être chaque fois telle ou telle ? Comment l'individuation elle-même se constitue-t-elle ? Le recours à la Création n'est qu'une explication dogmatique de la provenance de l'individu, mais non l'élucidation de l'individuation elle-même. En quoi cette dernière consiste-t-elle ? La réponse à cette question doit permettre d'explicitier l'essence de la monade.

Manifestement, l'individuation doit se jouer dans ce qui constitue en son fondement l'essence de la monade : dans l'impulsion. Quel est le caractère essentiel de la structure d'impulsion qui rend possible la singularisation [*Vereinzelung*] et fonde ainsi la spécificité propre [*Eigenartigkeit*], qui sont à chaque fois celles de la monade ? Dans quelle mesure ce qui unifie originairement est-il, précisément dans l'unifier, un se-singulariser [*Sichvereinzeln*] ?

Si le rapport à la Création a été précédemment écarté, c'est uniquement parce qu'il s'agit dans ce cas d'une explication dogmatique. Cependant, le sens métaphysique qui trouve à s'exprimer dans la caractérisation de la monade comme étant créée, c'est la finitude [*Endlichkeit*]. Formellement, « finitude » signifie : être limité. Dans quelle mesure l'impulsion est-elle susceptible d'être limitée ?

Si la finitude comme limitation appartient à l'essence de l'impulsion, elle doit se déterminer à partir du trait métaphysique fondamental de l'impulsion. Ce trait fondamental est l'unification, et à vrai dire l'unification qui pose devant soi dans la représentation, qui dépasse par avance. Dans cet unifier représentant réside une possession anticipée [*Vorweghaben*] d'unité, [97] unité vers laquelle l'impulsion, en tant qu'impulsion qui représente et qui tend à transition, porte le regard. Dans l'impulsion comme *appetitus* représentant réside en quelque sorte un point vers lequel l'attention est

³¹ « Tendance interne au changement ».

dirigée par avance : l'unité elle-même, à partir de laquelle il unifie. Ce point-de-vue [*Augen-punkt*] (point de vue*, per-spective [*Gesichts-punkt*]) est constitutif de l'impulsion.

Mais ce point de vue, ce qui est par avance représenté en lui, est aussi ce qui règle soi-même par avance toute poussée. Celle-ci n'est pas mise en branle de façon extérieure ; au contraire, en tant que mobilité qui représente, ce qui se meut librement est toujours ce qui est d'avance posé devant soi dans la représentation. *Perceptio* et *appetitus*, en leur poussée, sont déterminés primairement à partir du point de vue.

Mais il y a ici un point qui, jusqu'à présent, n'a pas été saisi explicitement : ce qui, tout comme l'impulsion, est en lui-même appréhensif – de telle sorte que c'est précisément en cette appréhension qu'il se maintient et qu'il est – a en soi la possibilité de se saisir soi-même. Dans une poussée vers..., ce qui pousse et s'impulse décrit et mesure [*durchmißt*] toujours une dimension, c'est-à-dire qu'il se mesure lui-même et est de la sorte ouvert à lui-même – et ce en vertu d'une possibilité d'essence.

En raison de cette ouverture dimensionnelle de soi-même, ce qui pousse et s'impulse peut aussi se saisir proprement lui-même, donc, au-delà du percevoir, se présenter lui-même conjointement, se percevoir conjointement à... (*ad*) : s'apercevoir. Dans les *Principes de la Nature et de la Grâce*, au § 4 (Gerh. VI, 600), Leibniz écrit : *Ainsi il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame** (cf. *Monadologie*, § 21 *sqq.*).

Dans ce point de vue, c'est en quelque sorte – à chaque fois dans une perspective déterminée de l'étant et du possible – l'univers en totalité qui est embrassé du regard, mais de telle manière qu'il s'y réfracte d'une certaine façon, à savoir chaque fois selon le degré de poussée de la monade, c'est-à-dire à chaque fois selon sa possibilité de s'unifier elle-même en sa multiplicité. Il découle clairement de là **[98]** que dans la monade en tant qu'impulsion représentante réside un certain co-représenter d'elle-même.

Cet être-dévoilé à soi-même peut avoir différents degrés, depuis la transparence parfaite jusqu'à l'étourdissement [*Betäubung*] et à l'hébétude [*Benommenheit*]³². Aucune monade n'est dépourvue de *perceptio* et d'*appetitus*, et par là d'une certaine ouverture de soi-même (qui, à vrai dire, n'est nullement un « se-représenter qui se pose

³² Le lecteur attentif aura noté la présence dans cet essai, outre le concept de *Drang*, de nombreux mots qui serviront à Heidegger de termes techniques pour penser l'être de l'organe, de l'organisme, du vivant, dans son cours intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30) : *Fähigkeit* [81], *Hemmung/ Enthemmung* [82], *Trieb* [82], et *Benommenheit* [98] (trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, notamment §§ 52, 58, 60). Cette terminologie indique un lien entre le dialogue avec Leibniz (relecture de la monadologie à la lumière de la temporalité ekstatische-horizontale) et l'élaboration, annoncée par Heidegger dans *Sein und Zeit* (§ 10, pp. 49-50), d'une « zoologie privative » (cf. F. Dastur, « Pour une zoologie privative », *Alter, Revue de phénoménologie*, n°3/1995, p. 281-318).

conjointement soi-même devant soi »), fût-elle du degré le plus bas. En conséquence, ce qui est chaque fois le point de vue, et donc la possibilité d'unité, l'unité, est ce qui chaque fois singularise chacune des monades.

Dans la mesure précise où elle unifie – c'est là son essence –, la monade se singularise. Mais dans la singularisation, dans l'impulsion à partir de la perspective qui lui est propre, elle n'unifie l'univers représenté par avance en elle que conformément à sa possibilité. Chaque monade est ainsi en soi-même un *mundus concentratus*. Chaque impulsion, dans sa poussée, concentre à chaque fois le monde – en soi – à sa façon.

Parce que chaque monade est d'une certaine façon – qui est chaque fois sienne – le monde, dans la mesure où elle le présente [*präsentiert*], il en résulte que chaque impulsion se trouve dans un *consensus* avec l'univers. En raison de cette concordance de chaque impulsion représentante avec l'univers, les monades elles-mêmes sont aussi entre elles en connexion. L'idée de la monade comme impulsion qui représente et tend à la transition implique que le monde lui appartient toujours dans une certaine réfraction perspective, que par conséquent toutes les monades en tant qu'unités d'impulsion sont par avance orientées sur l'harmonie préétablie du tout de l'étant : *harmonia praestabilita*.

En tant que constitution fondamentale du monde effectif, des *actualia*, l'*harmonia praestabilita* est cependant cela même qui se tient face à la monade centrale – Dieu – comme ce qui est impulsé dans l'impulsion. L'impulsion de Dieu est sa volonté, mais le corrélat de la volonté divine est l'*optimum*, *distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult : potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima ; Possibilia sunt, quae non implicent contradictionem* (à Bernoulli le 21.2.1699 ; Schmalenbach II, 11)³³.

[99] Chaque monade implique en puissance l'univers tout entier. La singularisation qui s'accomplit dans l'impulsion en tant qu'unification est donc essentiellement toujours singularisation d'un étant qui appartient monadiquement au monde. Les monades ne sont pas des fragments isolés qui ne produiraient l'univers que par sommation. En tant qu'elle est l'impulsion précédemment caractérisée, chaque monade est chaque fois, à sa façon, l'univers lui-même. L'impulsion est impulsion qui pose devant soi dans la représentation, qui représente chaque fois le monde à partir d'un point de vue ; chaque monade est un petit monde, un microcosme. Cette dernière expression n'atteint pourtant pas l'essentiel, dans la mesure où chaque monade est l'univers, de façon telle que dans sa poussée elle représente chaque fois le tout du monde dans son unité, bien qu'elle ne le saisisse jamais en sa totalité. En fonction de son degré

³³ Il n'existe pas de traduction publiée de ce texte. La volonté divine est « le meilleur, en distinguant les choses que Dieu peut de celles qu'il veut : il peut tout, il veut le meilleur. Les choses actuelles ne sont rien d'autre que les meilleures des choses possibles (toutes choses comparées) ; les choses possibles sont celles qui n'impliquent pas de contradiction » (trad. M. Fichant).

d'éveil respectif, chaque monade est une histoire cosmique [*Welt-Geschichte*] qui présente [*präsentiert*] le monde. Par conséquent, d'une certaine manière, l'univers est aussi fréquemment démultiplié [*vervielfältigt*] qu'il y a de monades, tout comme la même ville est représentée différemment en fonction des situations chaque fois différentes de l'observateur isolé (*Discours de métaphysique*, § 9).

À partir de ce qui a été explicité, il est à présent possible d'élucider l'image que Leibniz emploie fréquemment et volontiers pour caractériser l'essence complète de la monade : la monade est *un miroir vivant de l'univers*.

L'un des passages les plus essentiels se trouve dans la lettre à de Volder du 20.6.1703 (Gerh. II. 251/2) : *Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati*. « Il est nécessaire que les entéléchies (les monades) se différencient entre elles, ou qu'elles ne soient pas complètement semblables les unes aux autres. Qui plus est, elles doivent (elles-mêmes en tant que telles) être les principes de la diversité ; car chacune exprime l'univers de façon toujours autre, conformément à sa manière de voir (de poser devant soi dans la représentation). Et c'est précisément cela qui est leur tâche la plus propre : être autant de miroirs vivants de l'étant, ou autant de mondes concentrés. »

[100] Plusieurs choses sont exprimées dans cette proposition :

1. La différenciation des monades est une différenciation nécessaire, elle appartient à leur essence. En unifiant, et en unifiant chaque fois à partir de leur point de vue, elles se singularisent elles-mêmes.

2. Les monades sont par conséquent elles-mêmes l'origine de leur diversité respective, en raison de leur manière de voir, *perceptio – appetitus*.

3. Cette ex-position [*Dar-stellen*] unifiante de l'univers en ce qui est chaque fois une singularisation, est précisément cela même dont, pour la monade en tant que telle, il y va chaque fois en son être (impulsion).

4. Elle est l'univers, à chaque fois dans une concentration. Le centre de la concentration est l'impulsion chaque fois déterminée à partir d'un point de vue : *concentrationes universi* (Gerh. II, 278).

5. La monade est *speculum vitale* (cf. *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3 ; *Monadologie*, §§ 63 et 67, et la lettre à Rémond, Gerh. III, 623). Le miroir, *speculum*, est un faire-voir [*Sehen-lassen*]³⁴ : *Miroir actif indivisible** (Gerh. IV, 557 ; Schmal. I, 146), un refléter dans une poussée indivisible et simple. C'est seulement dans la modalité de

³⁴ Cf. *Sein und Zeit*, § 7, et *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, §17 : le faire-voir est la caractéristique de l'*apophansis*, proposition énonciative qui fait voir ou manifeste l'étant comme tel ; mais en deçà de cette ostension apophantique se trouve le phénomène comme manifestation qui fait voir l'étant comme tel, sur lequel peut se régler la proposition.

l'être-monade qu'advient ce faire-voir, que s'accomplit chaque fois le dévoilement du monde. Le refléter n'est pas une reproduction [*Abbildern*] fixe, mais pousse et s'impulse [*drängt*] lui-même en tant que tel vers de nouvelles possibilités pré-tracées de lui-même. Dans la possession anticipée de l'univers un dans un point de vue à partir duquel seulement devient visible du multiple, le refléter est simple.

À partir d'ici, l'essence de la substance finie se laisse saisir de façon encore plus aiguë, d'un point de vue qui, jusqu'à présent, n'a pas été pris en considération. Leibniz dit, dans sa lettre à de Volder du 20.6.1703 (Gerh. II, 249) : *omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est*³⁵. Qu'est-ce à dire ?

Dans la mesure où – chaque fois selon *un* point de vue – la monade est le tout, en raison précisément de cette assignation à l'univers, elle est finie : elle se rapporte à une résistance, à quelque chose qu'elle n'est pas, mais qu'elle pourrait néanmoins être. À vrai dire, l'impulsion est active, mais dans toute impulsion finie, qui s'accomplit chaque fois dans une **[101]** perspective, réside toujours et nécessairement quelque chose de résistant, qui s'oppose à l'impulsion en tant que telle. Car dans la mesure où, chaque fois à partir d'un point de vue, elle est poussée vers l'univers entier, il y a beaucoup de choses qu'elle n'est pas ; elle est modifiée par le point de vue. Reste à considérer que l'impulsion en tant que poussée est précisément rapportée à une résistance, pour cette raison qu'elle peut être en puissance l'univers tout entier, mais qu'elle ne l'est pas ; à la finitude de l'impulsion appartient cette passivité, entendue au sens de ce que l'impulsion n'impulse pas.

Ce négatif, en tant que pur moment structurel de l'impulsion finie, définit le caractère de ce que Leibniz entend par *materia prima*. À des Bosses, il écrit (Gerh. II, 324) : *Materia prima cuilibet Entelechia est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit*³⁶...

Sur le fondement de cette passivité originare essentielle, la monade a la possibilité interne du *nexus* avec la *materia secunda*, avec la *massa*, avec le résistant déterminé au sens de la masse matérielle et du poids (cf. la correspondance avec le mathématicien Jean Bernoulli³⁷ et avec le jésuite des Bosses, qui était professeur de philosophie au collège de

³⁵ « Toute substance est active, et toute substance finie est passive, or la résistance est liée à la passion. » (Leibniz-De Volder, *Correspondance, op. cit.*, p. 225.)

³⁶ « La matière première est essentielle à toute entéléchie, et n'est jamais séparée d'elle puisqu'elle la complète et qu'elle est elle-même la puissance passive de la substance complète tout entière. Car la matière première ne consiste pas dans la masse, c'est-à-dire l'impenétabilité et l'étendue » (*L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, traduites du latin et annotées par Christiane Frémont, Paris, Vrin, 1999, p. 115-116).

³⁷ La correspondance avec Jean Bernoulli, qui s'est étendue de 1693 à 1716, est publiée en Gerhard,

jésuites de Hildesheim).

Ce moment structurel de passivité fournit à Leibniz le fondement permettant de rendre métaphysiquement intelligible le *nexus* de la monade avec un corps matériel (*materia secunda, massa*) et de montrer positivement pourquoi l'*extensio* ne saurait constituer l'essence de la substance matérielle, ainsi que l'enseignait Descartes. Nous ne nous engagerons cependant pas maintenant dans cette question, ni dans celle du développement ultérieur de la monadologie et des principes métaphysiques qui y sont liés.

Traduit par Julien Pieron

(avec l'aide et les conseils avisés de Dominique Pradelle et Michel Fichant)

Mathematische Schriften, III, p. 111- 973. Elle porte sur des questions mathématiques, la dynamique et l'interprétation métaphysique de la dynamique. – La correspondance avec le P. Des Bosses, qui va de 1706 à 1716, est publiée en Gerhard, *Die philosophischen Schriften*, II, p. 291-521 (traduction française, cf. note précédente). Elle porte sur des questions théologiques (l'Eucharistie et sa possibilité physique) et métaphysiques (la substance simple ou monade, les substances composées et leur *vinculum substantiale*, lien substantiel).