

Les changements dans le domaine de la physique au XVII<sup>e</sup> siècle, avec l'émergence d'une description strictement quantitative des corps, ont un impact multiforme en philosophie : l'un d'eux consiste à renvoyer dans une marge problématique les manifestations sensibles du monde corporel, que celles-ci aient joué un rôle dans les physiques qualitatives antérieures (le chaud et le froid, le sec et l'humide dans l'aristotélisme ; les aspects qualitatifs de la trilogie « sel », « soufre » et « mercure » dans le paracelsisme) ou non (par exemple les sons). L'atomisme a bien entendu préparé cette marginalisation depuis l'Antiquité.

Leibniz, tout en contribuant à l'élaboration de la nouvelle physique, maintient cependant un intérêt spécifique pour les apparences sensibles qualitatives. A celles-ci, il applique la maxime *nihil sine ratione* (« rien sans raison ») d'une manière originale, pour laquelle il n'existe pas de parallèle chez d'autres philosophes de son temps. C'est cette application que nous voudrions examiner. Précisons que sur cette question comme sur bien d'autres, la pensée de Leibniz évolue par la reprise de thèmes fondamentaux relativement stables. Nous noterons au passage des éléments d'une réélaboration qui touchent notre sujet, mais sans les traiter ici plus en détail.

### 1. La voie étroite entre l'opacité descriptive des apparences sensibles qualitatives et le statut logico-métaphysique de la perception

Nous dégagerons en un premier temps deux traits stables de la position de Leibniz, et en apparence antithétiques. Le premier, c'est que ce philosophe, avant toute opposition à Descartes, souscrit à une composante cruciale du programme cartésien en maintenant que la description scientifique des corps ne peut pas se faire en termes qualitatifs. C'est ce qu'il exprime dans son examen des *Principes de la philosophie* de Descartes (vers 1692) :

« Après les Anciens, Descartes nous a rendu des services en déracinant le préjugé qui nous fait considérer la chaleur, les couleurs et les autres phénomènes comme des choses au dehors de nous (...). D'où il apparaît qu'il n'existe au dehors de nous rien de pareil à l'image (*phantasma*) qui s'offre à notre imagination<sup>1</sup>. »

Dans le même sens, retenons cette profession de foi mécaniste bien antérieure (mai 1677) :

« Comme rien n'est perçu de façon adéquate par nous, que la grandeur, la figure, le mouvement et la perception elle-même, il suit de là, que nous devons tout expliquer par ces quatre termes. Et du fait que nous parlons de ces choses qui semblent bien se faire sans perception, comme les réactions des liquides, les précipitations des sels, etc., il reste donc, qu'elles s'expliquent par la grandeur, la figure et le mouvement, c'est-à-dire par la Machine<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> « Utilem Cartesius operam navavit post Veteres in eradicando hoc praejudicio, quo calores, colores aliaque phaenomena ut res quasdam spectamus extra nos (...). (E)x quibus apparet nullam talem rem extra nos consistere, cujus phantasma imaginationi nostrae obversatur. » « Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum » (1692), GP IV, p. 365 ; trad. P. Schrecker, *Opusculs philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1969, p. 34-35.

<sup>2</sup> « Cumque nihil a nobis accurate percipiatur, quam magnitudo, figura, motus et ipsa perceptio ; hinc sequitur, omnia per haec quatuor explicari et quoniam de iis rebus loquimur, quae videntur sine perceptione fieri, ut reactionibus liquorum, praecipitationibus salium etc. ideo reliquum est, ut explicentur per magnitudinem, figuram et motum, id est per Machi-

La conception selon laquelle pour ce qui est des couleurs, des sons, etc., « il n'existe au dehors de nous rien de pareil à l'image qui s'offre à notre imagination », nous l'appellerons « opacité descriptive des apparences sensibles qualitatives ». Cette conception est commune à Descartes et Leibniz.

En dégageant un second trait stable et fondamental de la position de Leibniz, nous rencontrons les divergences entre lui et Descartes. Il nous semble que la principale divergence concerne la notion même de perception. Leibniz rattache à une unique puissance de l'âme les perceptions qui chez Descartes sont tantôt des perceptions de l'esprit, tantôt des perceptions des sens<sup>3</sup>. Selon l'auteur des *Méditations*, seules les perceptions de l'esprit peuvent être traitées comme des perceptions de la réalité, capables – moyennant la véracité divine – de nous dire ce qu'est la réalité, alors que les perceptions des sens ne le peuvent et ne le doivent pas : elles n'ont trait qu'à l'existence des choses, comme on le voit dans l'argument complexe de la 6<sup>e</sup> Méditation. Sans doute les perceptions des sens sont-elles pour nous des moyens de rechercher l'utile et de fuir le nuisible, mais elles s'ordonnent entièrement à l'utilité, intellectuellement aveugle, et à un dispositif non rationnel d'appétits et d'aversion. Leur régime de réalisation a quelque chose d'artificiel : elles s'agrègent ou se superposent aux perceptions de l'esprit – qui, elles, sont des perceptions de la réalité – sans être elles-mêmes des perceptions de la réalité. Si Descartes ne prête guère d'attention précise à cette intrigante « symbiose », elle suscite chez Malebranche l'étonnante théorie de la production réglée de sensations visuelles, selon un régime séparé qui n'a rien à voir avec la connaissance par idée qui est intellectuelle. Voici comment cette théorie se présente dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688) :

« Ariste – (I)l faut une sagesse infinie pour faire à chaque clin d'œil cette distribution de couleurs sur l'idée que j'ai de l'espace, de manière qu'il s'en forme, pour ainsi dire, dans mon âme un monde nouveau, & un monde qui se rapporte assez juste à celui dans lequel nous sommes. (...) Théodore – C'est que Dieu, en conséquence de ces loix (*qui rattachent aux localisations des corps des distributions de couleurs*, n.d.l'a.), nous donne tout d'un coup les sentiments de couleur que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous savions divinement l'Optique, & que nous conussions exactement tous les rapports qu'ont entr'elles les figures des corps qui se projettent au fond de nos yeux<sup>4</sup>. »

Un peu plus haut dans le dialogue, Malebranche circonscrit la façon dont les deux régimes perceptuels, sensible et intellectuel, se superposent :

« Théodore – (P)ar les différences sensibles des couleurs, qui terminent exactement les parties intelligibles que nous trouvons dans l'idée de l'espace ou de l'étenduè, nous découvrons d'un coup d'œil une infinité d'objets différens, leur grandeur, leur figure, leur situation, leur mouvement, ou leur repos : tout cela fort exactement par rapport à la conservation de la vie ; mais d'ailleurs fort confusément et fort imparfaitement<sup>5</sup>. »

Leibniz se situe à l'exact opposé de ce découplage – d'inspiration cartésienne – des idées et des sensations, et cela même si, à la différence des perceptions de l'esprit, les perceptions des sens ne sont de fait pas capables de nous enseigner ce qu'est la réalité. Chez lui, pour le dire de façon très sommaire, percevoir – dans le domaine des perceptions des sens –, ce n'est pas seulement, pour notre pensée, être modifiée de différentes façons sans signification cognitive, c'est toujours percevoir la réalité. Descartes ne dirait pas une telle chose, pour la raison que dans cette perception, la réalité nous resterait en fait inaccessible. A ce titre, elle ne saurait jamais être mise en valeur effectivement

nam. » « De modo perveniendi ad veram Corporum Analysis et rerum naturalium causas », A VI, 4 N. 361, p. 1971-1972.

<sup>3</sup> Dans l'examen du morceau de cire de la 2<sup>e</sup> Méditation, il est question d'une perception qui est une « inspection du seul esprit » (*solius mentis inspectio*), AT VII, p. 31. Dans la 6<sup>e</sup> Méditation, l'expression « perception des sens » (*sensuum perceptio*) est récurrente.

<sup>4</sup> XII.iii, *Œuvres complètes de Malebranche*, t. XII-XIII, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1965, p. 281-282.

<sup>5</sup> XII.ii, *ibid.*, p. 280.

dans des investigations qui doivent s'appuyer sur ce que nous percevons clairement et distinctement. Autant dire qu'elle n'aurait aucune pertinence pour nous. Leibniz, lui, ne craint pas d'alléguer des structures métaphysiques échappant à notre attention. En ce qui le concerne, il faut prendre en considération, dans l'approche de la perception, la théorie de la substance, ainsi que des rapports entre celle-ci et l'univers. Retenons par exemple ce passage (§ 9) du *Discours de métaphysique* de 1684, dont Leibniz reprend si souvent les comparaisons :

« (T)oute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. »

Dès lors que les modes de la substance se réduisent – à côté de l'appétition – à la perception, le fait que la substance soit un « miroir de Dieu ou bien de tout l'univers » se reporte sur la perception comme puissance de l'âme. Si la substance qui perçoit est « un miroir de l'univers », cette perception – tantôt distincte, tantôt confuse – est une perception de la réalité.

Résumons-nous à l'issue de ces premiers développements. En ce qui concerne les perceptions des sens qui nous occupent ici, deux traits stables se coordonnent dans la position de Leibniz : ces perceptions sont des perceptions de la réalité ; mais ce qui nous est manifeste en elles, couleurs, odeurs, etc., ne doit pas nous servir à décrire la réalité physique. Pour rendre plausible cette coordination, il faut à Leibniz une théorie de la perception qualitative des sens qui montre que ceux-ci donnent un accès à la réalité, alors même qu'en ce qui les concerne, « il n'existe au dehors de nous rien de pareil à l'image qui s'offre à notre imagination ». Au vu de cette « opacité descriptive », quelle portée la « perception de la réalité » peut-elle bien avoir ? Pour coordonner les deux conceptions, la voie est étroite. Mais loin d'avoir rebuté Leibniz, la difficulté l'a rendu inventif, comme nous le verrons. Puisqu'il s'agit de la relation entre la perception et la réalité perçue, nous organisons le présent examen selon les deux directions que cette relation peut prendre : nous partons d'abord de la perception pour aller vers la réalité, ensuite de la réalité pour aller vers la perception. Les conceptions de Leibniz se rangent opportunément sous ces deux rubriques.

## II. De la perception vers la réalité :

### la perception « opaque » comme composé confus de petites perceptions distinctes

Cette direction de la problématique se rencontre souvent dans les écrits de Leibniz. Son trait initial, c'est que notre perception contient beaucoup plus que ce que nous y remarquons effectivement. Leibniz a très souvent relevé que certaines perceptions au moins pouvaient donner lieu à une résolution ou analyse<sup>6</sup>. L'exemple favori, c'est la perception du vert, qui, dans certaines circonstances, peut être reconduite à une perception de jaune et de bleu. Sur ce modèle, nous arrivons à la position bien leibnizienne et audacieusement généralisante des « Meditationes » de 1684 :

« Lorsque nous percevons des couleurs et des odeurs, nous n'avons point d'autre perception que celle de figures et de mouvements, mais de figures et de mouvements tellement nombreux et petits, que notre esprit, dans son état actuel<sup>7</sup>, n'a pas la capacité de les considérer distinctement un à un. Par suite, il ne remarque

<sup>6</sup> Le perfectionnement progressif du microscope au XVII<sup>e</sup> siècle ne manquait pas d'alimenter cette conception. Cf. C. Wilson (1995).

<sup>7</sup> Ce qui s'oppose ici à « notre état actuel », c'est un « état béatifique », dans une compréhension de celui-ci appliquée à la perception sensible (cf. à ce sujet la Lettre de Leibniz à Foucher de 1675, A II, I N. 120, p. 249 ; voir de même A VI, 4 N. 361, p. 1971-1972). Descartes envisage lui aussi un état perceptuel plus relevé que le nôtre, celui de l'ange (cf. la Lettre à Regius de janvier 1642, AT III, p. 493). La confrontation des passages montre que pour Leibniz, l'opposition des deux états tient seulement à la puissance analytique plus grande appliquée aux perceptions (« jusqu'à ce que quelque homme découvre a priori l'origine du monde que nous voyons »), tandis que pour Descartes, elle découle de l'union de

pas que sa perception n'est qu'un composé de perceptions de figures et de mouvements extrêmement petits. Ainsi, en regardant un mélange de fines poudres jaunes et bleues, nous percevons une couleur verte ; cependant nous ne sentons pas autre chose que du jaune et du bleu très finement mélangés, bien que nous ne le remarquions pas et que nous nous figurions plutôt quelque être nouveau<sup>8</sup>. »

Une conséquence de la virtualité analytique<sup>9</sup> – en général non réalisée – est que nous ne remarquons pas toutes nos perceptions, que nous n'en avons pas toujours connaissance. Descartes, au début de la 3<sup>e</sup> Méditation, revendiquait la certitude au sujet des modes de la *res cogitans* : « quoique les choses que je sens ou que j'imagine ne soient peut-être rien hors de moi, je suis pourtant certain que ces modalités du penser que j'appelle sensations et imaginations, en tant qu'elles sont seulement certains modes du penser, sont en moi, etc. »<sup>10</sup>. Pour Leibniz, il y a beaucoup de choses parmi nos perceptions que nous ne pouvons pas y remarquer et à l'égard desquelles il n'y a pas de certitude. C'est le cas en particulier des composantes des perceptions, non remarquées par nous dans l'usage commun des sens.

Dans la position leibnizienne, nous soulignons à présent que si la perception des sens est ici perception de la réalité, c'est par cette composition qui va à l'infini et qui, au niveau des composants, atteint la réalité. Relevons que l'objet prêté aux perceptions change dans l'analyse, au moment où quelque chose que nous tenions pour inanalysable s'avère analysable. L'objet que nous avons assigné à la perception lorsque nous la tenions pour inanalysable est en quelque sorte déplacé : là où l'*analysandum* prenait spontanément pour objet une qualité (disons le vert), l'*analysans* en prend d'autres (le jaune et le bleu). L'objet allégué dans l'*analysandum* est alors affecté d'« idéalité » (par opposition à la « réalité »), une caractéristique qui est en principe récusée pour l'objet introduit avec l'*analysans*. Notons cependant que Leibniz procède à un étonnant redoublement de cette problématique analytique, puisqu'il tient pour affectés d'idéalité même les modes cartésiens de la chose étendue. Au § 12 du *Discours de métaphysique*, il écrit :

« On peut même démontrer que la notion de la grandeur de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le sont encor (quoique bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous<sup>11</sup>. »

La question difficile – mais sans doute essentielle – est de savoir quel objet assignable à la perception sera vraiment soustrait à toute idéalité<sup>12</sup>. Dans sa radicalité, c'est l'une des questions sérieuses

l'âme et du corps, qui n'existerait pas pour la perception angélique, et qui implique pour l'homme que les perceptions des sens « ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps » (« non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctae »). Impossible ici de passer d'un état à l'autre par analyse.

<sup>8</sup> « Caeterum cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguorum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse, quemadmodum confusus flavi et caerulei pulvisculis viridem colorem percipiendi, nil nisi flavum et caeruleum minutissime mixta sentimus, licet non animadvertentes et potius novum aliquid ens nobis fingentes. » « Meditationes de cognitione, veritate, et ideis », A VI, 4 N. 141, p. 592 ; trad. P. Schrecker, *Opusculum philosophicum choisis*, Paris, Vrin, 1969, p. 16. Sur l'intégration de la perception du jaune et du bleu dans la perception du vert, voir aussi NE II.ii.1, A VI, 6, p. 120 ; A VI, 4 N. 354, p. 1962 ; N. 366, p. 2005-2006.

<sup>9</sup> Pour quelques explications supplémentaires, voir Leibniz, NE II.ii.1, A VI, 6, p. 120 : les idées sensibles que Locke donne pour simples sont, selon Leibniz, simples seulement en apparence – en réalité, ce sont des perceptions confuses.

<sup>10</sup> « (Q)uamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginations appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. » AT VII, p. 34-35.

<sup>11</sup> Cf. aussi ces lignes de « De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis » (1683-1686) : « De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum, et figuram, et extensionem. » A VI, 4 N. 299, p. 1504.

<sup>12</sup> Une des façons de poser cette question est de demander s'il est bien vrai, une fois qu'on a défini le contraste entre qualités premières et qualités secondes (nous reprendrons cette terminologie ci-dessous), qu'il y a des qualités premiè-

que doit affronter l'étude philosophique de la perception. Leibniz nous impose de la soulever, même si ce thème n'est pas suffisamment balisé par lui.

Nous n'insistons pas davantage ici sur le thème bien connu des petites perceptions<sup>13</sup>. Nous nous contenterons d'observer qu'il permet de sauver la thèse que les perceptions des sens peuvent compter de façon tout à fait sérieuse comme perception de la réalité – et en fait de toute la réalité. L'objet de la perception est en dernière analyse maximal. Leibniz s'exprime avec vigueur à ce sujet, par exemple dans la Préface des *Nouveaux Essais* (1703-1705) :

« Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce que nous voyons, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties ; ces impressions que les corps environnants font sur nous, et qui enveloppent l'infini ; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers<sup>14</sup>. »

Soulignons combien les apparences sensibles qualitatives en tirent de l'importance, dans la mesure où elles constituent le moyen de satisfaire une telle exigence et de prendre au sérieux l'idée (en apparence parfaitement excessive) que la substance est « comme un miroir (...) de tout l'univers ».

### III. De la réalité vers la perception : un double régime d'expression

Venons-en à l'autre direction dans la relation perception-réalité, celle qui part de la réalité pour aboutir à la perception. L'étude que fait Leibniz de l'*Essai* de Locke était vouée à rencontrer ce thème à plusieurs reprises, et c'est donc aux *Nouveaux Essais* que nous devons tout particulièrement nous intéresser. Il faut rappeler que la perception doit s'ajuster à la réalité, selon la « direction d'ajustement » sur laquelle Locke a souvent médité (quoique pas sous cette expression), notamment dans son examen de l'adéquation des idées<sup>15</sup>. De tout autre façon, cette préoccupation se retrouve quand Locke soutient que les idées des qualités premières ressemblent à ces qualités, tandis que les idées des qualités secondes ne ressemblent pas à quoi que ce soit dans les choses<sup>16</sup>.

Leibniz, dans sa réponse, conteste cette non-ressemblance en mettant en place un dispositif à trois niveaux :

- i. les figures et mouvements des corps externes (et de leurs parties) sur lesquels porte la perception ;
- ii. à la suite de (i), les figures et mouvements internes du corps propre et plus spécialement des organes sensoriels et de leurs parties<sup>17</sup> ;
- iii. les modifications de l'âme consécutives à (i) dans la mesure où (i) est relayé par (ii).

Leibniz postule une relation d'expression entre niveaux, qu'il ne distingue pas ici de la ressemblance qui figure dans l'argument de Locke. Contre ce dernier, il maintient les relations suivant

res. Se pourrait-il que toutes les qualités fussent secondes ?

<sup>13</sup> Il est intéressant de le poursuivre aussi sur le plan de la musique. Cf. P. Bailhache (1999).

<sup>14</sup> NE, Préface, A VI, 6, p. 54-55 ; cf. *Principes de la nature et de la grâce* (1714), § 13.

<sup>15</sup> *An Essay concerning Human Understanding* II.xcxi.

<sup>16</sup> *Essay* II.viii.13. Dans ce qui suit, nous nous servons du contraste lockéen entre qualités premières (figure, étendue, etc.) et qualités secondes (couleurs, odeurs, etc.), même si ces termes ne sont pas habituels chez Leibniz.

<sup>17</sup> A diverses reprises, Leibniz insiste sur la signification du corps propre (avec ses organes sensoriels) comme condition d'une perception intégrée à l'ordre des choses : « Comme en nous il n'y a rien d'autre que l'esprit, il est admirable combien de choses si diverses sont perçues en lui. Mais en fait l'esprit est joint à la matière, et il ne percevrait pas ainsi sans matière. » (« Cum in nobis nil sit nisi Mens, mirum est quomodo in ea tam diversa percipiatur. Sed revera addita est Materiae, et sine materia non ita perciperet. ») « De summa rerum » (1675-1676), A VI, 3 N. 74, p. 518. Cf. aussi la Lettre à de Volder du 20 juin 1703, GP II, p. 253 ; *Théod.* (1710), II.120.

tes même pour les qualités secondes :

(ii) ressemble à (i) ;

(iii) ressemble à (ii) ;

Par transitivité de la relation de ressemblance, (iii) ressemble à (i). Programmatiquement, voici ce que cela donne :

« Il ne faut point s'imaginer, que ces idées comme de la couleur ou de la douleur soient arbitraires, et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes : ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire in terminis, mais expressive ou de rapport d'ordre ; comme une Ellipse, et même une parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan<sup>18</sup>. »

Les distorsions qui viendraient affecter la ressemblance par transitivité viennent du fait que le niveau des organes sensoriels (ii) n'est pas sujet seulement à corrélation avec (i) – c'est ce qui se passe quand « l'organe est constitué comme il faut<sup>19</sup> » – , mais aussi à des influences spécifiques internes au corps lui-même. Leibniz en tire la leçon que la chaleur, par exemple, n'est pas absolue, mais relative aussi à nos organes en plus d'être une caractéristique du corps :

« (L) a chaleur n'est pas une qualité sensible ou puissance de se faire sentir tout à fait absolue, mais (...) elle est relative à des organes proportionnés : car un mouvement propre dans la main s'y peut mêler et en altérer l'apparence. (...) Il ne s'ensuit pas que ce qui ne paroît point toujours de même, ne soit pas une qualité de l'objet, et que son image ne lui ressemble pas<sup>20</sup>. »

Il est instructif de voir comment Leibniz reprend ici sous un autre angle l'argument de la relativité perceptuelle (cf. la fameuse eau tiède paraissant chaude à celle de nos mains préparée dans l'eau froide, et froide à celle que nous tirons de l'eau chaude), et en affaiblit singulièrement la portée<sup>21</sup>. L'argument est ici « domestiqué » : la relativité des perceptions à l'état des organes sensoriels sert à sauver la relation de ressemblance lorsque celle-ci se heurte à des contre-exemples patents.

### IV. La déconstruction du problème de l'arbitraire des apparences sensibles qualitatives

Leibniz étend sa polémique avec Locke à un corollaire chez celui-ci de la thèse de la non-ressemblance des qualités et des idées dans le cas des qualités secondes : le caractère arbitraire de ces idées elles-mêmes. Aux yeux de Locke, les idées des qualités secondes sont arbitrairement attachées par le « bon plaisir de Dieu »<sup>22</sup> à certaines constitutions des corps. Pour Locke, Dieu aurait pu joindre, à une certaine constitution des corps, de tout autres idées des qualités secondes que celles que nous rencontrons de fait. Il croit trouver ici une limite de nos connaissances : étant donné la description de la chose en termes de qualités premières, on ne saura pas à quoi on aboutira en termes de qualités secondes.

« On ne connaîtrait jamais la connexion qu'elles (les qualités premières, n.d.l'a.) peuvent avoir avec les qualités secondes ou confuses, c'est à dire, avec les qualités sensibles comme les couleurs, les goûts, etc.<sup>23</sup> »

<sup>18</sup> NE II.viii.13, A VI, 6, p. 131 ; cf. *ibid.*, Préface, p. 56.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>21</sup> Dans les « Animadversiones » de 1692, la relativité perceptuelle sert à justifier la thèse de l'opacité descriptive des apparences sensibles qualitatives. Cf. note 1 ci-dessus.

<sup>22</sup> La formule est de Leibniz, NE IV.vi.7, A VI, 6, p. 403. Cf. Locke, *Essay* II.viii.13.

<sup>23</sup> Dans les NE IV.vi.7, c'est ici la restitution de la position de Locke ; A VI, 6, p. 403. Cf. la question sur laquelle opère R. Adams (1987) : « Why are phenomenal qualities correlated as they are with physical qualities ? » (p. 244).

Leibniz ne s'attaque pas véritablement à cette position sous sa forme directe. Jamais il ne semble vouloir dire : « Donnez-moi une description de la chose en termes de qualités premières, et je vous donnerai la perception des sens<sup>24</sup>. » Dans ce qui suit, nous verrons que sa réponse au problème que pose Locke est d'analyse difficile. Si nous voulions la restituer à notre façon, nous dirions qu'elle repose sur le fait que la position de Locke – une fois réinsérée dans une compréhension leibnizienne de la situation – postule l'attribution à un plan spécifique distinct des idées des qualités secondes. Cette mise à part permet alors de soulever une question en « pourquoi ? » : une certaine constitution du corps étant donnée, pourquoi telle idée de qualité seconde s'y rattache-t-elle plutôt que telle autre ? Comme on sait, il faut une « classe de contraste » non vide pour qu'une question en « pourquoi ? » soit valide<sup>25</sup>. Dans la position de Locke, cette classe de contraste inclut les diverses idées des qualités secondes découlant d'un mode sensoriel donné (vision, toucher, etc.). La réponse de Leibniz, subtile, consiste à établir que cette classe de contraste est vide<sup>26</sup>. Elle se déploie sur deux plans, l'un logique, l'autre phénoménologique.

### Plan logique

Reprenons donc les trois niveaux du paragraphe précédent (III), non sans dédoubler cette fois-ci le troisième conformément à l'analyse présentée préalablement au paragraphe II :

- i. les figures et mouvements des corps externes (et de leurs parties) sur lesquels porte la perception (ces figures et mouvements etc. sont des « qualités premières ») ;
  - ii. les figures et mouvements internes du corps propre et plus spécialement des organes sensoriels et de leurs parties (de nouveau des « qualités premières ») ;
  - iii. (iii') la perception de (i) en termes d'idées de qualités premières – les petites perceptions ;
- (iii'') la perception de (i) en termes d'idées de qualités secondes – la perception telle qu'on la remarque dans l'ordre du confus.

Il se trouve maintenant, assure Leibniz, que (iii') et (iii'') ne sont pas distincts. Telle est la leçon que nous tirons de ces lignes du passage crucial des *Nouveaux Essais* :

« Cependant si nous étions parvenus à la constitution interne de quelques corps, nous verrions aussi quand ils devroient avoir ces qualitez, qui seroient reduites elles mêmes à leurs raisons intelligibles ; quand même il ne seroit jamais dans notre pouvoir de les (*les raisons intelligibles*, n.d.l'a.) reconnoitre sensiblement dans ces idées sensitives, qui sont un resultat confus des actions des corps sur nous<sup>27</sup>. »

Ce à quoi nous avons affaire, dans le cas naturel et dans l'hypothèse exposée ci-dessus, c'est à un même ensemble de modes perceptuels sous deux régimes de pensée distincts<sup>28</sup>. En effet, les qualités

sensibles seraient réduites – sans aucun reste, peut-on présumer – à des raisons intelligibles qui seraient spécifiquement les leurs. De ce fait, le niveau (iii'') ne pouvant varier pour un niveau (iii') donné, et le niveau (iii') constituant sous une perspective appropriée une perception de l'unique réalité qu'il y a à percevoir (et à ce titre ne pouvant pas varier non plus), la classe de contraste est effacée. Il n'y a plus à se demander pourquoi les apparences sensibles qualitatives sont ainsi plutôt qu'autrement.

### Plan phénoménologique

Il se trouve cependant que ces deux régimes de pensée ne peuvent pas être réalisés ensemble dans un même esprit : c'est la même chose, mais cette identité ne peut pas se voir. Elle est soumise à un régime curieux que Leibniz décrit avec passablement d'habileté. Il y a un basculement selon qu'on considère le niveau (iii) comme confus ou comme distinct. On ne peut pas, sous le régime du confus, avoir accès au distinct. On ne peut pas, sous le régime du distinct, retrouver le confus. Dans l'essai de passer outre, il y a une sorte de « faute de catégorie » qui consisterait à exiger l'un ou l'autre au titre de « vérification phénoménologique » de l'effacement de la classe de contraste.

« Il (n'est pas) raisonnable ni possible d'en savoir davantage, car de vouloir que ces phantômes confus demeurent, et que cependant on y démêle les ingrédients par la phantaisie même, c'est se contredire, c'est vouloir avoir le plaisir d'être trompé par une agréable perspective, et vouloir qu'en même temps l'œil voie la tromperie, ce qui serait la gâter<sup>29</sup>. »

La comparaison avec la vision en perspective indique bien le problème, et nous n'avons pas l'habitude d'en demander plus dans ce cas-là : sur un dessin on voit bidimensionnellement des lignes et des surfaces, ou bien, en changeant de registre perceptuel, on voit tridimensionnellement des volumes placés à des distances variées. Cela ne peut pas se faire ensemble. Locke demanderait donc quelque chose d'impossible (à titre phénoménologique et pas véritablement logique) en voulant constater face à son critique Leibniz l'effacement de la classe de contraste telle qu'elle lui permettait de construire légitimement sa question. De plus, on n'a pas le sentiment que la vision tridimensionnelle pourrait être soumise encore à une variation ou qu'elle est en quelque manière arbitraire. Mais dans le cas des apparences sensibles qualitatives, les apparences sont du côté de Locke, et c'est précisément dans cette mesure que ces apparences doivent être déconstruites par Leibniz. Comme il le souligne :

« Il arrive souvent aux hommes, de chercher *nodum in scirpo*, et de se faire des difficultés, où il n'y en a point ; en demandant ce qui ne se peut, et se plaignant par après de leur impuissance et des bornes de leur lumière<sup>30</sup>. »

Le résultat de cette discussion doit être le suivant : même si on se trouve devant une alternative exclusive – avoir la perception non analysée ou avoir la perception analysée –, il n'y a pas à chercher dans la première branche de l'alternative un phénomène qui pourrait varier alors que la seconde branche serait donnée.

faut-il admettre ici une évolution de Leibniz. – Sur la question de l'identité de propriétés, voir H. Ishiguro (1972), chap. 4.

<sup>29</sup> NE IV.vi.7, A VI, 6, p. 404.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>24</sup> Ce problème est au centre de l'approche de notre sujet que propose M. Brandt Bolton (2001). Il découle principalement de l'absence de connexions inférentielles incluant des termes pour les qualités sensibles. De ce fait, ces termes sont menacés d'échapper à la recherche discursive de raisons, et les réalités concernées risquent d'être soustraites au principe de raison suffisante. Cf. « Revocatio qualitatum confusarum ad distinctas », A VI, 4 N. 354, p. 1961-1962.

<sup>25</sup> Voir par exemple B. van Fraassen (1980), p. 126-130.

<sup>26</sup> Cf. la technique utilisée dans la correspondance Leibniz-Clarke pour résoudre la question du temps de la création du monde : « Mais quand on montre que le commencement quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question pourquoi il n'en a pas été autrement, cesse. » Quatrième écrit de Leibniz à Clarke, du 29 mai 1716, § 15, *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 1991, p. 89.

<sup>27</sup> NE IV.vi.7, A VI, 6, p. 403.

<sup>28</sup> Cette identification permet de résoudre le problème posé par M. Brandt Bolton (cf. ci-dessus, note 24). Ajoutons que les rapports entre (iii') et (iii'') ne sont pas des rapports de conjonction (*copulatio*), au sens où il en est question dans « Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria » (juin 1679), A VI, 4 N. 81, p. 347. Sans doute

## Le « transparent artificiel »

Le parallèle de la transparence développé dans le même contexte va cependant dans une direction un peu différente, puisqu'il tend quasi phénoménologiquement à nous convaincre qu'il y a quelque fondement à cette déconstruction du problème :

« (O)n ne sauroit démêler l'idée des dens de la roue c'est à dire de la cause, dans la perception d'un transparent artificiel que j'ai remarqué chez les horlogers, fait par la prompt rotation d'une roue dentelée ; ce qui en fait disparaître les dens, et paroître à leur place un transparent continu imaginaire composé des apparences successives des dens et de leurs intervalles, mais où la succession est si prompte que notre phantasie ne la sauroit distinguer. On trouve donc bien ces dens dans la notion distincte de cette transparence, mais non pas dans cette perception sensitive confuse, dont la nature est d'être et demeurer confuse ; autrement si la confusion cessoit (comme si le mouvement estoit si lent qu'on en pourroit observer les parties et leur succession), ce ne seroit plus elle, c'est à dire, ce ne seroit plus ce phantôme de transparence. Et comme on n'a point besoin de se figurer que Dieu par son bon plaisir nous donne ce phantôme et qu'il est indépendant du mouvement des dens de la roue et de leurs intervalles ; et comme au contraire on conçoit que ce n'est qu'une expression confuse de ce qui se passe dans ce mouvement ; expression, dis-je, qui consiste en ce que des choses successives sont confondues en une simultanéité apparente<sup>31</sup> : ainsi il est aisé de juger qu'il en sera de même à l'égard des autres phantômes sensitifs, dont nous n'avons pas encore une si parfaite analyse, comme des couleurs, des goûts, etc.<sup>32</sup> »

De cet exemple qu'il généralise sans hésiter, Leibniz retient que c'est précisément ainsi et pas autrement que le dispositif se présente à nous dans ces conditions. A cette observation, il associe une question sur les « idées des qualités secondes », qui se situe dans la lignée de ce qu'il vient de dire. S'agit-il bien d'idées ? Leibniz soutient que non, et il avance la notion de « fantômes » :

« Car pour dire la vérité, ils (*les couleurs, les goûts, etc.*, n.d.l'a.) méritent ce nom de phantômes plutôt que celui de qualités, ou même d'idées<sup>33</sup>. »

Ce qui nous intéresse donc ici, c'est le contraste entre idée et fantôme, produit de la fantaisie (ou imagination). Certes, Leibniz a fait usage dans d'autres contextes du contraste entre « penser sans idée » et « penser avec idée ». Ce contraste est important notamment dans l'examen de la preuve de l'existence de Dieu sur laquelle veulent s'appuyer Anselme de Cantorbéry et Descartes, comme on le voit dans ces lignes du *Discours de métaphysique* :

« (Q)uand on raisonne de quelque chose, on s'imagine d'avoir une idée de cette chose. (...) (C)'est alors qu'on peut se vanter d'avoir une idée de la chose, lorsqu'on est assuré de sa possibilité<sup>34</sup>. »

Ici, le motif de considérer que ce n'est pas à une idée qu'on a affaire est différent, et il n'est pas aisé à expliciter. Quelque chose de spécifique à (iii') vient de la faculté de la fantaisie, qui est opérante comme puissance de représentation et « habille » en quelque sorte la chose représentée. Comme

nous l'avons souligné plus haut, des objets que nous tenons pour des « êtres nouveaux<sup>35</sup> » apparaissent en vertu de la fantaisie. Celle-ci donne ses contours au monde vécu et joue un rôle essentiel dans la perception des sens<sup>36</sup>.

## Conclusion

A titre de conclusion, nous souhaitons énoncer l'intérêt plus général qui s'attache à cette problématique. Elle consiste à nos yeux dans un programme de réflexion et de recherche qui rompt avec l'attitude commune sur la question. En général, les philosophes inspirés par la nouvelle physique se montrent pour ainsi dire embarrassés par la profusion et la diversité propres aux apparences sensibles qualitatives et se demandent comment les situer et leur donner un statut. Cette attitude a quelque chose de trop simple. Comment, en effet, quelque chose d'aussi stable, d'aussi omniprésent – tout phénoménal qu'il soit – pourrait-il n'être pas ancré dans la nature comme le reste ? Quand Dieu intervient, c'est un « God of the gaps », un Dieu des sauts donnés pour insurmontables par d'autres voies. Mais ces sauts, il a fallu d'abord les construire. Il me semble que la vérité est plus probablement du côté de Leibniz qui les déconstruit. La production des apparences sensibles qualitatives dépend plutôt de lois naturelles que de conventions maintenues de façon locale mais stable par Dieu : des lois qui instaurent les *qualia* dans l'ameublement du monde, s'il doit y avoir de la représentation dans celui-ci. On relèvera que Leibniz évite en tout cas l'artifice mentionné en rapport avec Malebranche, et que nous avons évoqué au début de cet essai.

Au-delà des régimes d'instauration des apparences sensibles qualitatives, la position de Leibniz nous invite à un renversement de perspective. Avant lui, la question suivante se pose : comment se fait-il que nous soyons sujets à ces perceptions descriptivement opaques ? Comment se trouve-t-il que nous en soyons « encombrés » ? Par cette question, nous laissons entendre que, au fond, elles sont un supplément difficilement intégrable et potentiellement de trop, et que nous pourrions très bien faire sans elles. Les auteurs récents dans la philosophie de la perception ne se départissent guère de cette attitude<sup>37</sup>.

Avec le renversement leibnizien, la question devient tout autre : comment des données d'une très grande complexité peuvent-elles être présentées dans une perception, alors même que l'esprit qui les remarque est doté d'un pouvoir limité ? Leibniz est original en ceci qu'il ne voit pas d'autre réponse à cette question que celle-ci : en investissant le domaine du confus, qui constitue alors une poursuite de la perception de la réalité par d'autres voies. On notera que Leibniz pressent dans cette démarche les effets de seuil de la sensibilité (utilisés au cinéma pour faire voir du mouvement) à travers l'idée de déficience (*defectus*) des organes des sens<sup>38</sup>. Mais ce n'est qu'un côté de la question. L'autre, c'est la conception leibnizienne d'un pouvoir propre de la « fantaisie » qui, s'appliquant au petit, au multiple, génère des « fantômes » qui ont leur propre façon de se manifester. La théorie de l'imagination (ou « fantaisie ») comme pouvoir de synthèse émerge ici comme un thème majeur, le domaine de la perception confuse réclamant un pouvoir synthétique propre, dont les ressources ne soient pas seulement celles de la conjonction au sens logique. Mais ce pouvoir ne

<sup>35</sup> Cf. note 8 ci-dessus.

<sup>36</sup> L'importance de la fantaisie a été justement soulignée par A. Gurwitsch (1974), chap. 7.

<sup>37</sup> Nous pensons à des auteurs comme Thomas Nagel, Frank Jackson ou, comme nous l'avons vu, Robert Adams. L'hypothèse de l'« inversion des *qualia* », si souvent discutée en philosophie de la perception sensible, se situe elle aussi dans la lignée de Locke.

<sup>38</sup> Cf. note 31 ci-dessus.

nous fait pas quitter le terrain des relations d'expression chères à Leibniz : celles-ci sauvegardent l'intelligibilité au sein de la diversité la plus éclatante et proluxe.

### Bibliographie

- Robert M. Adams (1987), « Flavors, Colors, and God », in *The Virtue of Faith*, New York, Oxford University Press, p. 243-262.
- Patrice Bailhache (1999), « La musique, une pratique cachée de l'arithmétique ? », dans D. Berlioz et F. Nef (éd.), *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Stuttgart, F. Steiner (*Studia Leibnitiana*, Supplementa 34), p. 403-426.
- Martha Brandt Bolton (2001), « Sensible Qualities and Sufficient Reason : Can Qualities like Heat, Cold, Colors, Odors Be Explained ? », in Hans Poser (éd.), *Nihil Sine Ratione. Vorträge des VII. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Berlin, G.W. Leibniz-Gesellschaft, p. 139-146.
- Bas van Fraassen (1980), *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon.
- Aron Gurwitsch (1974), *Leibniz : Philosophie des Panlogismus*, Berlin, Walter de Gruyter; Hidé Ishiguro (1972), « Ideas of Sensible Qualities », chap. IV of *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 61-78.
- Catherine Wilson (1995), *The Invisible World : Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton, Princeton University Press.
- Margaret Dauler Wilson (1977), « Confused Ideas », in *Ideas and Mechanism*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 322-335.

VII. Internationaler Leibniz-Kongreß

## NIHIL SINE RATIONE

Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz  
Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin



Nachtragsband

herausgegeben von  
Hans Poser

in Verbindung mit  
Christoph Asmuth, Ursula Goldenbaum  
und Wenchao Li

Berlin, 10. - 14. September 2001

Hannover, G.-W.-Leibniz-Gesellschaft  
2002