

Louis COUTURAT

(1868-1914)

«Sur les rapports de la logique
et de la métaphysique de Leibniz»

(1902)

Un document produit en version numérique par Bertrand Gibier, bénévole,
professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais)
Courriel: bertrand.gibier@ac-lille.fr

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Bertrand Gibier, bénévole, professeur de philosophie au Lycée Woillez de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais), bertrand.gibier@ac-lille.fr, à partir de :

Louis Couturat, (1902)

« Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz »

Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Louis Couturat, “ Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz ” in [Bulletin de la Société française de Philosophie](#), n° 4, avril 1902 (Ile année), pp. 65-89.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman 12 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 29 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis COUTURAT

« Sur les rapports de la logique
et de la métaphysique de Leibniz »

Bulletin de la Société française de Philosophie

Séance du 27 Février 1902.

Étaient présents à cette séance MM. Belot, Bergson, Brunschvicg, Couturat, Darlu, Delbos, Dunan, Evellin, Halévy, J. Lachelier, H. Lachelier, Léon, Le Roy, Lévy-Bruhl, Lyon, Pacaut, Picavet, Sorel, Weber¹.

M. Couturat propose une interprétation du système de Leibniz définie par les thèses suivantes :

I. Le principe de raison signifie exactement ceci : Dans toute proposition véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, le prédicat est contenu dans le sujet.

II. De ce principe découlent le principe des dénominations intrinsèques, le principe des indiscernables, le principe de symétrie, etc.

¹ Il s'agit de Gustave Belot, Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Louis Couturat, Alphonse Darlu, Victor Delbos, Charles Dunan, François Evellin, Elie Halévy, Jules Lachelier, Henri Lachelier, Xavier Léon, Edouard Le Roy, Lucien Lévy-Bruhl, Georges Lyon, M. Pacaut, François Picavet, Georges Sorel, Louis Weber. [BG]

III. De ces principes dérive la conception de la « substance individuelle », dont la notion enferme tous ses états passés, présents et futurs, et par suite tous les états passés, présents et futurs de l'univers.

IV. De cette notion de la substance résulte nécessairement l' « hypothèse de la concomitance ».

V. Les vérités contingentes sont aussi analytiques que les vérités nécessaires : elles n'en diffèrent que par l'infinité de l'analyse par laquelle on pourrait les démontrer.

VI. Les jugements d'existence sont aussi analytiques que les autres vérités contingentes, la raison de l'existence de chaque chose devant se trouver dans son essence (l'existence étant une « perfection »).

VII. Le monde est rigoureusement déterminé dans ses moindres détails par le principe de raison, en vertu duquel se réalise infailliblement celui des mondes possibles qui contient le plus d'essence ou de « perfection ».

VIII. La liberté (dans l'homme et en Dieu) consiste dans la spontanéité intelligente », qui engendre l'indépendance à l'égard des circonstances *extérieures* et des lois *générales*. La contingence des lois de la nature n'exclut nullement le déterminisme.

IX. La subordination des causes efficientes aux causes finales ne signifie rien de plus que ce qu'on vient de dire (§ VII), à savoir que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles. Elle se traduit, en physique, par les principes de continuité, de moindre action, etc., corollaires du principe de raison ; et, en dernière analyse, par des problèmes de maximum et de minimum, pour lesquels le Calcul infinitésimal a été inventé.

X. La distinction des principes mathématiques et des principes métaphysiques n'a pas d'autre sens : ces principes « métaphysiques » sont les principes logiques énumérés §§ II et IX, et le principe *a priori* de l'égalité de la cause et de l'effet (en style moderne, de la conservation de l'énergie). Elle se réduit, en définitive, à la distinction de la Géométrie et de la Mécanique, celle-là relevant du seul principe de contradiction, celle-ci contenant des éléments qui échappent à l' « imagination », c'est-à-dire à l'intuition spatiale (la masse, et par suite la force vive).

M. Couturat appuie cette interprétation sur l'ordre chronologique des textes, tant publiés qu'inédits², et sur les *faits* suivants :

1° Dès l'âge de dix-huit ans, Leibniz conçoit l'idée d'une logique combinatoire applicable à tous les ordres de connaissance, idée à laquelle il se référera sans cesse plus tard ;

2° De cette idée il tire bientôt le plan d'une langue universelle philosophique fondée sur l' « Alphabet des pensées humaines » (1678) ;

3° Il conçoit en même temps cette langue comme une « Caractéristique universelle » qui permettrait de remplacer le raisonnement par une sorte de calcul algébrique ;

4° Il a formé de très bonne heure le projet d'une Encyclopédie démonstrative, où toutes les sciences seraient exposées déductivement ; il l'a proposé tour à tour aux sociétés savantes et aux souverains, jusqu'à la fin de sa vie ; et il a recueilli en vue de cet ouvrage des « quantités de définitions » (notamment vers 1704) ;

5° Il a travaillé toute sa vie à la « Science générale », qui devait être la méthode de l'Encyclopédie, et en particulier à l'Art d'inventer, auquel il rattachait le Calcul des probabilités ;

6° Il a conçu la méthode mathématique comme dépassant le domaine du nombre et de la grandeur, et même le domaine des Mathématiques (c'est-à-dire de l'imagination), et comme applicable à toutes les sciences, même aux sciences expérimentales ;

7° Il a été ainsi amené à élaborer, d'une part, plusieurs systèmes successifs de Calcul logique (1679, 1686, 1690) ; d'autre part, divers essais de Calcul géométrique (1679, 1693), qui sont de nouvelles espèces d'algèbres, aujourd'hui constituées ;

8° C'est par cette recherche constante de symboles et d'algorithmes appropriés à chaque ordre d'idées, et par le sentiment de l'insuffisance de l'Algèbre (que les Cartésiens prenaient pour l'Art général d'inventer), qu'il a été conduit à inventer le Calcul infinitésimal, qui n'était, à ses yeux, qu'un échantillon de sa Caractéristique universelle.

² Les principaux textes inédits relatifs à la question se trouvent cités dans *La Logique de Leibniz* et dans l'article *Sur la Métaphysique de Leibniz*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1902.

DISCUSSION

M. DELBOS. — D’autres auraient pu, aussi bien et mieux que moi, être invités à exprimer les premiers leur sentiment sur les thèses que M. Couturat a bien voulu soumettre à l’examen de la Société de Philosophie ; j’ai du moins un très vif plaisir à pouvoir dire le premier ici combien nous devons être reconnaissants à M. Couturat, et pour le livre dans lequel il a si remarquablement mis au clair les diverses tentatives logiques de Leibniz, et pour cette publication prochaine d’*Inédits* dont l’*Opuscule* imprimé dans la *Revue de Métaphysique* (janvier 1902) nous permet de deviner le grand intérêt.

Je crois pour une large part à la vérité des thèses que M. Couturat a énoncées, à l’importance qu’a eue la Logique dans la constitution de la Métaphysique de Leibniz ; je suis à peu près revenu d’une impression que j’avais eue autrefois en lisant le *Discours de Métaphysique*, et qui était que Leibniz avait bien pu déduire là sa métaphysique de prémisses logiques surtout afin de l’imposer à l’attention du logicien Arnauld ; l’*Opuscule* publié par la *Revue de Métaphysique* paraît bien témoigner que le rapport de la logique de Leibniz à sa philosophie n’est pas d’adaptation extérieure, mais de liaison vraiment interne et, dans une certaine mesure, de filiation. Malgré tout, il me semble que l’interprétation de M. Couturat dépasse parfois le sens des textes.

« Le principe de raison, dit-il, signifie exactement ceci : Dans toute proposition véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, le prédicat est contenu dans le sujet. » Je me demande si le principe de raison et la formule *omne prædicatum inest subjecto* sont bien exactement convertibles. La plupart des textes présentent le principe de raison comme une conséquence de la formule. « Statim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa.* » (*Rev. de Mét.*, 1902, p. 3.) Dans des morceaux que contient le septième volume de Gerhardt, et qui doivent être, j’imagine, à peu près contemporains du *Discours de Métaphysique*, le principe de raison est considéré, à côté du principe de contradiction, comme un corollaire du *prædicatum inest subjecto* ; et Leibniz ajoute cette remarque qui fait bien voir que ce corollaire est plus spécial, dans son sens et dans son application, que la proposition générale dont il dérive « Hoc principio non indiget Arithmetica et Geometria, sed indiget Physica et Mechanica. » *Specimen inventorum*, etc., VII, p. 309. — Cf. VII, 301. On s’explique par là que le principe de raison ait pris dans le développement ultérieur de la pensée

de Leibniz une signification de plus en plus spécifique. En d’autres termes, l’*omne prædicatum inest subjecto* ne détermine pas immédiatement de quelle façon le prédicat est contenu dans le sujet ; subséquemment, il admet deux sortes de liaisons. « Je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes, l’une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles comme sont celles de Géométrie ; l’autre n’est nécessaire qu’*ex hypothesi* et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle-même, lorsque le contraire n’implique point. » *Disc. de Mét.* ; IV, p. 437. Tandis que le principe de contradiction pose une alternative absolue entre le nécessaire et l’impossible, le principe de raison explique simplement qu’une chose soit plutôt qu’une autre, il marque la prévalence effective d’un possible sur un autre.

Le *Discours de Métaphysique* et la *Correspondance avec Arnauld* insistent exclusivement sur la différence des vérités nécessaires et des vérités contingentes ; ils n’expriment pas cette idée, ailleurs énoncée, que cette différence en droit est réductible, tout au moins qu’une vérité contingente, établie comme telle par le principe de raison, est une proposition virtuellement identique. Ils ramènent la différence des deux sortes de vérités à ceci, que pour fonder la connexion des termes en matière contingente, il faut, non pas les idées toutes pures et le simple entendement de Dieu, mais ses décrets libres et la suite de l’Univers. Nous verrons tout à l’heure ce qu’il faut penser de la traduction de ces décrets libres en termes logiques ; je veux simplement constater que Leibniz s’est préoccupé autant, et peut-être plus, de fonder la différence des vérités contingentes et des vérités nécessaires que d’établir leur réduction possible à un type commun de proposition identique.

Ceci ressort d’ailleurs très nettement du petit traité publié par Foucher de Careil, 1857, *De libertate* : lorsque Leibniz a entrevu que les vérités nécessaires et les vérités contingentes étaient entre elles comme les rapports commensurables et les rapports incommensurables, de ces considérations mathématiques qui lui ont apporté, dit-il, une lumière nouvelle et inespérée (p. 179-180), a-t-il tiré surtout une raison de rapprocher les vérités contingentes et les vérités nécessaires ? Pas du tout ; mais une raison de les distinguer. Ces considérations mathématiques lui permettaient de résoudre l’antinomie impliquée dans l’union des deux mots : vérités contingentes ; elles lui permettaient d’admettre des vérités aussi vraies, c’est-à-dire aussi fondées *a priori*, que les vérités nécessaires, tout en étant contingentes, c’est-à-dire relatives à un ordre infini. Il avait trouvé le moyen de ne plus accepter la contingence comme un simple fait, mais surtout de la rationaliser sans la faire évanouir. Je crois donc que M. Couturat force ou altère la pensée de Leibniz quand il dit : les vérités contingentes ne diffèrent des vérités nécessaires que par l’infinité de l’analyse par laquelle on pourrait les démontrer ; il faut supprimer *ne que*. L’infinité de l’analyse qui serait requise constitue une

différence de nature, une différence *toto genere*, comme il est déclaré dans un inédit que M. Couturat a bien voulu me communiquer.

Car il ne faut pas oublier non plus que cette analyse infinie ne peut être achevée. Il n’y a pas d’intégration logique qui nous permette de représenter l’ensemble infini des conditions d’une vérité contingente. On ne peut même pas dire rigoureusement que cette analyse s’achève en Dieu : Dieu aperçoit directement sans cette analyse la connexion des termes. Là où pour déterminer un rapport une analyse infinie est requise, et doit être poursuivie sans être jamais réalisée nulle part, peut-on dire que le rapport est analytique ? Bertrand Russell, dans son livre *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, appliquant, lui aussi, le langage kantien à la pensée de Leibniz, soutient que les propositions relatives à l’existence sont synthétiques ; et d’autres sans doute diraient comme lui.

Mais je crois qu’il y a quelque inconvénient à user du langage kantien. De ce que les vérités contingentes sont pour Leibniz des énonciations virtuellement identiques, M. Couturat a tiré la formule : toute vérité est analytique, et une note de la Préface de son livre sur la *Logique de Leibniz* indique expressément qu’il a voulu marquer par là l’opposition de la doctrine leibnizienne et de la doctrine kantienne, celle-ci reposant sur l’existence irréductible de jugements synthétiques *a priori*. Or, si l’on s’attache à la signification, non pas seulement nominale, mais réelle du jugement analytique et du jugement synthétique chez Kant, il apparaît, ce me semble, que la notion du jugement analytique représente mal ce qu’est pour Leibniz le fondement de toute énonciation véritable, et que même l’acte de l’esprit qui, dans la philosophie de Leibniz, poursuit la réduction des vérités contingentes à une proposition identique serait plus analogue, si l’on tenait à rapprocher les deux doctrines sous cet aspect, à l’acte de l’esprit qui chez Kant pose les jugements synthétiques *a priori*. Un jugement analytique, pour Kant, c’est surtout un jugement qui ne peut pas, par sa forme, déterminer de relation à un objet ; c’est un jugement qui peut développer des connaissances données, mais qui ne peut pas constituer des connaissances ; il n’a pas pour fonction de résoudre, ni même de poser de vrais problèmes. Le propre des jugements synthétiques, c’est au contraire de déterminer par leur forme des rapports à des objets, c’est de produire des connaissances et non pas seulement de les expliquer, c’est d’être facteurs intégrants d’un système qui oriente l’esprit dans le sens où il trouvera des problèmes à poser, souvent à résoudre, parfois à poursuivre et à examiner dans un effort sans fin. La pensée qui chez Kant s’exprime par les jugements analytiques est juste le contraire d’une pensée qui a pour contenu des êtres, des essences, des possibles tendant à l’existence. Il ne me paraît donc pas exact de marquer l’opposition du leibnizianisme et du kantisme dans les termes dont s’est servi M. Couturat ; l’idée de considérer les vérités contingentes comme des énonciations virtuellement identiques ne me semble pas justement définie par l’attitude qu’aurait un philosophe qui, sachant la

distinction kantienne des jugements analytiques et des jugements synthétiques *a priori*, voudrait fonder toute la connaissance sur des jugements analytiques. En suivant dans la philosophie de Leibniz le développement d'une *Erkenntnisstheorie*, plus ou moins voisine de celle du kantisme (et du kantisme d'H. Cohen), Cassirer, dans son livre récent (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*), a sans doute quelque peu forcé sur plus d'un point le sens de la pensée leibnizienne ; mais sa thèse tout de même découvre dans Leibniz des virtualités que le kantisme réalisera seulement avec plus de clarté et de décision.

Prenons pour exemple la théorie leibnizienne de la définition. Leibniz distingue les définitions nominales et les définitions réelles les définitions nominales sont celles qui permettent simplement de discerner, grâce à certains caractères, la chose définie de toute autre ; les définitions réelles sont celles qui permettent de connaître la possibilité de la chose ; les plus importantes des définitions réelles sont celles qui établissent cette possibilité *a priori*. « Lorsque la preuve de la possibilité se fait *a priori*, la définition est *réelle et causale*, comme lorsqu'elle contient la génération possible de la chose. Et quand elle pousse l'analyse a bout jusqu'aux notions primitives, sans rien supposer, qui ait besoin de preuve *a priori* de sa possibilité, la définition est parfaite ou *essentielle*. » (*Disc. de Mét.*, IV, p. 450.) Est-ce que la définition réelle et causale, enfermant la possibilité de construire la chose à définir, ne ramène pas déjà l'*a priori* à exprimer la loi de constitution d'un objet plutôt encore que la réduction de l'objet aux exigences de la logique ? L'objet à définir n'est pas tout donné ; il est à créer. Sans doute par delà la définition causale, il y a la définition essentielle, telle qu'elle peut être posée par l'entendement divin, et qui enveloppe immédiatement son objet : mais peut-on dire qu'elle résulte uniquement d'un mécanisme logique ?

Nous retrouvons ici le problème qui avait été momentanément écarté, le problème de la résolution des décrets divins en termes logiques. Le *De rerum originatione radicali* a présenté cette résolution de la façon la plus remarquable : le décret divin est le résultat d'un calcul ; c'est la solution d'un problème de maximum. Tous les possibles tendent à l'existence selon leur essence, mais tous les possibles ne sont pas compossibles. Dieu réalise le système de compossibles qui contient le plus d'essence ou de perfection. C'est le triomphe de la logique en Dieu même : soit ; et il faut reconnaître qu'il n'est rien, même dans les actes les plus profonds de la liberté divine, qui n'ait son expression logique. Mais suit-il de là que la logique règle tout, jusqu'à la position de l'existence ou des raisons suprêmes de l'existence ? *Omne possibile exigit existere*. Évidemment l'existence, selon cette formule, est comprise dans l'essence. Mais y est-elle comprise à la façon d'un attribut dans le sujet ? Il ne me semble pas qu'elle soit cependant un attribut comme les autres, puisque c'est la série des attributs qui établit le degré auquel l'existence est exigible ; et d'un autre côté l'exigence d'exister peut-elle

appartenir au possible uniquement parce qu’il est possible, au sens strictement logique ? Ne lui est-elle pas attribuée précisément pour ce motif que Leibniz a de plus en plus inséré dans le principe de raison, et qui est que l’existence a une valeur, qu’il faut affirmer de l’être le plus possible, et par conséquent dans le possible même ? En outre, si chaque possible n’était que l’expression d’une vérité analytique, ne devrait-il pas se résoudre à l’infini, même dans l’entendement divin ? Chaque possible serait constitué par une série infinie de prédicats sans sujets ; mais dès qu’il y a position de sujets, il y a en chacun d’eux comme une concentration qui s’oppose à cette résolution, et qui est exprimée par le degré d’essence. Enfin, que le décret divin se ramène à la solution d’un problème de *maximum*, c’est bien, si l’on veut, pour la plus grande gloire de la logique, qui aura alors le plus d’application possible ; mais supposé que Dieu eût créé le monde par la solution d’un problème de *minimum*, la logique, dans sa rigueur formelle, n’y serait pas moins applicable. La simple logique n’a pu décider que le monde créé serait le meilleur pour elle.

Il y a donc chez Leibniz, tantôt sous la forme d’un sentiment inspirateur puissant, tantôt sous la forme de considérations plus intellectuelles que synthétisera de plus en plus le principe de raison, une affirmation de l’existence et du maximum de détermination dans l’existence, qui tout en se produisant sous les exigences de son « panlogisme » est cependant plus fondamentale. À ce point de vue, je ferais aussi quelques réserves sur la thèse, que la notion de substance individuelle est simplement la conversion du sujet logique en réalité métaphysique. D’abord, que l’on explique pour quoi Leibniz suppose d’emblée une pluralité de substances, et non pas une substance unique. Ensuite, il me semble que Leibniz, au lieu d’ériger directement le sujet en substance, s’est plutôt posé la question en ces termes : quelle notion doit-on avoir de la substance pour que la condition de toute vérité *Omne prædicatum inest subjecto* soit respectée ? C’est du moins ce qu’indique le *Discours de Métaphysique* : « La nature d’une substance individuelle ou d’un être complet est d’avoir une notion si accomplie qu’elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. » (IV, p. 433.) Et dans ce cas on conçoit qu’il puisse y avoir plus, qu’il y ait effectivement plus dans la substance individuelle que ce que pourrait enfermer la simple réalisation du sujet logique de la proposition vraie. Pour déterminer la relation des prédicats multiples au sujet, et la connexion de divers sujets entre eux, Leibniz va au delà du sens mathématique ou logique de l’idée d’*expression* ; il donne à cette idée une forme plus concrète, plus riche, en douant la substance individuelle de la perception, en faisant d’elle un analogue de l’âme.

Ceci m’amène à aborder une dernière question : la Logique a-t-elle été, dans la genèse des pensées de Leibniz, le facteur exclusif de sa métaphysique, de sa conception de la substance individuelle ? Peut-être pour tout philosophe,

c'est une tendance dangereuse que de considérer son système comme le développement d'un motif unique. Pour Leibniz, qui recueillait des idées de toute part, cette tendance ne devrait-elle pas être encore plus suspecte ? En fait, vers 1686, Leibniz a reçu également de puissantes suggestions des découvertes et des vues biologiques de Leuwenhoeck, Malpighi, Swammerdam, qui révélaient la continuité dans le monde vivant et montraient que les prétendues générations ne sont que des transformations : n'est-ce pas par là qu'il était encore induit à trouver pour la substance une notion plus concrète et plus vraie, permettant d'expliquer par elle, à la différence de l'étendue, non seulement son état présent, mais la liaison de son état présent avec son état passé et son état futur ? De plus, si ce ne sont pas ses spéculations sur la Mécanique qui l'ont amené directement à sa conception de la substance, mais ses considérations de Logique, ne sont-ce pas ses considérations de Logique, en tant qu'elles s'appliquaient ou pouvaient s'appliquer aux problèmes de la Mécanique ? Enfin, quelque différence qu'il y ait entre les théories émises dans l'*Hypothesis physica nova* et les théories du *Discours de Métaphysique*, ne peut-on pas dire que les dernières étaient partiellement préformées dans les premières, que par suite en leur première esquisse elles ont eu des traits déjà saillants, non tracés par la Logique ? Rappelez-vous la formule de cette première époque : *Omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione*, et d'autres formules analogues. M. Hannequin, dans sa thèse latine, en montrant comment Leibniz est allé à ce moment du *conatus, initium motus*, au *conatus, principium motus*, me paraît avoir nettement établi l'une des origines importantes de la monadologie.

Voilà les doutes et les questions que je prends la liberté de soumettre à M. Couturat, en le remerciant encore d'avoir rendu possible par ses travaux un accroissement considérable de la connaissance que nous avons de Leibniz.

M. COUTURAT remercie M. Delbos d'avoir étudié son ouvrage d'une manière si attentive et si pénétrante ; il reconnaît qu'on ne saurait défendre plus habilement l'interprétation classique, que lui-même a longtemps admise, sur l'autorité de maîtres respectés, jusqu'à ce que la lecture des textes, surtout des inédits, l'ait fait changer d'avis. Pour résoudre le conflit des deux interprétations contraires, il faut faire deux remarques préliminaires : 1° le problème est purement historique : il s'agit de savoir ce que Leibniz a pensé, et non s'il a eu tort ou raison de le penser ; si ses thèses fondamentales nous choquent, elles paraissent évidentes à ses contemporains (même adversaires, comme Arnauld) ; il ne faut donc pas l'interpréter avec nos idées modernes. Aussi certaines critiques portent-elles plutôt contre Leibniz que contre mon interprétation ; elles peuvent être justes au point de vue dogmatique, mais elles sont étrangères au problème historique. 2° Il faut tenir compte de la chronologie. Le Leibniz que j'expose est celui de 1686, date où le système est définitivement constitué. Je ne conteste pas la valeur des textes ultérieurs ;

mais je crois qu’il est intéressant de prendre le système à son origine et à sa première apparition, et que c’est indispensable si l’on veut se rendre compte de sa genèse réelle. On est ainsi amené à dégager le système des développements ultérieurs (et des exposés de circonstance) qui le compliquent et peut-être le dénaturent.

M. DELBOS. — Peut-être faites-vous trop bon marché de ces développements ultérieurs, qui enrichissent et complètent le système. Vous voulez dépouiller Leibniz, comme Platon, de ses mythes.

M. COUTURAT. — Je constate qu’il y a des textes qui semblent se contredire ; il faut donc bien distinguer les époques et aussi les circonstances où ils ont été écrits, et remonter à la source de la doctrine pour la retrouver dans sa pureté.

Cela dit, je vais répondre aux objections de M. Delbos. Il croit que le principe de contradiction et le principe de raison sont deux corollaires de la formule *Prædicatum inest subjecto* ; et il invoque des textes qui semblent le prouver. Mais la plupart des textes présentent au contraire le *Prædicatum* comme la formule propre du principe de raison, à côté et en dehors du principe de contradiction ; par exemple celui-ci : « *Duobus* utor in demonstrando *principiis*, quorum unum est : falsum esse quod implicat contradictionem ; alterum est : omnis veritatis... reddi posse rationem, hoc est notionem prædicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse³... » Cette question n’a pas d’ailleurs une grande importance. Ce qui en a davantage, c’est que le principe de raison s’applique également aux propositions nécessaires et aux propositions contingentes, comme le prouve la suite du même texte : « idque... non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere ». Les deux principes ont la même portée universelle : ils sont d’ailleurs la réciproque l’un de l’autre ; et le principe de raison est pour Leibniz la définition générale de la vérité. J’ajoute qu’ils ont la même valeur absolue : le principe de raison ne comporte pas de plus ou de moins ; le prédicat est ou n’est pas contenu dans le sujet ; il n’y a pas de milieu ni de degré.

Pour l’énoncé de ma thèse V, je reconnais volontiers que le « ne... que » est tendancieux il est destiné à marquer la différence entre mon interprétation et l’interprétation courante. Quant au texte inédit où Leibniz dit que les deux ordres de vérités diffèrent « *toto genere* »⁴, cette locution toute faite n’a là que son sens vulgaire et banal ; et le passage est d’autant moins probant qu’il suit

³ *Phil.*, VII, 199. Cf. *Lettre à Foucher*, 1686 (*Phil.*, I, 382) ; *Lettre à Arnauld*, 14 juil. 1686 (*Phil.*, II, 62) ; citées dans *La Logique de Leibniz*, p. 215, note 2.

⁴ *Phil.*, IV, 3, a, 1 (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 18).

immédiatement celui que j’ai cité : « non intelligentem, quomodo prædicatum subjecto inesse posset, nec tamen propositio fieret necessaria ». Tout ce que M. Delbos a dit pour faire ressortir la différence des deux ordres de vérités est juste : mais cela ne fait que confirmer ma thèse, car cela prouve que, pour Leibniz, l’identité de nature des vérités nécessaires et contingentes était primordiale et fondamentale, et que la seule difficulté était dès lors de découvrir leur différence (difficulté d’autant plus grande qu’elle est, à mon avis, une impossibilité). Vous savez comment il est sorti de cette impasse, où de son propre aveu il est resté longtemps embarrassé : c’est par l’idée de l’infini mathématique. J’ai donc le droit de dire que les vérités contingentes *ne* diffèrent des vérités nécessaires *que* par l’infinité de l’analyse qu’elles impliquent, mais qu’elles sont aussi analytiques les unes que les autres. J’ai fait remarquer que c’est cette identité de nature qui seule a pu causer l’embarras de Leibniz, embarras résumé dans la phrase que je viens de rappeler.

M. DELBOS. — Il n’en est pas moins vrai que Leibniz, avant 1686 et l’élaboration logique du système, *tendait* à admettre la distinction des deux ordres de vérités ; et c’est après coup qu’il en a trouvé la justification dans la considération mathématique de l’infini.

M. COUTURAT. — D’accord ; mais s’il y *tendait*, c’est pour des « préjugés » d’ordre moral et théologique ; ce sont là des raisons psychologiques étrangères au système. Ce que nous cherchons, ce n’est pas la genèse psychologique du système, mais sa genèse logique ; il s’agit de savoir comment Leibniz justifiait rationnellement les « préjugés » en question ; jusque-là, ils ne font pas partie du système, et il n’y a même pas, à vrai dire, de système, mais des opinions subjectives et sentimentales sans valeur philosophique. Quelles que soient les raisons pour lesquelles Leibniz tenait à sauver les vérités contingentes, il reste vrai qu’il n’a cru pouvoir le faire qu’en leur conservant le caractère analytique essentiel qui leur est commun avec les vérités nécessaires. Elles n’en diffèrent donc pas *toto genere*, mais comme deux espèces d’un même genre.

M. Delbos croit que cette analyse infinie n’existe même pas en Dieu, qu’elle est remplacée par une sorte d’intuition. Mais Leibniz n’admet qu’une différence de degré entre l’entendement humain et l’entendement divin : l’entendement humain est lui aussi capable d’intuition. Si l’entendement divin a l’intuition des vérités contingentes, c’est par une synthèse infinie qui présuppose logiquement une analyse infinie. L’entendement divin diffère précisément de l’entendement humain par la faculté d’épuiser d’un seul coup une série infinie, d’effectuer des intégrations logiques qui nous sont impossibles. Vous savez que Leibniz ne voyait aucune difficulté à réaliser

l'infini en Dieu et dans la nature ; que l'un et l'autre, au contraire, étaient pour lui pleins d'infini.

M. Delbos allègue que la distinction des vérités contingentes et nécessaires a une valeur absolue (et non simplement relative à l'infirmité humaine), et qu'elle existe même pour Dieu et en Dieu. C'est parfaitement exact, mais cela n'infirme nullement ma thèse. Dieu lui-même pourrait nous dire si telle vérité est nécessaire ou contingente, parce qu'il voit si l'analyse qu'elle implique est finie ou infinie ; cela n'empêche pas que les unes et les autres sont à ses yeux également « évidentes », également « certaines » et « infaillibles », parce qu'elles sont également analytiques.

Ai-je eu tort d'employer le mot « analytique » pour désigner la nature générale de toute vérité selon Leibniz ? M. Delbos nous a présenté des observations très justes sur les rapports et les différences du leibnizianisme et du kantisme. Elles prouvent surtout que les vocabulaires des deux philosophes sont incomparables et incommensurables, comme leurs points de vue.

M. DELBOS. — C'est vous-même qui avez indiqué la comparaison à faire, en opposant les vérités analytiques de Leibniz aux vérités synthétiques de Kant. Ma remarque constitue un argument *ad hominem*.

M. COUTURAT. — Kant a été élevé dans le leibnizianisme, et il n'a pris conscience de son originalité qu'en s'en dégageant peu à peu. Le point où il se sépare radicalement de Leibniz, c'est l'hétérogénéité de l'entendement et de la sensibilité ; et c'est là selon lui la source des jugements synthétiques. Pour Leibniz, au contraire, les deux facultés étaient homogènes ; et de là vient sa confiance illimitée dans le pouvoir de la raison raisonnante, dans la valeur objective de la démonstration *a priori*, dans la portée universelle de la logique et de l'analyse. Sans doute, on peut soutenir que l'acte de l'esprit qui appréhende les vérités contingentes est un acte synthétique ; mais cette critique, si elle est juste, porte contre Leibniz lui-même.

M. DELBOS. J'ai voulu faire ressortir entre Leibniz et Kant un autre rapport que celui que vous aviez indiqué.

M. COUTURAT. — Il ne faut pas oublier que, pour Leibniz, la synthèse est, comme l'analyse, une méthode purement logique ; et peut-être Kant a-t-il restreint à l'excès le domaine de l'entendement en le réduisant à l'analyse.

M. DELBOS. — On peut se demander si Kant a connu le vrai Leibniz, qui, selon vous, est encore en partie inconnu ; et l'on pourrait se poser cette question (un peu chimérique et *uchronique*) : Kant aurait-il été le même s'il avait connu le vrai Leibniz ?

M. COUTURAT. — Vous pourriez, mieux que moi, résoudre la seconde question. Quant la première, vous m'avez vous-même appris que Wolff, dont Kant a été nourri, présentait le leibnizianisme à peu près comme je le comprends, c'est-à-dire comme un panlogisme. Kant a donc pu réagir contre cette tendance, selon moi capitale, du système de Leibniz.

Je passe à l'objection tirée de la théorie de la définition. C'est ici le cas d'observer la méthode chronologique. Dans l'interprétation courante, cette théorie ne se rattache à rien : elle tombe du ciel en 1681, dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* ; et l'on n'en voit ni l'origine, ni même les conséquences. Or cette théorie se trouve exposée et discutée dès 1679 dans la *Correspondance avec Tschirnhaus* (publiée dans les *Mathematische Schriften*, et ainsi malencontreusement séparée des œuvres philosophiques qu'elle pourrait éclairer), et elle procède des idées de la première jeunesse de Leibniz, formulées dans ce *De Arte combinatoria* qui contient le germe de toute sa logique (ce qui établit l'originalité et l'autonomie de cette logique, et sa priorité par rapport aux théories métaphysiques). M. Delbos identifie la définition réelle à la définition causale ou *per generationem*, et croit y découvrir un élément extra-logique ou synthétique, un appel à l'expérience ou à l'intuition. Il n'en est rien : la définition réelle est celle qui établit (autant que possible *a priori*) la possibilité de son objet. Or le meilleur moyen d'établir *a priori* cette possibilité, c'est d'analyser complètement le concept, de manière à montrer qu'il n'enferme aucune contradiction : car, comme vous le savez, est possible, pour Leibniz, tout ce qui n'est pas contradictoire. La définition *réelle* correspond donc à la notion *adéquate*, c'est-à-dire complètement analysée. Et c'est pourquoi Leibniz l'appelle *causale*, attendu qu'il entend toujours la *cause* au sens logique de principe : une définition causale est celle qui contient tous les éléments intégrants (*requisits*) du concept, et permet de le reconstituer, de l'« expliquer » logiquement. La définition *per generationem* est un cas particulier de définition réelle en effet, quand on sait le moyen de construire ou d'engendrer l'objet, on possède *ipso facto* tous les éléments de sa notion, et l'on sait d'avance que ces éléments sont compatibles, donc que cette notion est possible. Mais la définition *per generationem* n'est pas toujours possible, et n'est qu'une forme spéciale de la définition réelle. Le criterium général de la possibilité d'une chose est donc l'absence de contradiction dans son concept, garantie par l'analyse complète de ce concept.

J'arrive à la plus grave objection, celle des *possibles*. On pourrait la formuler comme suit : Il y a deux principes de raison pour Leibniz ; l'un : « *Prædicatum inest subjecto* » serait la loi des essences ; l'autre : « *Omne possibile exigit existentiam* » serait la loi des existences. Je constate d'abord que (à tort ou à raison) Leibniz n'a vu qu'un seul principe sous ces deux formules, et qu'il les considère comme équivalentes. Si l'on établit que le passage de l'une à l'autre n'est pas analytique, ce sera une critique de Leibniz, et non de mon interprétation. Je n'ai donc pas à justifier ce passage, mais à montrer comment Leibniz croyait le justifier. Ce que je puis affirmer, c'est qu'il n'y voyait aucune difficulté. (D'ailleurs, il trouvait toujours tout simple et facile, et surtout les principes de son système, « *propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis* », ce qui ne l'empêchait pas d'en tirer une foule de conséquences « *magni momenti* »⁵). Il appliquait sans hésitation le « *Prædicatum inest subjecto* » aux existences comme aux essences, et s'en servait pour *déduire* l'existence de l'essence. C'est que, pour lui, il n'y a rien de plus dans l'existence que dans l'essence : l'existence n'est que le degré de réalité contenue dans l'essence ; toutes les essences impliquent l'existence (au moins possible), et elles se réaliseraient toutes, si elles étaient compossibles. Pourquoi ne sont-elles pas compossibles ? C'est ce que Leibniz n'a pas expliqué expressément. Je crois pouvoir l'expliquer. Le possible est ce qui n'implique pas contradiction...

M. DELBOS. — Ne faudrait-il pas dire : « ce qui n'implique pas contradiction et exprime un certain degré de réalité » ?

M. COUTURAT. — Nullement : cette addition n'est pas nécessaire, et vous allez voir comment Leibniz s'en passe. Leibniz croit qu'il y a un « alphabet des pensées humaines », un nombre n d'idées simples, qui sont les n premiers possibles ». Entre ces idées simples, toutes positives et hétérogènes, aucune contradiction n'est possible et, pour le dire en passant, c'est pour cela que Dieu existe. En effet, les « premiers possibles » sont les attributs de Dieu : et comme ils existent dans sa notion à l'état de pureté et de séparation complète, cette notion n'implique pas contradiction : donc Dieu est possible, et par conséquent il existe⁶. Mais les idées complexes renferment toutes quelque négation, car elles naissent de la combinaison de certaines idées simples avec les négations de certaines autres. C'est pourquoi elles peuvent s'exclure : la négation est la source de la contradiction, et par suite de l'incompatibilité des possibles. Dès lors, il faut distinguer les possibles et les compossibles. Quel est celui des compossibles qui se réalisera ? C'est celui

⁵ *Phil.*, VIII, 6 (*Revue de Métaphysique*, t. X, p. 3).

⁶ Ainsi s'explique cette assertion étrange de Leibniz, que le fondement de sa Caractéristique est aussi celui de la démonstration de l'existence de Dieu (*Lettre à la duchesse Sophie*, *Phil.*, IV, 296).

qui contient le plus d'essence ou de réalité ; c'est en quelque sorte le possible le plus possible. Et il se réalisera infailliblement, automatiquement, en vertu de l'existence même impliquée dans son essence. Ainsi l'existence ne s'ajoute pas synthétiquement à l'essence : elle s'en déduit analytiquement. Exister, selon Leibniz, c'est, *par définition*, faire partie du meilleur des mondes possibles ; et, bien entendu, il s'agit ici du meilleur métaphysique, du maximum de réalité⁷ : comme M. Delbos l'a rappelé, la création est un problème de maximum, le résultat d'un « mécanisme métaphysique ». Et que l'on ne dise pas que c'est là une simple métaphore, une allégorie scientifique. Leibniz a prévu cette objection, et l'a expressément écartée dans le *De rerum originatione radicali*. Les possibles ne sont pas des fictions, dit-il, ils existent réellement en Dieu, qui est pour ainsi dire la région des idées (si jamais Leibniz s'est rapproché de Platon, avec qui d'ailleurs il avait conscience de son affinité, c'est bien là). Les possibles luttent entre eux dans l'entendement divin comme les poids d'un système mécanique soumis à des liaisons. Ailleurs, toujours pour montrer qu'ils doivent réellement coexister en Dieu, Leibniz les compare aux pressions qu'un liquide comprimé dans un vase clos exerce sur toutes les parois : il faut bien que toutes ces pressions s'exercent réellement, pour que la paroi la plus faible cède ; là comme partout, la nature suit la voie la plus facile, et ce choix automatique est le résultat d'un concours entre tous les possibles⁸. On voit qu'il n'y a là aucune virtualité, aucune finalité, mais un simple fait logique et statique. La tendance à l'existence se réduit à ceci, que l'existence est contenue dans l'essence. (D'ailleurs, il n'y a jamais eu de *tendance* dans tout le leibnizianisme.)

M. Delbos allègue que l'existence n'est pas un attribut à part, mais la résultante des attributs : sans doute, parce qu'elle est contenue déjà dans chaque attribut en tant que possible, de sorte que l'existence du sujet est la somme des droits à l'existence de tous ses attributs. M. Delbos objecte que, s'il ne s'agit que d'un problème de logique, Dieu pourrait aussi bien choisir le minimum que le maximum. C'est précisément ce que j'ai essayé de montrer, d'après Leibniz : ce que Dieu cherche, ce n'est pas tant le maximum ou le minimum que le plus *déterminé*⁹, et c'est en cela que consiste la « beauté » et la « perfection » de l'univers. Cela montre bien que cette perfection est plus mathématique que morale, et encore plus logique que mathématique. Ainsi les formules téléologiques du principe de raison (principe du meilleur, de la

⁷ *Phil.*, I, 14, c, 7 verso : « Existencia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum Essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu Existens, quam non existentis, seu existentiam esse perfectionem ; cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectis simam seriem rerum ingredi. (*Opusculum et fragments inédits*, p. 9 ; *Revue de Métaphysique*, p. 13, note 2). Cf. les *Generales Inquisitiones* de 1686, § 73 . Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile (*Phil.*, VII, C, 25 recto).

⁸ Bodemann, *Leibniz-Handschriften*, p. 74.

⁹ V. le *Tentamen anagogicum* (*Phil.*, VII, 270) et le *Specimen inventorum* (*Phil.*, VII, 310, note). Cf. *La Logique de Leibniz*, ch. VI, § 25.

convenance, de la perfection) ne sont que des formules vulgaires et dérivées de ce principe essentiellement « métaphysique », c’est-à-dire logique car pour Leibniz c’est tout un¹⁰).

Cette identité de la métaphysique et de la logique, pour Leibniz, me permet de répondre à une objection de M. Delbos, ou plutôt de l’écarter. La substance individuelle n’est-elle rien de plus que le sujet logique réalisé ? Rien de plus, car au fond Leibniz ne voit aucune difficulté à passer de l’idée à la réalité : toutes nos idées ont naturellement une valeur objective : la substance individuelle est l’objet immédiat de la « notion complète ». M. Delbos croit entrevoir, dans le *Discours de Métaphysique*, une tendance à modeler la substance sur les conditions logiques de la pensée. Mais attribuer à Leibniz cette tendance, et lui prêter la distinction tranchée entre l’être objectif et la pensée subjective, serait faire de lui un criticiste. Je vois au contraire dans le passage cité une définition de la « notion complète » en termes purement logiques. M. Delbos croit que la substance dépasse le sujet logique par l’idée d’*expression* ; mais il sait bien que cette idée a une origine toute mathématique, que révèle notre *inédit* : elle est empruntée à la théorie des projections : chaque monade est un miroir, ou plutôt une perspective de l’univers ; et cette métaphore géométrique aide à faire comprendre qu’un être fini puisse représenter l’univers infini. Elle permet même de concevoir le véritable rapport des monades créées à Dieu, rapport que le célèbre mot de « fulguration » déguise bien plus qu’il ne l’explique. Dans le *Discours de Métaphysique*, Leibniz dit textuellement : « Dieu les produit continuellement par une manière d’émanation, comme nous produisons nos pensées » ; et il explique comme suit cette « émanation » : Dieu regarde l’univers de tous les points de vue, et pour ainsi dire sous toutes ses faces, comme un dé qu’on retourne entre ses doigts ; et « le résultat de chaque vue de l’univers, comme regardé d’un certain endroit, est une substance qui exprime l’univers conformément à cette vue¹¹ ». Leibniz n’a sans doute pas osé publier cette explication, qui fait des monades les pensées de Dieu, de peur d’être accusé de panthéisme. Voilà donc pourquoi chaque monade est une expression qui enveloppe l’infini : c’est un regard de Dieu sur le monde ; et c’est là aussi l’origine purement logique des petites perceptions, qui, comme les infiniment petits mathématiques, font tenir en raccourci l’infini dans le fini.

Enfin, est-il vrai que la logique ait été le facteur essentiel et prédominant dans la formation du système ? Tout ce qui précède tend à le prouver. Je ne conteste pas l’influence des théories mécaniques de Leibniz, comme de toutes ses études scientifiques, sur sa doctrine ; mais je crois qu’elles n’ont servi qu’à confirmer ou à illustrer des thèses qui étaient préformées dans son esprit, et fondées sur des principes logiques. C’est ainsi qu’il a trouvé dans les

¹⁰ J’ai reconnu que la vraie Métaphysique n’est guères différente de la vraie Logique, c’est-à-dire de l’art d’inventer en général ». *Lettre à la duchesse Sophie* (*Phil.*, IV, 292).

¹¹ *Discours de Métaphysique*, XIV (*Phil.*, IV, 435).

découvertes des Swammerdam et Leuwenhoeck une vérification de son principe de continuité ; mais je suis persuadé qu’il s’en serait fort bien passé pour appliquer ce principe à la biologie, parce que ce principe, né de ses spéculations mathématiques, avait pour lui une valeur universelle et *a priori*, et était devenu chez lui un « préjugé » métaphysique. Il en est de même de l’aphorisme : Le présent est gros de l’avenir ; c’est encore un préjugé métaphysique, que Leibniz a appliqué à la mécanique bien avant de l’appliquer à la biologie.

On me demande : si la logique a inspiré le système de Leibniz, n’est-ce pas, du moins, la logique déjà appliquée à la mécanique, et par l’intermédiaire de la mécanique ? Ici je réponds hardiment : non, en m’appuyant sur l’ordre chronologique. Les principes logiques d’où dérive le système tout entier ont été conçus et fixés antérieurement aux recherches de mécanique ; et ils sont restés immuables pendant les trois étapes successives que Leibniz a traversées à l’égard de la mécanique. Sa théorie définitive de la mécanique n’a été élaborée qu’après 1686, alors que son système métaphysique était constitué ; et elle s’est formée sous l’influence de ses thèses métaphysiques. D’ailleurs, si Leibniz a été curieux des faits mécaniques (comme de tous les faits), il n’a pas été un expérimentateur, et il a été surtout guidé, dans ses théories successives, par des principes *a priori*, comme celui de l’égalité de la cause et de l’effet. Bien entendu, je ne conteste pas la valeur des textes postérieurs à 1686, où Leibniz a présenté sa métaphysique comme issue de sa mécanique. Mais je les explique par les circonstances historiques. C’est en 1687 qu’il découvre (non pas par des expériences, mais par son principe de continuité) l’« erreur mémorable » de Descartes touchant les lois du choc ; et c’est ainsi qu’il est amené à substituer au mv cartésien le mv^2 comme quantité qui se conserve (comme « énergie », dirions-nous). Il a été par là engagé dans une polémique ardente avec les Cartésiens, et l’erreur scientifique de Descartes lui servait d’argument *ad hominem* pour prouver la supériorité de sa méthode sur celle de Descartes (de même que son Calcul infinitésimal, dépassant l’algèbre cartésienne, lui permettait de proposer aux Cartésiens, en manière de défi, des problèmes « transcendants » qu’ils ne pouvaient pas résoudre). Et comme sa métaphysique était intimement liée dans son esprit à sa logique, il prétendait établir ainsi la supériorité de sa métaphysique sur celle de Descartes. Il est tout naturel, dès lors, que les considérations de mécanique aient pris de plus en plus d’importance à ses yeux, qu’elles lui aient paru, *après coup*, justifier son système, et que même, plus tard, il ait cru par une illusion de perspective qu’elles avaient influé sur sa formation. Mais pour s’assurer du contraire, il suffit de lire les textes de 1686, où la métaphysique est présentée d’une manière absolument indépendante de la mécanique ; et notamment la *Lettre à Arnauld* du 3 mars 1690, où Leibniz, après avoir résumé toute sa métaphysique, sa morale et sa théodicée sans y mêler aucune considération de mécanique, consacre un autre alinéa, commençant par ces mots : « À l’égard de la physique, il faut entendre la nature de la force... », à l’exposé de sa

nouvelle théorie dynamique. La liaison qu’il a établie après coup entre ces deux ordres d’idées est donc totalement absente de cette lettre.

M. BRUNSCHVICG admet que Leibniz ait pu, vers 1686, tenter une construction purement analytique de son système, et le faire reposer tout entier sur le principe de raison (conçu au sens logique) ; mais il croit que cette tentative correspond seulement à un moment de la pensée de Leibniz, et qu’il s’est de plus en plus éloigné de cette forme trop déductive et trop simpliste. Même en 1686, Leibniz voyait déjà la difficulté : M. Brunschvicg lit des passages de la *Lettre à Arnauld* du 14 juillet 1686, qui lui paraissent trancher la question controversée entre M. Couturat et M. Delbos : Leibniz distingue entre les notions spécifiques (générales), comme celle de la sphère, et les notions complètes (individuelles), comme celle d’Adam. Les premières sont susceptibles d’une analyse purement logique, mais non les secondes, qui représentent des sujets métaphysiques, et qui présupposent une synthèse infinie. Pour les premières, le principe de raison a son sens logique ; pour les secondes, il a un sens métaphysique : « autrement, dit Leibniz, il serait aussi aisé d’être prophète que d’être géomètre ».

M. COUTURAT répond qu’il n’y a aucune différence, pour Leibniz, entre ces deux applications du principe de raison. L’objection de M. Brunschvicg part du point de vue kantien et porte contre Leibniz, non contre l’interprétation proposée. Pour Leibniz il n’y a rien de plus dans l’Adam réel que dans l’Adam possible ; et les notions individuelles ne diffèrent des notions abstraites que par leur infinité.

M. BRUNSCHVICG — Il ne s’agit nullement de Kant ; Leibniz lui-même, dans la *Correspondance avec Arnauld*, marque la différence, qui consiste dans les décrets libres de Dieu : « la liaison que je conçois entre Adam et les événements humains est intrinsèque, mais elle n’est pas nécessaire indépendamment des décrets libres de Dieu, parce que les décrets libres de Dieu, pris comme possibles, entrent dans la notion de l’Adam possible, ces mêmes décrets devenus actuels étant cause de l’Adam actuel. » Si l’on donne du principe de raison une définition purement logique, et si ensuite on ramène les décrets libres de Dieu à des vérités analytiques parce qu’ils sont fondés sur le principe de raison, on commet une sorte de cercle vicieux.

M. COUTURAT répond que le principe de raison (*prædicatum inest subjecto*) s’applique également (Leibniz le déclare expressément) aux vérités contingentes et aux nécessaires, aux propositions universelles et aux

singulières (dont le sujet est individuel), et par suite aux jugements d’existence. Quant au cercle vicieux, s’il existe, il est le fait de Leibniz lui-même ; mais il a toujours soutenu qu’il n’existait pas. Jamais il n’a fait de différence entre une notion générale et une notion singulière ; il prétendait pouvoir déduire tout ce qui arrive à Pierre et à Paul des notions de la « Pétrinité » et de la « Paulinité ».

M. JULES LACHELIER déclare approuver dans son ensemble l’interprétation proposée par M. Couturat, et y trouver une image fidèle de la philosophie de Leibniz. Il voudrait simplement poser trois questions, qui sont pas des critiques de M. Couturat, ni des critiques de Leibniz, mais qui tendent à révéler, dans la pensée de celui-ci, l’existence plus ou moins consciente d’éléments synthétiques et, pour ainsi dire, kantien.

1° Comment se fait-il qu’il y ait des vérités dont l’analyse soit infinie ? Leibniz en donne toujours pour exemple des événements, comme César passant le Rubicon. Or l’infinité de l’analyse provient dans ce cas de l’infinité des antécédents chronologiques. Sans doute ces antécédents deviennent des conditions logiques de la liaison du sujet au prédicat ; mais c’est peut-être le fait que cette liaison logique s’exprime sous forme de succession qui explique qu’elle enveloppe un infini.

2° D’où vient l’impossibilité de certains possibles ? Des explications ou des comparaisons de Leibniz, il semble ressortir qu’elle vient de l’impossibilité où ils seraient de se juxtaposer dans l’espace. Dieu est souvent représenté comme quelqu’un qui aurait à remplir un espace donné avec les pièces d’un jeu de patience¹², ou comme un architecte qui doit tirer le meilleur parti possible d’un terrain donné.

3° Enfin, pourquoi y a-t-il plusieurs sujets logiques et non un seul ? Sans doute est-ce, comme M. Couturat l’a indiqué, parce que le monde doit pouvoir être représenté de différents points de vue mais d’où peuvent être pris ces différents points de vue, sinon de différents points de l’espace ? Ainsi, dans ces trois cas, Leibniz semble avoir fait appel à l’infinité de l’espace et du temps, et introduit des éléments synthétiques dans sa construction logique.

M. COUTURAT. — Je reconnais volontiers, et l’on ne peut évidemment contester, la part que les formes d’espace et de temps ont prise dans la genèse du système ; mais je crois que Leibniz n’en a pas eu conscience, et qu’il s’est efforcé (avec ou sans succès) de transformer ces données en idées purement logiques, en « ordres » de coexistence et de succession. J’ai essayé tout à

¹² *De rerum originatione radicali* (1697).

l'heure d'expliquer l'impossibilité des possibles par une raison logique, par la *négation* qui se mêle à toutes les notions complexes. Quant à la pluralité des points de vue, elle n'est pour Leibniz qu'une pluralité logique, qui s'exprime, après coup et phénoménalement, par la pluralité des points de l'espace. Il en va de même pour la succession : elle est la forme suivant laquelle s'ordonnent les éléments de la perception présente (les petites perceptions figurant le passé), et les éléments *logiques* d'un jugement vrai en lui-même, indépendamment du temps (« César passe le Rubicon » est éternellement vrai). En somme, il se peut qu'au point de vue psychologique les idées d'espace et de temps aient été des facteurs intégrants du système ; mais, au point de vue logique, elles sont présentées comme *dérivées* : Leibniz a essayé de les expliquer, de les résoudre en éléments logiques.

M. HALÉVY. — La thèse fondamentale de M. Couturat est que la philosophie de Leibniz est une logique, parce qu'elle repose sur le *Prædicatum inest subjecto*. J'aperçois mal la conséquence. Le rapport de sujet à attribut n'est pas le seul rapport sur lequel on puisse fonder une logique. M. Couturat rapprochait tout à l'heure la philosophie leibnizienne du panlogisme platonicien. Mais précisément la logique platonicienne, comme la mathématique pythagoricienne, ne repose pas sur le rapport de sujet à attribut. Pourquoi donc Leibniz a-t-il choisi pour sa philosophie, et pour sa logique, ce principe fondamental ? Est-ce pour une raison logique ? n'est-ce pas pour une raison métaphysique ?

Je précise cette question en en posant une autre. La logique syllogistique elle-même, qui ne considère que des rapports de sujet à attribut, ne repose sur le principe *Prædicatum inest subjecto* que si l'on se place au point de vue de la compréhension ; au point de vue de l'extension, c'est au contraire le sujet qui est contenu dans le prédicat (v. les cercles d'Euler). Pourquoi Leibniz s'est-il placé au premier point de vue ? Est-ce pour des raisons logiques ? Non, puisque M. Couturat lui reproche, dans son livre, de n'avoir pas réussi à constituer une logique mathématique, justement parce qu'il n'a pas adopté le point de vue de l'extension. N'est-ce pas pour des raisons métaphysiques, parce qu'il concevait toutes choses sous les catégories de substance et d'accident ? J'accorde que Leibniz, avant de s'intéresser aux problèmes de mécanique et de théologie morale, ait été un logicien ; mais avant d'être un logicien, il a été un métaphysicien, un scolastique, un disciple d'Aristote ; de sorte qu'à l'origine même de ses spéculations logiques, reparaîtraient les notions de substance et d'accident, ainsi que les notions connexes de puissance et d'acte, de force et de tendance, que M. Couturat voudrait éliminer.

M. COUTURAT. — Sur le premier point, je reconnais que Leibniz se faisait de la logique une idée trop étroite : la logique moderne, est amenée à admettre entre les idées bien d’autres rapports que celui de sujet à prédicat. On peut concevoir une logique universelle qui ne soit nullement fondée sur le *Prædicatum inest subjecto*, et Leibniz a entrevu cette logique universelle. Mais néanmoins il a cru pouvoir fonder toute sa métaphysique sur ce seul principe logique, et la faire tenir tout entière dans le cadre de sa logique, si étroit qu’il fût. Sur le second point, je tombe d’accord que, si Leibniz a préféré le point de vue de la compréhension, c’est par attachement à la tradition d’Aristote. Mais ce n’est pas du tout parce qu’il était asservi à la métaphysique péripatéticienne. Ce qu’il admire surtout chez Aristote, c’est le logicien ; et il ne se gêne pas pour critiquer sa métaphysique, précisément parce qu’elle n’est pas assez logique selon lui. En métaphysique, il est (et il se sent) beaucoup plus près de Platon que d’Aristote. Quant aux idées de force et de tendance, que j’élimine de la *métaphysique* de Leibniz, elles n’ont dans tous les cas rien de commun avec la *puissance* aristotélicienne.

M. BRUNSCHVICG croit qu’il n’y a jamais eu pour Leibniz un point de vue logique pur, séparé du point de vue métaphysique. C’est pourquoi le sujet individuel ne se réduit pas pour lui à un concept.

M. COUTURAT. — Sans doute, Leibniz ne distingue pas la métaphysique de la logique, mais cela même concorde avec ma thèse et la confirme. Quant au sujet individuel, il se réduit à un concept, mais à un concept qui enveloppe l’infini, et dont l’analyse est par suite inachevable, du moins pour l’homme.

M. DARLU accorde que dans le monde de Leibniz tout doit se passer logiquement, et pouvoir se traduire en termes logiques. Mais il n’en résulte pas que tout se réduise à la logique, Il y a chez Leibniz un sentiment profond de la vie, une idée du progrès ; dans et sous le mouvement, il y a la tendance. Sans doute, en Dieu, tout cela est actuel et purement intelligible ; mais il y a un point de vue humain où reparaissent les virtualités. Leibniz n’est pas le pur logicien que M. Couturat nous présente ; la logique ne lui a fourni que la forme de son système, sous laquelle il a subsumé toutes les sciences, la théologie, la jurisprudence, les mathématiques, etc., pour constituer sa philosophie. Il y a un point capital où l’idée de tendance s’impose : c’est le passage de l’essence à l’existence. On a cité le *De rerum originatione radicali*, où Leibniz compare les possibles en lutte à un système de poids. Mais qu’est-ce qui fait le « poids » de chaque possible, c’est-à-dire sa tendance à être ? C’est la volonté divine, la volonté du meilleur. Leibniz a admis la volonté en Dieu à côté de l’intelligence, il ne l’a pas réduite à l’intelligence. C’est là l’élément dynamique ultime du système.

M. COUTURAT ne nie pas la place et le rôle de la volonté de Dieu dans le système ; mais il constate qu'elle est entièrement soumise à l'intelligence et dirigée par elle, de sorte que la volonté pure se réduit à l'acte créateur, analogue à la chiquenaude de Descartes. Elle fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien (et encore, cela même a sa raison, selon Leibniz) ; mais c'est l'intelligence divine qui fait que le monde est tel ou tel ; la création est donc complètement déterminée par l'intelligence, et par suite entièrement explicable par elle. L'analogie même de la volonté avec les forces (poids ou pressions) se retourne contre l'objection : car Leibniz n'a jamais admis de *forces* proprement dites, et il considérait la gravité comme une qualité occulte. J'ai avancé ce paradoxe, que pour Leibniz il n'y a jamais de *tendance*, malgré les termes en apparence dynamiques d'*appétition*, d'*action*, etc. Je peux le prouver par un texte inédit où Leibniz cherche la raison du passage de la monade d'un état à l'autre. Il définit d'abord la « *transitio seu variatio* » comme suit : « *nihil aliud est, quam complexus duorum statuum sibi oppositorum et immediatorum una cum vi seu transitus ratione, quæ est ipsa qualitas. Ut proinde ipsa actio vel passio sit quædam resultatio ipsorum statuum simplicium.* » On voit déjà comme il tend à réduire le passage aux états, aux qualités qui en sont les termes. Mais il continue son analyse et se demande ce qu'est cette *vis transitus* qu'il vient d'admettre : « *oportet aliquid aliud esse quam vim activam, nam hoc nihil aliud dicit, quam id quo sequitur transitio, sed non explicat in quo consistat et quid sit id ad quod transitur*¹³ ». Ainsi Leibniz rejette toutes ces idées obscures de force et d'activité, qui pour lui ne signifient rien, et s'efforce de tout réduire à des idées claires, c'est-à-dire statiques. Il finit par appeler ce principe de changement « *Lumen o*, par métaphore : ce principe est aux phénomènes ce que la lumière est aux couleurs, c'est-à-dire une source actuelle et perpétuelle : « *non potest collocari in sola vi agendi, quia actio rursus aliquid relativum est ad statum qui variatur.* » Il l'appelle encore la « *matière des images* », ou une « *idée active* ». Qu'est-ce en définitive que cette « *idée* » qui est la cause ou plutôt la *raison* de tous les changements ? C'est la *loi* même de succession des états, analogue à une fonction mathématique. Comme Leibniz l'a dit ailleurs, chaque substance « *contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum*¹⁴ ». Et voilà à quoi se réduit en dernière analyse toute activité, toute tendance et toute « *appétition* » : à une idée mathématique et statique.

Cette conception se retrouve naturellement dans la mécanique de Leibniz : cette loi constitue ce qu'il appelle la *vis primitiva* (substantielle), opposée à la *vis derivativa* (phénoménale) qui est la force vive¹⁵. Cela signifie que chaque

¹³ *Phil.*, I, 14, c, 7 verso (*Opuscules inédits*, p. 9).

¹⁴ *Lettre à Arnauld* du 23 mars 1690 (déjà citée).

¹⁵ Cf. Cassirer, *Leibniz' System*, p. 283 sqq. (Marburg, 1902.)

état de la monade enferme la raison, c’est-à-dire la *loi*, de tous les états passés et futurs.

M. J. LACHELIER. — C’est ce qu’exprime la fameuse formule : *Omne corpus est mens momentanea*.

M. COUTURAT. — Justement, et je ferai remarquer que cette formule est de 1671, donc bien antérieure à la théorie de la force vive. Le *corpus*, c’est le point matériel qui à chaque instant du mouvement tend, en vertu de sa vitesse acquise, à s’échapper par la tangente ; la *mens*, c’est la loi même du mouvement, qui détermine la courbe entière et la vitesse en chaque point¹⁶. Le rapport de la *mens* au *corpus* est donc analogue à celui de la loi intégrale et de sa différentielle. C’est là ce que Leibniz veut dire, au fond, quand il dit que pour expliquer le mouvement il faut considérer, non seulement l’étendue, mais la force, et que la mécanique dépasse la géométrie (c’est-à-dire l’imagination spatiale). Comme on le voit, toutes ces idées « métaphysiques » ne procèdent pas de la mécanique leibnizienne ; elles l’ont inspirée, au contraire, comme elles ont inspiré le Calcul infinitésimal, les spéculations biologiques, etc. Elles étaient vraiment « préformées » dans l’esprit de Leibniz.

Fin du texte.

¹⁶ C’est ce que Leibniz appelle l’*entéléchie* dans sa *Réplique aux réflexions de Bayle* (1702).