Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: Entre assurance morale et vision béatifique : Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps

Autor: Glauser, Richard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882980

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 55/96

RICHARD GLAUSER

Entre assurance morale et vision béatifique: Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps*

> « Cet accord perpétuel donne une grande assurance, mais après tout elle ne sera que morale jusqu'à ce que quelque homme découvre a priori l'origine du monde que nous voyons et qu'il puise dans le fonds de l'essence pourquoi les choses sont de la manière qu'elles paraissent. Car cela étant, il aura démontré que ce qui nous paraît est une réalité, et qu'il est impossible que nous en soyons désabusés jamais. Mais je crois que cela approcherait fort de la vision béatifique, et qu'il est difficile d'y prétendre dans l'état où nous sommes. » (Leibniz)[1]

Sachant que le problème de la certitude de l'existence des corps commence dans la philosophie moderne avec Descartes, sachant aussi qu'il n'a cessé d'exercer l'attention d'une chaîne ininterrompue de philosophes majeurs pendant plus de trois siècles, jusqu'à Moore y compris, il est tentant de penser que le problème a trouvé chez Descartes sa formulation paradigmatique. Une telle généralisation serait pourtant inexacte, car la formulation cartésienne présuppose une série de thèses métaphysiques, dont celles-ci, relatives à la nature des corps: ce sont des entités réellement distinctes de l'esprit, des substances étendues, elles exercent une causalité physico-psychique. Or il est bien connu que Leibniz rejette cette conception des corps: d'un côté, il réduit l'étendue, de même que toutes les qualités empiriques, au statut de phénomènes, d'apparences sensibles; de l'autre, il n'admet comme substances véritables que des âmes ou des substances

* Le présent article a bénéficié des commentaires de Daniel Schulthess et de Jonathan Barnes, que je remercie.

1 *Lettre à Foucher,* in: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (éd. GERHARDT), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1978 [dorénavant: GERHARDT], I, p. 373. Cette lettre est datée de 1675 par Loemker, de 1676 par Gerhardt.

analogues à des âmes. De la métaphysique des corps propre à Leibniz dépend, selon nous, une importante transformation par rapport à Descartes du problème de la certitude de leur existence. Transformation impliquant des enjeux épistémiques bien différents de ceux qui structurent le problème chez Descartes. Cependant, Leibniz critique sévèrement la preuve cartésienne de l'existence des corps, n'hésitant pas à écrire : « Faible est l'argument par lequel Descartes essaie de démontrer l'existence des choses matérielles ; mieux eût valu ne pas le proposer »[2]. S'impose donc un examen de la manière dont la critique de la preuve de Descartes par Leibniz dépend de sa propre transformation du problème de la certitude de l'existence des corps, et de la manière dont cette transformation, à son tour, est tributaire de sa métaphysique des corps.

Après avoir rappelé quelques points principaux de la preuve de Descartes (section I), nous étudierons trois objections de Leibniz contre elle (section II). Nous aborderons ensuite la transformation leibnizienne du problème de notre certitude de l'existence des corps, en partant de sa théorie de la distinction entre les phénomènes imaginaires et réels (section III). Nous verrons que cette théorie suppose une conception phénoménaliste des corps (section IV). Enfin, nous reviendrons sur la transformation leibnizienne du problème de la certitude de l'existence des corps, en examinant sa transformation de l'hypothèse d'un malin génie. Il apparaîtra alors que le cadre théorique dans lequel Leibniz critique Descartes n'est pas entièrement pertinent relativement aux problèmes que Descartes tente de résoudre par sa preuve.

Les attaques de Leibniz contre Descartes, l'homme, et sa philosophie en général sont aussi nombreuses que récurrentes[3]. Sa critique de la preuve cartésienne de l'existence des corps ne constitue donc qu'une fraction des raisons de son opposition globale à Descartes, opposition qui s'élabore sur une large période chronologique, pendant laquelle, parallèlement, le système de Leibniz évolue considérablement. Mais son attaque de la preuve revient à plusieurs reprises, apparaissant dès son époque parisienne (1672-1676) et jusqu'à l'époque de la maturité de sa pensée. Nous nous fonderons pour l'essentiel sur un

2 *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes* in : *Opuscules philosophiques choisis* (trad. P. SCHRECKER), Paris, Vrin, 1969, p. 37 [dorénavant : *Opuscules*] ; cf. GERHARDT, IV, p. 366.

3 Cf. par exemple GERHARDT, IV, p. 274-406.

texte qui marque une étape importante dans les rapports de Leibniz à Descartes, les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692)[4], que nous mettrons en rapport avec des textes antérieurs et contemporains de Leibniz.

La preuve attaquée par Leibniz dans les *Animadversiones* est évidemment celle des *Principes* II, § 1, non celle de la *VIe Méditation*. Quelques différences les séparent, mais elles sont presque toutes secondaires par rapport aux enjeux des objections de Leibniz. Comme la Préface de l'édition française des *Principes* avertit qu'il est nécessaire de connaître les *Méditations* pour comprendre les *Principes*[5], il faut revenir à la *VIe Méditation* afin de saisir au mieux certaines des intentions de Descartes.

I. La preuve cartésienne de l'existence des corps

Résumons d'abord quelques étapes préliminaires à la preuve de la *VIe Méditation*. La réception involontaire des idées sensibles[6] manifeste à la conscience une passivité de l'esprit qui renvoie nécessairement à quelque cause. Ces idées ont une force ou vivacité propres, généralement absentes des idées de la mémoire, de l'imagination et de l'entendement. Mais ces facteurs ne suffisent pas à établir l'existence des objets matériels. Car: 1) les idées sensibles pourraient être reçues involontairement même si leur cause n'était pas un objet matériel; 2) les idées perçues dans un rêve naturel peuvent être aussi fortes et vives que les idées sensibles[7]; 3) il subsiste la possibilité que Descartes ait «été fait tel par la nature» qu'il se trompe même dans les choses qui lui «paraissent les plus véritables»[8]. Ensuite, l'argument de la *VIe Méditation* présuppose ou établit les thèses suivantes:

4 Cf. GERHARDT, IV, p. 366-367.

5 Cf. AT IX-2, p. 16; CG III, p. 781. Nous citons Descartes dans l'édition Adam et Tannery, *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1965 [dorénavant AT] et dans l'édition de F. Alquié, *Descartes, Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, 1967 [dorénavant CG].

6 Notre expression «idées sensibles» est malheureuse. Nous entendons par là, faute de mieux, les idées que nous dirions «reçues par les sens» si les organes sensoriels existaient, ce qui, avant la preuve de l'existence des corps, ne saurait être accordé.

7 «[...] je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors» (AT IX-1, p. 61; CG II, p. 486).

8 AT IX-1, p. 61; CG II, p. 487.

1. Dieu existe et n'est pas trompeur.
2. Les idées sensibles existent et ont nécessairement quelque cause.
3. Il est logiquement possible que la (ou les) cause(s) des idées sensibles soit (soient) Dieu, ou bien un ou plusieurs esprit(s) fini(s), ou bien des objets matériels[9].
4. L'âme a une très grande inclination («magnam propensionem») à juger: a) que les idées sensibles sont causées par des objets matériels [qu'elles représentent]; et b) que des objets matériels, par conséquent, existent.
4.1. Cette inclination est créée en l'homme par Dieu; elle est innée.
4.2. Si les objets matériels n'existaient pas, les jugements 4a) et 4b) seraient non seulement faux, mais infalsifiables: le sujet ne pourrait savoir qu'ils sont faux[10]; il ne pourrait donc les corriger.
(5. L'âme a une inclination à juger que les objets matériels ont des propriétés semblables aux qualités secondes apparaissant phénoménalement dans certaines des idées sensibles.
5.1. Cette inclination n'est pas innée, mais une habitude acquise par la répétition de jugements précipités[11].
5.2. L'erreur contenue dans les jugements issus de cette inclination peut être constatée et ces jugements sont corrigibles[12].)
6. Si Dieu ne produisait pas d'objets matériels, et s'il était la cause de nos idées sensibles, il serait trompeur.
7. Si Dieu ne produisait pas d'objets matériels, et s'il permettait qu'un ou plusieurs esprits finis causent nos idées sensibles, il serait trompeur.

9 Cette possibilité découle d'un des trois axiomes de la causalité de Descartes: toute la réalité qui est objectivement dans une idée doit être contenue formellement ou éminemment dans sa cause (cf. AT IX-1, p. 63; CG II, p. 489-490).

10 «[...] Dieu [...] ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit» (AT IX-1, p. 63; CG II, p. 490).

11 Cf. *Principes* I, § 71-72, AT IX-2, p. 58-60; CG III p. 139-142.

12 Les points 5 à 5.2, mis entre parenthèses, ne jouent pas de rôle positif dans la preuve; ils ne sont d'ailleurs mentionnés ni dans la preuve de la *VIe Méditation*, ni dans celle des *Principes*. Ils ne sont pas présupposés par la preuve de la *VIe Méditation*, mais étant établis aux § 68-70 des *Principes* I, ils sont présupposés dans la preuve des *Principes* II, § 1. Nous indiquons ces points pour mettre en évidence une différence entre deux sortes d'inclinations chez Descartes, différence à laquelle il sera nécessaire de recourir pour répondre à une objection que nous discuterons ultérieurement.

8. Si Dieu produisait des objets matériels, et s'il causait lui-même nos idées sensibles, les objets matériels ne les causant pas, il serait trompeur.
9. Si Dieu produisait des objets matériels, mais s'il permettait qu'un ou plusieurs esprits finis causent nos idées sensibles, les objets matériels ne les causant pas, il serait trompeur.

La preuve de Descartes procède par élimination : en raison des points 1 à 4.2, on peut écarter les hypothèses décrites dans les antécédents des points 6 à 9, aucune d'elles n'étant compatible avec la véracité divine. Par suite les jugements a) et b) du point 4 doivent être généralement vrais : hormis les cas d'hallucinations naturelles, les objets matériels représentés par des idées sensibles en sont les causes[13].

En quoi consiste le recours à la véracité divine ? Il comporte deux aspects complémentaires, réunis lorsque Descartes dit : « [Dieu] ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles [les idées sensibles] me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles. »[14] Le premier aspect consiste en ceci : Dieu ne nous a donné aucune faculté pour savoir – dans l'hypothèse contrefactuelle où ce serait le cas – qu'il a fait de sorte que lui-même, ou des esprits finis, soient la cause de nos idées sensibles. Dans cette hypothèse, si nous suivions notre inclination à croire qu'elles sont causées par des objets matériels, nos jugements seraient faux et impossibles à corriger, puisque nous ne pourrions découvrir qu'ils sont faux même en usant correctement des facultés dont nous disposons. D'où la différence importante entre cette inclination et celle qui nous pousse à affirmer, dans la situation factuelle, que les corps ont littéralement des

13 En disant qu'une idée sensible *représente* un objet matériel, nous ne préjugeons en rien de la question de savoir si elle le représente tel qu'il est ou si elle le représente autrement qu'il n'est. Par exemple, une idée de qualité seconde, chez Descartes, représente le corps qui la cause (hormis le cas des hallucinations naturelles), même si elle le représente autrement qu'il n'est en raison de l'absence de conformité entre le contenu représentatif de l'idée (sa réalité objective) et les propriétés réelles du corps.

14 AT IX-1, p. 63 ; CG II, p. 490. « [...] nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc cognoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. » (AT VII, p. 79-80).

qualités secondes. Les jugements, toujours faux, issus de cette dernière inclination sont corrigibles puisqu'on peut découvrir leur fausseté (cf. *supra*, les points 5 à 5.2). Le premier aspect du recours à la véracité divine vise donc à éliminer la possibilité que nous ayons une inclination à produire des jugements systématiquement faux, et dont la fausseté serait *par principe* impossible à découvrir.

Toutefois, on pourrait faire l'objection suivante: rien jusqu'ici n'implique que Dieu serait trompeur si la matière n'existait pas, ou si elle ne causait pas nos idées sensibles. Car, pour éviter l'erreur, il suffirait que nous résistions à l'inclination et que nous suspendions notre jugement[15]. Sans jugement, pas d'erreur; Dieu ne pourrait être accusé de nous tromper. Et nous aurions apparemment raison de suspendre notre jugement puisque, jusqu'à présent, nous n'avons pas de raison suffisante de suivre cette inclination plutôt que de lui résister. Ne serait-il pas injustifié de juger que les corps existent alors qu'il reste logiquement possible que la cause de nos idées sensibles ne soit pas la matière ?

C'est ici que se révèle le rôle complémentaire du second aspect du recours à la véracité divine : l'inclination à croire que la matière cause nos idées sensibles est donnée par un Dieu vérace : « [Dieu] [...] m'ayant donné [...] une très grande inclination à croire [...] ». Nous avons donc une raison suffisante de suivre cette inclination, puisque nous savons qu'elle a pour origine un Dieu vérace. Grâce à cette raison positive, il serait rationnellement injustifié de résister à l'inclination et de suspendre son jugement. C'est pourquoi Descartes peut réfuter l'objection par avance. En somme il faut considérer conjointement les deux aspects du recours à la véracité divine pour établir que Dieu serait trompeur dans les situations contrefactuelles exprimées dans les antécédents des points 6 à 9.

Cependant, on voit aussi qu'il n'est rationnel d'accepter généralement le jugement provenant de l'inclination mentionnée au point 4 qu'à la condition de *savoir* qu'elle est créée en nous par un Dieu

15 Gueroult pense qu'il serait impossible de résister à l'inclination : dans l'hypothèse contrefactuelle « je serais inéluctablement entraîné par elle », « infailliblement trompé par ma nature » ou encore « entièrement à la merci d'une inclination fallacieuse » (*Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, II, p. 82). Mais Descartes ne dit rien de tel, et son argument n'exige nullement qu'il le dise. Ce serait d'ailleurs incohérent de sa part de l'admettre puisque la méthode du doute hyperbolique est censée mettre en évidence la possibilité de suspendre son jugement sur l'existence de la matière.

vérace. Sans cela, nous n'aurions pas de raison suffisante de considérer que cette inclination est généralement fiable. La preuve de Descartes sera donc irrecevable pour qui conteste l'innéité de cette croyance, comme, par exemple, Malebranche et Berkeley.

Notons enfin que l'argument conclut à la fois à l'existence et à l'action causale des objets matériels. Mais c'est l'action causale qui est prouvée directement; la vérité du jugement affirmant l'existence des objets matériels n'est atteinte qu'au titre de présupposé de la vérité du jugement affirmant leur causalité. Cela suppose une théorie de l'âme et du corps compatible avec la causalité physico-psychique. Ce qui signifie que l'argument de Descartes est nécessairement irrecevable par tous ceux – Spinoza, Malebranche et Leibniz – qui nient cette causalité au profit de théories s'inscrivant dans le parallélisme, l'occasionnalisme ou l'harmonie préétablie[16].

Voici à présent quelques-unes des thèses principales admises dans l'argument des *Principes*[17] :

1. Dieu existe et n'est pas trompeur.

10. Les idées sensibles (« quicquid sentimus ») et l'idée claire et distincte de matière existent et ont nécessairement quelque cause.

11. Il est logiquement possible que la (ou les) cause(s) de ces idées soit (soient) Dieu, ou bien un ou plusieurs esprit(s) fini(s), ou bien des objets matériels.

12. Sous l'impulsion du sens (« sensu ») nous percevons clairement et distinctement une certaine matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les différentes parties sont pourvues de figures diverses et agitées de mouvements divers, et causent nos sentiments de couleurs, d'odeurs, de douleurs, etc.

13. Nous intelligeons clairement cette matière comme tout à fait distincte aussi bien de Dieu que de notre esprit.

14. Il nous semble que nous voyons clairement que l'idée de matière étendue advient de choses extérieures auxquelles elle est tout à fait semblable.

15. Si Dieu ne produisait pas d'objets matériels, et s'il causait (« exhiberet ») lui-même immédiatement l'idée de matière étendue en notre

16 Ainsi Leibniz : « je n'ai garde aussi d'admettre que l'âme ne connaît point les corps, quoique cette connaissance se fasse sans l'influence de l'un sur l'autre » (GERHARDT, IV, p. 495).

17 Cf. AT VIII-1, p. 40-41

esprit, aucune raison ne pourrait être avancée pour que nous ne pensions pas qu'il est trompeur (il serait trompeur).
16. Si Dieu ne produisait pas d'objets matériels, et s'il faisait de sorte qu'un ou plusieurs esprits finis causent l'idée de matière étendue en notre esprit, il serait trompeur.
17. Si Dieu produisait des objets matériels, et s'il causait («exhiberet») lui-même immédiatement l'idée de matière étendue en notre esprit, il serait trompeur.
18. Si Dieu produisait des objets matériels, mais s'il faisait de sorte qu'un ou plusieurs esprits finis causent l'idée de matière étendue en notre esprit, il serait trompeur.

La structure globale de la preuve est la même que celle de la *VIe Méditation*, les points 15 à 18 étant analogues aux points 6 à 9. Notons cependant quelques différences, certaines plus apparentes que réelles. Premièrement, l'objet central de la preuve n'est plus de démontrer que toutes les idées sensibles (comprenant les idées des qualités secondes) sont causées par des corps, mais que l'idée claire et distincte de la matière l'est: «ejus ideam a rebus extra nos positis [...] advenire». Il s'agit toutefois plutôt d'un changement d'accentuation[18]. Car il est *aussi* prouvé, comme dans la *VIe Méditation*, que toutes les idées sensibles sont causées par des corps. En effet, la conclusion est qu'il existe une matière ayant toutes les propriétés que nous percevons clairement convenir à une chose étendue[19]. Or parmi ces propriétés

18 En effet, la preuve de la *VIe Méditation* conclut à l'existence de la matière *avant* que l'on sache qu'elle ne possède que des propriétés géométriques et mécaniques et qu'elle est dépourvue de qualités secondes. D'après l'ordre suivi dans les *Méditations*, l'évacuation définitive des qualités secondes de la *res extensa* ne s'effectue qu'une fois l'existence de celle-ci démontrée. Il n'en va pas de même dans les *Principes*, où la preuve aboutit à l'existence de la matière conçue précisément comme possédant seulement des qualités géométriques et mécaniques; c'est déjà la matière de la physique cartésienne. Cette différence est significative d'une différence de perspective théorique des *Principes* par rapport aux *Méditations*. Dans les *Principes* Descartes conçoit la preuve de l'existence de la matière comme un principe premier de la *physique* qu'il déploie dans la seconde, la troisième et la quatrième parties de cette œuvre. C'est pourquoi, au lieu d'inclure la preuve dans la première partie, qui est consacrée aux principes de la *connaissance* humaine, il la met en tête de la seconde, qui porte sur les principes des choses matérielles. L'existence des corps étant un tel principe, la preuve de leur existence doit établir qu'ils existent *conformément à l'idée claire et distincte de matière qui est l'objet de la physique cartésienne.*

19 Cf. AT VIII-1, p. 41.

figure celle de causer l'ensemble de nos idées sensibles, puisque « clare ac distincte percipimus, materiam [...] cujus variae partes [...] efficiunt ut varios sensus habeamus colorum, odorum, doloris, etc. »[20] Ce qui est prouvé dans la *VIe Méditation* l'est également dans les *Principes*.

Une seconde différence concerne l'absence d'une mention explicite de l'inclination à juger dans l'argument des *Principes*. Cette différence est toutefois plus apparente que réelle, car si le terme « inclination » fait défaut, c'est bien à une inclination que Descartes se réfère implicitement en disant que c'est « a sensu impulsi » que nous percevons clairement et distinctement une certaine matière étendue ; « nos sens nous excitent souvent à apercevoir [...] », dit la traduction française[21].

La différence importante entre les deux preuves réside en ceci que celle des *Principes* ne dit pas que Dieu produit en nous l'inclination à juger que l'idée de matière est causée par des corps, ou qu'elle est innée : le point 4.1 disparaît. Et avec lui disparaît ce qui faisait la force de l'argument de la *VIe Méditation* : les deux aspects complémentaires du recours à la véracité divine décrits plus haut. Cela explique en partie, nous le verrons, la sévérité de la critique de Leibniz.

Toujours est-il que Descartes pense détenir une preuve de l'existence des corps dont la certitude équivaut à celle d'une démonstration mathématique, une certitude qui dépasse donc de loin la simple assurance morale[22].

II. La critique leibnizienne dans les *Animadversiones*

Bien qu'en ce contexte Leibniz passe sous silence le fait qu'il conçoive autrement que Descartes la nature d'une démonstration véritable, sa critique est consacrée tout entière à établir que son argument n'est pas démonstratif. Ce sont donc les raisons d'ordre métaphysique et épistémique avancées pour justifier cette critique qui retiendront notre attention. La thèse centrale de Leibniz est que l'argument de Descartes n'est pas démonstratif : il ne réussit pas à montrer que l'hypothèse (d'après laquelle le sujet se méprendrait en jugeant que ses idées sensibles et son idée de matière sont causées par des objets

20 *Op. cit.*, p. 40.
21 AT IX-2, p. 63 ; CG III, p. 147.
22 Cf. *Principes* IV, § 206, AT IX-2, p. 324 ; CG III, p. 523-524.

matériels) soit incompatible avec la véracité divine. Leibniz avance trois arguments, contre lesquels il est possible de défendre Descartes. Premier argument :

> « On y peut répondre que les sensations peuvent venir d'un être différent de Dieu ; car de même que Dieu, pour certaines raisons importantes, permet d'autres maux, il peut aussi permettre cette tromperie, sans être pour cela trompeur ; surtout puisque cette tromperie ne nous fait pas de tort et qu'à cet égard il nous serait plutôt dommageable de ne pas être trompés. »[23]

Par un « être différent de Dieu », Leibniz entend quelque substance spirituelle distincte de Dieu, non un objet matériel. Il dit deux choses. D'abord, Descartes n'a pas montré que Dieu serait trompeur au cas où il permettrait qu'un être spirituel distinct de lui cause nos idées sensibles. Ensuite, même si nous étions trompés de la sorte, ce ne serait pas à l'encontre de notre intérêt « puisque cette tromperie ne nous fait pas de tort et qu'à cet égard il nous serait plutôt dommageable de ne pas être trompés. » Affirmation dogmatique qui surprend par le fait qu'elle est si manifestement inacceptable pour Descartes. Car il va de soi que si nous étions toujours dans l'erreur en croyant que des objets matériels causent nos idées des corps, et donc existent, la physique cartésienne n'aurait aucun objet, et sa théorie de l'union de l'âme et du corps serait vide. Alors pourquoi Leibniz dit-il cela ? La réponse à cette question doit être ajournée ; nous y reviendrons plus loin (section V).

Quant à la première partie de l'argument, elle met en œuvre la distinction classique entre un mal que Dieu permettrait sans être fautif, et un mal dont il serait directement responsable. Par là Leibniz conteste les points 7 et 9 (respectivement 16 et 18) de Descartes ; celui-ci n'aurait pas prouvé que Dieu serait trompeur s'il permettait qu'un esprit distinct de lui cause nos idées sensibles ou l'idée de matière (que les objets matériels, par ailleurs, existent ou non). Dans l'hypothèse envisagée par Leibniz, que Descartes n'aurait pas réfutée, si Dieu permettait que ces idées soient causées par une cause spirituelle non divine, il y aurait tromperie permise par Dieu (puisque le sujet jugerait toujours que ces idées sont causées par des objets matériels), mais Dieu pourrait permettre cette tromperie sans être trompeur ; elle serait compatible avec la véracité divine.

23 *Opuscules*, p. 37.

L'objection peut surprendre ; on dirait que Leibniz ne sait pas que Descartes admet quantité d'erreurs de notre fait permises par Dieu, compatibles donc avec sa véracité, notamment dans les hallucinations naturelles. Mais il distingue ces erreurs de celles qui impliqueraient qu'il est trompeur. La distinction entre les deux sortes d'erreurs est fondée sur la question de savoir si l'inclination à faire régulièrement de faux jugements est innée ou non, et sur celle de savoir s'il serait possible ou non, en faisant le meilleur usage possible de nos facultés, de découvrir la fausseté de ces jugements et de les corriger. Or nous avons vu que pour Descartes l'inclination à juger que les causes de nos idées sensibles sont des objets matériels est mise en notre entendement par Dieu ; et les jugements qui en sont issus seraient tous faux et impossibles à corriger dans chacune des quatre hypothèses exprimées par les antécédents des points 6 à 9. Par conséquent, *si* l'argument de Descartes suffit à éliminer les hypothèses décrites par les antécédents des points 6 et 8 – ce qui, pour l'instant, n'est pas mis en cause par Leibniz – il suffit *aussi* à évacuer les hypothèses exprimées par les antécédents des points 7 et 9. En somme, l'objection de Leibniz ne serait pas pertinente si elle était dirigée contre l'argument de la *VIe Méditation.*

Mais elle est pertinente contre la lettre de l'argument des *Principes*, puisque Descartes ne dit pas qu'est produite en nous par Dieu l'inclination à juger que les idées sensibles et l'idée de matière sont causées par des corps. Si bien que contrairement à celui de la *VIe Méditation* l'argument des *Principes* ne fait aucune allusion au critère de distinction entre les erreurs de notre fait qui sont compatibles, et celles qui seraient incompatibles, avec la véracité divine.

Second argument :

> « En outre, il y a un sophisme dans cet argument, puisqu'il omet de considérer que nos sensations pourraient venir de Dieu ou d'un autre être et que cependant le jugement (sur la cause de la sensation, sur la question de savoir si elle provient d'un objet réel hors de nous) et par conséquent la tromperie pourrait être de notre fait. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque nous considérons les couleurs et les autres choses de ce genre comme des objets réels. »[24]

Ainsi, si nos sensations étaient causées par Dieu ou un esprit distinct de lui, l'erreur systématique résultant de notre affirmation de la causalité des objets matériels, lors de la réception des sensations, pourrait être entièrement de notre fait ; notre erreur serait donc com-

24 *Ibid.*

patible avec la véracité divine, comme c'est le cas dans les jugements précipités portant sur les qualités secondes.

De nouveau, si l'objection était dirigée contre la *VIe Méditation* Descartes pourrait être défendu contre les deux points soulevés dans cette remarque. Chez lui le jugement faux serait « de notre fait », en ce sens trivial que c'est nous qui jugeons. Mais, d'une part, Descartes peut raisonnablement affirmer que nous serions trompés par Dieu, puisque nous pouvons savoir que l'inclination à juger que nos sensations sont causées par des objets matériels est innée, et que nous pouvons savoir que les jugements qui en procéderaient seraient par principe impossibles à corriger s'ils étaient systématiquement faux. Sachant cela, et sachant que Dieu est vérace, nous avons une bonne raison de suivre cette inclination. D'autre part, Leibniz ne tient pas compte du fait que chez Descartes cette inclination, parce qu'elle est innée, est inassimilable au préjugé en faveur de la réalité des qualités secondes. L'accusation d'un sophisme serait donc infondée contre l'argument des *Méditations*.

Mais elle est justifiable contre celui des *Principes* pris à la lettre, où il n'est plus question du caractère inné d'une inclination à juger que les idées sensibles et l'idée de matière sont causées par des corps. Car, pour cette raison, le texte ne contient pas d'allusion à la différence entre l'origine et la nature de cette inclination et celles du préjugé en faveur de la réalité des qualités secondes, différence telle que nous soyons justifiés à considérer la première inclination comme fiable et à ne pas suspendre notre jugement sur l'existence des corps.

Troisième argument :

> « Au surplus les âmes peuvent avoir mérité par des péchés antérieurs d'être condamnées à vivre cette vie pleine d'erreurs et à prendre des ombres pour des réalités. Les Platoniciens ne semblent pas avoir repoussé cette idée ; cette vie leur apparaissait semblable à un songe dans l'antre de Morphée, l'esprit, avant de venir dans ce monde, ayant perdu la raison en s'abreuvant au Léthé, ainsi que chantaient les poètes. »[25]

Cette objection, qui fait écho à l'une de celles de Malebranche contre Arnauld[26], renvoie au premier argument de Leibniz, où il était

25 *Opuscules*, p. 37-38.

26 Malebranche défie Arnauld, qui défend l'argument de Descartes, d'expliquer comment il sait que Dieu serait trompeur dans l'hypothèse de l'inexistence de la matière. Après tout, dit-il, « Dieu peut avoir eu des desseins, dont il ne lui [à Arnauld] a point fait part ». Un de ces desseins inconnus pourrait être de punir Arnauld pour un péché commis « il y a dix ou vingt mille ans », en lui

question de « certaines raisons importantes » pour lesquelles Dieu pourrait permettre des maux sans être trompeur. Ainsi, selon Leibniz, étant trompé à cause de péchés commis dans une vie antérieure, le sujet fini pourrait être responsable du fait d'être trompé en cette vie ; son erreur, encore une fois, serait compatible avec la véracité divine.

Si Leibniz veut seulement contester le statut démonstratif de l'argument de Descartes parce qu'il n'élimine pas toutes les hypothèses logiquement possibles, l'objection est recevable (contre les deux versions). Mais c'est loin de justifier l'affirmation : « mieux eût valu ne pas le proposer »[27]. Car un argument peut être solide, même s'il n'est pas une démonstration. C'est ce que reconnaît Malebranche, pour qui l'argument de Descartes est une « méchante démonstration », mais une « bonne preuve »[28]. D'ailleurs, plusieurs voies restent ouvertes à Descartes pour montrer la valeur de son argument contre cette objection de Leibniz, indépendamment de la question de savoir s'il est une démonstration. Premièrement, il pourrait faire valoir que dans l'ordre de sa méthode les questions relatives à la théologie révélée, telles que celles du péché, sont ou bien postérieures ou bien extérieures aux questions philosophiques, dont celle de l'existence des corps. Deuxièmement, il pourrait proposer une conception de la justice divine révélée excluant que le Dieu de la foi punisse l'homme pour des péchés oubliés par lui. Enfin – étant donné que Leibniz ne conteste pas la légitimité du recours à la véracité divine – Descartes pourrait répondre, comme Arnauld contre Malebranche, que « ce principe, que Dieu n'est point trompeur, serait de nul usage, si celui qui s'en sert était obligé de démontrer auparavant, qu'il n'a point commis quelque péché, il y a dix ou vingt mille ans »[29].

Toujours est-il que les trois arguments de Leibniz visent la même conclusion générale que la critique malebranchiste : Descartes n'a pas démontré l'existence des corps parce que l'hypothèse, soit de leur inexistence, soit de leur absence de causalité (à supposer qu'ils exis-

donnant une inclination à porter de faux jugements ou en lui donnant même des pensées impies. Alors : « comment M. Arnauld *démontrera-t-il*, j'entends *démontrer* en rigueur, qu'il n'a point fait quelque péché il y a dix ou vingt mille ans [...] ? » (MALEBRANCHE, *Œuvres Complètes*, Paris, Vrin, t. VI, p. 185, italiques de l'auteur). Le texte est de 1684.

27 *Opuscules*, p. 37.

28 MALEBRANCHE, *op. cit.*, p. 183.

29 Cf. *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1967, t. XXXVIII, p. 653-654.

tent), est compatible avec la véracité divine. Les trois arguments concourent à esquisser l'hypothèse générale suivant laquelle Dieu, sans être trompeur, nous permet de nous tromper systématiquement quant à l'existence des corps, ou bien permet à un esprit subordonné de nous tromper ou, du moins, de faire de sorte que nous nous trompions toujours. Mais, Leibniz considère-t-il cette hypothèse, qu'il accuse Descartes de n'avoir pas réfutée, comme une hypothèse réfutable ou comme une possibilité réelle, irréfutable ? Descartes est-il fautif à ses yeux de n'avoir pas réussi à éliminer démonstrativement une hypothèse éliminable, ou de n'avoir pas vu que l'hypothèse est démonstrativement inéliminable et d'avoir cru à tort pouvoir l'éliminer ? Nous montrerons que l'hypothèse ouverte par Leibniz est pour lui irréfutable, à la condition de la reformuler de manière plus générale : il est réellement possible que Dieu, sans être trompeur, nous permette de nous tromper, ou permette à quelque esprit de nous tromper, par un rêve qui dure toute une vie. Anticipons : si tel est le cas, Leibniz raisonne à l'intérieur d'une théorie de la certitude de l'existence des corps toute différente de celle de Descartes, théorie coordonnée à une métaphysique non cartésienne de la réalité des corps. Nous montrerons que de ce cette position résulte aussi bien l'irréfutabilité de l'hypothèse mentionnée, que l'affirmation énigmatique d'après laquelle « cette tromperie ne nous fait pas de tort et qu'à cet égard il nous serait plutôt dommageable de ne pas être trompés. »

III. La liaison des phénomènes et la distinction entre rêve et réalité

Dès son époque parisienne Leibniz considère comme des vérités premières existentielles non seulement le cogito, mais le fait « qu'il y a une grande variété dans nos pensées », variété exigeant quelque raison[30]. Tandis que Descartes favorise généralement une approche atomiste des idées, Leibniz est attentif à la liaison des expériences perceptuelles, liaison telle qu'elles forment un ensemble cohérent conforme à des règles[31]. Il faut donc une raison non seulement pour la

30 *Lettre à Foucher*, GERHARDT, I, p. 370 et 372.

31 « Re recte expensa tantum illud certum est nos sentire, et sentiri congruenter et quandam in sentiendo observari a nobis regulam. Congruenter sentiri est ita sentiri, ut omnium ratio reddi possit, omniaque praedici. » (opuscule du 15 avril 1676, reproduit par H.-N. CASTANEDA in « Leibniz's Meditation On April 15, 1676 About Existence, Dreams, And Space », *Studia Leibnitiana*

variété de nos pensées, mais aussi pour la liaison de certains d'entre nos phénomènes sensibles en un ensemble cohérent et réglé. La liaison cohérente se trouve entre des phénomènes aussi bien coexistants que successifs, rendant possible leur prévisibilité approximative. En outre, dès la même époque Leibniz considère la liaison réglée des phénomènes sensibles comme le critère principal pour distinguer les phénomènes corporels réels des rêves[32]. C'est pourquoi cette liaison, avec la prévisibilité qu'elle fonde, fournit un argument très vraisemblable en faveur de l'existence des corps, garantissant une assurance morale[33]. Mais cet argument n'est pas démonstratif, car:

> « C'est ici que vous [Foucher] avez raison de nous arrêter un peu et de renouveler les plaintes de l'ancienne Académie. Car dans le fond, toutes nos *expériences* ne nous assurent que de deux [choses], savoir qu'il y a une liaison dans nos *apparences* qui nous donne le moyen de prédire avec succès des *apparences* futures, l'autre que cette liaison doit avoir une cause constante. Mais de tout cela il ne s'ensuit pas à la rigueur qu'il y a de la matière ou des corps, mais seulement qu'il y a quelque chose qui nous présente des apparences bien suivies. »[34]

Aux yeux de Leibniz, Descartes a manqué de voir que la variété réglée de nos pensées est, aussi bien que le cogito, une vérité première existentielle, et que la cause des idées sensibles qu'il fallait rechercher est une cause susceptible de rendre raison de leur variété réglée. Ce

Supplementa, vol. XVIII, *Leibniz à Paris*, t. II, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, p. 95 [dorénavant: CASTANEDA]. Cf. aussi *De Modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in GERHARDT, VII, p. 319 [dorénavant: *De modo distinguendi*]. Loemker situe la rédaction de cet opuscule dans les années 1690; il serait donc contemporain des *Animadversiones*.

32 Cf. in CASTANEDA, p. 95; et GERHARDT, I, p. 372-73. Dans l'opuscule plus tardif *De modo distinguendi* il donnera également d'autres critères empiriques, mais la cohérence d'après des règles fondant la prévisibilité relative reste le critère dominant (cf. GERHARDT, VII, p. 319-21).

33 Car « d'autant plus que nous voyons de la liaison dans ce qui nous arrive, d'autant plus sommes-nous confirmés dans l'opinion que nous avons de la réalité de nos apparences; et il est vrai que d'autant que nous examinons nos apparences de plus près, d'autant les trouvons-nous mieux suivies [...]. Cet accord perpétuel donne une grande assurance, mais après tout elle ne sera que morale jusqu'à ce que quelque homme découvre a priori l'origine du monde que nous voyons [...] » (*Lettre à Foucher*, GERHARDT, I, p. 373). « Verum fatendum est, quae hactenus allata sunt phaenomenorum realium indicia utcunque in unum collecta, non esse demonstrativa, licet enim maximam habeant probabilitatem, sive, ut vulgo loquuntur, certitudinem pariant moralem, non tamen faciunt Metaphysicam, ita ut contrarium poni implicet contradictionem. » (GERHARDT, VII, p. 320).

34 *Lettre à Foucher*, GERHARDT, I, p. 372-73, nos italiques.

défaut a pour conséquence que Descartes n'a pas saisi le «filum meditandi», seul capable, selon Leibniz, de conduire à l'achèvement de la philosophie première[35].

Est-il juste de dire que Descartes n'a pas vu que nos expériences perceptuelles suivent un ordre réglé? Bien qu'il n'accorde pas à cette liaison réglée la même importance que Leibniz, et qu'il soit loin de l'avoir analysée de manière aussi précise que lui, on ne saurait dire qu'il ne l'ait pas vue, puisqu'il s'en sert, lui aussi, pour distinguer empiriquement les expériences perceptuelles éveillées des rêves. Chez lui la distinction n'apparaît toutefois qu'en dernier lieu dans la *VIe Méditation*[36]; elle est donc postérieure à sa preuve de l'existence des corps. D'où ressort une différence importante entre Leibniz et Descartes. Pour Descartes il est non seulement possible, mais nécessaire, de séparer, d'un côté, la preuve de l'existence de la matière, et de l'autre, la distinction entre le rêve et l'expérience perceptuelle éveillée. Pour Leibniz, au contraire, c'est une seule et même chose que de distinguer les phénomènes réels des phénomènes imaginaires, et d'établir l'existence des corps[37].

Précisons. Rien n'empêchait Descartes d'invoquer dès la *Ière Méditation* la liaison réglée de certaines expériences perceptuelles comme critère pour distinguer les rêves naturels des expériences perceptuelles éveillées. Mais cela aurait été inutile face à l'hypothèse du malin génie et/ou du Dieu trompeur. Certes, le critère aurait été suffisamment fiable dès la *Ière Méditation* pour distinguer deux catégories d'expériences perceptuelles, celles de la veille et celles du rêve naturel, mais il n'aurait pu garantir que les expériences perceptuelles obtenues durant la veille sont causées par des objets matériels, généralement ceux-là mêmes qu'elles représentent. Tant que subsistait l'hypothèse du malin génie et/ou du Dieu trompeur, subsistait aussi la possibilité que les expériences perceptuelles éveillées ne soient pas causées par des objets matériels, et que les corps représentés par elles n'existent pas. Il fallait donc qu'il sépare deux étapes: distinguer empiriquement les expériences perceptuelles éveillées des rêves[38]; et

35 *Op. cit.*, p. 370-371.

36 Cf. AT IX-2, p. 71-72; CG II, p. 504-505.

37 Cette affirmation doit être prise sous la réserve qu'elle exprime seulement la partie phénoménaliste de sa position concernant la réalité des corps. Nous nous expliquerons à ce propos dans la section suivante.

38 Comme le laisse entendre le dernier paragraphe de la *VIe Méditation*, Descartes ne considère pas, malgré le recours à la véracité divine, que la liaison

prouver que les premières sont causées par des objets matériels et que ceux-ci (hormis le cas des hallucinations naturelles) sont les objets représentés par ces expériences.

De son côté, à l'époque des *Animadversiones* et du *De modo distinguendi*, soit dans les années 1690, Leibniz ne reconnaît pas la nécessité théorique des deux étapes distinguées par Descartes. C'est pour lui une même chose que de distinguer les expériences perceptuelles éveillées des rêves, et d'établir la réalité des corps. On s'en aperçoit dans le passage des *Animadversiones* commentant le § 4 des *Principes* I où Descartes explique «pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles»; à cet endroit Leibniz affirme que la liaison réglée des phénomènes, qui est le critère principal pour distinguer les expériences perceptuelles éveillées des rêves, constitue la réalité des corps:

> «Au sujet des choses sensibles, tout ce que nous pouvons savoir et tout ce que nous devons désirer, c'est qu'elles s'accordent entre elles aussi bien qu'avec des principes incontestés et qu'ainsi les événements futurs puissent être prévus, jusqu'à un certain point, par la connaissance du passé. *On ne saurait leur reconnaître une vérité ou réalité autre que celle qui permet ce résultat*; les sceptiques ne doivent pas exiger autre chose, ni les dogmatiques promettre davantage.»[39]

Quatre choses doivent retenir notre attention dans cette critique de Descartes. Premièrement, Leibniz adopte ici une théorie cohérentiste de la réalité des choses sensibles. Deuxièmement, la similitude de ce texte de 1692 avec la lettre à Foucher de 1676 citée plus haut, ainsi qu'avec le *De modo distinguendi*, contemporain des *Animadversiones*, indique que les entités que Leibniz appelle «choses sensibles» ici sont des phénomènes conçus comme des contenus de nos «expériences», ce sont des «apparences» sensibles, bref des entités dépendant de l'esprit. Comme les «choses sensibles» que Descartes met en doute dans le texte des *Principes* commenté par Leibniz sont des corps et leurs propriétés, des choses qui se trouvent «véritablement dans le monde»[40], et que nous supposons que le commentaire de Leibniz est pertinent, il faut penser que Leibniz prend comme accordé en ce contexte que les corps sont des phénomènes sensibles bien réglés, c'est-à-dire des contenus bien réglés d'expériences perceptuelles. Il

des expériences soit un critère infaillible pour distinguer les expériences de la veille de celles du rêve.

39 *Opuscules*, p. 19, nos italiques.

40 *Principes* I, § 4, AT IX-2, p. 26; CG III, p. 92-93.

présuppose donc une théorie phénoménaliste des corps. Troisièmement, selon Leibniz, les dogmatiques ne doivent pas «promettre davantage». Ainsi, non seulement la preuve de Descartes n'est pas démonstrative, mais il n'y a aucune démonstration stricte possible de l'existence des corps: «nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora»[41]. C'est dire, comme nous l'avons vu dans la lettre à Foucher, que la liaison réglée des phénomènes, permettant leur prévisibilité relative, fonde malgré tout une assurance seulement morale, non démonstrative, en la réalité des corps. Mais si la liaison réglée des phénomènes *constitue* la réalité des corps, pourquoi notre connaissance de la liaison ne fonde-t-elle qu'une assurance morale en leur réalité? Nous touchons ici à un paradoxe apparent que nous tenterons de clarifier dans la dernière section. Quatrièmement, la thèse suivant laquelle «les sceptiques ne doivent pas exiger autre chose» pourrait laisser croire que Leibniz ne prend pas au sérieux l'hypothèse d'un malin génie, et qu'il se situe, comme Locke[42], en-deçà des exigences théoriques du doute sceptique de Descartes. Or Leibniz prend au sérieux l'hypothèse d'un malin génie, mais il l'interprète tout autrement que Descartes. Pour aborder cette question (section V), quelques mots s'imposent au préalable concernant la conception leibnizienne de la réalité des corps.

IV. A propos du phénoménalisme dans la théorie leibnizienne des corps

La question de la nature des corps chez Leibniz est l'objet d'interprétations divergentes, ce qui n'est évidemment pas sans rapport avec le fait, d'une part, que la conception leibnizienne des corps a évolué, d'autre part, qu'il a pu envisager sérieusement certaines hypothèses sans les adopter définitivement. Jolley, par exemple, pense que Leibniz n'a fait que «flirter» avec le phénoménalisme, sa position fondamentale sur les corps étant idéaliste[43]. Il s'oppose à Loeb, qui pense que le phénoménalisme exprime sa position définitive[44]. Plus

41 *De Modo distinguendi*, GERHARDT, VII, p. 320.

42 Cf. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1975, Book IV, chap. 11, § 1-10.

43 Nicholas JOLLEY, «Leibniz And Phenomenalism», *Studia Leibnitiana*, Band XVIII/1, 1986, cf. p. 38 et 51.

récemment, Adams a défendu la thèse suivant laquelle Leibniz a commencé par développer un phénoménalisme réductionniste, puis a défendu dans la période de sa maturité une position ontologiquement plus riche, compatible avec l'idéalisme, position que nous pourrions qualifier de phénoménalisme non réductionniste. Selon Adams, Leibniz gardait en réserve sa théorie réductionniste comme solution de repli, à cause de doutes persistants concernant sa position non réductionniste[45]. Nous ne prétendons nullement trancher ces questions, notre propos étant seulement de déterminer la conception des corps que Leibniz envisage lorsqu'il critique la preuve de Descartes dans les *Animadversiones*.

Appelons phénoménalisme réductionniste la position d'après laquelle les corps sont entièrement réductibles, en un sens, à des contenus de perceptions liés d'après des règles permettant leur prévisibilité relative. Il avait déjà formulé le phénoménalisme réductionniste à la fin de sa période parisienne[46]. Il continue de l'envisager tout au long de sa carrière, mettant en avant tantôt le caractère *mental* des phénomènes, le fait que ce ne sont que des contenus de perceptions[47],

44 Louis LOEB, *From Descartes To Hume: Continental Metaphysics And the Development Of Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, cf. p. 303-309.

45 R. M. ADAMS, *Leibniz – Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, cf. p. 217-261, en particulier p. 259.

46 « Re recte expensa tantum illud certum est nos sentire, et sentiri congruenter et quandam in sentiendo observari a nobis regulam. Congruenter sentiri est ita sentiri, ut omnium ratio reddi possit, omniaque praedici. Et in hoc consistit existentia, in sensu certas leges servante, nam alioqui omnia essent velut somnia. Neque pono quod plures idem sentiunt, et consentientia sentiunt; et diversae mentes se suosque effectus sentiunt. Hinc sequitur eandem esse causam, quae illos nostrosque causet sensus. [...] Porro necesse non est realitate differre quadam intrinseca somnum a vigilia, sed tantum forma sive ordine sensionum; unde non est, cur quaeramus an sint quaedam corpora extra nos, [...], nisi scilicet dicamus corpus a nobis appellari quicquid percipitur congruenter [...]. Ex his patet tantum abesse, ut res materiales sint realiores aliis, ut contra de earum existentia semper possit dubitari aut potius nihil differt materialiter, seu in se, eorum existentia ab existentia somniorum, etsi scilicet pulchritudine differant. » (in CASTANEDA, p. 95; cf. son commentaire, p. 104, 111-12, 115, 121 et 127-29). Adams reconnaît le caractère réductionniste du phénoménalisme exprimé ici; cf. ADAMS, *op. cit.*, p. 238-239.

47 « [...] tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être »; or, « rien ne nous peut arriver que des pensées et des perceptions » (*Discours de métaphysique* [éd. H. LESTIENNE], Paris, Vrin, 1970, § 14, p. 47 et 49). Les phénomènes ne sont que des êtres de raison (GERHARDT, VI, p. 586). Ce ne sont que des apparences en nos

tantôt le fait que leur liaison réglée *suffit* à constituer la réalité des corps (phénoménaux) pour un sujet donné, même si ses phénomènes n'expriment pas des composés de substances, et si d'autres esprits ne perçoivent pas de phénomènes correspondant aux siens[48].

esprits: « ipsa varia phaenomena sive apparitiones, quae in mente mea existunt »; des entités dont nous sommes immédiatement conscients réflexivement: « quorum intra me conscius sum », « [...] cum immediate a mente percipiantur nullius alterius interventu » (VII, p. 319). De sorte que « si quis dicat causam phaenomenorum esse in natura Mentis nostrae, cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit » (*loc. cit.*, p. 321). En effet, ce sont des modifications de l'âme. Ainsi, critiquant la doctrine malebranchiste des « idées externes », Leibniz demande: « Ne suffit-il pas que ces phénomènes soient simplement des [...] modifications passagères de nos âmes ? » (VI, p. 591). Ailleurs, il pose une synonymie entre les « phénomènes », « les perceptions immédiates qui sont en nous » et « nos apparitions internes » (VI, p. 404; cf. aussi IV, p. 484).

48 « [...] ainsi, tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous, qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour régler notre conduite, qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs, et qu'ainsi nous pouvons juger de l'avenir par le passé sans nous tromper, *cela suffirait pour dire que ces phénomènes sont véritables sans nous mettre en peine, s'ils sont hors de nous, et si d'autres s'en aperçoivent aussi* : cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent [...] » (*Discours de métaphysique*, § 14, p. 47-48, nos italiques). « Sed potissimum realitatis phaenomenorum indicium quod vel solum sufficit, est successus preadicendi phaenomena futura ex praeteritis et praesentibus, sive illa praedictio in ratione aut hypothesi hactenus succedente, sive in consuetudine hactenus observata fundetur » (*De modo distinguendi*, GERHARDT, VII, p. 320). « Je lui [à Foucher] fis connaître que la vérité des choses sensibles ne consistait que dans la liaison des phénomènes, qui devait avoir sa raison, et que c'est ce qui les distingue des songes. » (*Nouveaux Essais*, GERHARDT, V, p. 355). « La vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles mêmes, lors même que les raisons ne paraissent pas. Et comme ces raisons et ces observations nous donnent moyen de juger de l'avenir par rapport à notre intérêt et que le succès répond à notre jugement raisonnable, on ne saurait demander ni avoir même une plus grande certitude sur ces objets » (*op. cit.*, p. 426). « [...] materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia. » (*Lettre à de Volder* du 30 juin 1704, GERHARDT, II, p. 270). « Il est vrai que ce qui se fait dans l'âme et ce qui se fait hors d'elle doivent s'accorder; mais pour cela il suffit que les choses qui se font dans une seule âme se répondent mutuellement et répondent d'autre part à celles qui se font dans n'importe quelle autre; et

La thèse idéaliste affirme que les corps sont des composés de substances simples qui sont des âmes ou des substances semblables à des âmes; plus exactement, les corps phénoménaux *résultent* des composés de substances simples[49] et les *expriment* à travers nos perceptions confuses. Lorsque Leibniz admet la thèse idéaliste, il le fait d'une façon qui est compatible avec le phénoménalisme: les corps sont des phénomènes réglés d'après des lois, et ces corps phénoménaux résultent de – et expriment – certains composés de substances analogues à des âmes; ces composés *fondent* les corps phénoménaux[50]. Mais dans cette seconde position le phénoménalisme n'est plus réductionniste. La position est encore phénoménaliste parce que les corps qui nous apparaissent sont des phénomènes bien réglés; mais

point n'est besoin de poser quelque chose en dehors de toutes les Ames ou Monades; et sous cette hypothèse, lorsque nous disons que Socrate est assis cela ne signifie rien d'autre que ce par quoi nous saisissons et Socrate et le fait d'être assis nous apparaît, à nous et aux autres que cela concerne.» (*Lettre à Des Bosses* du 16 juin 1712, trad. Ch. FREMONT in: *L'être et la relation*, Paris, Vrin, 1981, p. 172; cf. GERHARDT, II, p. 451-52). «Platon [...] considère les choses matérielles comme peu réelles, et les Académiciens ont révoqué en doute si elles étaient hors de nous, ce qui se peut expliquer raisonnablement, en disant qu'elles ne seraient rien hors des perceptions, et qu'elles ont leur réalité du consentement des perceptions des substances apercevantes.» (*Lettre à Remond*, juillet 1714, GERHARDT, III, p. 623).

49 La nuance est importante, car les substances simples ne sont pas des parties des corps phénoménaux; les parties des corps phénoménaux sont phénoménales, elles aussi. «Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis *resultat* [...] Unitates vero substantiales non sunt partes, sed *fundamenta* phaenomeorum» (GERHARDT, II, p. 268, nos italiques).

50 On trouve la thèse phénoménaliste et la thèse idéaliste affirmées simultanément dans les passages suivants: «[...] cum solae res simplices sint verae res, reliqua nonnisi Entia per aggregationem, atque adeo phaenomena sint»; «in phaenomenis sive aggregatis» (*Lettre à de Volder* du 20 juin 1703, GERHARDT, II, p. 252). «Le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un aggregé [...]; son unité vient de notre perception. C'est un être de raison ou plutôt d'imagination, un phénomène.» (VI, p. 586). «Denique corpora non nisi aggregata, unum per accidens, aut per externam denominationem constituentia atque adeo bene fundata Phaenomena esse» (VII, p. 344). «Les Assemblages [de monades] sont ce que nous appelons corps. [...] Cependant tous ces corps et tout ce qu'on leur attribue, ne sont point des substances, mais seulement des phénomènes bien fondés, ou *le fondement des apparences*, qui sont différentes en différents observateurs, mais qui [...] *viennent d'un même fondement*» (*Lettre à Remond*, juillet 1714, III, p. 622, nos italiques). Sur la compatibilité de la thèse idéaliste avec le phénoménalisme, cf. ADAMS, par exemple, p. 218, 220-221 et 241.

elle n'est pas réductionniste, parce que les corps phénoménaux ne sont pas entièrement réductibles à des contenus de perceptions étant donné qu'ils expriment – résultent de, ou sont fondés par – des composés de substances simples. Leibniz introduit une troisième position dans sa correspondance avec des Bosses, ajoutant à la précédente un *vinculum substantiale* entre les substances simples dont résulte le corps phénoménal[51].

Ces trois versions du phénoménalisme diffèrent sur au moins deux points importants. Une première différence concerne la réponse qu'elles impliquent à la question de savoir ce qui constitue la réalité des corps. Dans la version réductionniste il n'y a aucune différence entre le *critère* servant à distinguer les phénomènes réels des rêves, et *ce qui constitue la réalité* des phénomènes corporels. La liaison réglée des contenus de certaines expériences perceptuelles est à la fois le critère épistémique principal de la distinction entre phénomènes réels et rêves, et *le seul* fondement ontologique de la réalité des corps phénoménaux. Dans les deux versions non réductionnistes, ce n'est pas le cas : la liaison réglée des phénomènes sert de critère pour distinguer empiriquement les phénomènes réels des rêves, mais la réalité des corps phénoménaux ainsi distingués dépend seulement *partiellement* de leur liaison réglée dans notre perception ; elle dépend aussi, au niveau métaphysique, des composés de substances simples dont ils résultent, voire également (dans la correspondance avec des Bosses) du *vinculum* unifiant ces substances. Une seconde différence concerne le *degré* de réalité que ces différentes versions du phénoménalisme accordent aux corps. Clairement, la réalité rencontrée dans la position réductionniste est moins grande que dans les deux autres[52].

51 Nous ne prétendons nullement que ce soient les seules variantes du phénoménalisme que l'on peut rencontrer chez Leibniz.

52 La réalité plus ou moins grande du corps est en fonction inverse de la plus ou moins grande *dépendance* de son *unité* à l'égard de l'esprit qui le perçoit. La tentative d'obtenir une compréhension systématique des différentes versions du phénoménalisme que Leibniz considère est compliquée par le fait qu'il établit aussi des différences quant au degré de réalité des différentes *propriétés* des corps. Par exemple : « l'étendue étant une répétition continue simultanée, [...], il s'ensuit que, chaque fois qu'une même nature est répandue simultanément à travers une multitude, par exemple dans l'or la ductilité, sa lourdeur spécifique ou la couleur jaune, dans le lait la blancheur, dans les corps en général la résistance, autrement dit l'impénétrabilité, dans tous ces cas on dit que l'étendue a lieu ; cependant, il faut avouer que cette diffusion

Dans le passage des *Animadversiones* cité plus haut où Leibniz commente le § 4 des *Principes* I de Descartes à propos du doute sceptique sur l'existence des corps, il semble que ce soit au phénoménalisme réductionniste qu'il fasse appel, puisqu'il affirme que la *seule* réalité que l'on saurait reconnaître aux « choses sensibles » est leur liaison réglée. Toutefois, malgré les apparences, c'est bien le phénoménalisme non réductionniste qu'il adopte à cette époque. Car dans le *De modo distinguendi*, contemporain des *Animadversiones*, Leibniz précise que « les corps qui n'ont pas de forme substantielle sont seulement des phénomènes, ou au moins seulement des agrégats des véritables »[53]. Il faut donc concevoir le phénoménalisme de cette

continue, dans le cas de la couleur, du poids, de la ductilité, et des qualités semblables, dont l'aspect seulement est homogène, n'est rien de plus qu'une apparence et qui n'a plus lieu en chacune des parties si petite soit-elle ; seule, par conséquent, l'étendue que présente la résistance en se répandant à travers la matière mérite, à un examen rigoureux, de conserver ce nom. » (« Examen de la philosophie de Descartes », trad. J. MOREAU, in : *Les Etudes philosophiques*, 1, 1971, p. 58-59 ; GERHARDT, IV, p. 394). Ainsi, les qualités secondes, la ductilité et le poids sont des qualités moins réelles, plus apparentes, que l'étendue. Mais à un autre niveau, l'étendue et ses modes, la figure et le mouvement, sont aussi des apparences (« De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem », VII, p. 322), car elles sont relatives à la force passive : « il est manifeste que l'étendue n'est pas un prédicat absolu, mais relatif à ce qui s'étend ou se diffuse, et que par conséquent elle ne peut être séparée de cette nature dont se fait la diffusion, pas plus que le nombre de la chose nombrée. » (« Examen de la philosophie de Descartes », p. 59). La nature « dont la diffusion constitue le corps » est la résistance qui, avec l'impénétrabilité, ou antitypie, constitue la force passive du corps, sa matière ou masse. L'étendue a donc, en un sens, moins de réalité que la force passive. Cette force passive est liée à la force active du corps, l'entéléchie ou forme, qui se divise à son tour en deux principes : la force primitive ou substantielle, et la force dérivée, accidentelle, qui modifie la première. Les deux forces, active et passive, constituent une substance corporelle (cf. « Examen de la philosophie de Descartes », p. 59-63 ; GERHARDT, IV, p. 394-398). Forces actives et passives ont plus de réalité que les qualités sensibles et spatiales des corps. Ces forces ne sont pas des objets des sens à proprement parler, mais de l'intellect et de la science (cf. GERHARDT, III, p. 636 et VII, p. 314 ; cf. aussi ADAMS, p. 226).

Signalons qu'une des formulations les plus complètes de ce qui constitue une substance corporelle dans la pensée de la maturité de Leibniz, antérieure à la correspondance avec Des Bosses, se trouve dans la lettre à de Volder du 20 juin 1703 (cf. GERHARDT, II, p. 252).

53 « [...] quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse, aut saltem verorum aggregata » (GERHARDT, VII, p. 322).

période conjointement avec la thèse idéaliste : les corps sont des phénomènes bien réglés exprimant confusément des composés de substances simples qui les fondent.

Dans la position phénoménaliste-idéaliste, la liaison des phénomènes ne constitue que *partiellement* la réalité des corps, l'autre aspect constitutif de leur réalité étant leur rapport déterminé aux composés de substances qui les fondent. Toutefois, Leibniz affirme en même temps que la liaison des phénomènes peut néanmoins *suffire* à constituer la réalité des corps[54]. Cela signifie que même si la thèse idéaliste était fausse, c'est-à-dire même si des composés de substances simples ne fondaient pas les corps phénoménaux, ceux-ci pourraient néanmoins être réels, quoique seulement suffisamment réels[55]. Cela se comprend à la condition d'admettre que Leibniz introduit des *degrés* divers de la réalité des corps. Dans un sens faible du terme «réel» un corps est suffisamment réel s'il fait partie d'un ordre de phénomènes bien réglés. Mais dans un sens plus riche du terme «réel» un corps phénoménal est réel seulement s'il est en outre fondé par un composé de substances simples.

Lorsque Leibniz argumente en faveur de la réalité des corps au sens plus fort, il se sert d'un argument fondé sur le principe du meilleur (principe suivant lequel Dieu crée le maximum d'êtres compossibles) pour établir l'existence des composés de substances simples[56]. Il utilise également le principe de raison suffisante : il faut une cause qui rende raison de la variété réglée de nos phénomènes,

54 En effet, dans le *De modo distinguendi*, Leibniz précise : « Imo etsi tota haec vita non nisi somnium, et mundus aspectabilis non nisi phantasma esse diceretur, hoc sive somnium sive phantasma ego *satis reale* dicerem, si *ratione bene utentes* nunquam ab eo deciperemur [...]. » (GERHARDT, VII, p. 320, nos italiques).

55 « Deceptio autem creaturarum rationalium nulla foret, etsi phaenomenis earum non omnia extra ipsas exacte responderent, *immo si nihil : veluti si mens aliqua sola esset* ; quia omnia perinde evenirent, ac si essent alia omnia, neque illa cum ratione agens sibi damnum accerseret. Hoc enim est non falli. » (GERHARDT, II, p. 496, nos italiques).

56 En effet : « On me demande encore, d'où vient que Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées et les modifications de l'âme, sans ces corps inutiles, que l'âme ne saurait, dit-on, ni remuer ni connaître ? La réponse est aisée. C'est que *Dieu a voulu qu'il y eût plutôt plus que moins de substances*, et qu'il a trouvé bon que ces modifications de l'âme répondissent à quelque chose de dehors. [...] *Il n'y a point de substance inutile* ; *elles concourent toutes au dessein de Dieu.* » (GERHARDT, IV, p. 495, nos italiques ; cf. aussi p. 493).

mais supposer que Dieu seul en soit la cause ne suffit pas à en rendre raison, il faut donc supposer des causes secondes, et celles-ci sont des composés de substances simples[57]. Mais ces arguments, encore une fois, ne sont pas démonstratifs ; ils ne fondent qu'une assurance morale en l'existence des composés de substances.

Pour illustrer l'impossibilité de démontrer l'existence des corps dans le cadre de son phénoménalisme idéaliste, Leibniz utilise une variante de l'hypothèse d'un malin génie, hypothèse qu'il a considérablement transformée par rapport à Descartes. En même temps, cette hypothèse se situe en arrière-fond de sa critique de l'argument de Descartes. Il s'agit de voir, à présent, comment Leibniz transforme l'hypothèse. De cette manière nous obtiendrons des réponses aux questions restées en suspens.

V. L'interprétation leibnizienne de l'hypothèse du malin génie

Par rapport à Descartes, Leibniz opère donc un profond changement de perspective : un changement épistémique d'abord, puisque la variété de nos phénomènes constitue une vérité première, objet d'une certitude réflexive immédiate, mise au même niveau de priorité épistémique que le cogito. Un changement métaphysique ensuite, mais en deux directions différentes, puisqu'il adopte à la fois un phénoménalisme et un idéalisme. Si l'on considère l'idéalisme de Leibniz, sa tentative d'établir la réalité (au sens plus riche) des corps conserve une similitude minimale avec la tentative cartésienne de prouver l'exis-

57 En effet : « Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu ; mais pour résoudre ces problèmes, ce n'est pas assez d'employer la cause générale, et de faire venir ce qu'on appelle Deum ex machina. Car *lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En philosophie il faut tâcher de rendre raison*, en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit. » (GERHARDT, IV, p. 483-484, nos italiques). Et « comme nous convenons qu'il y a quelques causes sous-ordonnées de cette variété, qui néanmoins ont encore besoin de causes elles-mêmes, *nous avons établi des êtres ou substances particulières* dont nous reconnaissons quelque action, c'est-à-dire dont nous concevons que de leur changement s'ensuit quelque changement en nous. *Et nous allons à grands pas à forger ce que nous appelons matière et corps* » (I, p. 372, nos italiques).

tence de la matière, car dans les deux cas il s'agit d'argumenter en faveur de l'existence de substances extérieures, d'entités réellement distinctes du sujet. En revanche, si l'on considère le phénoménalisme de Leibniz, il apparaît clairement que le résultat de la démarche par laquelle nous nous assurons de la réalité des corps diffère entièrement de ce que vise Descartes dans sa preuve, puisque le caractère réglé de la variété des phénomènes suffit à constituer la réalité des corps, quoiqu'en un sens plus faible de «réalité». Dans le cadre du phénoménalisme, considéré indépendamment de l'idéalisme auquel il est conjoint, le problème de l'existence des corps n'est plus de savoir si les contenus des perceptions sont corrélés avec des substances extérieures, mais de savoir s'ils sont corrélés entre eux d'après des règles. Par opposition à Descartes la question de la cohérence de la structure globale de l'expérience devient prioritaire par rapport à la question de l'extériorité, par où Leibniz préfigure Kant. Cependant, même en prenant la réalité au sens faible, la liaison des phénomènes ne fournit qu'une assurance morale de la réalité des corps.

Sur ce point l'attitude de Leibniz à l'égard du phénoménalisme diffère profondément de celle de Berkeley. Pour ce dernier, sachant que les idées sensibles, créées par Dieu, sont réglées d'après des relations de signification instituées par lui, il n'y a plus de place pour un doute sur la réalité des corps qu'elles constituent. Notre certitude en la réalité des corps est intuitive ou au moins démonstrative[58]. Ce n'est pas le cas chez Leibniz, pour qui même dans une théorie phénoménaliste des corps il y a encore place pour un doute fondé sur l'hypothèse d'un malin génie. Autrement dit, sachant que la cause ultime de nos phénomènes bien réglés est un Dieu vérace, il ne suffit pas d'adopter un phénoménalisme des corps pour évacuer le défi sceptique. Celui-ci peut renaître, selon Leibniz, à l'intérieur même du phénoménalisme[59]. Mais justement pour cette raison l'hypothèse leibnizienne d'un malin génie est différente de celle de Descartes. En effet :

58 Philonous : «Adieu dès lors tout ce scepticisme, adieu tous ces doutes philosophiques ridicules ! Quelle plaisanterie, pour un philosophe, que de mettre en question l'existence des choses sensibles jusqu'à ce qu'il se la soit prouvée à partir de la véracité divine, ou de prétendre que notre connaissance sur ce point n'atteint pas à la valeur d'une intuition ou d'une démonstration ! » (*Trois dialogues entre Hylas et Philonous* in : *Berkeley – Œuvres* (ed. G. BRYKMAN), Paris, PUF, 1987, t. II, p. 107).

59 Jolley se trompe, donc, lorsqu'il dit : «Leibniz's insight into the advantages of phenomenalism for refuting scepticism [...] aligns him with Berkeley [...] » (cf. JOLLEY, p. 43).

« Car si une puissance invisible prenait plaisir de nous faire paraître des songes bien liés avec la vie précédente et conformes entre eux, les pourrions-nous distinguer des réalités qu'après avoir été éveillés ? Or, *qui est-ce qui empêche que le cours de notre vie ne soit un grand songe bien ordonné ? dont nous pourrions être détrompés en un moment*. Et je ne vois pas que cette puissance serait pour cela imparfaite, comme assure M. Descartes, outre que son imperfection n'entre pas en question. Car ce pourrait être une certaine *puissance sous-ordonnée* ou *quelque génie* qui se pourrait mêler [...] de nos affaires [...]. »[60]

Dans cette hypothèse le « génie » serait une « puissance sous-ordonnée » à Dieu, auquel Dieu, sans être trompeur, aurait permis de nous tromper en nous faisant paraître un « grand songe bien ordonné », une série cohérente d'apparences sensibles liées conformément à des règles durant toute notre vie. Voici donc l'hypothèse que Leibniz, dans les arguments critiques des *Animadversiones*, accusait Descartes de n'avoir pas réfutée ; mais elle apparaît à présent dans le contexte de sa position phénoménaliste-idéaliste.

La transformation leibnizienne de l'hypothèse d'un malin génie n'est pas sans soulever d'importantes questions, dont celle-ci : en quoi consisterait au juste l'erreur que nous commettrions ? Chez Descartes la réponse est claire : si l'ensemble des idées sensibles reçues durant toute notre vie ne formait qu'un « grand songe bien ordonné », elles ne seraient pas causées par des substances étendues et n'auraient pas d'objets réels ; nos expériences perceptuelles ne seraient pas des perceptions d'objets existants, mais des sortes d'hallucinations. Et la physique et la théorie de l'union de l'âme et du corps seraient vides. Chez Leibniz, de prime abord une partie seulement de la réponse se présente clairement : notre erreur serait de croire que les phénomènes corporels sont fondés par des composés de substances extérieures. Il n'y aurait pas de réalité des corps au sens plus riche. Mais il nous manque pour l'instant une autre partie de la réponse de Leibniz. Car, puisqu'en ce « grand songe bien ordonné » les phénomènes seraient bien réglés, et que leur liaison suffit à constituer la réalité des corps au sens faible de «réalité», il semble que notre assurance morale de la réalité des corps, en ce sens faible, serait tout aussi légitime que nous

60 *Lettre à Foucher*, GERHARDT, I, p. 373, nos italiques. La même hypothèse est formulée dans le *De modo distinguendi*, contemporain des *Animadversiones* : « quid vero si tota haec brevis vita non nisi longum quoddam somnium esset nosque moriendo evigilaremus ? quale quid Platonici concipere videntur [...] » (GERHARDT, VII, p. 321).

vivions un « grand songe » ou non. Si c'est exact, en quoi consisterait notre erreur relativement à la réalité des corps au sens faible ?

Du point de vue de Leibniz, tous nos critères servant à distinguer les phénomènes réels des rêves, en particulier la liaison réglée fondatrice de prévisibilité, sont contingents. C'est un fait contingent que les contenus de nos expériences perceptuelles éveillées ont une structure cohérente réglée dans notre représentation de l'espace et du temps. Il est logiquement possible que ce que nous appelons des rêves forment une chaîne d'expériences, interrompue ou non, bénéficiant d'une cohérence réglée aussi grande que nos phénomènes dits « réels ». Si cette possibilité se réalisait, la question se poserait de savoir comment nous distinguerions les deux séries d'expériences, et même si nous serions capables de le faire. Pour ce faire, il faudrait que les règles gouvernant chacune des séries soient différentes et connues comme telles[61], si bien que nous saurions que les deux séries sont incompatibles. Mais il faut se demander si, dans cette hypothèse, on aurait raison de considérer une des séries comme un rêve plutôt que comme la réalité, et l'autre série comme la réalité plutôt que comme un rêve. La question pourrait peut-être être tranchée si une des séries réglées présentait une cohérence et une complexité plus grandes que l'autre. Mais, encore une fois, ce serait un fait contingent. Toutefois, si cette possibilité se réalisait il faudrait admettre que la distinction entre rêve et réalité serait une question de degrés plutôt que de nature, de sorte que ce que nous appellerions réalité serait seulement *plus réel* que ce que nous appellerions rêve, lequel serait seulement *moins* réel.

L'hypothèse du malin génie telle que l'interprète Leibniz dans le cadre de son phénoménalisme est une variante extrême de cette dernière hypothèse. C'est l'hypothèse d'après laquelle le passage de la vie présente à une vie future serait comparable à un réveil[62], de sorte que la série d'apparences réglées que nous considérons comme constituant la réalité corporelle dans notre vie présente apparaisse, lors du « réveil », comme un rêve en comparaison de la série que nous percevrions dans la vie future. L'hypothèse peut aisément être étendue jusqu'à inclure la possibilité que la série d'expériences que nous aurions dans la seconde vie apparaisse comme « un grand songe bien ordonné » en comparaison de la série que nous aurions dans une

61 Cf. CASTANEDA, p. 103, 112 et 118.
62 Cf. *supra* note 60.

troisième vie, et ainsi de suite indéfiniment, tout cela étant compatible avec la véracité divine. Il n'y a aucune raison a priori de s'arrêter.

Mais revenons à l'hypothèse telle que Leibniz la présente, qui ne mentionne que deux vies. Le passage d'une vie à l'autre ne serait pas le passage d'un monde possible à un autre. Etant donné que Dieu a créé le meilleur monde possible, et qu'il n'y en a qu'un seul, les deux vies seraient comprises dans un même monde, le meilleur possible. Donc le « grand songe bien ordonné » de cette vie et la suite de perceptions que nous considérerions comme constituant la réalité des corps dans la vie future seraient, eux aussi, inclus dans un seul monde.

Cependant, la différence entre les deux séries ne serait qu'une affaire de degrés : le « grand songe bien ordonné » de cette vie serait seulement *moins* réel que la réalité empirique que nous découvririons après la mort. Car, selon Leibniz, il serait *suffisamment réel* eu égard à notre raison et à notre pratique, puisque la liaison et la prévisibilité des phénomènes permettraient toujours, à l'intérieur du « grand songe », de distinguer la perception éveillée des rêves naturels (qui seraient alors des songes au second degré) et de prévoir des phénomènes futurs. En effet :

> Même si toute cette vie n'était dit qu'un songe, et le monde visible qu'un phantasme, je dirais ce rêve ou phantasme *suffisamment réel* si nous n'étions jamais trompés par lui *lorsque nous utilisons bien notre raison* [...] et rien n'empêche que certains songes bien ordonnés ne soient les objets de notre esprit, qui, à cause de leur accord entre eux, seraient jugés être vrais par nous et *équivaudraient au vrai par rapport à la pratique*.[63]

Nous devons donc distinguer deux échelles distinctes des degrés de la réalité des corps. Il y a, d'une part, la différence entre la réalité faible et la réalité plus riche que nous avons rencontrée plus haut : différence qui se trouve entre la réalité d'un corps phénoménal constituée *uniquement* par sa position au sein d'une liaison réglée des phénomènes, et la réalité du même corps en tant qu'il est en outre fondé par – et qu'il exprime – un composé de substances simples. Cette différence de degrés de réalité se fonde sur la légitimité de considérer

63 « Imo etsi tota haec vita non nisi somnium, et mundus aspectabilis non nisi phantasma esse diceretur, hoc sive somnium sive phantasma ego *satis reale* dicerem, si *ratione bene utentes* nunquam ab eo deciperemur [...] nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vera judicentur et ob consensum inter se *quoad usum veris* aequivaleant. » (*De modo distinguendi*, GERHARDT, VII, p. 320 ; notre traduction, nos italiques).

le phénoménalisme tantôt en faisant abstraction de l'idéalisme, tantôt comme adossé à l'idéalisme. La seconde échelle est mise en oeuvre par l'hypothèse du malin génie, et concerne seulement le phénoménalisme considéré séparément de l'idéalisme. En effet, étant donné qu'une série de phénomènes bien réglés pourrait avoir plus de réalité, en raison de sa complexité et de sa cohérence plus grandes, que celle que nous connaissons en cette vie, cette dernière étant un « songe bien ordonné » en comparaison de la première, un corps phénoménal appartenant au « songe » serait moins réel qu'un corps phénoménal appartenant à la première.

Revenons à la question de savoir en quoi consisterait notre erreur dans l'hypothèse d'un malin génie. La position de Leibniz est ambiguë. *D'un côté*, nous nous tromperions en prenant le « grand songe bien ordonné » pour un monde empirique véritable, alors qu'il n'en serait *qu'un équivalent*. Il n'en serait qu'un équivalent pour deux raisons. D'une part, les corps phénoménaux qui nous apparaissent en cette vie ne seraient pas réels au sens riche du terme, attendu qu'ils n'exprimeraient pas des composés de substances simples. D'autre part, ils seraient moins réels, au sens faible du terme, que les corps phénoménaux que nous découvririons dans la vie future, puisque la série des phénomènes bien réglés de cette vie bénéficierait de moins de cohérence et de complexité que celle que nous découvririons dans l'autre. De ce point de vue, on comprend pourquoi Leibniz pense qu'il faudrait avoir une connaissance approchant de la vision béatifique pour ne pas être trompé. Car pour savoir que les phénomènes corporels que nous connaissons expriment des composés de substances, il faudrait qu'on « découvre a priori l'origine du monde que nous voyons et [qu'on] puise dans le fonds de l'essence pourquoi les choses sont de la manière qu'elles paraissent »[64]. C'est-à-dire, il faudrait avoir la connaissance intuitive de tout ce que renferment analytiquement les essences singulières des substances, connaissance réservée à Dieu, aux anges et aux saints[65]. Et pour savoir que les corps phénoménaux que nous connaissons ne sont pas moins réels que ceux qui appartiendraient à une série de phénomènes possédant plus de réalité, il

64 Cf. le texte de Leibniz cité en exergue.

65 « Les Anges et les Bienheureux [...] ont le pouvoir de voir les choses avec vérité » (*Lettre à Des Bosses* du 24 janvier 1713, *L'Etre et la relation*, p. 184 ; GERHARDT, II, p. 474).

faudrait pouvoir comparer des suites réglées de perceptions appartenant à des vies différentes.

D'un autre côté, cependant, le « grand songe » serait tout de même suffisamment réel, au sens faible, parce qu'il est « bien ordonné » et correspond aux exigences du bon usage de notre raison. Par conséquent, la physique, telle que nous la connaissons, serait vraie même dans le « songe ». Celui-ci constituerait une réalité empirique, même si elle n'est pas la véritable, celle que nous découvririons dans une vie future, et même si les corps phénoménaux ne sont pas fondés par des composés de substances. La différence entre les deux réalités empiriques serait sans importance par rapport à notre raison et notre pratique en cette vie. Car :

> « pourvu que les phénomènes soient liés, *il n'importe qu'on les appelle songes ou non*, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes lorsqu'elles sont prises selon les vérités de la raison. »[66]

Or l'ambiguïté de Leibniz s'explique fort bien dès qu'on reconnaît que dans son hypothèse du malin génie la différence entre « le grand songe bien ordonné » et la réalité empirique découverte dans une vie future ne serait qu'une affaire de degrés de réalité. Et dès qu'on reconnaît, aussi, que la différence entre la réalité d'un corps phénoménal non fondé par un composé de substances simples, et la réalité du même corps fondé par un tel composé, est également une affaire de degrés. Cela explique l'ambiguïté, mais ne la supprime pas. Sur cette base nous pouvons tenter de répondre à quelques questions laissées en suspens. D'abord, il apparaît que l'hypothèse d'un malin génie telle que l'interprète Leibniz, qui se trouvait en arrière-fond de ses objections contre la preuve de Descartes, est bien une possibilité irréfutable démonstrativement pour lui, bien qu'elle soit hautement invraisemblable[67]. Cela résulte du caractère contingent de la différence entre rêves et phénomènes réels, et du caractère contingent de la création des composés de substances. Ensuite, la raison pour laquelle Leibniz disait contre Descartes que « cette tromperie ne nous fait pas de tort et [...] à cet égard il nous serait plutôt dommageable de ne pas être trompés » s'explique par le fait que le « grand songe bien ordonné »

66 *Nouveaux Essais*, GERHARDT, V, p. 356, nos italiques.

67 « Il n'est point impossible, métaphysiquement, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme ; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre, qui se formerait par le hasard en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie » (GERHARDT, V, p. 355-56).

serait au moins un équivalent de la réalité empirique pour notre raison et notre pratique[68]. Quant à la question de savoir en quoi consisterait notre erreur dans cette hypothèse, la réponse est compliquée par l'ambiguïté rencontrée plus haut. D'un côté, nous serions dans l'erreur en prenant un songe pour la réalité; et notre erreur à cet égard, avons-nous vu, serait double. D'un autre côté, l'erreur serait sans conséquences pour nous en cette vie, puisque notre pratique et surtout le bon usage de notre raison trouveraient leur compte avec des corps phénoménaux suffisamment réels (au sens faible du terme).

Entre l'assurance morale et la vision béatifique, Descartes tentait de placer une certitude démonstrative de l'existence des corps, certitude contestée par Leibniz par le biais d'une interprétation de l'hypothèse du malin génie adaptée à la fois à son idéalisme et à son phénoménalisme. Ce faisant Leibniz déplace la signification de l'hypothèse par rapport à l'enjeu qui était celui de Descartes. Car l'alternative au centre de l'enjeu de Descartes était: ou bien des corps existent et causent nos idées sensibles; ou bien nos expériences perceptuelles distinguées des rêves ne sont qu'hallucinations, et ni la physique ni la théorie de l'union de l'âme et du corps n'ont d'objets. Dans l'hypothèse du malin génie de Leibniz, en revanche, l'enjeu porte seulement sur le degré de réalité qu'il faut accorder aux corps (phénoménaux) que nous percevons. Même si nous étions trompés par le malin génie de Leibniz, nos perceptions auraient pour objets des corps suffisamment réels, et la physique telle que nous la connaissons serait vraie. De ce point de vue, par rapport à Descartes, Leibniz a changé de sujet.

68 En effet: «Quid enim, si natura nostra non erat forte capax phaenomenorum realium; profecto non tam accusandus foret Deus, quam *gratiae ei agendae*, efficiendo enim ut phaenomena illa, cum realia esse non possent, saltem consentientia essent, praestitit nobis, quod *in omni vitae usu realibus phaenomenis aequipolleret*» (*De modo distinguendi*, *loc. cit.*, p. 321, nos italiques).