



**HAL**  
open science

**Substance, vérité et métaphysique dans les Nouveaux  
Essais : Un échantillon de la Perennis quaedam  
philosophia de Leibniz**

Camilo Silva

► **To cite this version:**

Camilo Silva. Substance, vérité et métaphysique dans les Nouveaux Essais : Un échantillon de la Perennis quaedam philosophia de Leibniz. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 2020, 18, pp.27-60. hal-03036057

**HAL Id: hal-03036057**

**<https://hal.science/hal-03036057>**

Submitted on 30 Mar 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



*Scripta Philosophiae Naturalis* 18 (2020)

ISSN 2258 – 3335

**SUBSTANCE, VÉRITÉ ET MÉTAPHYSIQUE**  
**DANS LES *NOUVEAUX ESSAIS* :**  
**UN ÉCHANTILLON DE LA**  
***PERENNIS QUAEDAM PHILOSOPHIAE* DE LEIBNIZ**

**Camilo SILVA**

RÉSUMÉ. — Dans une lettre célèbre adressée au platonicien Nicolas Rémond le 26 août 1714, Leibniz forge l'expression issue du latin *Perennis quaedam Philosophia* pour accentuer l'importance historique des doctrines philosophiques eu égard au développement de la philosophie elle-même. Souvent évoquée, l'expression n'a cependant pas été comprise dans sa signification exacte, au-delà de son composant purement étymologique. Si, pour Leibniz, la philosophie n'est qu'une certaine philosophie éternelle, c'est parce qu'elle est un éternel « en train de se faire » historique, transitoire et donc temporel, caractéristiques qui lui appartiennent, en même temps, éternellement. Depuis cette approche notamment platonicienne dont rend témoignage l'expression de Leibniz, la philosophie est à la fois éternelle et temporelle parce que toute doctrine qui en fait partie est, elle aussi, éternellement temporelle.

À partir d'une analyse de la signification que Leibniz prête à sa locution *Perennis quaedam Philosophia* — qu'il a conçu délibérément de la sorte pour s'écarter de la *Perenni Philosophia* de Steuco —, le but de cette étude consiste à montrer comment ladite expression, outre le sens revendicatif de l'historicité de la philosophie qu'elle suggère, acquière une place opératoire réelle et effective à l'intérieur de la philosophie de Leibniz. En particulier, nous nous proposons de montrer, d'après « le cas des Nouveaux Essais », comment les doctrines de la substance, la vérité et la métaphysique qui y sont traitées, fournissent un échantillon prismatique de la façon dont la *Perennis quaedam Philosophia* est mise en place par Leibniz à l'intérieur de sa propre philosophie. L'opposition que Leibniz manifeste dans ses Nouveaux Essais aux conceptions de la substance, la vérité et la métaphysique telles que Locke les entend, relève en fait d'un traitement précédent que Leibniz avait déjà en fait, où les figures de Nizzoli, Hobbes et Spinoza s'avèrent comme des précédents directs des thèses lockiennes qui sont sous-jacentes au débat entre Leibniz et Locke.

### § 1. La *Perennis quaedam philosophia* selon Leibniz : signification et structure prismatique

D'après une lecture même de survol de l'œuvre de Leibniz, il est manifeste que lorsqu'il développe sa philosophie, il ne le fait qu'à partir de l'intégration d'autres doctrines qu'il cherche à rendre cohérentes. Aussi, dans un effort à la fois d'érudition et de génie remarquables, Leibniz essaye-t-il souvent de mettre au jour plusieurs doctrines — dont il s'est fait un singulier et exemplaire héritier — arrangeant les unes aux autres au sein de la sienne afin d'achever un progrès historico-philosophique effectif. Compte tenu de l'importance que revêt, aux yeux de notre auteur, ce « dynamisme historique » dont la philosophie serait

porteuse, il reste difficile qu'il puisse être considéré, tout simplement et à la rigueur, comme un philosophe éclectique, la conciliation des doctrines étant pour lui plus un moyen qu'une fin ultime en soi-même<sup>1</sup>. Or, si Leibniz adopte cette attitude conciliatrice dès très tôt – plus précisément, lorsqu'il, en tant qu'élève de Jacob Thomasius, se déclare partisan de la (vraie) *philosophia reformata*<sup>2</sup> –, c'est pourtant à l'instar de ses écrits ultérieurs qu'il nous est possible d'en comprendre le sens davantage. À cet égard, la lettre du 17/27 juillet 1696 adressée à Thomas Burnett paraît tout à fait instructive. Leibniz y explique :

Je fais grande distinction entre les connaissances solides qui augmentent le trésor du genre humain et [...] la notice des faits, qu'on appelle l'érudition vulgairement. Je ne méprise point cette érudition : au contraire, j'en reconnais l'importance et utilité, mais je souhaiterais pourtant qu'on s'attachât davantage au solide, car il y a partout trop peu de personnes qui s'occupent au

---

<sup>1</sup> Cf. e.g. *À Huet*, 18/28 octobre 1678, A II, 1, 641\* et *ibid.*, mars 1679, A II, 1, 698. Nous rejoignons donc, *mutatis mutandis*, Ursula Goldenbaum, qui nie que Leibniz puisse être tenu pour un penseur éclectique. Cf. U. Goldenbaum, « Why Leibniz was not an eclectic philosopher? », W. Li (éd.), *Für unser Glück oder das Glück anderer* (Keynotes of the Xth International Leibniz-Congress), Olms, 2017, pp. 153-174.

\*Pour les détails de cette nomenclature bibliographique abrégée et des autres références des œuvres de Leibniz que nous emploierons désormais et qui en suivent l'usage standard des abréviations, voir à la fin de cet article la section « Bibliographie : 1- Œuvres de Leibniz, 1.1-Éditions ».

<sup>2</sup> C'est d'après Jacob Thomasius que Leibniz a appris en effet à apprécier la philosophie dans sa dimension et constitution historiques. Ainsi, dans deux des pièces qui composent l'échange épistolaire qu'ils ont entretenu entre 1663 et 1672, le jeune Leibniz, en s'inspirant notamment des travaux de Johannes de Raey, déclare comme possible et nécessaire une conciliation de la philosophie des Modernes avec les Anciens, dont Aristote (cf. notamment *À Thomasius*, 6 octobre 1668 et *ibid.*, 20/30 avril 1669, A II, 1, 17-19 et A II, 1, 23-38 respectivement). La mise en place de cette conciliation consiste, tout particulièrement, à rendre cohérent le mécanisme des Modernes avec la philosophie naturelle aristotélicienne. Digne de remarque est le fait que, bien qu'à certains égards, la position théorique que Leibniz adopte dans son échange avec Thomasius -laquelle se trouve conforme d'ailleurs avec des thèses et arguments solidaires qu'il avance et mobilise dans d'autres écrits contemporains- ne soit pas exactement la même à laquelle il parvient dans sa maturité, il garde nonobstant à l'uniformité cette attitude conciliatrice. Pour une vision détaillée de la façon dont opère cette dualité « évolution doctrinaire/permanence méthodologique » tout au long du développement de la philosophie de Leibniz, cf. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics: its origins and development*, Cambridge University Press, 2001. Pour une évaluation des thèses spécifiques qui constituent l'objet théorique de cette conciliation auprès de la correspondance avec Thomasius, cf. e.g. J. Moreau, « Leibniz et la philosophie antique », *Leibniz 1646-1716 : Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, pp. 179-188 et C. Mercer, « The Seventeenth-Century Debate Between the Moderns and the Aristotelians : Leibniz and *Philosophia Reformata* », *Studia Leibnitiana Supplementa*, XXVII, 1990, pp. 18-29. De même, pour une compréhension globale des enjeux théoriques de la correspondance entre Leibniz et Thomasius, cf. C. Mercer, « Leibniz and his master : *The Correspondence with Jakob Thomasius* », P. Lodge (éd.), *Leibniz and his Correspondents*, Cambridge university press, 2004, pp. 10-46. Enfin, pour une description du contexte historico-philosophique où s'inscrit ladite correspondance, cf. M.-R. Antognazza, *Leibniz : An intellectual biography*, Cambridge university press, 2009, spécialement première partie.

plus important. Il n'y a rien de si beau ni de si satisfaisant que d'avoir une véritable connaissance du Système de l'Univers, non seulement à l'égard des corps, mais encore à l'égard des substances en général, et surtout à l'égard de la nature divine et de celle de notre âme, et même des âmes en général. Je crois d'y avoir contribué par quelques découvertes. Mais si beaucoup de personnes s'y attachaient, on irait bien loin non seulement pour les commodités de la vie, et pour la santé, mais encore pour la sagesse, la vertu et le bonheur, pendant que le plus souvent nous ne nous amusons qu'à des bagatelles qui nous divertissent, mais qui ne nous perfectionnent point.<sup>3</sup>

Leibniz distingue alors entre les connaissances solides et celles qui relèvent de l'érudition, et bien que les secondes ne soient pas pour lui objet de mépris, il fait prévaloir les premières : « il n'y a rien de si beau ni de si satisfaisant que d'avoir une véritable connaissance du système de l'univers »<sup>4</sup>. Celui-ci comprend la connaissance des corps, des substances et de la nature divine, aussi bien que de notre âme et des âmes en général. Leibniz pointe, enfin, que l'ensemble de ces connaissances, tout abstraite soit elle — et qui ressemble les « objets nucléaires » dont traite la métaphysique<sup>5</sup> — doit viser à l'utilité, c'est-à-dire le perfectionnement de la pratique, dont les commodités de la vie, la santé, la sagesse, la vertu et le bonheur<sup>6</sup>.

Ailleurs Leibniz revient sur la même distinction — bien que nommée différemment — entre les connaissances solides et celles qui ne se distinguent pas de l'érudition. Toutefois, ce à quoi Leibniz s'y attaque davantage, c'est à fournir

<sup>3</sup> *À Burnett*, 17/27 juillet 1696, GP III, 182.

<sup>4</sup> « Il n'est que trop vrai que ceux qui sont fort savants ne sont pas toujours fort éclairés par la véritable lumière, et il y en a bien peu qui sachent ce que c'est que cette lumière » (*Ibid.*, GP III, 184).

<sup>5</sup> Bien que les définitions que Leibniz en donne au fil du temps ne soient pas toutes équivalentes et changent en fonction des contextes particuliers de discussion, il demeure un domaine d'objets qui en font un arrière-plan relativement invariable. Pour une étude exhaustive des différents objets que Leibniz inclut dans la métaphysique, nous nous bornons à renvoyer à G. MacDonald Ross, « The demarcation between metaphysics and other disciplines in the thought of Leibniz », R.S. Woolhouse (éd.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 133-163.

<sup>6</sup> « Aussi les découvertes utiles à la vie ne sont-elles bien souvent que des corollaires des lumières plus importantes » (*Tentamen Anagogicum* (non daté), GP VII, 271). Dans une longue série de manuscrits, Leibniz souligne l'importance de l'utilité à laquelle les recherches scientifiques doivent aboutir. Nous nous bornons à en mentionner les plus remarquables : *Studia ad felicitatem dirigenda* (1678-1679 (?)), premier brouillon, A VI, 4-A, 136-139 ; *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria* (1679), A VI, 4-A, 338-349 ; *De Republica literaria* (1681), A VI, 4-A, 428-438 ; *Guilielmi Pacidii initia et specimina Scientiae generalis sive de instauratione et augmentis scientiarum in publicam felicitatem* (1682 (?)), A VI, 4-A, 490-494 ; *Essais sur un nouveau plan d'une science certaine* (1688-1690 (?)), A VI, 4-A, 946-951 ; *Discours touchant la méthode de la certitude et de l'art d'inventer pour finir les disputes, et pour faire en peu de temps un grand progrès* (1688-1690 (?)), A VI, 4-A, 951-962 ; *Projet et essais pour avancer l'art d'inventer* (1688-1690 (?)), A VI, 4-A, 963-970 ; *Paraenesis de scientia generali* (1688 (?)), A VI, 4-A, 971-980, et ; *Ad scientiam generalem praefatio. De insula utopica* (1688 (?)), A VI, 4-A, 981-987.

une description plus détaillée des disciplines qui peuvent se soumettre à cette conciliation, en même temps qu'il explicite celles qui doivent en être écartées. Ainsi dans sa lettre du 3 janvier 1714 à Bourguet, où Leibniz explique :

J'excuse et je réduis au bon chemin beaucoup d'Auteurs [...] Je ne méprise presque rien (excepté l'Astrologie judiciaire et tromperies semblables), pas même les Mystiques ; leur[s] pensées sont les plus souvent confuses, mais comme ils se servent parfois de belles allégories, ou images qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvue qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses.<sup>7</sup>

Mises à part l'Astrologie judiciaire et des « tromperies semblables »<sup>8</sup>, toutes les doctrines renferment une valeur philosophique intrinsèque<sup>9</sup> : et ce n'est pas seulement la pensée des auteurs mystiques qui mérite une considération de plein droit<sup>10</sup>, mais aussi — comme le remarque-t-il au même écrit — celle des chimistes, des cabalistes et surtout des Orientaux<sup>11</sup>. Leur tort n'est pas tant dans un défaut

<sup>7</sup> *À Bourguet*, 3 janvier 1714, GP III, 561-562.

<sup>8</sup> Outre l'astrologie judiciaire -« qui n'est qu'une pure sottise » (*À Burnet*, 22 novembre 1695, GP III, 166)-, Leibniz exhorte aussi à bannir « les arts divinatoires [...] qui ne sont que des tromperies pures » (*À Rémond*, juillet 1714, GP III, 620). Dans la préface à la *Théodicée*, Leibniz parle aussi et dans le même registre d'une « Théologie astronomique » (cf. GP VI, 47). Cf. aussi *ibid.*, GP VI, 32.

<sup>9</sup> « Chaque connaissance a son prix : il ne faut rien mépriser. J'estime tout ce qui nous tire de l'ignorance : il est bon que le terroir de la république des lettres soit bien cultivé par tout » (Pièce supplémentaire à la *Théodicée*, GP VI, 19-20).

<sup>10</sup> « Comme il y a parfois chez eux [les Mystiques] quelque chose d'excellent, mêlé d'erreurs et (si j'ose parler anglais) de non-sens, je ne voudrais pas qu'on perdît la bonne graine avec la paille » (*À Coste*, 4 juillet 1706, GP III, 384) ; « Il y a quelque chose dans les Mystiques qui peut recevoir un bon sens, et je ne les méprise pas entièrement » (*À Burnet*, 23 août 1713, GP III, 327) ; « Je suis bien aise qu'on conserve la partie la plus solide de la Théologie des Mystiques » (*À Rémond*, 4 novembre 1715, GP III, 659).

<sup>11</sup> Cf. *À Bourguet*, 3 janvier 1714, GP III, 562 et 563. Cf. aussi *À Burnet*, 1/11 février 1697, GP III, 186-197. Parmi les Orientaux, Leibniz accorde une importance remarquable aux Chinois, si bien que dans le manuscrit célèbre qu'il écrit à ce sujet, il consigne : « Si nos Européens étaient assez informés de la Littérature Chinoise, le secours de la Logique, de la Critique, des Mathématiques et de notre manière de s'exprimer plus déterminée que la leur, nous ferait découvrir dans la monuments des Chinois d'une antiquité si reculée, bien des choses inconnues aux Chinois modernes, et même à leur[s] interprètes postérieurs, tout classiques qu'on les croie » (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li-Poser, 103). Au détail, la position de Leibniz à l'égard de la pensée chinoise est pourtant délicate. En effet, tout en admettant que « ces expressions des Chinois reçoivent un bon sens » (*Ibid.*, p. 43) et que « la philosophie Chinoise approche plus de la Théologie Chrétienne que la philosophie des Anciens Grecs » (*Ibid.*, p. 51), au point que « les anciens Chinois ont extrêmement surpassé les modernes, non seulement en piété (qui fait la plus parfaite morale), mais encore en science » (*Ibid.*, 106), il précise ailleurs que « Les Orientaux ne connaissent point la Métaphysique, et ils conçoivent aussi peu l'immatérialité de Dieu que celle de l'âme » (*À Burnet*, 26 mai 1706, GP III, 307). Pour un examen plus approfondi de l'interprétation de la pensée chinoise selon Leibniz, cf. O. Roy, *Leibniz et la Chine*, Vrin, 1972.

eu égard à la vérité que dans leur façon de s'exprimer confusément au lieu de le faire avec clarté : c'est en quoi les doctrines des auteurs qui se rapprochent des Anciens qui ne tombent pas dans l'hérésie, méritent, elles aussi, d'être étudiées. D'après les mots de Leibniz :

Il sera difficile de trouver quelque chose de bien raisonnable dans ce qui nous reste des anciens Hérétiques. On trouvera plutôt les importantes vérités par la méditation. Cependant, les pensées approchantes des anciens Philosophes donnent du lustre et bien souvent du crédit à la vérité.<sup>12</sup>

À condition que les idées des Anciens ne se heurtent pas à être ramenées aux doctrines hérétiques, il ne subsiste aucune raison pour les écarter, le problème plutôt étant, d'une part, que « la plupart des systèmes posent beaucoup de choses arbitraires »<sup>13</sup>, de sorte que, de plus, les auteurs qui les conçoivent ne laissent pas voir leurs inventions et méthodes<sup>14</sup>, et que, d'autre part, les exégèses qui ont en été faites résultent trompeuses<sup>15</sup>. Leibniz clôt son apologie des Anciens d'après un récit autobiographique qui renvoie précisément à son époque d'étudiant, où il fait de Thomasius un modèle de la conciliation doctrinaire et dont certains élèves — dont lui-même — ont pu profiter. En effet, comme le rappelle Leibniz :

Un M. Horbius, élève de ce célèbre M. Jacobus Thomasius, qui allait savamment les Sectes chrétiennes et celles des philosophes, a donné une jolie dissertation sur les Manichéens ; mais il y a plus de 40 ans qu'elle est imprimée, et on aura de la peine à la trouver aujourd'hui. Ce Jacob Thomasius, père de Christian Thomasius, Jurisconsulte, qui écrit beaucoup et veut aussi se mêler de Philosophie, a été un de mes maîtres, et M. Horbius a été un de mes amis<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> *À Bourguet*, 3 janvier 1714, GP III, 562-563.

<sup>13</sup> *Ibid.*, GP III, 563.

<sup>14</sup> « Il est bon d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêmes [...] Je voudrais que les Auteurs nous donnassent l'Histoire de leur[s] découvertes, et les progrès par lesquels ils y sont arrivés. Quand ils ne le font point, il faut tâcher de les deviner, pour mieux profiter de leur[s] ouvrages » (*À Bourguet*, 22 mars 1714, GP III, 568) : « Je souhaiterais que quelqu'un tirât des anciens le plus propre à l'usage, et le plus conforme au goût de notre siècle, sans distinction de secte, et que vous en eussiez le loisir, comme vous en avez la faculté, d'autant que vous les pourriez concilier, et même corriger quelque fois en joignant quantité de belles pensées de votre fond » (*À Foucher*, août 1686, A II, 2, 87).

<sup>15</sup> « Les interprétations ou gloses [sont] un défaut assez répandu parmi les philosophes, les Jurisconsultes, les Moralistes ou les Théologiens, sans parler des Médecins [...] » (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li-Poser, 71) : « [l]es interprétations apportées de dehors [...] forcent ou même détruisent le Texte et le rendent ridicule, contradictoire [ou] imposteur » (*Ibid.*, Li-Poser, 95).

<sup>16</sup> *À Bourguet*, 13 janvier 1714, GP III, 563.

Suivant Thomasius, Leibniz avoue s'être penché lui-même sur cette recherche de la vérité philosophique en se fondant sur des doctrines des Anciens<sup>17</sup>. L'on en trouve un exemple concret précisément dans les *Nouveaux Essais*, lorsque il entend que son « système » de l'harmonie préétablie « paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les Modernes [et] la Théologie et la morale avec la raison »<sup>18</sup>. Ce système — continue-t-il — « prend le meilleur de tous côtés, et [...] puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore »<sup>19</sup>.

D'autres manuscrits de la même période témoignent également de l'esprit conciliateur que motive Leibniz à établir sa philosophie. En rend constat, tout particulièrement, quelques pièces de l'échange épistolaire qu'il a entretenu avec Nicolas Rémond. Dans la première lettre que Leibniz adresse à son interlocuteur<sup>20</sup>, il rappelle derechef l'importance de viser à la conciliation des différentes doctrines philosophiques. À ce sujet, il précise :

J'ai eu soin de tout diriger à l'édification [et] j'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des Philosophes, et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes études, dès ma première jeunesse, m'y ont donné de la facilité [...] J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant dans ce qu'elles nient

---

<sup>17</sup> « Ma maxime est de profiter des livres, et non pas de les critiquer » (*À Burnett*, 1/11 février 1697, GP III, 187, et *À Basnage*, 3/13 février 1697, GP III, 133) ; « J'ai cette maxime générale de mépriser bien peu de choses et de profiter de ce qu'il y a de bon partout » (*À Coste*, 4 juillet 1706, GP III, 384). La même idée est précisée davantage par Leibniz dans une autre pièce adressée *À Rémond* : « En lisant les auteurs j'y cherche non pas ce que je pourrais y reprendre, mais ce qui y mérite d'être approuvé, et dont je pourrais profiter. Cette méthode n'est pas à la mode, mais elle est la plus équitable et la plus utile » (*À Rémond*, 29 juillet 1715, GP III, 649).

<sup>18</sup> *Nouveaux Essais*, I, i, A VI 6, 71. Cf. aussi GP IV, 393 et *Éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le Système Nouveau de l'union de l'âme et du corps*, GP IV, 523-524.

<sup>19</sup> *Ibid.* Sur les difficultés de prendre la philosophie de Leibniz à façon de « système » -malgré l'usage que Leibniz fait souvent de l'expression-, nous renvoyons à l'étude de F. de Buzon, « Leibniz, « mon système » », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 18, deuxième semestre, 2004, pp. 7-28.

<sup>20</sup> Et dans laquelle, par ailleurs et tout comme dans d'autres écrits précédents (cf. e.g. *À Huet*, mars 1679, A II, 1, 698-699), d'après un classement divisant les Formalistes, dont Platon et Aristote, et les Matérialistes, qu'il identifie notamment aux Mécanicistes modernes, il fait un long état de compte des remaniements que sa philosophie a subi au fil du temps, où les Aristotéliens, les Platoniciens, les Scolastiques, les Académiciens et les Sceptiques trouvent également une place. Ces remaniements sont aussi décrits par Leibniz dans d'autres pièces aussi bien connues (cf. notamment *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695), GP IV, 478-480 ; *À Burnett*, 8/18 mai 1697, GP III, 205 ; *À Rémond*, 17 février 1714 et juillet 1714, GP III, 606 et 607, et GP III, 620 respectivement, et enfin ; quatrième écrit *À Clarke (post-scriptum)*, GP VII, 377-378). Les détails compris dans ces récits autobiographiques doivent toutefois être lus sous réserve, compte tenu de leur registre notamment anecdotique.



[...] Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux partis [les Formalistes et les Matérialistes] ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point ; que tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la Mécanique est dans la Métaphysique.<sup>21</sup>

Toutefois, s'il y a une pièce représentative, voire emblématique de cet effort de conciliation doctrinaire, c'est certes la lettre du 26 août 1714 que Leibniz adresse aussi à Rémond, où le philosophe allemand caractérise — ce qu'il y appelle, d'après une locution célèbre empruntée partiellement à Steuco — la *Perennis quaedam philosophia*<sup>22</sup>. Leibniz y explique :

Si j'en avait le loisir [de mieux éclaircir certaines matières], je comparerais mes dogmes avec ceux des Anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée [ou] corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les Anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres : et ce serait en effet *perennis quaedam Philosophia*.<sup>23</sup>

Pour Leibniz, la vérité n'est pas propriété d'une doctrine philosophique en particulier : elle est « plus répandue qu'on ne pense ». « Très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée [ou] corrompue », la vérité est éparpillée : on n'en a donc que des traces. Cet éparpillement de la vérité n'est cependant pas, *stricto sensu*, un subissement : ce n'est rien de moins que la façon même d'être de la vérité et qui marque le seul état dans lequel on peut la saisir. Ainsi, dès qu'aucune doctrine ne peut se réclamer « propriétaire exclusive de la vérité »<sup>24</sup>, la philosophie est objet d'une double « condamnation » qui relève de son caractère radicalement temporel : elle est, en effet, « condamnée », d'une part, à chercher les traces *partielles* de la vérité dans les *Anciens* et, d'autre part, à viser à un progrès aussi *partiel* en tant qu'elle se fait *au présent*, sans pour autant perdre de vue la recherche d'un établissement solide des principes

<sup>21</sup> À Rémond, 10 janvier 1714, GP III, 606-607.

<sup>22</sup> Parmi les auteurs qui en font l'objet de leurs études, sans pour autant démêler le sens de ladite locution, cf. e.g. B. Orío, « Leibniz y la tradición neoplatónica : Estado actual de la cuestión », *Revista de Filosofía*, 3<sup>o</sup> época, vol. VII, no. 12, 1994, pp. 493-517 et C. Rösler, « Leibniz et la mystique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, vol. 142, no. 3/4, *De la théologie mystique à la mystique*, 2010, pp. 301-319.

<sup>23</sup> À Rémond, 26 août 1714, GP III, 624-625.

<sup>24</sup> Dans la suite du passage, à l'égard de ce mouvement historique des doctrines censées à être conciliées, Leibniz mentionne les Orientaux, les Grecs, les Pères de l'Église, les Scolastiques et mêmes les représentants de la philosophie espagnole (cf. *ibid.*, GP III, 625). Car « le plus sûr est de considérer plutôt la raison et l'harmonie des doctrines que l'écorce des paroles » (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Li-Poser, p. 67)

philosophiques. Ces points sont soulignés par Leibniz dans une lettre à Burnett : si Augustinus Steuchus « fit un enchainement assez joli de toutes ces choses [des discussions philosophico-théologiques] dans son livre *De Perenni Philosophia* [...] l'ouvrage de Monsieur du Plessis Mornay de *La Vérité de la religion chrétienne* le surpassa de beaucoup »<sup>25</sup>. La suite du passage éclaircit comment Leibniz prend sa *perennis quaedam philosophia* et en quoi elle se distingue de la *perenni philosophia* de Steuco. Reprenant dans son ensemble les thèses centrales qui définissent cet « esprit de conciliation doctrinaire », Leibniz écrit :

Au lieu de juger les ouvrages d'autrui, je vous dirai comment il faudrait procéder à mon avis, pour mieux satisfaire aux esprits raisonnables. J'ai remarqué plusieurs fois, tant en Philosophie qu'en Théologie, et même en matière de Médecine, de Jurisprudence et d'Histoire, que nous avons une infinité de bons livres et de bonnes pensées dispersées c[i] et là, mais que nous ne venons presque jamais à des *Établissements*. J'appelle Établissement lorsqu'on détermine et achève au moins certains points, et met certaines thèses hors de dispute, pour gagner terrain et pour avoir des fondements sur lesquels on puisse bâtir. C'est proprement la méthode des Mathématiciens, qui séparent *certum ab incerto* [et] *inventum ab inveniendo*, et c'est ce qu'en d'autres matières nous ne faisons presque jamais, parce que nous aimons à flatter les oreilles par des beaux discours [...] Cette manière d'écrire est aisée aux savants et beaux esprits, qui ne manquent ni de pensées ni de connaissances, ni d'expressions agréables, et plaît aussi aux lecteurs qu'elle amuse avec plaisir pendant la lecture. Mais [...] cela fait qu'on tourne toujours en rond, et qu'on traite toujours les mêmes questions d'une manière problématique et sujette à mille exceptions [...] C'est ce qui fait que nous avançons si peu, quoique nous ne manquions pas d'excellents esprits qui pourraient aller bien loin, s'ils s'y prenaient comme il faut. Je suis assuré que si nous nous servions bien des avantages et connaissances que Dieu et la nature nous ont déjà fournies, nous pourrions déjà remédier à quantité de maux qui accablent les hommes, et guérir même quantité de maladies [...] et de même nous pourrions établir la vérité de la religion, et terminer bien des controverses qui partagent les hommes et causent tant de maux au genre humain, si nous voulions méditer avec ordre et procéder comme il faut.<sup>26</sup>

Bien que ce passage éveille plusieurs remarques, nous nous bornerons à n'en tirer qu'une. Leibniz accorde une importance significative aux sources textuelles d'après lesquelles on peut fonder une doctrine philosophique. Cependant, ce qui leur manque est une méthode qui permette de réussir à, ce qu'il y appelle, des *établissements*. À cet égard, la mathématique accomplit un rôle de « paradigme

<sup>25</sup> *À Burnett*, 1/11 février 1697, GP III, 191.

<sup>26</sup> *Ibid.*, GP III, 191-192. Leibniz souligne.

méthodologique » auquel la philosophie devrait faire recours<sup>27</sup>. La méthode des mathématiciens jouit, en effet, d'une condition épistémologique dont la philosophie n'a pas su profiter : la certitude. Par conséquent, tant qu'en philosophie — et de même en théologie — on n'ait pas une méthode, les sources doctrinaires ne satisfassent pas la recherche de la vérité. Aussi, si, tout comme Steuco, Leibniz reconnaît-il l'importance des Anciens, il n'y réduit pas la recherche de la vérité : bien que celle-ci consiste dans une reprise des doctrines philosophiques *afin* de réussir à un progrès de *la philosophie*, elle dépend, de plus, de la disposition d'une méthode adéquate, semblable à la méthode mathématique. Et puisque, faute d'une méthode aussi effective que la méthode mathématique, la philosophie n'est pas prête à son « achèvement historique », les sources des Anciens n'y suffisent pas. La *perennis quaedam philosophia* de Leibniz n'est nullement la *perenni philosophia* de Steuco<sup>28</sup>.

Comment peut-on donc comprendre la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz en termes positifs ? C'est dans la particule « *quaedam* » où tombe le poids de la réponse. Leibniz envisage cette locution lors d'un débat qui porte sur la nature et conditions de la philosophie et, plus particulièrement, sur la possibilité de réussir à avoir des certitudes. Or, c'est à ce même titre que tant que la philosophie ne dispose pas d'une méthode qui lui permette d'atteindre des certitudes et ne puisse par-là être considérée que comme une philosophie provisoire, voire *partielle*, elle revient une *perennis quaedam philosophia* : une certaine philosophie éternelle. Cette partialité renferme deux sens distincts : la philosophie devient partielle, premièrement, parce qu'elle n'est qu'une philosophie parmi d'autres, et deuxièmement — ce qui est une suite du premier sens — parce qu'elle ne renferme qu'une partie de *la philosophie*, c'est-à-dire, elle n'est qu'une partie d'« être (la) philosophie ». La philosophie n'est qu'une *perennis quaedam philosophia* parce qu'elle demeure provisoire tant qu'elle ne dispose pas d'une méthode qui lui permette de s'identifier à *la philosophie* qui, sans être (une) partie ou partielle (« *quaedam* »), équivaut à la philosophie tout entière, c'est-à-dire à la philosophie éternellement éternelle.

La distinction entre ces deux sens du « *quaedam* » qui qualifieraient la philosophie dans sa dimension purement *temporelle*, n'en comblent cependant pas le caractère partiel : celle-ci a, en effet, une contrepartie relative au sens dans

---

<sup>27</sup> « La Philosophie théorique est fondée sur la véritable analyse dont les Mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la Métaphysique et à la Théologie naturelle, en donnant de bonnes définitions et des axiomes solides » (Ibid., GP III, 193).

<sup>28</sup> Sur la différence entre ces concepts de Leibniz et Steuco, cf. notamment C.-B. Schmitt, « Perennial Philosophy : From Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, no. 4, 1966, pp. 505-532.

lequel, de manière inverse, la philosophie dépasse sa condition temporel, et devient, partiellement et aussi à double titre, *éternelle*. Car, suivant le même schéma analytique, la condition de partialité suggérée par le « *quaedam* » qualifie aussi à double titre la condition d'éternité dont *la philosophie* jouit. En effet, si *chaque* philosophie est éternelle en ce qu'elle renferme « des traces de la vérité » — qui, puisque condamnées à être éternellement *temporelles*, s'avèrent *éternelles* —, dans un autre sens, *la philosophie* tout entière s'avère, elle aussi, éternelle, en ce qu'elle ne peut être qu'un éternel « en train de se faire temporel ».

Aussi, c'est dans ces deux sens, complémentaires et corrélés l'un à l'autre, que Leibniz semble-t-il prendre sa *perennis quaedam philosophia* : un « en train de se faire » éternel qui, parce qu'éternellement inachevé, résulte à la fois éternellement partiel et donc éternellement temporel. L'on peut en tirer une thèse interprétative qui rapprocherait la *perennis quaedam philosophia* leibnizienne à une lecture tout à fait platonicienne en vertu de laquelle, chez Leibniz, *toute* doctrine philosophique n'est qu'une *certaine philosophie éternelle* et qui, par là-même, « participerait » (Leibniz s'adresse au platonicien Rémond) de *la philosophie*. Pourvue cette généralisation, Leibniz doit et même veut octroyer que ce qui vaut pour toute doctrine philosophique, vaut aussi pour la sienne<sup>29</sup>. Leibniz ne peut considérer sa propre philosophie que comme *perennis quaedam philosophia*<sup>30</sup>.

Or, posée cette interprétation d'empreinte platonicienne de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, on peut en venir pour en dévoiler un deuxième trait : la *perennis quaedam philosophia* est aussi *prismatique*. Cette attribution peut mieux être constatée à l'appui d'une explication analogique qui relève de la fonction structurelle même d'un prisme : de même que celui-ci reflète toutes les couleurs, *mais* en projette quelques-unes au-dessus ou en détriment des autres selon l'angle de perspective qu'on adopte lorsqu'on le regarde, de même on peut pénétrer dans la philosophie de Leibniz et apprécier comment certaines vérités

<sup>29</sup> *A contrario*, si Leibniz ne souscrivait pas à cette interprétation concernant sa propre philosophie, il en ferait une secte, ce à quoi il s'oppose très souvent : « L'esprit de secte est naturellement contraire aux progrès ; pour avancer il faut prendre les choses d'un nouveau biais, ce qui n'est pas aisé quand on a l'esprit trop occupé des pensées d'emprunt, que l'autorité a fait recevoir bien plus que la raison » (*À Bayle* (?), non datée, GP III, 49).

<sup>30</sup> Si la philosophie de Leibniz ne peut pas être considérée comme un système d'ores et déjà achevé -malgré même ce qu'il en pense et dit (cf. supra, note 19)-, c'est parce qu'elle -suivant la métaphore de Hector Neri Castañeda- au lieu d'être toute faite une fois pour toutes -comme si elle était sortie de la tête d'Athénée- évolue au fur et au mesure Leibniz lui-même la développe -comme si elle suivait plutôt un modèle darwinien. Cf. H.-N. Castañeda, « Leibniz concepts and their coincidence *salva veritate* », *Noûs*, vol. 8, no. 4, 1974, pp. 381-398, ici pp. 382-383). On peut même en trouver une preuve d'après les paroles de Leibniz lui-même : « Je n'ai pris parti enfin sur des matières importantes qu'après y avoir pensé et repensé plus de dix fois, et après avoir encore examiné les raisons des autres » (*À Burnett*, 8/18 mai 1697, GP III, 205).

s’y articulent au-dessus ou en détriment des autres d’après l’entrelacement à la fois historique et dialectique que sa doctrine entretient avec des autres et qui en fait *perennis quaedam philosophia*. C’est à la lumière de cette analogie qu’une vérité philosophico-doctrinale contenue dans la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, peut être dite, d’après nous, *prismatique* : elle peut être découverte, apprise et distinguée de la même façon qu’on découvre, appréhende et distingue les couleurs dans un prisme. Et puisqu’universelle et unifiée, la philosophie leibnizienne tout entière est susceptible, en dernier terme, d’être conçue de la sorte.

Compte tenu de ces remarques préliminaires, nous pouvons enfin en venir au but principal de cette étude : montrer *concrètement* ce en quoi la *perennis quaedam philosophia* telle que Leibniz l’entend permet de révéler le caractère prismatique que l’on peut lui attribuer. Si, à ce sujet, n’importe quelle doctrine qu’il a élaborée puisse en servir d’exemple (e.g. la jurisprudence universelle, la conception de l’amour, la théorie des idées ou encore l’hypothèse de l’harmonie préétablie *inter alia*), cette étude ne vise qu’à comprendre, tout particulièrement, la façon dont cet enjeu méthodologique se rapporte au mécanisme dialectique d’après lequel Leibniz définit trois des concepts clés de sa philosophie dans les *Nouveaux Essais* : substance, vérité, et métaphysique. Si, étroitement liés, ces trois concepts constituent un des noyaux de cet ouvrage et marquent un point de discordance majeur et alors incontournable vis-à-vis de la position théorique de Locke, il n’est pas moins évident que leur constitution répond à un développement établi préalablement par Leibniz, où les subtiles entraves avec Nizzoli, Hobbes et Spinoza accomplissent, à ce sujet, un complexe rôle souvent négligé par les commentateurs. Ainsi, d’après un examen de certains passages des *Nouveaux Essais* où Leibniz définit lesdits concepts, nous nous efforcerons de montrer la fonction opératoire de la *perennis quaedam philosophia* qui y prend place à l’égard de leur constitution. Notre tâche se borne, en définitive, à un exposé qui cherche à montrer en quel sens et dans quelle mesure, les concepts de substance, vérité et métaphysique composent, dans leur « unicité doctrinaire », un échantillon prismatique remarquable et paradigmatique de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz.

## § 2. Substance, vérité et métaphysique dans *Les Nouveaux Essais*

### § 2.1. *Les Nouveaux Essais* : Moment prismatique de la *perennis quaedam philosophia*

Dans le massif inventaire de concepts qui fait l'opposition entre Locke et Leibniz, ceux de substance, vérité et métaphysique condensent une grande partie de l'ouvrage que Leibniz rédigea en réponse à l'*Essay Concerning Human Understanding* de Locke. Cependant, avant d'y venir en détail, il nous semble pertinent d'effleurer quelques remarques relatives au moment et contexte qui a précédé et rendu possible la rédaction des *Nouveaux Essais*, notamment afin de bien comprendre comment les enjeux théoriques qui y sont mis en place définissent un « moment prismatique » de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz.

Publié en 1690, l'*Essay Concerning Human Understanding* de Locke est parvenu aux mains de Leibniz un peu plus tard, la lecture que celui-ci en fait étant accompagnée d'un ensemble de remarques critiques notées, à l'évidence, vers la fin de 1695<sup>31</sup>. Via Thomas Burnett<sup>32</sup> et puis Lady Masham<sup>33</sup>, Leibniz essaya, de manière insistante, de transmettre ces remarques à Locke. Néanmoins, celui-ci refusa d'entrer en échange direct avec Leibniz<sup>34</sup>. Si ces premières remarques que Leibniz consigne dans l'ouvrage de Locke anticipent ou encore condensent très fidèlement certains thèses et arguments qui apparaîtront ultérieurement dans les *Nouveaux Essais*, elles n'atteignent pourtant pas la portée qu'elles prendront lors que ceux-ci seront rédigés : la traduction de l'*Essay* de Locke au français faite par Pierre Coste en 1700, constitue, à cet égard, une pièce clé pour que Leibniz parvienne à en achever la

---

<sup>31</sup> Cf. *Passages soulignés par Leibniz dans son exemplaire de l'Essay de Locke (1695-1698 ?)*, A VI, 6, 3\*-9\*).

Comme le remarquent Nicholas Jolley et Maria Rosa Antognazza, la date dans laquelle Leibniz aurait disposé de l'ouvrage de Locke est plutôt incertaine (cf. N. Jolley, *Leibniz and Locke*, Oxford Clarendon press, 1984, p. 36 et M.-R. Antognazza, op. cit., p. 407 respectivement). Selon Maria Rosa Antognazza, il aurait été entre 1690 et 1695 que Leibniz aurait lu l'*Essay* de Locke, la fin de cette longue période correspondant au moment où il l'aurait noté et commenté (cf. *Ibid.*).

<sup>32</sup> Cf. *À Burnett*, 7/17 mars 1697, GP III, 174-179. À cette lettre, Leibniz ajoute ses premières remarques sur le livre de Locke, datées autour de 1695. Cf. *Quelques remarques sur le livre de Mons. Locke intitulé Essay of understanding*, A VI, 6, 3-9.

<sup>33</sup> Cf. *À Lady Masham*, mai 1704, GP III, 342.

<sup>34</sup> Sur ce point, nous renvoyons derechef à M.-R. Antognazza, op. cit., pp. 407-418 et N. Jolley, op. cit., pp. 35-53. Pour un aperçu plus détaillé des entraves à la fois théoriques et historiques qui ont motivé Leibniz à faire de la philosophie de Locke une cible d'attaque remarquable à cette période, cf. N. Jolley, op. cit., spécialement pp. 1-34.

rédaction<sup>35</sup>. Le décès de Locke en 1704 a pourtant fait désister à Leibniz de les publier : ils ne verront le jour qu'en 1765, sous l'édition des écrits philosophiques de Leibniz établie par Raspe<sup>36</sup>.

Or, cet excursus historique qui comprend une période au moins de neuf ans, dès la lecture et notation critique de l'*Essay* de Locke jusqu'à la culmination de la rédaction des *Nouveaux Essais* n'est pas anodin : dès que cette période coïncide avec celle de la maturation définitive de la philosophie de Leibniz, elle peut s'avérer comme la cadre temporel où a lieu un « échantillon prismatique » de la *perennis quaedam philosophia*. Et c'est bien le cas. En effet, si l'année 1695 est celle de la publication du *Système nouveau* — où Leibniz présente pour la première fois son hypothèse de l'harmonie préétablie, pilier de sa métaphysique mûre — ainsi que d'autres manuscrits autour de ce qu'il désigne comme *la science de la dynamique*<sup>37</sup>, lors des échanges épistolaires qu'il entretient vers 1704<sup>38</sup>, il est possible d'apercevoir une accentuation sur le développement de sa théorie de la substance. Ainsi, dans un certain sens, on peut dire que c'est à cette période qui comprend presque une décennie, que Leibniz parvient à amorcer ou raffiner certaines de ses doctrines métaphysiques fondamentales. Compte tenu du contexte intellectuel remarquablement fécond qui entoure la composition progressive des *Nouveaux Essais* — c'est-à-dire, y compris les plusieurs documents préparatoires dont Leibniz se sert à cette fin —, la rédaction en est plus l'opportunité de systématiser quelques de ses doctrines philosophiques déjà établies que d'y faire jouer des thèses de caractère exploratoire. Il en témoigne la pièce suivante adressée à Jaquelot, dans laquelle, après décrire sommairement les principaux points de discordance vis-à-vis de Locke<sup>39</sup>, Leibniz avoue :

<sup>35</sup> Comme on peut effectivement le constater d'après la lettre du 3 décembre 1703 de Leibniz à *Burnett* (cf. GP III, 291-292).

<sup>36</sup> Cf. E.R. Raspe, *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. de Leibnitz*, Amsterdam-Leipzig, Schreuder, 1765.

<sup>37</sup> Sur la dynamique de Leibniz dans le contexte du développement de sa métaphysique, nous renvoyons à l'ouvrage de référence de M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Presses universitaires de France, 1998.

<sup>38</sup> Dont notamment ceux avec De Volder -correspondance qui s'étend entre 1698 et 1706- et Lady Masham -échange qui a eu lieu entre 1703 et 1705. Cf. respectivement GP II, 139-283 et GP III, 331-375.

<sup>39</sup> « [Dans les *Nouveaux Essais*] je m'attache surtout à revendiquer [vindiquer] l'immatérialité de l'âme que M. Locke laisse douteuse ; j'utilise aussi les idées et les vérités innées, en faisant voir que les vérités éternelles ou nécessaires ne sauraient être prouvées par les sens, et que nous en tirons la connaissance du propre fonds de notre entendement, l'erreur de M. Locke semblant venir de ce qu'il n'a pas assez considéré la nature des démonstrations. Je justifie aussi les Axiomes ou les Maximes dont M. Locke méprise l'usage. Je montre encore contre le sentiment de cet auteur que l'individualité de l'homme qui le fait demeurer le même, consiste dans la durée de la substance simple ou immatérielle qui est en lui ; que l'âme n'est jamais sans pensée, qu'il n'y a point de vide ni d'Atomes, que la matière ou ce qui est passif, ne saurait avoir de la pensée, à

L'ouvrage n'a pas laissé de croître sous mes mains parce que j'ai trouvés presque dans tous les chapitres de quoi faire des animadversions, et bien plus que je n'avais cru. Vous serez peut-être étonné, Monsieur, que de me voir écrire que j'ay travaillé comme à un ouvrage qui ne demande guère d'application. Mais c'est parce que j'ay tout réglé il y a longtemps sur ces matières philosophiques générales, d'une manière que je crois démonstrative ou peu s'en faut, de sorte que je n'ai presque pas besoin de nouvelles Méditations là-dessus.<sup>40</sup>

De là, on peut dire, avec Maria Rosa Antognazza, que la tâche que Leibniz a poursuivi dans les *Nouveaux Essais*, « plus qu'amener sa pensée à des conclusion nouvelles [...] était celle de raffiner, au moyen de l'application de ses outils philosophiques bien huilés, les matériaux que Locke a laissés quelque part rugueux »<sup>41</sup>, de sorte que si — citons-la encore — « les *Nouveaux Essais* ont été sans aucun doute un chef-d'œuvre de la pensée philosophique d'une profondeur exceptionnelle et d'une fertilité inexhaustible »<sup>42</sup>, il n'est pas moins vrai qu'à cette époque Leibniz avait déjà mis au jour, voire achevé une partie considérable de sa métaphysique. C'est depuis cette perspective que les *Nouveaux Essais* reviennent, à notre avis, à représenter un échantillon prismatique de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz. Deux sont les sens, du surcroît, dans lesquels les *Nouveaux Essais* peuvent y revenir : (1) ils reflètent l'amorçage progressif interne au propre développement évolutif des doctrines que Leibniz y traite et, en même temps, puisque ce développement évolutif relève, à son tour, de la conciliation d'autres doctrines qu'il s'est efforcé préalablement de rendre cohérentes, (2) ils reflètent aussi, par une sorte de transitivité, les remaniements théoriques que les doctrines qu'il a y développées ont subis, au fur et mesure, grâce à des « transferts eidétiques » provenant de doctrines extérieures. C'est sous ces deux angles complémentaires selon lesquels les *Nouveaux Essais* reflètent un échantillon prismatique de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, que nous nous proposons, enfin, d'examiner trois des concepts qui lui servent de pierre-de-touche pour fonder sa philosophie : substance, vérité et métaphysique.

---

moins que Dieu n'y ajoute une substance qui pense. Et il y a une infinité d'autres points où nous sommes différents [...] » (*À Jaquelot (Postscript)*, 28 avril 1704, GP III, 473-474). Cf. aussi Premier écrit *À Clarke* (Extrait d'une lettre de Novembre 1715), GP VII, 353.

<sup>40</sup> *À Jaquelot*, 29 avril 1704, GP III, 474. « J'ai lu avec soin l'ouvrage important qu'il [Locke] a donné au public, parce qu'il embrasse beaucoup de choses sur lesquelles j'ai médité aussi » (*À Lady Masham*, mai 1704, GP III, 342).

<sup>41</sup> M.-R. Antognazza, op. cit., 414.

<sup>42</sup> *Ibid.*



## § 2.2. Substance, vérité et métaphysique dans l'*Essay* et dans les *Nouveaux Essais*

Dans les *Nouveaux Essais*, les différents sujets théoriques traités par Leibniz suivent, bien entendu, la même structure expositive que Locke a donné à son *Essay*. C'est pourquoi, à moins que Locke n'y entame un discours philosophique suivant un ordre semblable à celui que Leibniz adopte dans ses écrits, l'ordre expositif des idées des *Nouveaux Essais* pourrait bien y correspondre. Cela n'est cependant pas le cas. Leibniz n'a jamais rédigé, on le sait déjà bien, un *magnus opus* destiné à présenter et articuler *toutes* ses doctrines de manière systématique : Leibniz n'a jamais écrit un ouvrage de l'envergure de l'*Essay* de Locke. Ainsi, puisqu'aucun ouvrage de Leibniz antérieur à l'*Essay* n'en atteint la portée thématique, aucune comparaison, à cet égard, n'est pertinente. Il n'est donc pas étonnant que l'interprétation des thèses que Leibniz avance dans les *Nouveaux Essais*, dépende plus d'une subtile reconstruction qui en dépasse l'ordre thématique linéaire, que d'une analyse partielle bornée à des passages précis. Dès lors, l'ordre expositif — et même, peut-on dire, *logique* — selon lequel Leibniz traite, en particulier, les concepts de substance, vérité et métaphysique dans les *Nouveaux Essais*, ne peut même pas correspondre exactement à celui qu'il leur donne, ou qu'il pourrait éventuellement leur donner, dans des pièces autres que cet ouvrage notamment de controverse. C'est pourquoi, malgré l'indéniable rapprochement théorique que lesdits concepts entretiennent chez Leibniz, dans les *Nouveaux Essais* ils ne sont pas abordés dans leur ensemble<sup>43</sup> : leur unité est perdue à cause d'un éparpillement expositif. En dépit de ces difficultés qui exhortent à se pourvoir de certains mécanismes exégétiques pour la lecture des *Nouveaux Essais*, ceux-ci apportent quand-même des fils conducteurs parfois suffisamment suggestifs qui servent à faciliter cette tâche.

Quant à l'opposition entre Leibniz et Locke à l'égard des concepts de substance, vérité et métaphysique, le tout début du quatrième et dernier livre des *Nouveaux Essais* — celui qui porte sur la connaissance — fournit des pistes liminaires éclairantes. Au §1 du premier chapitre du quatrième livre, Philalèthe (porte-parole de Locke) définit la connaissance comme « la perception de la liaison et convenance, ou de l'opposition et disconvenance qui se trouve entre

---

<sup>43</sup> Cela peut expliquer, par exemple, la raison pour laquelle, alors que dans sa monographie, Nicholas Jolley consacre un chapitre entier au concept de substance, les allusions à ceux de vérité et métaphysique n'y sont effleurés que rarement et de manière plutôt marginale, ses réflexions portant plus sur le contexte historique d'héritage postcartésien que sur les concepts qui, constituant un nœud de discord vis-à-vis de Locke, font l'objet de l'étude que nous nous sommes proposés de développer (cf. N. Jolley, op. cit., pp. 74-101).

deux de nos idées »<sup>44</sup>. Bien qu'aucun des concepts sur lesquels porte notre enquête ne soit même pas mentionné dans ce passage, celui-ci laisse voir la racine de l'opposition entre Leibniz et Locke pour ce qui en est : Leibniz dira que 1) la connaissance porte, à titre premier, sur des *substances* ; 2) que c'est plutôt sur le rapport entre de telles substances et nos idées que se fonde la *vérité* ; 3) et que, enfin, c'est sur la base de ce rapport objectif entre les substances et nos idées sur lequel se fonde la vérité, que l'on peut bien parler de *métaphysique*. Si, au contraire, d'après sa définition de la connaissance comme « la perception de la liaison et convenance, ou de l'opposition ou convenance qui se trouve entre deux de nos idées », 1\*) Locke s'avère comme un partisan d'un idéalisme<sup>45</sup>, de plus, 2\*) il reste sceptique à l'égard de la notion de substance, notion qu'il considère comme obscure<sup>46</sup>, raison qui suffirait pour que 3\*) la métaphysique tout entière soit mise en question.

Dans les *Nouveaux Essais*, l'apologie leibnizienne du concept de substance renvoie pourtant au livre II de l'*Essay* de Locke, où celui-ci pose le dilemme de savoir si l'espace peut ou ne peut pas être tenu pour une substance : « Pour savoir si l'espace est une substance, il faudrait savoir en quoi consiste la nature de la substance en général, sur quoi il y a de la difficulté »<sup>47</sup>. Et Locke y ajoute : « Si Dieu, les esprits finis et les corps participent en commun à une même nature de substance, ne s'en suivrait-il pas qu'ils ne diffèrent que par la différente modification de cette substance ? »<sup>48</sup>. Locke fait donc relever l'enquête du concept de substance de la question qui porte sur le statut de l'espace. La lecture que Leibniz fait de l'argument de Locke est digne de remarque : si Locke mobilise cet argument à façon d'un dilemme aporétique, dont l'un des cornes, du reste, est exprimé sous la forme d'un raisonnement hypothétique (« Si Dieu, les esprits et les corps participent... »), Leibniz le retiendra comme s'il s'agissait de la soutenance d'une thèse métaphysique. Car, rétorque Leibniz, « si cette conséquence avait lieu, il s'ensuivrait aussi que Dieu, les esprits finis et les corps, participant en commun à une même nature d'être, ne différeraient que par la

<sup>44</sup> *Nouveaux Essais*, IV, 1, §1, A VI, 6, 355.

<sup>45</sup> Nous nous écartons donc de la lecture que Nicholas Jolley fait du même passage, chez qui lorsque Leibniz s'oppose à Locke, il l'« accuse [...] d'être trop rationaliste » (cf. *Ibid.*, op. cit., p. 5). Outre que Leibniz ne fait pas explicitement cette accusation contre Locke, la définition de la connaissance comme liaison/convenance ou opposition/disconvenance des idées semble être plus, à la rigueur, un signe d'*idéalisme* que de *rationalisme*.

<sup>46</sup> « M. Locke [...] ne rejette point la substance [...] Il souhaite qu'on lui fournisse une notion plus distincte de la substance que celle qui dit simplement que c'est un *substratum* [...] » (*À Burnett*, 20/30 janvier 1699, GP III, 245-246). Cf. aussi *Compte rendu de la Vindication de Stillingfleet et de la lettre de Locke* A VI, 6, 25.

<sup>47</sup> *Nouveaux Essais*, II, xiii, §18, A VI, 6, 150.

<sup>48</sup> *Ibid.*

différente modification de cet Être »<sup>49</sup>. Par conséquent, au lieu d'indiquer la portée critique de la thèse que Locke veut vraisemblablement remarquer d'après son raisonnement, Leibniz l'interprète, à proprement parler, comme la prise d'une position métaphysique d'empreinte dogmatique<sup>50</sup>.

Mis à part les présupposés de la conception (négative) de la substance de Locke<sup>51</sup>, il est clair que si Leibniz s'y intéresse, ce n'est pas seulement pour ce qui regard le statut ontologique de l'espace<sup>52</sup>, mais aussi pour ce qui concerne les conséquences métaphysiques générales qui en découlent. À ce sujet, la position de Leibniz est nette :

Cette considération de la Substance, toute mince qu'elle paraît, n'est pas si vide et si stérile qu'on ne pense [...] il en naît plusieurs conséquences des plus importantes pour la Philosophie et qui sont capables de lui donner une nouvelle face.<sup>53</sup>

Pour Leibniz, le concept de substance n'est ni vide ni stérile, et, contrairement à ce que Locke en pense, revêt alors une importance capitale quant au développement de la philosophie<sup>54</sup>. À cet égard, pour Leibniz il y a bien « de propositions générales sur les substances, qui s[o]nt certaines, et qui méritent d'être sues, [ainsi que] des grandes et belles vérités sur Dieu et sur l'amé »<sup>55</sup> :

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Comme le remarque N. Jolley, op. cit., pp. 30-32. Pour un aperçu des techniques notamment pragmatiques employées par Leibniz dans les *Nouveaux Essais* pour présenter sa propre position (dans la voix de Théophile) et celle de Locke (dans la voix de Philalèthe), cf. E. Parmentier, « Leibniz lecteur de Locke », F. Duchesneau et J. Griard (éds.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Bellarmin-Vrin, 2006, pp. 11-18.

<sup>51</sup> Cf. *Compte rendu de la Vindication de Stillingfleet et de la lettre de Locke*, A VI, 6, 25 et *À Burnett*, 20/30 janvier 1699, GP III, 245-246. Pour les détails de la lecture de Leibniz de cette conception de Locke, cf. C. Leduc, « Définition et substance dans les *Nouveaux Essais* », F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Bellarmin-Vrin, 2006, pp. 179-188. De même, pour une étude de cette conception lockienne vis-à-vis de la métaphysique cartésienne, cf. N. Jolley, op. cit., pp. 74-81.

<sup>52</sup> L'*Essay* de Locke donne à Leibniz l'occasion de rappeler sa propre conception relationnelle de l'espace (et du temps). Vu l'arrière-fond empiriste de l'épistémologie de son adversaire, Leibniz se penche dans les *Nouveaux Essais* sur une caractérisation « platonicienne » de l'espace et du temps : ils y sont tenus pour des *vérités éternelles*. Cf. notamment *Nouveaux Essais*, II, xiii, §17 et *ibid.*, xiv, §26, A VI, 6, 149 et 154. Pour une analyse de cette caractérisation de l'espace, cf. J. Moreau, « L'espace et les vérités éternelles chez Leibniz », *Archives de Philosophie*, tome XXI, cahier IV, octobre-décembre 1966, pp. 483-506 et C. Silva, « Leibniz contre l'accidentalité de l'espace et la substantialité du temps : inhérence – persistance, coexistence – succession et synchronie – diachronie », *Scripta Philosophiae Naturalis*, no. 12, 2017, pp., 27-46, en particulier, pp. 36-39.

<sup>53</sup> *Nouveaux Essais*, II, xxiii, §2, A VI, 6, 218.

<sup>54</sup> « Je considère effectivement la notion de la substance comme une des clefs de la véritable philosophie » (*À Burnett*, 20/30 janvier, 1699, GP III, 245). Cf. aussi *De primae philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae* (1694), GP IV, 469.

<sup>55</sup> *Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 431.

« l'idée de la substance n'est pas si obscure qu'on pense »<sup>56</sup>. Or, bien que Leibniz en profite pour rappeler que l'ensemble de ces concepts appartient à la métaphysique depuis Aristote<sup>57</sup>, il s'écarte du philosophe Stagirite, sans doute afin de contourner le discrédit que celui-ci éveille alors, de sorte qu'il puisse faire face de manière efficace aux objections virulentes de Locke<sup>58</sup>. C'est à ce propos, il nous semble, que, pour s'écarter d'Aristote, Leibniz qualifie sa métaphysique de *réelle*, en admettant avoir l'espoir d'y avoir contribué :

Quant à la Métaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons de vérités importantes fondées en raison, et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en général. J'espère aussi d'avoir avancé un peu la connaissance générale de l'âme et des esprits<sup>59</sup>.

Quoique concis, ce passage condense une grande partie de la stratégie dialectique de Leibniz vis-à-vis de Locke : en même temps qu'il identifie la substance à l'objet de la métaphysique et autour de laquelle des vérités importantes peuvent être découvertes, il souligne que l'expérience ne peut accomplir qu'un rôle auxiliaire pour *confirmer* de telles vérités, la Raison (ou entendement) en étant plutôt le vrai fondement, voire le seul fondement possible. Si la critique de Locke ne tient pas, c'est parce qu'il prétend faire jouer à l'expérience le rôle qui est plutôt propre à la raison. Aussi, ce n'est donc pas étonnant que Locke ne puisse-t-il ni apprécier la valeur des notions métaphysiques comme celle de substance, ni concevoir des vérités qui s'y rapportent : l'étroitesse des principes épistémologiques fautifs qu'il adopte lui en empêchent<sup>60</sup>.

Toutefois, bien que la critique lockienne du concept de substance ne soit pas, elle-même, fondée sur une prise de position dogmatique — non plus que celle de Leibniz<sup>61</sup> —, si Locke admet ne pouvoir pas concevoir et définir ce que c'est qu'une substance, c'est parce que, outre que les principes épistémologiques auxquels ils souscrit à cet effet sont, *eux-mêmes*, vides et stériles, les conditions

<sup>56</sup> *Ibid.*, II, xii, §6, A VI, 6, 145.

<sup>57</sup> « Une telle Métaphysique est ce qu'Aristote demandait, c'est la science qui s'appelle chez lui *Zητουμένη*, la désirée, ou qu'il cherchait [et dont] les autres sciences dépendent [...] comme de la plus générale et en devaient emprunter leurs principes, démontrés chez elle » (*Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 431-432).

<sup>58</sup> C'est pourtant ailleurs où Leibniz adresse plus directement ses critiques à la métaphysique d'Aristote. Cf. e.g. *De primae philosophiae Emendatione*, GP IV, 468 et *À Bayle*, 5 décembre 1702 (?), GP III, 66.

<sup>59</sup> *Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 431.

<sup>60</sup> Depuis un point de vue épistémologique, pour Leibniz le concept de substance est inné, thèse qu'il répète à plusieurs reprises dans les *Nouveaux Essais*. Cf. e.g. Préface, I, iii, §16 et II, i, §2 : respectivement, A VI, 6, 51, 105 et 109-111.

<sup>61</sup> Comme le remarque aussi, *mutatis mutandis*, C. Leduc, op. cit., p. 184.

d'après lesquelles il prétend d'y réussir, donnent lieu plus à une fiction qu'à une exigence dont l'entendement serait capable. D'après les mots de Philalèthe/Locke :

On n'a point d'autre notion de la pure Substance en général, que de je ne sais quel sujet, qui lui est tout à fait inconnu et qu'on suppose être le soutien des qualités. Nous parlons comme des enfants, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose, qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse fort satisfaisante à leur gré que c'est quelque chose, mais qui employée de cette manière signifie qu'ils ne savent ce que c'est.<sup>62</sup>

La réponse de Leibniz est aussi nette qu'inclémente :

En distinguant deux choses dans la Substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille qu'on ne p[uisse] rien concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous les attributs où l'on pourrait concevoir quelque détail. Ainsi demander quelque chose de plus dans ce pur sujet en général, que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose [...] c'est demander l'impossible et contrevenir à sa propre supposition, qu'on a faite en faisant abstraction et concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents. On pourrait appliquer la même prétendue difficulté à la notion de l'Être et à tout ce qu'il y a de plus clair et de plus primitif, car on pourra demander aux Philosophes, ce qu'ils conçoivent en concevant le pur Être en général, car tout détail étant exclu par-là, on aura aussi peu à dire, que lors qu'on demande ce que c'est que la pure Substance en général.<sup>63</sup>

Le raisonnement de Leibniz revient à ceci : pouvoir concevoir une substance sans ses attributs est une hypothèse impossible, car ce qui la rend concevable c'est précisément l'ensemble d'attributs qui lui sont inhérents. De même, concevoir la notion de l'être en général n'est pas moins impossible, car cela suppose pouvoir concevoir un accident ou abstrait comme s'il était réellement séparable de l'être auquel il appartient. Si donc substance et accidents sont inséparables, démunir les substances des accidents afin de concevoir la substance sans ses attributs et les attributs sans la substance, reviennent à deux hypothèses absurdes ou, comme le dit Nicholas Jolley, un *pseudo-problème*<sup>64</sup>. C'est là précisément que les *Nouveaux Essais* représentent un échantillon prismatique de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, car afin de bien comprendre jusqu'au bout la position théorique de celui-ci, il nous faut restituer l'articulation des définitions des concepts de substance, vérité et métaphysique auprès d'autres écrits précédents où il en également question.

<sup>62</sup> *Nouveaux Essais*, II, xxiii, §2, A VI, 6, 218.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Cf. N. Jolley, op. cit., p. 92.

### § 2.3. Les cibles d'attaque cachées dans les *Nouveaux Essais* :

#### Locke aux poules de Nizzoli, Hobbes et Spinoza

Écrit tardivement et à l'opportunité d'entamer une controverse avec Locke, les *Nouveaux Essais* cachent non seulement l'évolution que subit la philosophie de Leibniz : ils cachent aussi et à plus forte raison, les entraves qui ont rendu possible cette évolution. Malgré le but serré des *Essais*, Locke n'y est pas le seul adversaire face auquel Leibniz veut montrer son opposition : mieux, si Leibniz *veut et peut s'y opposer* si aigument et tenacement qu'il le fait, c'est parce qu'il a déjà eu l'occasion de trouver certains des arguments mobilisés par Locke dans d'autres auteurs. À cet égard, bien que l'*Essay* de Locke constitue un ouvrage philosophique majeur de la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, il est à certains égards moins originel qu'on ne le croit. Précisément, pour ce qui est des concepts de substance, vérité et métaphysique, quelques arguments de Locke sont plutôt classiques et convergent largement avec ceux d'autres auteurs qui lui précèdent. Ainsi, si lorsque Locke définit la vérité, il en adhère à une conception nominaliste et s'est fait donc héritier de Hobbes, les noms de Nizzoli et Spinoza émergent plus ou moins clairement lorsqu'il élabore ses objections contre la métaphysique et le concept de substance. De manière encore plus précise, si, pour discréditer la métaphysique, Locke s'en forge une conception à tort comme l'a déjà fait auparavant Nizzoli, de même, pour disqualifier le concept de substance, il en retient une définition aussi forgée à tort comme celle de Spinoza. Ayant s'opposé à l'un et à l'autre auparavant, Leibniz était alors déjà pourvu des outils théoriques et dialectiques pour contester les arguments de Locke : si la définition que Locke donne de la vérité est aussi fautive que celle de Hobbes, et pareillement, celle qu'il suppose de la métaphysique pour la discréditer manque aussi de « charité dialectique » en la rendant faible comme l'aurait déjà fait Nizzoli, la radicalité de la mise en quête du concept de substance n'en est possible que grâce à un affaiblissement de la définition, et qui trouve en Spinoza un tenant exemplaire.

Dans ce qui reste, nous dénouerons ces articulations génétiques et montrerons en même temps en quoi elles reflètent un échantillon paradigmatique de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz.

Pour mettre en place ce dispositif exégétique visant à montrer comment la position de Locke a été déjà soutenue par d'autres auteurs, rappelons encore la définition de connaissance qu'il en donne : la connaissance est « la perception de la liaison et convenance, ou de l'opposition et disconvenance qui se trouve entre

deux de nos idées »<sup>65</sup>. Tout est dit : premièrement, si la connaissance ne consiste que dans un rapport « inter-eidétique », alors a) la connaissance métaphysique n'a aucun rapport à la réalité objective et est réduite à nos propres idées. Deuxièmement, si la connaissance s'y réduit, alors la vérité elle-même consisterait dans un enjeu de cohérence des idées, où aucune correspondance avec la réalité n'est possible. Enfin, étant donné que la réflexion ne suffit pas pour concevoir le concept de substance, ce concept reste, tout du moins, un concept douteux parce qu'obscur. Ce sont ces trois conséquences qui découlent de la définition de la connaissance que Leibniz veut et doit contester. En fait, il l'a déjà fait auprès de son opposition à Nizzoli, Hobbes et Spinoza. Expliquons comment, à partir de cette opposition, Leibniz parvient à répondre à Locke.

Pour rétorquer à la critique lockienne de la métaphysique, Leibniz développe son argument en deux moments : le premier vise à dévoiler l'absurdité de concevoir la substance comme objet de la métaphysique, si on conçoit la substance comme un être dépourvu d'attributs, et le deuxième vise à contester comme absurde la prétendue impossibilité de la métaphysique si on définit la vérité comme un rapport « inter-eidétique ». Pris ensemble, ces deux moments dialectiques révèlent donc que *c'est parce qu'on a déjà défini à tort les concepts de substance et vérité que la métaphysique s'avère impossible*. Leibniz s'attaque donc à contester les définitions de substance et vérité sur lesquelles Locke fonde sa critique de la métaphysique. C'est là que la *perennis quaedam philosophia* représente un échantillon prismatique eu égard au développement interne de la philosophie de Leibniz lui-même.

Le premier moment dialectique de l'argument apologétique de la métaphysique mobilisé par Leibniz pour contester Locke est le suivant :

De dire, par exemple, que la Métaphysique est la Science de l'Être en général, qui en explique les principes, et les affections qui en émanent ; que les principes de l'Être sont l'Essence et l'Existence ; et que les affections sont ou primitives, savoir, l'un, le vrai, le bon, ou derivatives, savoir, le même et [le] divers, le simple et le composé etc., et en parlant de chacun de ces termes, ne donner que des notions vagues, et des distinctions de mots, c'est bien abuser du nom de science.<sup>66</sup>

Certes, si on définit la métaphysique comme la science qui traite de l'être (ou de la substance) en général, on a déjà perdu la partie. Néanmoins, c'est parce qu'on a défini à tort la substance et on croit donc, implicitement, que la métaphysique traite de termes abstraits, qu'elle se révèle impossible. Autrement dit, c'est parce que « la métaphysique a été traité ordinairement en simple doctrine des termes,

<sup>65</sup> *Nouveaux Essais*, IV, i, §1, A VI, 6, 355.

<sup>66</sup> *Ibid.*, IV, viii, §9, A VI, 6, 430-431. Nous soulignons.

comme un dictionnaire philosophique, sans venir à la discussion des choses »<sup>67</sup> que l'on peut par-là penser que « les abrégés de métaphysique n'apprennent que des mots »<sup>68</sup>. Pourtant, la métaphysique pour Leibniz ne doit pas être considérée comme une discipline qui « cherche la vérité dans les mots »<sup>69</sup> : tout au contraire, la métaphysique consiste ou doit consister dans un rapport *entre les idées et les choses* (réelles). La vérité et la connaissance *métaphysiques* dépendent plutôt d'un rapport de *correspondance* entre le langage et la réalité, et non pas, comme le pense Locke, « d'une manière de convenir ou de disconvenir »<sup>70</sup>. Plus exactement, la vérité de la connaissance est un rapport de correspondance entre les états de choses de la réalité et les propositions qui les expriment. Locke alors se trompe, car « la convenance aussi ou la disconvenance n'est pas proprement ce qu'on exprime par la proposition »<sup>71</sup> : la référence en est dehors. Une fois qu'on réduit la connaissance à l'esphère purement idéal de l'esprit sans qu'elle n'ait aucun rapport effectif aux choses, toute possibilité d'avoir une connaissance métaphysique réelle et objective devient certes stérile, voire contradictoire. C'est à cause de la définition épistémologique, voire purement idéaliste de la connaissance forgée par Locke lui-même que la métaphysique ne paraît pas possible. C'est pourquoi, Leibniz prend le contrepieds et, au lieu d'accepter la définition lockienne de la connaissance, la conteste : « il vaut [...] mieux placer les vérités dans *le rapport entre les objets des idées* »<sup>72</sup>. C'est le deuxième moment dialectique de l'argument de Leibniz, que celui-ci exprime dans les termes suivants :

la vérité Métaphysique est prise vulgairement par les Métaphysiciens pour un attribut de l'être, mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens. Contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit [...] On peut dire [...] qu'un être est vrai, c'est-à-dire la proposition qui affirme son existence actuelle ou du moins possible.<sup>73</sup>

Dès que la vérité métaphysique ne consiste pas dans la détermination d'un attribut de l'être, mais plutôt dans « la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit », Leibniz conteste comme inadéquate la critique de Locke, qui aurait donc conçu à tort, tout à la fois, les concepts de

<sup>67</sup> Cinquième écrit de Leibniz *À Clarke*, §26, GP VII, 395.

<sup>68</sup> *Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 430.

<sup>69</sup> *Ibid.* IV, v, §1, A VI, 6, 396.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, A VI, 6, 397. Cf. aussi, *Ibid.*, A VI, 6, 396.

<sup>73</sup> *Ibid.*, IV, v, §§4-11, A VI, 6, 397-398. Sur cette approche de la vérité comme correspondance chez Leibniz, cf. J.-B. Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Vrin, 2001, en particulier, pp. 34-47.



substance, vérité et métaphysique. Toutefois, ainsi formulé, l'argument de Leibniz s'avère insuffisant : pour le rendre satisfaisant, outre la caractérisation de la vérité comme un rapport de correspondance entre les idées et les choses, il faut qu'il intègre une explication de la façon dont doit être entendu le concept de substance de sorte qu'elle puisse assurer la possibilité de la métaphysique. Cette deuxième condition est la pièce qui *manque* aux *Nouveaux Essais* : le principe du *praedicatum inest subjecto*. Dans l'argument de Leibniz contre Locke, ce principe est plutôt *présupposé*. Afin de rendre compte de l'apologie de la métaphysique que Leibniz met en avant dans les *Nouveaux Essais*, il convient donc d'explicitier le rôle que ce principe y joue.

Formulé ailleurs et dans sa version standard, le principe du *praedicatum inest subjecto* établit que « dans toute proposition le prédicat est dans le sujet, c'est-à-dire la notion du prédicat est enveloppée dans celle du sujet »<sup>74</sup>. Ainsi conçu, ce principe caractérise la vérité propositionnelle : « une proposition vraie, écrit Leibniz, est celle dont le prédicat est contenu dans le sujet, c'est-à-dire [une proposition dans laquelle] le prédicat est dans le sujet »<sup>75</sup>. Au-delà des détails<sup>76</sup>, ce qui importe à notre analyse c'est que le principe du *praedicatum inest subjecto* montre que l'hypothèse de Locke de concevoir une substance dépourvue de ses attributs est absurde, car ce principe, étant donné d'ailleurs le critère de la vérité comme correspondance déjà énoncé, entraîne que de même que le prédicat inhère dans le sujet, de même l'attribut inhère dans la substance<sup>77</sup>. Concevoir donc une

---

<sup>74</sup> *Calculus consequentiarum* (1679), A VI, 4-A, 223. Cf. aussi e.g. *ibid.*, A VI, 4-A, 226 et 227 ; *Elementa calculi* (1679), A VI, 4-A, 199, proposition 9, et certes ; *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), proposition 16, A VI, 4-A, 739.

<sup>75</sup> *Calculi universalis investigationes* (1679 (?)), A VI, 4-A, 219. Cf. aussi e.g. *Elementa calculi*, A VI, 4-A, 199 ; *Calculus consequentiarum*, A VI, 4-A, 223 ; *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis* (1686-1689 (?)), A VI, 4-A, 805-806 ; *Principia logico-metaphysica* (1689 (?)), A VI, 4-B, 1644-1645, et ; *Origo veritatum contingentium* (1689 (?)), A VI, 4-B, 1659 et 1661. Ce principe tient compte n'importe quelle proposition catégorique, qu'il s'agisse des propositions nécessaires ou contingentes, universelles ou particulières. Cf. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (1685-1686), A VI, 4-B, 1515 et *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689 (?)), A VI, 4-B, 1654, et 1656 et 1657.

<sup>76</sup> Sur ce point, il existe un ensemble inépuisable d'études. Nous nous bornons juste à en mentionner certaines des plus importantes et pertinentes quant à notre sujet : C.D. Broad, « Leibniz's predicate in notion principle and some of its alleged consequences », H. Frankfurt (éd.), *Leibniz : A collection of critical essays*, Anchor Books, 1972, pp. 1-18 ; D. Rutherford, « Truth, Predication and Complete Concept of an Individual Substance », *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, 15, 1988, pp. 130-144.

<sup>77</sup> Outre la connotation purement logico-linguistique de ce principe, celui-ci revêt aussi, certes, une connotation ontologique, et qui revient au -ce que Leibniz appelle- principe de la *notio completa individualis* et dont Leibniz se sert alors pour définir le concept de substance notamment dans l'article VIII du *Discours de métaphysique* (1686 (?), A VI, 4-B, 1539-1541) et qui est repris dans le polémique article XIII (*Ibid.*, A VI, 4-B, 1564-1549) pour en évaluer les

substance sans ses attributs équivaut à en faire un abstrait, auquel cas « ce n'est pas merveille qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet »<sup>78</sup> : tout au contraire, pointe Leibniz, « il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous les attributs où l'on pourrait concevoir quelque détail »<sup>79</sup>. Autrement dit, d'après le langage de Leibniz, c'est parce que Locke conçoit une *définition nominale* de la substance, c'est-à-dire, qui ne rend pas compte de la possibilité de l'objet défini<sup>80</sup>, qu'il peut nier la possibilité de concevoir la substance comme un objet de la métaphysique.

Or, la thèse du principe du *praedicatum inest subjecto* dont l'argument de Leibniz a besoin afin de contester la critique de Locke n'est pas évoquée pour la première fois dans les *Nouveaux Essais* pour critiquer une définition de la substance forgée à tort : ledit principe a été déjà avancé au même propos bien avant pour contester la définition de substance de Spinoza. Avant même de lire l'*Éthique*, Leibniz en reçoit à travers une lettre de Schuller un compte rendu de la philosophie de Spinoza. L'une des premières remarques que Leibniz y consigne est une critique de la définition de la substance comme « ce qui existe et peut être conçu par soi »<sup>81</sup>. Sceptique face à cette définition, Leibniz remarque qu'on « ne peut pas penser à quelque chose en soi, à moins qu'on en conçoit tous les réquisits »<sup>82</sup>. Précisément, si on accepte le principe du *praedicatum inest subjecto*, la définition de substance de Spinoza est inadmissible : rien ne peut être conçu par soi, car en concevant la substance, on en conçoit *eo ipso* les attributs. Dès que les attributs appartiennent à la substance, la définition qu'en donne Spinoza est impossible, aussi impossible que celle forgée par Locke. Ainsi, lorsque Locke critique la notion de substance, Leibniz s'accorde avec lui, car la substance, définie de la sorte est inconcevable. Par-là même, lorsque Locke la discrédite, il ne le fait qu'en en prenant une définition qui rejoint celle de Spinoza, définition qui n'est pourtant pas recevable. La critique de Locke, aux yeux de Leibniz, ne

---

conséquences. La plus remarquable en est le prétendu problème du nécessitarisme, remarqué par la théologien janséniste Antoine Arnauld, destinataire de ce manuscrit.

Pour une évaluation des thèses qui font le débat entre Leibniz et Arnauld et dont la correspondance (1686-1690), témoignant des difficultés dudit principe, sert de cadre référentiel privilégié pour en comprendre la portée, nous renvoyons à l'étude critique de référence à ce sujet de R. C. Sleight, *Leibniz & Arnauld*, Yale University press, 1990.

<sup>78</sup> *Nouveaux Essais*, II, xxiii, §2, A VI, 6, 218.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Une définition nominale est celle qui « n'exprime point en même temps la possibilité [de l'objet défini], car alors on peut douter si cette définition exprime quelque chose de réel » (*Nouveaux Essais*, III, iii, §15, A VI, 6, 293). Cf. aussi *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), A VI, 4-A, 589.

<sup>81</sup> *Communicata ex litteris Domini Schulleri* (1676 (?)), A VI, 3, 275.

<sup>82</sup> *Ibid.*, note 1.

tient donc pas : le décrit de la métaphysique est fondée sur une définition forgée à tort du concept de substance.

Or, si la définition de substance de Locke rejoint celle de Spinoza, la procédure argumentative qu'il poursuit pour en venir à discréditer la métaphysique rejoint celle de Nizzoli. En effet, dans son livre *De veris principiis et vera ratione philosophandi* (1553) l'humaniste italien Mario Nizzoli se propose, lui aussi, de critiquer la métaphysique en se fondant sur la vacuité de la notion de substance tel qu'elle est défini par la Scolastique. Leibniz, qui a lu et réédité l'ouvrage de Nizzoli pour en écrire une *Dissertatio praeliminaris* en 1670, remarque l'erreur de l'auteur, car, note-t-il dans l'exemplaire de l'ouvrage de Nizzoli dont il dispose, « aussi vain est [...] de dire avec les Scolastiques que le sujet de la métaphysique est l'être en tant qu'être, que de dire avec Nizzoli que le sujet de la métaphysique est l'ensemble de toutes les choses, en tant qu'elles sont »<sup>83</sup>. Suivant donc l'argument de Leibniz et supposée l'équivalence des définitions du concept de substance admises par Nizzoli, Spinoza et Locke, tous les trois critiquent un versant défectif de la métaphysique : la métaphysique scolastique. C'est le genre de métaphysique que Leibniz, lui aussi, rejette dans la *Dissertatio Praeliminaris*.

Dans la *Dissertatio Praeliminaris*, ainsi que dans la correspondance avec Jacob Thomasius<sup>84</sup>, Leibniz critique l'usage de termes abstraits auxquels font recours les scolastiques. Depuis une approche nominaliste, courant auquel Leibniz reconnaît déjà adhérer<sup>85</sup>, le polymathe allemand soutient que les Scolastiques n'ont fait qu'« accumuler des citations de théories, d'inventer d'innombrables questions oiseuses, de partager un seul argument en plusieurs, de changer de méthode et d'imaginer et de ré-imaginer des termes nouveaux »<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Notes au *Liber primus* de Nizolius, A VI, 2, 463, note 59.

<sup>84</sup> Dans la correspondance avec son maître, Jacob Thomasius, Leibniz mobilise plusieurs arguments pour discréditer, tout particulièrement, les formes substantielles telles qu'elles sont employées par la Scolastique pour expliquer les phénomènes de la nature. Pour un compte rendu de cet échange, cf. C. Mercer, « Leibniz and His Master: The Correspondence with Jakob Thomasius », op. cit. Ainsi, tandis que l'opposition de Leibniz à la Scolastique dans la *Dissertatio praeliminaris* porte sur l'usage général de termes abstraits afin de assurer les conditions du discours philosophique, dans la correspondance avec Thomasius, il se borne à bannir seul l'usage particulier des formes substantielles au profit des explications mécanistes des Modernes. Sur ce point, cf. C. Mercer, « The Seventeenth-Century Debate Between the Moderns and the Aristotelians: Leibniz and *Philosophia Reformata* », op. cit.

<sup>85</sup> Pour Leibniz, l'école nominaliste « est la plus profonde de toutes entre les écoles scolastiques, et celle qui s'accorde le mieux avec la méthode de la philosophie réformée actuelle » (*Dissertatio praeliminaris*, A VI, 2, 427). Nous suivons la traduction de René Violette, *Gottfried Wilhelm Leibniz : Physique et métaphysique. Opuscules de jeunesse*, Éditions Lambert-Lucas, 2012, p. 77). Cf. aussi *De realitate accidentium* (1688 (?)), A VI, 4-A, 996

<sup>86</sup> *Dissertatio praeliminaris*, A VI, 2, 427/Traduction de R. Violette, op. cit., p. 77.

Si Leibniz se penche sur une critique de l'usage de termes abstraits<sup>87</sup>, il critique davantage les raisonnements conceptuels des Scolastiques. En rend constat le passage suivant, où Leibniz dévoile les absurdités concernant la question « de l'être de l'être ». Il écrit :

Si, en effet, l'entité est un être, si la réalité est une chose, si la quelque-choséité est une chose, la même chose sera la forme de soi-même ou une part de son propre concept, ce qui implique contradiction. Si donc quelqu'un doit un jour composer des *Éléments de Philosophie* d'une manière parfaite, il lui faut écarter presque complètement les abstractions.<sup>88</sup>

Ce passage constitue une pièce précieuse pour comprendre l'opposition de Leibniz face à Locke, car, il montre que, aux yeux de Leibniz, la critique de Locke s'adresse, tout comme celle de Nizzoli, à la métaphysique telle qu'elle est développée par la Scolastique. Ce rapprochement entre Locke et Nizzoli s'avère encore plus évident si on tient compte de la position de ce dernier. Si celui-ci critique la métaphysique, c'est parce qu'il la réduit à tort à la métaphysique scolastique. C'est le défaut que Leibniz reproche à Nizzoli d'après les termes suivants :

Il [Nizzoli] attaque un peu partout la métaphysique, mais n'apporte rien qui bouleverse les principes de la métaphysique, si ce n'est dans la mesure où ils ont un rapport étroit avec ceux de la dialectique : mais nulle part il n'a entrepris de traiter de l'un et du multiple, du tout et de la partie, du même et de l'autre, du nécessaire et du contingent, de la cause et de l'effet, du changement et de la durée et de tous les autres thèmes de la métaphysique.<sup>89</sup>

Lorsque Nizzoli critique la métaphysique, il en a dans la tête une définition semblable à celle de Locke : comme on l'a déjà évoqué, pour contester l'argument de Locke, Leibniz souligne que la métaphysique n'a pas pour objet « les principes de l'Être [...] l'Essence et l'Existence [...] les affections [...] primitives, savoir, l'un, le vrai, le bon, ou dérivatives, savoir, le même et [le] divers, le simple et le composé »<sup>90</sup>, mais elle traite plutôt « [d]es substances [...] des grandes et belles vérités sur Dieu et sur l'amé »<sup>91</sup>. Toutefois, la position de Leibniz face à Locke est légèrement différente par rapport à celle qu'il exprime dans son commentaire critique de l'ouvrage de Nizzoli, car dans les *Nouveaux Essais* Leibniz nuance sa

---

<sup>87</sup> Dont Leibniz considère, par exemple, les concepts de dépendre, inhérent, émaner et influencer ne sont que des métaphores (cf. *ibid.*, A VI, 2, 418), et même le verbe « être » formé à partir du substantif (cf. *ibid.*, A VI, 2, 415).

<sup>88</sup> *Dissertatio praeliminaris*, A VI, 2, 417/Violette, 66.

<sup>89</sup> *Ibid.*, A VI, 2, 408/Traduction de R. Violette, op. cit., p 55.

<sup>90</sup> *Nouveaux Essais*, IV, viii, §9, A VI, 6, 430-431. Nous soulignons.

<sup>91</sup> *Ibid.*, A VI, 6, 431.

critique envers les Scolastiques, et en reconnaît l'importance. Comme l'explique Leibniz :

Il faut rendre justice aux Scholastiques plus profonds, comme Suarez (dont Grotius faisait si grand cas) de reconnaître qu'il y a quelquefois chez eux des discussions considérables, comme sur le *continuum*, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vuide des formes, sur l'amé, et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les Creatures etc. et même en Morale, sur la nature de la volonté, et sur les principes de la justice.<sup>92</sup>

Il faut se garder de lire cette pièce comme une apologie « aveugle » de la scolastique : pour Leibniz, les réflexions scolastiques sont précieuses seul à condition qu'elles s'arrangent à la métaphysique réelle et dont les sujets, outre « l'amé, [...] ses facultés [et] le concours de Dieu avec les Creatures », sont aussi « le continuum [...] l'infini [...] la contingence [...] la réalité des abstraits [...] le principe de l'individuation [...] l'origine et le vuide des formes [...] [la] Morale [...] la nature de la volonté, et [...] les principes de la justice »<sup>93</sup>.

En définitive, si Locke, tout comme Nizzoli, décrie la métaphysique c'est parce que, *primo*, il la réduit à une sorte d'ontologie de la substance, comme le font les Scolastiques, et, *secundo*, il définit la substance à tort, comme l'a fait Spinoza. En revanche, dès que pour Leibniz, suivant le principe du *praedicatum inest subjecto*, la substance ne peut pas être dépourvue des attributs qui la déterminent et, de plus, la métaphysique, sans qu'elle traite de termes abstraits, dont les Scolastiques ont fait un abus, comprend aussi d'autres sujets qui se rapportent à la substance, *la métaphysique de la substance* est bien possible.

Ce cadre posé, on peut en venir enfin au deuxième moment dialectique de l'argument apologétique de la métaphysique de Leibniz contre Locke : la définition de la vérité.

La définition de la connaissance comme « la perception de la liaison et convenance, ou de l'opposition et disconvenance qui se trouve entre deux de nos

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, IV, viii, §9, A VI, 6, 431. Un éloge semblable en reconnaissance de la tradition scolastique est fait par Leibniz dans le §6 du *Discours préliminaire* de la *Théodicée* (1710). Cf. GP VI, 53).

<sup>93</sup> Car « ce n'est pas seulement de la substance [que traite la métaphysique], mais encore de la cause, de l'action, de la relation, de la similitude et de la plupart des termes généraux [...] » (*De primae philosophiae emendatione*, GP IV, 468). Nous suivons ici la traduction de P. Schrecker, *G.W. Leibniz : Opuscles philosophiques choisis*, Vrin, 1978, ici 79. Dès sa jeunesse, Leibniz considère les *affectionibus entis* comme des objets de la métaphysique. Cf. e.g. *De arte combinatoria*, usus probl. I et II, §60, A VI, 1, 193 et *Nova methodus*, pars I, §33, A VI, 1, 285. Dans ses écrits tardifs, Leibniz inclut souvent le principe de raison suffisante dans le métaphysique dont l'usage rend possible -dit-il- la transition de la mathématique et la physique vers la métaphysique. Cf. e.g. Troisième écrit de Leibniz *À Clarke*, §1, GP VII, 363. Deuxième écrit *À Clarke*, GP VII, 355-356.

idées »<sup>94</sup> de Locke, au fond, répond à une définition de la vérité : de même que pour définir la substance Locke adopte une définition nominale, de même il suppose une définition nominaliste de la vérité. C'est le deuxième point de désaccord avec Leibniz. Pourtant, à la différence du débat sur le concept de substance, la reprise doctrinaire des idées faite par Locke pour définir le concept de vérité apparaît plus clairement à la lumière du contraste entre l'*Essay* et les *Nouveaux Essais*. En s'adressant à Philalèthe/Locke, Théophile/Leibniz écrit : « ce que vous avez dit avec vos amis sur la liaison des idées comme la vraie source des vérités, a besoin d'explication »<sup>95</sup>. Quel est le rapport entre la connaissance et la liaison et qui sont les amis qui soutiennent cette doctrine ?

Pour Locke, « la certitude ne vient que de la comparaison des idées »<sup>96</sup> et donc « nous n'avons point besoin d'autres principes »<sup>97</sup>. En fondant la vérité sur un critère de cohérence entre des idées, Locke exclut la réalité comme condition nécessaire de la vérité, tout comme l'a fait Hobbes : celui-ci est alors l'un des souteneurs (amis) de cette doctrine. C'est à l'appui des objections que Leibniz a adressées auparavant à Hobbes qu'il peut donc répondre à Locke.

Les objections de Leibniz à la théorie de la vérité de Hobbes sont assez connues, et renvoient déjà à la jeunesse même de Leibniz. En témoigne déjà d'abord la *Dissertatio praeliminaris*, où Leibniz remarque : « non content, en effet, de réduire les universaux à des noms avec les nominalistes, il [Hobbes] dit que la vérité même des choses consiste en des mots et, qui plus est, dépend du libre arbitre des hommes, car la vérité dépendrait des définitions des mots et les définitions des mots, du libre arbitre humain »<sup>98</sup>. Dès que Hobbes réduit la vérité à un pur rapport de mots, lesquels, à leur tour, sont arbitraires, de sorte que toutes les définitions sur lesquelles ces rapports sont fondées ne dépendent que de l'arbitre humain, Hobbes n'est pas pour Leibniz un nominaliste : il est plus que nominaliste (*plusquam nominalis*) »<sup>99</sup>. Si Leibniz fait apparaître dans ses écrits ce reproche à maintes reprises<sup>100</sup>, il consacre un opuscule en entier à ce problème : il s'agit du *Dialogus* (1677). Dans ce bref manuscrit, Leibniz se penche de manière plus étendue sur la définition de la vérité de Hobbes<sup>101</sup>. Après exposer

<sup>94</sup> *Nouveaux Essais*, IV, 1, §1, A VI, 6, 355.

<sup>95</sup> *Ibid.*, IV, xii, §4, A VI, 6, 452.

<sup>96</sup> *Ibid.*, IV, xii, §6, 449.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Dissertatio praeliminaris*, A VI, 2, 428-429/ Traduction de R. Violette, pp. 78-79.

<sup>99</sup> *Ibid.*, A VI, 2, 428.

<sup>100</sup> Cf. e.g. *À Gallois*, octobre 1682, A II, 1, 833-834 ; *De synthesisi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi* (1683-1685 (?)), A VI, 4-A, 542), et ; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, 4-A, 589.

<sup>101</sup> La question des conditions et portée de la critique que Leibniz fait de la théorie de la vérité de Hobbes a été objet de débat parmi les commentateurs. Pour un renseignement concernant

les thèses qui caractérisent la théorie de la vérité de Hobbes et examiner les difficultés qui en découlent, Leibniz reconnaît, tout comme Hobbes, la nécessité de caractères ou signes pour établir la vérité. Cependant, l'argument de Leibniz consiste à faire de caractères une condition nécessaire, mais pas suffisante pour la vérité : à cet égard, Leibniz y fait intervenir sa théorie de la vérité comme correspondance. Car, dans un passage clé de cet opuscule, Leibniz explique :

Même si les caractères peuvent servir au raisonnement, c'est qu'il y a entre eux une certaine position dans leur complexion, un ordre, qui convient avec les choses, sinon dans les mots pris un par un [...] du moins dans leur conjonction et leur dérivation. Et cet ordre, quoique varié, présente une certaine correspondance dans toutes les langues [...]. Car même si les caractères sont arbitraires, leur usage et leur connexion ont cependant quelque chose qui ne l'est pas, je veux dire une certaine proportion entre les caractères et les choses, et les relations des divers caractères exprimant les mêmes choses. *Et cette relation ou proportion est le fondement de la vérité.* Car, que nous employions tels ou tels caractères, elle fait que l'obtient toujours la même chose, ou son équivalent, c'est-à-dire répondant à proportion.<sup>102</sup>

Bien que l'établissement de la vérité ait besoin des caractères, elle ne s'y réduit pas : c'est plutôt dans le rapport d'ordre, relation, correspondance ou proportion que les caractères *expriment* vis-à-vis des rapport d'ordre, relation, correspondance ou proportion des choses où repose « le fondement de la vérité ». Malgré les variations idiomatiques indéniables, « cet ordre [...] présente une certaine correspondance dans toutes les langues ». C'est l'argument sous-jacent à cette remarque que Leibniz consigne à propos la définition de la vérité selon Locke :

Ce que je trouve le moins à mon gré dans votre définition de la Vérité, c'est qu'on y cherche la vérité dans les mots. Ainsi le même sens étant exprimé en Latin, Allemand, Anglois, François, ce ne sera pas la même vérité. Et il faudra dire avec M. Hobbes que la vérité dépend du bon plaisir des hommes. Ce qui est parler d'une manière bien étrange.<sup>103</sup>

Leibniz montre donc que les définitions de la vérité conçues par Hobbes et Locke coïncident : tous les deux « cherche[nt] la vérité dans les mots ». C'est pourquoi

---

cette question, nous renvoyons à L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Georg Olms, 1961 [première édition, 1901], en particulier pp. 103-110, 186-190 et 457-472 ; S. Gensini, « Leibniz on the arbitrariness of signs », D. Berlioz et F. Nef (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, Vrin, 2005, pp. 55-68, et ; M. Schneider, « Le nominalisme chez Leibniz et chez Hobbes », É. Marquer et P. Rateau (éd.), *Leibniz lecteur critique des Hobbes*, Les presses de l'université de Montréal-VRIN, 2017, pp. 21-33.

<sup>102</sup> *Dialogus*, A VI, 4-A, 24. Nous soulignons. Nous suivons la traduction de C. Frémont, *Leibniz : Discours de métaphysique et d'autres textes (1663-1689)*, GM Flammarion, 2001, ici p. 107.

<sup>103</sup> *Nouveaux Essais*, II, v, §1, A VI, 6, 396.

Leibniz invoque le critère de correspondance pour caractériser la vérité. Car, si celle-ci consistait dans un pur rapport de cohérence « inter-eidétique », « nous aur[i]ons donc encore des vérités littérales, qu'on pourra distinguer en vérités de papier ou de parchemin, de noir d'encre ordinaire, ou d'encre d'imprimerie, s'il faut distinguer les vérités par les signes »<sup>104</sup>. C'est pourquoi, enfin,

il vaut [...] mieux placer les vérités dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou non comprise dans l'autre. Cela ne dépend point des langues [...] car [...] il est toujours vrai qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans ce rapport qu'on doit placer la vérité, et nous pouvons distinguer entre les vérités qui sont indépendantes de notre bon plaisir, et entre les expressions, que nous inventons comme bon nous semble.<sup>105</sup>

La vérité ne dépendant pas des rapports arbitraires de signes, la vérité métaphysique est donc bien possible : si une conception de la vérité comme correspondance l'assure méthodologiquement, une conception de la substance relevant du principe du *praedicatum inest subjecto* l'assure théoriquement. La métaphysique est donc bien possible.

### Remarques finales

Si les concepts de substance, vérité et métaphysique sont trois des concepts centraux de la métaphysique de Leibniz, semble-t-il, de plus, qu'ils sont tellement liés qu'il n'en peut pas être conçu sans les autres. Si la métaphysique est possible, c'est parce que, d'une part, elle traite d'un objet dont la possibilité est préalablement établie et, d'autre part, il y a des conditions méthodologiques qui la rendent possible. À cet égard, la métaphysique suppose le principe du *praedicatum inest subjecto* pour caractériser la substance aussi bien qu'une théorie de la vérité comme correspondance. Si, en revanche, le développement apologétique desdits concepts n'émerge pas très clairement dans les *Nouveaux Essais*, non qu'ils ne soient pas interdépendants : c'est la configuration même de l'ouvrage qui cache forcément leur interdépendance. À plus forte raison, ce bilan apologétique que Leibniz y met en place ne permet pas non plus de dévoiler la façon dont les entraves théorico-génétiques ont rendu possible le dispositif argumentatif qu'il a élaboré à ce sujet. Pourtant, il est très présent, presque comme une idée virtuelle qui attend à être actualisée ou, mieux, comme la figure d'Hercule préconfiguré dans les veines d'un marbre.

L'étude comparative de la position de Locke vis-à-vis de celles de Nizzoli, Hobbes et Spinoza concernant les concepts de substance, vérité et métaphysique

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, A VI 6, 397.

<sup>105</sup> *Ibid.*



nous a permis de la sorte de recréer le cadre évolutif de la pensée de Leibniz. Depuis cette approche, les *Nouveaux Essais* représentant un moment historique crucial du développement de la métaphysique de Leibniz, reflètent un « échantillon prismatique » de la *perennis quaedam philosophia*. Car, éternellement temporelle, si chaque doctrine philosophique doit se nourrir des autres, *a fortiori*, elle peut et doit se nourrir de et en soi-même. Les *Nouveaux Essais* sont-ils la manifestation définitive de la philosophie de Leibniz ? Nullement, car il faudra attendre les développements théoriques réussis par Leibniz ultérieurement, lesquels, à leur tour, nourriront d'autres doctrines. La *perennis quaedam philosophia* dévoile ainsi le caractère inatteignable, inépuisable et débordant de la philosophie tout entière, dont chaque doctrine n'est qu'un prisme terrestre qui reflète la philosophie céleste.

## Bibliographie

### 1— Œuvres de Leibniz :

#### 1.1 — Éditions

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie des Wissenschaften [désormais : herausgegeben von der Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt puis Berlin, 1923-..., suivi du numéro de la série, tome et page.

GP = *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édités par C. I. Gerhardt (7 volumes), Berlin, 1875-1890 ; réimpression : Hildesheim, G. Olms, 1960-1961.

Li-Poser = *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, Mit einem Anhang : Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Antoine de Sainte Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, Nicolas Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*, Leibniz, Marginalien zu den Texten von Longobardi, Sainte Matie und Malebranche, Rezensionen aus dem *Journal des Sçavants*, et Leibniz, *Annotationes de cultu religioneque Sinensium*, Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser, Vittorio Klosterman GmbH Frankfurt du Main, 2002.

#### 1.2 — Traductions :

G.W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, traduits du latin par Paul Schrecker, Vrin, 1978.

Leibniz, *Discours de métaphysique et d'autres textes (1663-1689)*, présentation, notes et traduction de Christiane Frémont, GM Flammarion, 2001.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Physique et métaphysique. Opuscules de jeunesse*, traduit par René Violette, Éditions Lambert-Lucas, 2012.

## 2 — Commentaires et études sur Leibniz :

Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz : An intellectual biography*, Cambridge university press, 2009.

Broad, C. D., « Leibniz's predicate in notion principle and some of its alleged consequences », H. Frankfurt (éd.), *Leibniz : A collection of critical essays*, Anchor Books, 1972, pp. 1-18.

Castañeda, Héctor-Neri, « Leibniz concepts and their coincidence *salva veritate* », *Noûs*, vol. 8, no. 4, 1974, pp. 381-398.

Couturat, Louis, *La Logique de Leibniz*, Georg Olms, 1961 [première édition, 1901].

De Buzon, Frédéric, « Leibniz, « mon système » », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 18, deuxième semestre, 2004, pp. 7-28.

Fichant, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Presses universitaires de France, 1998.

Gensini, Stefano, « Leibniz on the arbitrariness of signs », D. Berlioz et F. Nef (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, Vrin, 2005, pp. 55-68.

Goldenbaum, Ursula, « Why Leibniz was not an eclectic philosopher ? », Wenchao Li (éd.), *Für unser Glück oder das Glück anderer* (Keynotes of the Xth International Leibniz-Congress), Olms, 2017, pp. 153-174.

Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke*, Oxford Clarendon press, 1984.

Leduc, Christian, « Définition et substance dans les *Nouveaux Essais* », F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Bellarmin-Vrin, 2006, pp. 179-188

MacDonald Ross, George, « The demarcation between metaphysics and other disciplines in the thought of Leibniz », R.S. Woolhouse (éd.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 133-163.

Mercer, Christia, « The Seventeenth-Century Debate Between the Moderns and the Aristotelians : Leibniz and Philosophia Reformata », *Studia Leibnitiana Supplementa*, XXVII, 1990, pp. 18-29.

\_\_\_\_\_ *Leibniz's Metaphysics : its origins and development*, Cambridge university press, 2001.

\_\_\_\_\_ « Leibniz and his master : The Correspondence with Jakob Thomasius », P. Lodge (éd.), *Leibniz and his Correspondents*, Cambridge university press, 2004, pp. 10-46.

Moreau, Joseph : « L'espace et les vérités éternelles chez Leibniz », *Archives de Philosophie*, tome XXI, cahier IV, octobre-décembre 1966, pp. 483-506.

\_\_\_\_\_ « Leibniz et la philosophie antique », *Leibniz 1646-1716 : Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, pp. 179-188.

Orio, Bernardino, « Leibniz y la tradición neoplatónica : Estado actual de la cuestión », *Revista de Filosofía*, 3<sup>o</sup> época, vol. VII, no. 12, 1994, pp. 493-517.

Parmentier, Éric, « Leibniz lecteur de Locke », F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Bellarmin-Vrin, 2006, pp. 11-18.

Rauzy, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Vrin, 2001.

Rösler, Claire, « Leibniz et la mystique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, vol. 142, no. 3/4, *De la théologie mystique à la mystique*, 2010, pp. 301-319.

Roy, Oliver : *Leibniz et la Chine*, Vrin, 1972.

Rutherford, Donald, « Truth, Predication and Complete Concept of an Individual Substance », *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, 15, 1988, pp. 130-144.

Schmitt, Charles B., « Perennial Philosophy : From Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, no. 4, 1966, pp. 505-532.

Schneider, Martin, « Le nominalisme chez Leibniz et chez Hobbes », É. Marquer et P. Rateau (éd.), *Leibniz lecteur critique des Hobbes*, Les presses de l'université de Montréal-Vrin, 2017, pp. 21-33.

Silva, Camilo, « Leibniz contre l'accidentalité de l'espace et la substantialité du temps: inhérence – persistance, coexistence – succession et synchronie – diachronie », *Scripta Philosophia Naturalis*, no. 12, 2017, pp., 27-46, en particulier, pp. 36-39.

Sleigh, Robert C., *Leibniz & Arnauld*, Yale University Press, 1990.

\* \* \*

Camilo SILVA

École Normale Supérieure de Paris

camilof.silva@gmail.com