3. 4. UN MYSTERE DE LA VIE ? LA MONADOLOGIE.

3. 4. 1.

Dès le début de notre parcours, une surprise nous attendait : en elle-même, la vie ne représente pas vraiment une valeur. On n'a pourtant qu'une vie et c'est, après tout, tout ce que nous avons. Mais non ! Parce que la mort est la seule certitude commune à tous les hommes, il est étrange qu'elle ne puisse rien sur eux, note Nietzsche. Il est étrange qu'ils ne tirent rien de cette fraternité de la mort. Pas même le constat que la vie est digne d'être pensée (*Le gai savoir*, 1882, § 278[1]). Couramment, en effet, la vie ne semble pas suffire. Il faut lui trouver une valeur supérieure. On pourra ainsi souligner que la vie s'est déployée dans des formes d'organisation dont la luxuriance, la diversité, la complexité défient assez largement l'imagination. On pourra reconnaître qu'elle chemine, de manière progressive, à travers une évolution, vers une fin qui nous dépasse. On pourra enfin poser que la vie nous est comme un legs que nous avons la charge de faire fructifier et que la simple vie ne saurait nous suffire ainsi mais qu'il nous faut une bonne vie, une vie accomplie, cela seul permettant de surmonter la perspective de la mort.

Ou alors, pour régler la question, il faudra tenir un discours strictement opposé. Dire que la vie n'est rien. Qu'elle n'existe d'ailleurs même pas, au titre d'une quelconque réalité à part mais ne représente qu'un arrangement particulier de la matière. Que sa complexité n'est qu'un épiphénomène, qui se réduit à quelques déterminismes simples finalement. Que l'évolution, quant à elle, ne va nulle part. Livrée au hasard, elle voit réduire ses propres possibilités sous la pression de l'adaptation. Que la finalité du vivant, enfin, est une niaiserie. La vie détruit autant qu'elle produit et la mort est le seul horizon pour des êtres qui ne sont que des accidents. Tandis qu'est simplement dérisoire le jeu de récompenses et de châtiments que nous imaginons nous attendre au-delà d'elle.

Au cours des sections précédentes, nous n'avons cessé de rencontrer ces deux points de vue, finalement très proches en ce qu'ils représentent des jugements extérieurs à la vie, discutant du sens que l'on peut lui prêter et des valeurs qu'il faut lui reconnaître. Des jugements formulés en termes de tout ou rien. Des jugements de valeur qui reviennent donc à opposer la vie à l'esprit, comme si ce dernier ne dépendait pas d'elle, n'était pas elle – de sorte que le crime qui anéantit la vie puisse passer pour une affirmation radicale

[1] trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

de l'esprit, comme le suggère Yasunari Kawabata dans son roman *La beauté, tôt vouée à se défaire* (1933[2]).

La vie éblouit dans ses créations, ses prouesses et ses organisations. Seule et nue, elle représente aussi bien une inévitable déception, par sa prolifération incontrôlée, par ses gâchis incessants, par sa fragilité. Entre les deux, il faut choisir son parti. La vie sollicite un acte de foi. Qu'importe qu'on la comprenne encore si mal : dans son origine, son organisation, son évolution. L'attentisme, ici, n'est pas de mise. Il faut décider de ce que représente la vie. Car derrière elle les enjeux ne sont pas minces : il y a Dieu, la Providence, le sens de notre existence, la place de l'homme dans la nature et bien d'autres choses encore. Ces thèmes, de fait, sont certainement aussi présents de nos jours qu'aux XVII° et XVIII° siècles – qu'on lise donc à cet égard les ouvrages de Monod, Gould ou Dawkins, parmi beaucoup d'autres. Et au vu de tels enjeux, il est difficile de ne pas préjuger de la vie.

Le problème de la vie.

La vie pose un problème. Parce que penser la vie, c'est penser à l'échelle de toute la nature. Si la vie représente un idéal, en effet, nous le partageons avec l'amibe ! Il est difficile de reconnaître là notre destination la plus haute. Aristote écarte ainsi le fait de vivre de la recherche du Souverain Bien, puisque le premier n'est en rien propre à l'homme mais est ce que ce dernier partage en commun avec les végétaux (*Ethique à Nicomaque*, I, 6[3]).

On ne rencontre guère de philosophies fondées sur une notion de vie entendue, ainsi que le pose Alfred North Whitehead, comme un certain absolu dans le plaisir d'être soi-même ou *self-enjoyment* (*La nature et la vie*, 1934[4]). Fichte est sans doute celui qui est allé le plus loin dans cette voie avec sa *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1806[5]).

Car la vie est nécessairement bienheureuse, affirme Fichte. La vie est contentement, jouissance de soi-même. Elle est amour en ce sens. Ainsi, ne pas savoir ce qu'on aime, c'est ne pas vivre vraiment, ajoute Fichte. Et voici la vraie vie opposée à la simple vie, dont Fichte reconnaissait pourtant le caractère le plus profond peut-être : la possibilité d'atteindre sa fin en elle-même. Mais cela n'est pas encore vraiment la vie à ses

[2] trad. fr. Paris, A. Michel, 2003.
[3] trad. fr. Paris, Vrin, 1983.
[4] in *La fonction de la raison*, trad. fr. Paris, Payot, 2007.

yeux. Pour arriver à la vie, écrit-il, le fini doit passer par la mort, se détacher des objets pour les retrouver revêtus d'une beauté idéale. C'est que nous sommes l'existence divine – car dire que Dieu existe, extérieurement à nous, c'est le néantiser. Voilà la destination de la vraie vie, face à laquelle la simple vie n'est presque rien, presque morte.

On a maintes fois loué et représenté la bonne, la grande vie. A partir du Romantisme ont a même voulu que la vie soit exaltée et exaltante. La vie ? Pas n'importe laquelle. La vraie vie. Celle qui est ailleurs. Qui nous échappe la plupart du temps. Forcément. Une vie qui s'oppose à la vie comme elle va et la dépasse, comme si notre simple vie ne pouvait suffire. Une revendication exigeante qu'on ne saurait confondre avec la plate attente d'un simple bonheur - tant il est facile d'être heureux avec un cœur sec et un esprit borné, affirme Hölderlin (*Hypérion*, 1797, p. 94[6]). Les peuples heureux, c'est bien connu, n'ont pas d'histoire.

L'exaltation du vivre voit volontiers dans la passion, la lutte et l'épreuve la clé d'une vie supérieure et elle comprend ainsi si mal la vie qu'elle est incapable de reconnaître la paix comme la première et plus fondamentale aspiration à l'épanouissement du vivant. Car, rançon de sa félicité à être lui-même, le vivant est, comme dans l'extraordinaire nouvelle *Le terrier* de Kafka, un être anxieux de protection, que sa fragilité enferme dans une solitude irréductible et qui, se retrouvant sans défense, rêve d'un repos paisible, la récompense d'un honnête labeur[7]. C'est dans cet espoir de vivre sans doute, aussi étroit soit-il, que la vie se laisse le mieux saisir.

Dans son avion de guerre en péril au dessus d'Arras : « c'est comme si ma vie m'était à chaque seconde donnée », note Antoine de Saint-Exupéry. « Je ne suis plus qu'une source de vie » (*Pilote de guerre*, 1942, p. 174[8]). C'est en péril, souffrants ou mourants que nous pouvons nous découvrir vraiment vivants. Nous sommes alors pitoyables. Et pourtant… Dans un très fort témoignage, une femme, Grisélidis Réal, rongée par le cancer, tordue de souffrance et réduite à cet état terminal où "on rêve qu'on est encore vivant" (p. 327), écrit, alors qu'elle sait qu'il ne lui reste que quelques jours à vivre : quand je pense à demain, je suis heureuse de tout, de cette attente, du mystère de l'attente… (*Les sphinx*, 2006, p. 346[9]). Voilà la vie réduite à sa plus pure expression sans doute : l'espoir d'être au monde. Un espoir fou et assez dérisoire dès lors qu'il est tendu au

---

[5] trad. fr. Paris, Ladrange, 1845.
[6] trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.
[7] *La colonie pénitentiaire et autres récits*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1948.
[8] New York, Ed. de la Maison française, 1942.
[9] Paris, Gallimard, 2006.

dessus du précipice, en même temps qu'immense puisqu'il fait du monde comme son aliment. Derrière l'effroi du mourir, le plaisir d'arriver, écrivait Antonio Machado[10]. Echappant assez miraculeusement à un peloton d'exécution, Maurice Blanchot a décrit la sensation de légèreté, presque d'allégresse qu'il ressentit à l'instant de sa mort (*L'instant de ma mort*, 1994[11]).

Alors que la vie va s'éteindre, il y a encore l'espoir de retrouver le monde qui miroite comme une promesse dans l'attente. Comme si c'était lui, au fond, qui menaçait de disparaître !

Notre vie est notre finitude car, si nous sommes vivants, c'est au bout d'un processus qui nous déborde et à travers lequel les vivants organisent la matière sous une forme capable d'être transmise au-delà d'eux-mêmes. Notre vie ne peut donc être pleinement dite, dans la mesure même où nous existons sous une certaine détermination qui nous précède. On peut le comprendre mais cela ne revient pas à percer quelque mystère de la vie. Seulement à être attentif au fait que nous sommes vivants. La vie, c'est moi monté dans un bateau. Je le dirige mais il me transporte. Mais c'est moi, monté sur ce bateau, qui fait qu'il est comme un bateau, écrit Maître Dogen (*Zenki/La totalité dynamique*, 1243[12]). Voilà toute la vie ! Il n'y a pas là un mystère recelant la raison qui profondément nous agit et nous fait être.

*

Que retenir du vivant ?

Du vivant, dès lors, que pouvons-nous retenir ? Ceci, certainement, que le caractérise une capacité à se maintenir, à agir, à se modifier et à se reproduire dans l'échange organisé avec son milieu. On a souvent traduit ces différents caractères en parlant d'une spontanéité vitale. Bien qu'il s'agisse là d'une idée mal commode, le propre du vivant serait d'être "auto-mobile", c'est-à-dire capable d'initier et d'orienter lui-même ses mouvements. Cette caractérisation du vivant par sa spontanéité nous est immédiate : la possibilité d'initier son propre mouvement est certainement le critère qui nous permet le plus couramment de distinguer ce qui est vivant de ce qui ne l'est pas. Or c'est là pourtant déjà une interprétation. Et c'est non tant un constat qu'un problème, car ce qui fait ainsi le

[10] *Champs de Castille*, 1936, trad. fr. Paris, Gallimard, 1973, LVIII.
[11] Montpellier, Fata Morgana, 1994.
[12] *La vraie loi, trésor de l'œil. Textes choisis*, trad. fr. Paris, Seuil, 2004.

propre du vivant est un principe d'autonomie dont le statut ne peut qu'être problématique, puisqu'on le conçoit précisément comme la capacité de marquer un certain affranchissement par rapport au monde ; au point d'inviter facilement à croire que la vie se fonde sur un principe immatériel. Dans la science du vivant, beaucoup de grands débats ont tourné et tournent encore autour de cette caractérisation – qui repose pourtant sur un vaste malentendu.

Car, reposons notre question : du vivant, que devons-nous retenir au minimum ? Sauf à lui ôter toute réalité propre, *il faut reconnaître que ce qui est vivant introduit au sein de la matière une discontinuité*. Non qu'il échappe aux lois physiques. Non qu'il relève de quelque principe immatériel. Mais *parce que son organisation est capable de se reproduire au sein d'un milieu donné, c'est-à-dire de se maintenir en adaptant ses actions jusqu'à un certain point et d'engendrer un autre vivant qui lui ressemble et propage ses principaux traits, chaque être vivant doit être reconnu comme un centre d'activité singulier au sein de la matière*. Et il faut lui reconnaître une finalité aussi bien : celle de se prolonger. A défaut de ces deux caractérisations, il deviendrait très difficile de savoir ce que l'on désigne par "vivant". Et qu'on ne nous oppose pas les robots ! Nous avons souligné à quel point ils sont éminemment « vivants ».

Ne parlons donc pas de spontanéité, ni même d'autonomie, car c'est déjà poser le problème en termes d'organisation physique. Ne disons pas davantage et pour la même raison qu'est vivant un être qui doit être reconnu comme l'origine d'un mouvement et comme capable d'un effort. Disons que le vivant force à introduire dans l'être le registre de l'individualité, à travers une portion de matière organisée en spontanéité et mémoire – car notre code génétique est précisément cela : une mémoire. Or, si un vivant est le porteur d'une mémoire singulière ou le porteur singulier d'une mémoire commune à plusieurs individus (tous les vivants, comme les jumeaux vrais, ne disposent pas d'un code génétique original), on ne peut comprendre le vivant comme tel que dans son rapport à ce qui n'est pas lui : au monde, à son milieu, qui comprend d'autres vivants. Et ce rapport même le constitue comme individu particulier.

Il n'y a pas, en d'autres termes, de vivant en soi. Pas de vivant en général. La vie ne s'investit que dans des êtres individuels. Et, à ce niveau, notre science est largement impuissante : comment une telle individualité a-t-elle pu apparaître ? Comment l'individualité vivante a-t-elle pu se déployer sous un foisonnement de formes singulières, quoique composées de myriades de cellules vivantes et se laissant par ailleurs rassembler à un autre niveau de fragmentation : l'espèce, le genre ? Quoi qu'il en soit, l'individualité

vivante paraît radicale. Chaque vivant, sous différentes formes et aussi infime soit-il, introduit dans le monde une discontinuité – au moins en ce qu'il renferme une mémoire propre et codée qui ne peut se déployer sans ce support individuel. A partir de là, il faut aller encore plus loin et dire qu'il est ainsi au moins un aspect qui rassemble tous les vivants : dans la mesure même où il est individué, chaque vivant est un centre de valeur.

Cela ne doit pas être confondu avec quelque détermination physique positive. C'est là seulement une catégorie de penser qui ne peut manquer d'apparaître face à la réalité vivante, puisqu'une individualité ne se définit jamais comme telle que dans un écart avec le reste du monde. Par cela même qu'elle existe, elle n'est que dans l'exacte mesure où elle défend et tente de faire valoir sa particularité. Par cela seul qu'il est, un individu est donc immédiatement valeur. Il a la valeur d'une particularité, dont sa vie représente l'affirmation. Il a la valeur universelle d'être singulier.

Dit autrement, il peut y avoir une idée singulière d'un être non-vivant, un jouet par exemple, que sa nature physique peut suffire à distinguer d'autres, semblables à lui, ou simplement ses coordonnées extérieures uniques dans l'espace et le temps. Mais un tel être ne va pas *de lui-même* se prendre pour fin pour tenter de s'affirmer et de se prolonger dans le monde. Dès lors, toute la difficulté est de comprendre que si cela seul dote le vivant d'une valeur *sui generis*, cela ne peut être une cause car il s'agit là non d'une réalité physique mais de l'appréciation intelligente d'une réalité. A travers ses mouvements, le vivant se pose comme valeur mais seule l'intelligence peut reconnaître cette valeur. Elle n'existe que pour un esprit. Au sens où, comme le note Raymond Ruyer, il n'y a de corps que pour d'autres corps – nous n'avons pas de corps, sinon pour les autres qui, nous voyant, nous transforment en chose vue et c'est aussi bien comme chose que nous regardons notre propre corps, comme s'il était différent de nous (*La Gnose de Princeton*, 1974[13]).

Bien sûr, on pourra être tenté de dire qu'une telle valeur n'existe pas et n'est qu'une interprétation. Mais on ne comprendra alors plus rien du tout au vivant. Il faudra dire qu'il n'existe pas. Les êtres vivants ne seront qu'une matière à laquelle le hasard seul a donné différents attributs spécifiques pouvant faire croire à des comportements finalisés. A notre époque, la pensée commune du vivant en est à peu près là. Satisfaite, à ses yeux, d'avoir chassé le moindre soupçon de métaphysique, la moindre référence à un Dieu

[13] Paris, Fayard, 1974.

organisateur, sans se rendre compte – ou sans vouloir se rendre compte – qu'elle a fait ainsi du hasard un *Deus ex machina* !

Aucun être vivant ne représente une substance première née de rien mais est l'effet d'un jeu de lois naturelles – vivre suppose un acte de transmission et si nous sommes porteur d'une mémoire, celle-ci nous précède toujours : elle est d'abord celle que représentent nos gènes. La science a ainsi appris à reconnaître que les vivants ne naissent pas de rien, qu'ils ne sont pas en eux-mêmes les sujets de l'évolution mais leur espèce au-delà d'eux, que leur nature dépend d'un code fait d'un assemblage de pièces dont l'ordonnancement chimique peut être réarrangé. Et l'être vivant, au total, paraît moins substance qu'effet.

Admettre tout cela ne fait cependant perdre aux vivants ni leur caractère d'individu particulier dans le monde, ni la valeur singulière qu'ils en tirent. Le négliger conduit à nombre de débats absurdes, comme se demander, nous l'avons vu, à partir de quel nombre de cellules ou de semaines un embryon représente une personne. Comme si une telle caractérisation pouvait être liée à des déterminations physiques précises ; comme si elle correspondait à une substance matérielle singulière.

D'un point de vue physique, la vie est un phénomène matériel de mémoire qui se disperse en fragments. Parce qu'il porte et prolonge singulièrement une mémoire génétique, chaque vivant paraît doué d'une valeur individuelle. Ces deux aspects, quoiqu'inséparables, ne peuvent être confondus. Il est vain de chercher des valeurs renfermées dans l'ADN. Il est vain d'y chercher, codée, l'individualité – autant chercher le sens de cette présente phrase dans les circuits intégrés de l'ordinateur qui a permis de l'écrire ou la beauté d'un tableau à travers son analyse aux rayons X. Certes, en dernier ressort, cette beauté est affaire de couches et de pigments. Elle ne se situe pas à ce niveau néanmoins, puisqu'elle est inséparable d'un jugement extérieur. Définir une personne en semaines d'existence revient à peu près à juger des chefs d'œuvres littéraires en termes de quantité d'encre et de grammage, comme s'il pouvait exister une définition *matérielle* d'un chef d'œuvre littéraire. Mais, réciproquement, parce que la notion de personne n'est pas inscrite dans l'ADN, il serait aussi absurde de conclure qu'elle n'a aucune réalité ou que, parce qu'ils sortent d'une presse d'imprimerie qui n'est qu'une machine, les livres sont dénués de tout sens.

Il faut donc dire que le propre des vivants dans la nature est – *en tant qu'ils représentent des individualités* – d'introduire non pas des causes mais des fins. Impossible de comprendre la théorie de l'évolution en effet si l'on ne reconnait pas que les vivants ont

leur propre prolongation pour fin. Mais si c'est là une raison, ce n'est pas une cause qui expliquerait l'organisation vivante. La fin ne conditionne pas l'origine et l'on ne trouvera aucune cause physique qui explique le fait que les vivants poursuivent leur propre prolongation, sauf à verser dans une « mystique de l'ADN » qui dote volontiers les gènes de la capacité de vouloir et de penser ! Au mieux trouvera-t-on quelques gènes ou d'autres éléments qui conditionnent des comportements favorisant leur prolongation.

Certes dira-t-on alors mais de même que nous voyons parce que nous avons des yeux, plutôt que nous avons des yeux pour voir, si le vivant poursuit sa propre prolongation, c'est parce qu'il est ainsi déterminé par son organisation. Il n'y a pas à le doter de quelque volonté transcendante au-delà. Or cela est juste sans doute. Une bactérie est son organisation et il n'y a pas à imaginer quelque « esprit » ou « âme » de la bactérie qui la déterminerait à la manière d'une problématique surconscience. Cela n'annule pourtant pas la « finalité » que l'on peut reconnaitre à la vie bactérienne, qui est une raison, non une cause agissante. Ce qui revient à dire qu'avec la vie, la matière accède à une dimension de réalité individuelle et comme telle *intellectuelle* que ne possède pas le non-vivant – la frontière entre les deux pouvant d'ailleurs être poreuse sans doute.

Avec les êtres vivants apparaissent dans l'être des capacités de représentation et de réflexion. Réciproquement, l'intelligence est peut-être ce qui caractérise le plus proprement le vivant. Non que tous les vivants soient intelligents, bien sûr. Mais dans la mesure où les êtres vivants sont à eux-mêmes leur propre fin, ils ont considération d'eux-mêmes, ce qui définit l'intelligence, même si, avec la plupart des vivants, cette considération n'est ni consciente ni même pensée. Elle n'en traduit pas moins ce qui anime le vivant et le fait que, celui-ci se posant pour fin, se pose également comme valeur.

Dans le monde physique, on ne trouvera pas de raisons à ce qui vit – la rose est sans pourquoi ! – seulement des causes, qui permettent d'en retracer l'apparition, la formation et d'en prédire le destin physique, comme pour tout ce qui est matière. Pour autant, sous son organisation matérielle, le vivant présente des caractères de spontanéité propre qui le distinguent au sein de la matière : il est organisé pour sa propre survie. Celle-ci n'est pas programmée. Elle est contingente et c'est là très précisément ce que le finalisme et le mécanisme ne comprennent pas : la vie, c'est la matière devenue contingente et singulière. Pour comprendre la vie, dès lors, les explications matérialistes en termes de causes directes ne suffisent plus. Il faut une raison : une finalité, qui est la poursuite par la vie de sa propre prolongation, de son propre épanouissement, par lequel le vivant gagne finalement, à travers certains vivants, comme les hommes, la conscience, la

réflexion, la possibilité d'infléchir son propre destin. Il n'y a pas là un mystère mais une histoire, une évolution. Rapporter cette évolution, de manière finaliste, à quelque spontanéité propre des vivants reviendrait à la nier puisque cela reviendrait à inscrire dans l'ordre des causes directes (et de manière scientifiquement problématique) ce qui justement en émerge.

Encore une fois, cela ne veut surtout pas dire que le vivant échappe à l'ordre de la matière en quelque façon et ne peut être compris qu'en pensée. Penser la vie, c'est penser à une échelle où pratiquement rien ne pense. Et nous découvrir simplement vivant n'est certainement pas nous reconnaître, puisque c'est se découvrir injustifié et mû comme au-delà de nous, à travers l'irrésistible désir de nous prolonger, de profiter de nous-mêmes. C'est se découvrir poursuivant une fin qui n'est autre que nous-mêmes, sans savoir pourquoi. C'est se découvrir proprement impensable – particulièrement à travers les épreuves de la souffrance et de la mort, dans lesquelles, immédiatement, il y a des cris mais peu de mots, ceux-ci venant toujours trop tard et ne parvenant au mieux qu'à rattraper l'irrémédiable. Par là, comprendre la vie ne donne sans doute pas la clé de nous-mêmes, de notre existence mais peut en revanche convaincre de renoncer à chercher une telle clé qui expliquerait notre vie en nous situant au-delà d'elle. En ce sens, une philosophie de la vie pourrait bien avoir pour principal objet de souligner que nous ne sommes pas un mystère ; comme l'indique la *Monadologie* (1714[14]) de Leibniz.

Ecrite en français pour le prince Eugène de Savoie, elle ne fut publiée qu'en 1840.

*

3. 4. 2.

Leibniz. La Monadologie.

Ce qui est vivant est, comme corps, totalement machine, dit Leibniz (§ 64). Soulignons-le pour écarter d'emblée l'idée que dans ce texte extrêmement difficile à saisir, Leibniz développerait une vision toute immatérialiste et quelque peu fantasmagorique du vivant – ce qui est pourtant la vision la plus commune qu'on en a retenue ! Leibniz a d'ailleurs rejeté le vitalisme de Stahl (voir 3. 1. 15.).

Comment ne rien comprendre à la *Monadologie* ? C'est ce que montre de manière éclatante un texte de Condillac qui, croyant que les monades sont des êtres vivants, des sortes d'atomes animés, se demande

[14] Paris, Delagrave, 1978. Pour une première présentation, voir J. Jalabert *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris, PUF, 1946. Voir également P. Phemister *Leibniz & the material world*, Dordrecht, Springer, 2005 & J-P. Coutard *Le vivant chez Leibniz*, Paris, L'Harmattan, 2007.

dans toute sa première partie, comment une substance peut bien avoir perception (*Les monades*, 1748[15]). L'étrange est que, dans la seconde partie du texte, Condillac est, sans s'en rendre compte, bien près de valider les attendus leibniziens. Ne comprenant rien, lui non plus, à la *Monadologie*, Bertrand Russell développera plus tard une lecture très semblable, reprenant Leibniz sur un ton docte et condescendant, tout en marquant qu'il s'accorde sur certains points avec ses idées (*Histoire de mes idées philosophiques*, 1959, p. 27[16]).

Même des auteurs se réclamant de Leibniz ont eu bien du mal avec les monades. Pour Alexander Baumgarten, notamment, elles sont non étendues mais leurs agrégats le sont, elles sont sans figure mais ce n'est pas le cas des touts qu'elles forment. Elles ne sont pas comme des points mathématiques et, impénétrables, sont finalement comme des points physiques (*Métaphysique*, 1739, §§ 395-399[17]).

A la décharge de Condillac, de Russell et d'autres, il faut souligner que la *Monadologie* a défié les meilleurs professeurs. Léon Brunschvicq, qui soutient qu'avec la *Monadologie* Leibniz verse dans le réalisme spatial (*Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912, p. 234 et sq.[18]). Ou Jacques Rivelaygue, dont le commentaire, pourtant très rigoureux, appelle plusieurs réserves (*Leçons de métaphysique allemande I*, 1990[19]). De manière générale, si l'on a souvent commenté la *Monadologie*, bien peu se sont risqués à en fournir une explication.

Au total, voici un texte dont l'influence fut notable (chez Maupertuis, Needham, Haller ou Bonnet, auteur d'une monadologie physiologique[20]) mais dont on peut considérer que le contenu proprement philosophique est demeuré quasi inutilisé.

Résumons d'abord très brièvement le texte. Que dit la *Monadologie* de si étrange ? Il y a des réalités simples, c'est-à-dire qui ne sont pas formées par composition d'éléments plus primitifs. Ce sont les monades (§ 4). Etant absolument simples, les monades ne peuvent être altérées par quelque influence reçue du dehors. Elles n'ont pas de fenêtres par où quelque chose pourrait entrer ou sortir (§ 7). Tout changement leur est donc inhérent. Ce changement est une perception. Il vient d'un principe interne en elles (§ 11). Ce principe peut être nommé « appétition » (§ 15). On ne peut en rendre compte par des raisons mécaniques (§ 16). Sources de leurs propres actions internes, les monades sont comme des automates spirituels (§ 18). Il ne faut pas en faire des âmes car toutes les monades n'ont pas une conscience (§ 14), des sentiments ou une mémoire (§ 19). Quand nous sommes dans un profond sommeil sans aucun songe, nous sommes dans l'état d'une simple monade (§ 20). Seuls les animaux sont capables de « perceptions relevées » (§ 25).

---

[15] Grenoble, J. Million, 1994. Voir également le *Traité des systèmes*, 1769, chap. VIII (La Vergue, Kessinger Publishing's Legacy Reprint, 2009).
[16] trad. fr. Paris, Gallimard, 1961.
[17] trad. fr. Paris, Vrin, 2019. Voir A. Pelletier « Monades sans monadologie ? La « Métaphysique » de Baumgarten face à l'exposé monadologique de Leibniz » *Studia Leibnitiana* 45/2, 2013, pp. 209-227.
[18] Paris, Blanchard, 1981.
[19] Paris, Grasset & Fasquelle, 1990.

La mémoire peut y suffire, permettant de réfléchir par association (§ 26). C'est le cas des bêtes. Nous-mêmes fonctionnons ainsi dans les trois quarts de nos actions (§ 28). Mais nous sommes également dotés d'une âme raisonnable, d'un Esprit, qui nous permet de connaitre les vérités nécessaires et éternelles (§ 29).

Les monades sont créées par « fulguration », par émanation continuelle de la substance originelle : de Dieu. Dieu est la source des existences et des essences. Il accommode ensemble toutes les choses créées. Chaque monade a ainsi des rapports qui expriment tous les autres et est un miroir vivant de l'univers (§ 56), comme un point de perspective unique (§ 57). Par là, Dieu a obtenu autant de variété que possible dans l'univers avec le plus grand ordre. L'univers a autant de perfection qu'il se peut, compte tenu de tous les univers possibles que Dieu pouvait composer (§ 58). Et comme tout est plein, qu'il n'y a pas de vide, tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers (§ 61). Le présent est plein du présent et de l'avenir (§ 22) et les perceptions d'une monade embrassent l'univers (§ 23). Les replis d'une âme vont à l'infini, même si une monade ne représente vraiment distinctement que le corps qui lui est particulièrement affecté (§ 62). Quand un corps est associé à une monade, cela forme un vivant. Lorsque la monade possède une âme, c'est un animal (§ 63).

Les vivants ont un corps organique, c'est-à-dire un corps qui est machine dans chacune de ses parties, jusqu'à l'infini (§ 64). Chaque portion de la matière est sous-divisée sans fin et chaque partie a un mouvement propre, sinon il serait impossible que chaque partie de la matière puisse exprimer tout l'univers (§ 65). On trouve donc un monde de vivants et d'âmes dans la moindre partie de la matière (§ 66). Il n'est rien d'inculte, de stérile ou de mort dans l'univers et l'on n'y trouve aucune confusion (§ 69). Mais chaque corps vivant possède une monade dominante qui est l'âme chez l'animal et de même dans chacune de ses parties (§ 70). Tous les corps sont dans un mouvement perpétuel (§ 71) et une âme n'est ainsi jamais totalement dépouillée de ses organes. Il n'y a pas d'âme sans corps (§ 73). L'âme est indestructible, comme l'animal (§ 77). Mais l'âme et le corps suivent chacun leurs propres lois selon l'harmonie que Dieu a préétablie entre toutes les substances (§ 78).

Les animaux raisonnables sont des images non seulement du monde mais de Dieu lui-même. Chaque esprit est comme une petite divinité dans son département (§ 83). Les esprits entrent dans une société avec Dieu, qui est comme un Père pour eux (§ 84). Tous

[20] Voir F. Duschesneau *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018.

les esprits doivent composer la Cité de Dieu (§ 85) et instaurer un monde moral dans le monde naturel. Il y a une Harmonie entre la nature et la grâce, de sorte que l'on est conduit à la grâce par les voies de la nature – notamment à travers récompenses et châtiments (§ 88).

Voici ce qu'énonce la *Monadologie*. Or c'est illisible ! Sauf à considérer que c'est là une pure fantasmagorie, irrecevable en tant que telle à notre époque mais assez belle et contenant des notations suggestives. Bertrand Russell appréciera ainsi les rapports de perspectives entre les substances. D'autres, croyant lire ici l'expression d'un vitalisme extrême, feront de Leibniz le dernier penseur de la Renaissance[21] ou, comme Gilles Deleuze, liront la *Monadologie* comme un grand poème baroque et rapprocheront notamment le pli monadique de certains éléments de la science et de l'art contemporains (*Le pli*, 1988[22]). Mais quant à savoir pourquoi Leibniz a produit de telles idées, les commentaires sont beaucoup moins nombreux et les commentateurs bien moins diserts.

Leibniz est difficile à lire car c'est d'abord un courtisan, soucieux de se concilier les différents partis, de ne pas heurter les thèses orthodoxes et qui n'hésite pas, à cet effet, à s'accorder certaines facilités d'exposition – particulièrement dans la *Monadologie*, où beaucoup d'explications manquent, où des termes techniques sont souvent employés de manière très lâche et où certaines difficultés sont vite évacuées. Ensuite, la pensée de Leibniz est systématique. Chaque grand fragment de l'œuvre expose le système entier mais d'un certain point de vue, de sorte que, pour comprendre, il faut défaire les plis ; ce que nous allons tenter de faire un peu.

*

On ne trouve pas dans la *Monadologie* une analyse des organismes vivants. Il ne s'agit que de considérer les vivants d'un point de vue idéel. Ce point est très difficile à saisir, ce qui explique pourquoi la *Monadologie* a été si mal comprise la plupart du temps. Il faut donc tenter en premier lieu de l'expliciter.

Prenons une analogie : en parlant, je peux transmettre des idées. Il y a alors deux choses : la réalité physique du langage (des sons, un dispositif de phonation) et des idées, attachées à ce langage mais dont l'énonciation et l'organisation ne dépendent pas des lois

[21] Voir L. Bouquiaux *Le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, Louvain, Ed. de l'Institut de philosophie, 1994.
[22] Paris, Minuit, 1988. Voir également G. Deleuze *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, *Sur Leibniz* (1988).

de la phonation mais d'une grammaire – disons, pour faire court, de la logique. Or, dans le monde logique, on peut distinguer des éléments distincts - des sujets au sens grammatical - auxquels peuvent être attribués des caractères particuliers. De tels sujets ne sont pas, comme les choses réelles, situées dans l'espace et le temps – pensons par exemple aux héros des romans. Entre eux, il n'y pas de contacts physiques. Il n'y a donc pas entre eux d'influences causales réelles. De sorte que si ces éléments peuvent recevoir différents attributs (le soleil tel que nous le concevons par exemple est grand, chaud, composé de telle matière), cela ne dépend que d'eux-mêmes, de leur essence, donc de la manière dont on les pense.

Disant cela, cependant, nous entendons déjà beaucoup de monde se récrier car, dira-t-on, c'est l'expérience qui nous apprend que le soleil est grand, chaud, composé de telle manière, nous ne pouvons le déduire de son essence a priori. Sans doute mais là n'est pas la question ! Dans le domaine logique, le soleil est une idée caractérisée par différents attributs, lesquels définissent son essence car nous admettons bien que c'est le même objet « soleil » qui est grand et chaud et composé de telle matière. Cela, l'expérience ne nous l'apprend pas : rien au strict plan de l'observation ne nous indique que cette grosse boule dans le ciel est la même que celle qui apparaissait hier, ni qu'elle existe quand le ciel est couvert. Et l'expérience scientifique nous permet surtout de le vérifier. Il nous faut avoir l'idée du soleil pour le penser. Or cette idée ne se confond pas avec l'être réel que nous pouvons observer. Elle demande en effet à ce que ses différents attributs puissent être réunis avec raison, c'est-à-dire sans contradiction. Elle introduit un ordre dans la succession des phénomènes. Au plan de l'observation, en revanche, l'objet est saisi dans ses interactions, avec les autres objets du monde et avec l'observateur, en tant qu'il provoque ou subit, en tant qu'il est cause ou effet de certains phénomènes dans l'espace et le temps. Il s'agit donc bien du même objet mais saisi sous deux angles différents, selon l'ordre des causes et selon l'ordre des raisons. Après Descartes, Leibniz distingue l'ordre de l'étendue et celui de la pensée, il distingue la matière et l'esprit et considère que, s'ils sont strictement parallèles, ces deux ordres sont totalement distincts. Sans influence réelle possible de l'un sur l'autre. Penser très fort « Avance ! » ne fait pas démarrer sa voiture et ce n'est pas le soleil lui-même qui nous indique que, caché par les nuages, il n'a pas cessé d'exister.

Toutefois, dire cela à notre époque, c'est commettre une faute irréparable, inacceptable. Que de pages l'ont reproché à Descartes ! En ceci, cependant, notre époque ne témoigne peut-être pas d'une grande vigueur intellectuelle. Passons en effet sur tous

ceux qui, luttant contre l'idée d'une séparation de l'âme et du corps, ont reproché inlassablement à Descartes d'avoir ignoré le poids des émotions et des sentiments sur l'intellect. Ceux là, soit n'ont jamais lu Descartes, soit n'y ont rien compris. Considérons plutôt le point de vue du Monsieur Homais de notre temps, qu'exprime très bien Russell quand il indique ce qui lui parait inacceptable dans la *Monadologie*. Car ce contre quoi ce texte va à l'encontre, juge-t-il, est cette vérité dont Russell n'entend pas démordre : toutes nos idées viennent de l'action causale du monde extérieur sur nous, que nous reflétons. Vraiment ? Mais on serait alors en pleine magie ! La moindre chose serait pleine d'esprit, pour nous indiquer ce que nous devons penser d'elle, comme dans la scolastique, ainsi que le remarque Leibniz, les objets communiquaient sous formes d'espèces sensibles ses idées à l'esprit (§ 7). C'est là malheureusement la pensée dominante à notre époque, qui est en même temps et étrangement très fière d'avoir rompu avec la métaphysique !

Dans la *Monadologie*, il n'y a pas deux mondes, le monde sensible et le monde des idées, impénétrables l'un à l'autre – c'est pourquoi il est tout à fait erroné de dire, comme beaucoup de commentateurs, que seules les réalités logiques existent pour Leibniz. *Une monade est l'idée qui peut être attachée à un être réel, matériel*. L'idée d'une montagne d'or ou un personnage de roman n'ont pas de monades. Il y a une même réalité saisissable sous deux points de vue tout à fait distincts. Leibniz parle « d'harmonie préétablie » entre le monde des corps et celui des idées. Il ne s'agit pas d'entendre par là une sorte de réglage entre deux mondes ayant chacun son propre déroulé. Il n'y a qu'un seul univers (§ 78). La quantité de force dans l'univers est constante, c'est un autre grand adage leibnizien (voir 3. 3. I). Tout est en acte, de sorte que, pour Leibniz, les êtres ne sont pas dans le temps ; le temps n'est que l'effet de perspective qu'engendre le mouvement des êtres dans l'univers (voir 2. 2.).

Il s'agit donc de saisir une même réalité sous deux aspects totalement différents. Entre elles, nos idées n'ont pas de rapports physiques. Les corps physiques ne les touchent pas. Cela ne veut pas du tout dire que nous pouvons connaitre le monde a priori. Nous le découvrons bien par l'expérience. Cela ne signifie pourtant pas que nous tirons de lui, telles quelles, les idées que nous en avons. Nous ne savons pas a priori, dès notre naissance, que les lapins courent. L'observation des phénomènes nous l'apprend. Mais, au strict plan des phénomènes, il n'y a pas de « lapins » qui « courent ». Ce qui se passe entre les corps est ainsi le signe et non la cause de ce qui se passe dans nos idées – *c'est d'ailleurs bien pourquoi l'erreur dans la compréhension des phénomènes est possible*.

Les deux mondes sont totalement intriqués. Ainsi, pour reprendre notre analogie : le mouvement de mes lèvres ne donne pas en tant que tel son sens à ce que je dis mais les deux sont strictement liés : qui sait lire sur les lèvres peut comprendre ce que je dis même s'il ne m'entend pas. Les deux mondes des corps et des idées sont parallèles. Pourtant, la plupart des commentateurs considèrent que la *Monadologie* décrit en quelque sorte le monde de l'esprit et le vrai monde au-delà des phénomènes. Mais il n'y a pas de monade sans un corps. Les monades ne sont pas hors du monde. Cependant, pas plus qu'on ne peut demander *où* sont mes idées, on ne peut demander où se trouvent les monades dans le monde. Une monade est – contentons-nous de cette définition pour le moment – l'idée que l'on peut avoir d'un être distinct des autres.

Peu courant, le terme « monade », dont la racine grecque signifie "unité", avait déjà été employé par Giordano Bruno.

Ceci posé, que dit la *Monadologie* ? Elle part d'un constat : il y a du multiple. En effet, si le monde n'est pas un, s'il y a un monde, c'est qu'il est composé d'éléments premiers, simples, qui sont différents entre eux, discernables les uns des autres. Toute matière doit être rapportée à ces éléments, que la tradition nomme « atomes » et que Leibniz désigne comme « monades ». Les monades sont les véritables atomes, écrit-il (§ 3). Pourtant, rien a priori ne semble empêcher que la matière soit divisée à l'infini. La notion d'élément simple n'est pas matérielle en effet. C'est un jugement qui constate l'unité d'un phénomène. Cela ne signifie pas que cette unité ne puisse inclure d'autres phénomènes sous-jacents. De sorte que si la matière est en droit divisible à l'infini, alors les monades doivent s'enchâsser elles-aussi en nombre infini.

L'histoire de la pensée atomiste valide tout à fait cette approche. A l'époque de Leibniz encore et depuis l'Antiquité, les atomes étaient conçus comme les unités ultimes, les plus petites concevables, de la réalité, expliquant par leurs diverses propriétés la nature des corps qu'ils composaient. En quoi, selon Leibniz, on confondait matière et idées. Insécables, proches ainsi des points géométriques sans dimension et dotés pourtant d'attributs différenciés, les atomes étaient de pures idées que l'on croyait exister. De là le rejet dont ils firent longtemps l'objet d'un point de vue positiviste. Quand la science moderne rencontrera effectivement les atomes, ils perdront le caractère d'élément simples, ultimes de la matière. Ils se révèleront non pas simples mais composés. Pour autant, ils sont à même d'être considérés, intellectuellement, comme les éléments simples de la matière à une certaine échelle, comme dans le tableau des éléments de Mendeleïev (sur tout ceci, voir 2. 1. 11. & 2. 4.).

Une monade en rassemble d'autres – une infinité d'autres même, puisque comme le dit Leibniz il ne faut pas craindre de multiplier les choses à l'infini. Pour penser cette

réalité, Leibniz parle d'un « lien substantiel » ou *vinculum substantiale* (pour la première fois dans une *Lettre à Des Brosses* du 5 février 1712). On voudra y voir une sorte de monade dominante, en faisant encore une fois des monades autant de substances matérielles – ce qui rend alors la *Monadologie* assez incompréhensible, Maurice Blondel le soulignera (*Une énigme historique : le « vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme*, 1930[23]). Ce lien substantiel n'est pas une âme cependant – il n'y a pas de puissance directe de l'âme sur le corps pour Leibniz, c'est ce qui l'oppose à Stahl – et aucune monade ne le contient comme s'il s'agissait d'un principe actif[24]. La confusion pourtant sera constante – un certain Frederik Hoffmann (1660-1742) fondera même tout un système médical sur la métaphysique leibnizienne[25].

Si les monades s'enchâssent, c'est que certaines ont plus de généralité que d'autres – l'espèce à laquelle j'appartiens rend compte de ma nature ainsi. Les monades sont des substances mais logiques et non pas réelles[26]. Elles n'ont pas de rapports de causes mais de raison. Le genre humain rend compte des principaux traits de ma nature mais il ne la forme pas. Le genre humain n'est qu'une idée.

*

S'il y a du multiple, c'est que les êtres qui composent le monde diffèrent les uns des autres et une monade est ce minimum de pensée par lequel nous concevons qu'un être n'est pas confondu avec d'autres et qui le reconnaît donc discernable.

Mais s'il y a des êtres différents, il y a du changement dans le monde car les rapports qu'un être entretient avec les autres diffèrent de l'un à l'autre. Chaque monade est comme un miroir de l'univers (§ 56 & § 61). Un miroir « vivant », écrit Leibniz, qui nomme « perception » ce rapport de chaque monade au reste du monde. Le terme parait malheureux car par "perception" nous sommes enclins à entendre "conscience" et surtout sensibilité. Mais Leibniz le choisit à dessein, en précisant que la « perception » n'est pas forcément consciente. Par là, il s'oppose aux cartésiens, explique-t-il (§ 13), pour lesquels toute perception suppose une âme.

---

[23] Paris, Beauchesne, 1930.
[24] Voir Y. Belaval *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1975, p. 250.
[25] Voir M. Grmek *Leibniz et la médecine pratique* in (collectif) *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
[26] Voir S. Di Bella « Leibniz et l'inhérence » *Archives de philosophie*, 77, 2014, pp. 17-42.

Malgré tout, ce terme de « perception » aura représenté l'un des principaux obstacles à la compréhension de la monadologie leibnizienne. Comment, toutes idéelles, les monades pourraient-elles *percevoir* quelque chose ? Soit Leibniz est un penseur lamentable qui, dès le début de sa réflexion, ne s'est pas rendu compte de l'énormité qu'il énonçait, soit il faut s'efforcer de comprendre pourquoi il a soutenu pareille chose ; à quoi très peu de commentateurs se sont essayés.

Encore une fois, les monades n'existent pas en elles-mêmes. Elles sont les êtres du monde pensés. Or, sauf Dieu, aucun être ne peut être pensé hors du monde. Il ne se distingue que par rapport à d'autres et, de proche en proche ainsi, par la place et la nature singulières qui sont les siennes au sein de tout l'univers. Un être ne peut être *aperçu* que par rapport à tout ce qui l'environne. Parce que les monades ne sont justement pas distinctes des êtres réels, toute pensée de ces derniers a lieu dans l'expérience et implique ainsi une perception plus ou moins claire – dans le bruit de la mer, nous n'avons pas conscience du bruit de chaque vague, que nous entendons pourtant au total. De même, lorsque nous pensons un être nous ne voyons pas distinctement l'ensemble de l'univers sur le fond duquel il se détache.

Dans le cadre d'une monadologie, nous sommes dans le monde idéel. Au total, donc, la « perception » des monades n'a rien d'un processus sensible et les monades ne perçoivent pas, comme s'il s'agissait d'individus. Une monade n'a pas de fenêtres (§ 7°). La perception, en l'occurrence, ne renvoie qu'au fait que chaque idée est lourde de tout le poids du monde et que nous n'accédons aux idées des êtres qu'à travers l'expérience du monde. La perception d'une monade exprime sa nature singulière, son essence, par rapport au monde. Une monade est l'idée que nous pouvons avoir d'un être distinct de tous les autres mais qui n'a de caractères propres que par rapport à tous les autres, ceci étant l'expression de son essence, laquelle réunit tous ces attributs en un seul être de manière non contradictoire. Qu'est-ce qu'une perception finalement ? Une saisie directe du monde. Or celle-ci a bien lieu dans ce qui distingue les idées des êtres, les monades.

Mais il y a plus car, comme les choses dans le monde sont multiples, un même être n'a pas les mêmes rapports avec tous les autres. Face à eux, il demeure le même mais différent. Il change. Miroir de tout ce qui existe, la perception pour les monades est un mouvement, un passage, par lequel chaque monade exprime tour à tour ses attributs. La monade ne subit pas d'altération. Ce n'est pas son essence qui change - si elle changeait, en effet, il n'y aurait pas changement d'*un* être – mais les rapports qu'elle entretient avec le monde sous ses différents aspects.

Au plan idéel où nous nous situons, néanmoins, les monades ne changent pas, ne s'altèrent pas, comme les choses sensibles, dans le temps. Pas plus qu'elles ne sont dans l'espace, les monades ne sont dans le temps. Tout changement qui affecte une monade ne peut venir que d'elle-même, dit en ce sens Leibniz. Il faut prendre garde ainsi à ne pas réaliser ce qui n'est que logique, de faire des monades des choses existant directement comme telles dans le monde. Pour Jose Ortega y Gasset, par exemple, Dieu est la totalité des points de vue. Cela sonne assez monadologique. Mais il ajoute : nous sommes les organes virtuels de la divinité (*Le thème de notre temps*, 1923[27]), ce qui ne l'est plus du tout puisqu'il nous fait ainsi causes agissantes dans une sorte de monde sur-réel.

Quand Leibniz affirme qu'une monade contient tout l'univers, que le monde entier est comme enroulé dans chaque monade, il n'y a aucun sens à prendre ce pli monadique comme un état de fait : une monade n'a pas de parties et donc nulle part en elle où loger l'univers ! Il faut seulement entendre qu'un être particulier ne se laisse distinguer que face au monde et ne peut être compris qu'en mobilisant, de proche en proche, la totalité du monde.

Nous sommes en effet ici dans le domaine purement logique. Une monade n'est qu'un sujet logique d'attribution de certains caractères à un être par rapport au reste du monde. Distinguer un individu, c'est poser le monde à part de lui. C'est ne voir que lui ou ne le voir plutôt qu'à l'exception du monde, lequel est ainsi posé comme son autre. Chaque être en tant qu'il est tel être, cet être est logiquement comme seul au monde et le monde est spécifié par les différents êtres qu'il contient, lesquels lui donnent sa variété. Sous cette perspective, chaque monade est achevée en elle-même et tire ses attributs singuliers de son propre fonds. Elle est une « entéléchie ». Elle affirme sa singularité face au monde et cette puissance d'être, d'affirmation est une « appétition » qui est comme le « principe interne » par lequel une monade déroule, affirme son essence. Dit autrement, dès lors même qu'elle est distincte, l'idée d'un être est une affirmation de cet être. Elle le fait exister au plan idéel. Or la vie est cela même : cette affirmation de soi qui veut indéfiniment sa propre prolongation. Et la vie n'est que cela. Toute monade associée à un corps définit un vivant. Tout ce dont on peut avoir idée, tout ce qui est distinct par son vivant est-il donc vivant ? Il n'est rien de mort dans l'univers, dit Leibniz (§ 69). La formule peut inviter à regarder chaque chose, le moindre être, comme doté d'une âme et la *Monadologie* comme le manifeste d'un vitalisme extrême. D'ailleurs, Leibniz n'écrit-il

[27] trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 2019.

pas également qu'il y a un monde de vivants dans la moindre partie de la matière ? (§ 66) Dans une simple goutte de sang ? (§§ 67-68). Toutefois, dans l'ordre de la matière, ne peuvent être qualifiés de vivants, selon Leibniz, que les « corps organiques », dont toutes les parties concourent à une action commune et qui sont ainsi machines dans toutes leurs parties – ce caractère des corps organiques, les « machines de la nature », marquant la différence entre l'art divin et le nôtre[28].

Ce point est très difficile. Il ne faut pas entendre que tout grouille de vie mais que rien n'est vivant que par et pour l'esprit. Cela se rapproche d'une formule du Prologue de l'Evangile de Jean, lorsqu'il énonce qu'au commencement de toute chose le Verbe était la vie (I, 3-4[29]). La vie n'est pas dans la matière. Elle est de l'esprit puisqu'elle est le fait d'être à soi-même sa propre fin. C'est à cela que nous reconnaissons le vivant et c'est alors l'esprit qui se reconnait dans la matière. C'est l'opposé même du vitalisme, qui cherche quelque principe vital dans la matière. Il faut distinguer entre les causes susceptibles d'expliquer au plan matériel comment un être vivant se forme puis meurt, de ce que veulent les vivants, qui est leur finalité : la prolongation d'eux-mêmes. La vie désigne finalement le propre d'un monde en mouvement, dont la réalité est multiple, c'est-à-dire recouvre des êtres différents.

Leibniz répond ainsi à cette « nouvelle conception de l'Esprit », non plus en opposition mais en transformation et en sublimation de la matière, qu'appelait de ses vœux Teilhard de Chardin, pour « repenser en Cosmogenèse tout le sens de la Croix », en évitant le panthéisme dans lequel ses supérieurs religieux lui reprochèrent souvent de verser (*Lettres à Jeanne Mortier*, p. 16 & p. 101[30]).

Hegel redira cela (*Philosophie de la nature*, 1830[31]). La vie, c'est la distinction, pose-t-il (§§ 218-220). Et Hegel de ranger ainsi de manière très large sous le registre du vivant tout ce qui possède une forme (*Gestalt*) singulière : les formations géologiques et les systèmes de corps, comme le système solaire. Le vivant s'étage, selon Hegel, de ce qui possède simplement une forme déterminée, jusqu'à la subjectivité, en passant par des formes d'individualité encore toutes extérieures à elles-mêmes, comme ces formations végétales dont les parties sont autonomes.

Au sein du monde vivant, l'individualité ne s'accomplit proprement, selon Hegel, qu'à travers ce rapport à l'Autre qu'est la génération. L'individualité véritable a pour

[28] Voir F. Duchesneau *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.
[29] Voir également *Jean 11 25* « Je suis la résurrection et la vie » & *14 6* « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie ».
[30] Paris, Seuil, 1984.

agent la sexualité (§ 352), laquelle seule est à même de générer des individualités uniques dans le monde. A travers elle, le vivant se produit véritablement comme individu. A travers elle, il est porteur d'une mémoire qui le déborde essentiellement. Il est l'agent d'un genre, lequel n'est lui-même qu'une universalité fragmentée et n'a d'existence qu'abstraite, à travers des individus. Le vivant est incapable de réaliser seul son genre, lequel n'existe que pour l'esprit (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1830, *Philosophie de l'esprit*, §§ 221 & 396[32]).

La logique de Hegel est une logique de la représentation, de l'esprit tel qu'il pense. A une notion, comme celle d'être vivant, elle peut donc associer tout ce qui peut en être pensé, y compris ce qui relève d'une approche empirique, comme la fécondation. La logique de Leibniz, elle, est fondée sur le parallélisme strict des corps et des idées. Tout ce qui relève de l'ordre du sensible – la fécondation par exemple – n'a pas sa place dans l'ordre logique. Les monades ne se fécondent pas et si certaines monades ont une mémoire ou un esprit, la *Monadologie* n'explique pas comment. La pure logique ne peut que le constater et l'intégrer dans la définition de certains vivants. La monade ne fournit pas d'explication causale du vivant. Elle fournit l'idée d'une définition réelle, « d'une dénomination intrinsèque » (*Monadologie*, § 9) des êtres vivants, c'est-à-dire de tous les êtres dès lors qu'ils sont individués – une définition par leurs caractères les plus spécifiques. A contrario, il n'y a plus besoin de distinguer l'empirie et la pensée pour Hegel – tout ce qui peut être dit peut trouver sa place dans la logique hégélienne qui, ne se réglant pas sur le principe de non-contradiction, est dialectique et non plus formelle.

Le vivant, pour Leibniz, ne tire pas son individualité d'une âme qui le constituerait tout en se situant dans un autre ordre que celui de la matière. Rien n'exige que l'on fasse de la vie un phénomène à part de tous les autres.

Pour Maurice Merleau-Ponty, l'organisme représente comme une unité idéale. Il est comme une mélodie qui se chante elle-même. Et les vivants représentent ainsi comme un univers de formes, qui sont autant d'idées et non des éléments du monde. Qui sont comme une limite vers laquelle tend toute connaissance physique du vivant (*La structure du comportement*, 1942[33]). Une essence donc ? Pas vraiment, car si elle n'est pas un objet physique, une forme peut être l'objet d'une perception. Elle est alors, dans le monde physique, comme un champ de force caractérisé par une loi, écrit Merleau-Ponty. Mais un champ pour lequel les lois physiques, cependant, ne fournissent pas d'explication des structures vivantes. Des explications dans ces structures, où des rapports simples de fonction à variables peuvent seulement être établis. L'essence n'est pas ainsi ce qui peut être tiré de la réalité corporelle, qu'elle investit pourtant. Elle se surajoute alors à elle, elle est une substance et le problème de sa réalité, dès lors, est entier. Comme les atomistes antiques ci-dessus, Merleau-Ponty attend de trouver dans le monde sensible ce qui n'est qu'une idée, une raison. Il ne peut donc que constater un mystère.

---

[31] trad. fr. Paris, Vrin, 2004.
[32] trad. fr. Paris, Vrin, 1988.
[33] Paris, PUF, 1953.

Simple idée, une monade n'existe pas à l'instar d'une chose dans le monde matériel. Elle n'a donc rien en elle qui puisse la faire périr. N'étant rien de corporel, elle est éternelle mais aussi bien n'est-elle qu'une idée. Ce n'est pas une âme, susceptible d'avoir une vie propre sans un corps. Une monade est l'idée d'*un* être. Mais certains êtres, les animaux, possèdent perception et mémoire et ils ont donc une âme. D'autres encore accèdent à la raison. Ils ont un esprit. Les modalités de leur survie après la mort sont insondables mais tout est en flux perpétuel dans l'univers et la mort n'est qu'un « étourdissement pour un temps dans les animaux » (§ 21). Il n'y a pas de mort. Il n'y a pas de raison que les monades, telles qu'elles sont, au niveau de perception qu'elles ont atteint, disparaissent. Aucune cause ne peut faire disparaitre les monades, pas plus que les faire naitre. Mais les monades n'existent pas d'elles-mêmes dans un autre monde. Idées des êtres réels, elles n'existent qu'attachées à un corps qu'elles expriment.

Il n'y a donc pas de mystère de la vie mais on ne trouvera pas l'explication de la vie dans les corps matériels. Les vivants ne le sont que d'un point de vue qui les comprend comme tels. Le vivant a des caractères matériels mais il n'y a pas d'explication matérielle de la vie.

*

Les éléments que nous venons de présenter nous paraissent suffisants pour introduire à la *Monadologie*. Celle-ci, comme nous l'annoncions, est une philosophie de la vie qui, loin de célébrer l'originalité du vivant, s'efforce plutôt de *penser l'univers de sorte que le vivant y paraisse naturel*. Loin d'être une exception ainsi, la vie est au principe même du monde. Elle est le trait d'union entre matière et pensée et, dès lors, entre la nature et la grâce. La vie introduit des fins dans l'être. La possibilité d'un mouvement singulier, d'une contingence et donc d'une histoire. Mais, d'emblée, en choisissant des êtres multiples, Dieu a réglé le monde pour qu'il soit le meilleur *possible*.

L'ensemble ne forme qu'un seul monde et même une seule substance : Dieu, dont les vérités nécessaires que nous pouvons connaitre sont son entendement. Tandis que les monades sont les fragments infiniment variés d'une substance qui a une histoire. Une variété infinie, ainsi, ne forme qu'un seul monde. L'Un est multiple et tout s'enchâsse : les monades, les corps. Il n'y a pas de hiérarchie des substances mais des enveloppements, chaque monade possible prétendant à l'existence à la hauteur de la perception qu'elle

développe : plus elle agit sur d'autres, c'est-à-dire plus elle en rend raison (ce qui ne veut pas dire : plus elle en est la cause directe), plus elle existe de manière nécessaire. Sachant que la seule substance vraiment nécessaire et nécessaire seulement parce qu'elle est possible, est Dieu : l'idée qui contient toutes les autres, la substance qui englobe tout et dont la perception est totale. La vertu d'une substance particulière est donc d'exprimer la gloire de Dieu et c'est ainsi qu'elle est d'autant moins limitée.

Le seul mystère est celui du multiple, car c'est celui d'un choix, d'une création. Spinoza affirme que tout ce qui est, est nécessairement, tant les corps que les idées, entre lesquels Spinoza pose le même parallélisme strict. Leibniz raisonne différemment. Il y a des êtres multiples et divers. Il y a des attributs que tous les êtres ne partagent pas. Il y a donc du possible car les êtres auraient pu être autres. Cela – cette diversité première – est donné, créé. Les autres explications sont contradictoires en effet. Si l'on admet qu'il y a un monde, composé d'éléments multiples et si, comme pour Spinoza, tout est nécessaire, il faut admettre que les mêmes causes peuvent produire des effets tout à fait différents. C'est réintroduire l'idée du possible et il n'y a plus de nécessité stricte, ce qui est contradictoire. On peut admettre que les êtres se forment au hasard, ou bien entre hasard et nécessité mais c'est alors – même si notre époque, si prompte à louer le tout puissant hasard, ne s'en rend pas compte – dire que l'effet n'est pas dans sa cause agissante et cela est exactement comme une création.

La question métaphysique essentielle n'est donc pas : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien car ce « rien » n'est pas concevable en lui-même ; il faut que quelque chose soit pour imaginer ce rien. La question est : pourquoi différentes choses et non pas une seule ? C'est la question qu'avant Leibniz, Achard de Saint-Victor avait posée dans un texte demeuré très longtemps ignoré, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures* (XII° siècle[34]), qui annonce à bien des égards la *Monadologie*.

Achard raisonne ainsi : il y a un monde, qui recèle des êtres multiples. Tous sont limités cependant. Ils n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes et dépendent d'autres pour exister, jusqu'à nécessiter un Créateur. Pourquoi ce dernier a-t-il donc créé différents êtres ? Une solution facile serait de dire que ce sont là autant d'aspects d'une même réalité. Mais pourquoi le monde doit-il exister sous différents aspects ? Il faut en déduire que « là-bas », en soi, dans l'unité vraie et suprême de Dieu, il doit exister une vraie pluralité, qui est la source de celle que nous constatons ici-bas.

Le monde est une image multipliée de l'unité divine et cette pluralité est la vie même, pose, comme le fera Leibniz, Achard de Saint-Victor. Elle est la raison formelle du monde, car Dieu ne fait rien sans raison. La vie est la raison du monde. Le Verbe est la vie – Achard cite saint Jean.

Là-bas, il existe une infinité d'individus, d'espèces et même de genres. Une infinité de mondes. Là-bas, les individus sont distingués par une infinité de formes et par l'infinité des degrés de la même forme. « Le ciel là-bas est rond mais aussi triangulaire et carré et figuré à l'infini de toutes les manières ». Le moindre corps est divisible à l'infini. Dieu a intelligé de toute éternité absolument tout ce qu'il ferait avec le temps ou dans le temps, en tenant compte de tous les êtres et de leurs caractères.

Mais le multiple doit-il être considéré comme un mystère ? Pas pour Plotin car il n'est pas engendré (« ce qui vient de l'un vient sans mouvement »). Le multiple n'est pas créé par l'Un mais émane de lui, comme un rayonnement. Comme la chaleur vient du feu mais n'est plus lui, le multiple émane de l'Un (voir 1. 11. 6.). Et *s'il y a du multiple, il y a forcément de la pensée*, laquelle n'est que la vision que l'Un a de lui-même. Il n'y a de multiple que par rapport à l'Un – sinon, il n'y aurait proprement rien ; rien de pensable, de désignable - et ce rapport est toute la pensée. C'est ce que révèle la vie – la sensation, selon Plotin, c'est l'âme qui engendre une image d'elle-même, qui n'est pas forcément consciente. *La vie est la pensée de l'Un dans son mouvement. Elle est âme*. Comme la monade de Leibniz, notre âme, pour Plotin, est telle que l'Ame universelle mais nous ne sentons pas (au sens de la sensation qui vient d'être dit) tout ce qu'il y a dans l'âme ; seulement ce qui pénètre jusqu'à la sensation. Notre âme est celle d'un corps – il faudrait même dire, selon ce qui vient d'être posé, que *notre âme est un corps sous la perspective de la Totalité, de l'Un*. L'âme en soi ne se fragmente pas (*Ennéade* IV, 8[35]). La vie est intelligence, comme une vision indéterminée qui se détermine (*Ennéade* V, 1).

En ce sens, la métaphysique de Plotin, comme celle de Leibniz n'est pas une mystique. Elle est totalement rationnelle. Et, au total, Leibniz produit une métaphysique résolument optimiste, sans drame ni mystère, qui est largement inaudible pour notre époque.

Pour qui cherche un sens à sa vie, une philosophie de la vie, au fond, ne peut guère être très intéressante. La vie après tout, nous le soulignions d'emblée, est quelque chose que nous partageons avec les bactéries, les herbes. Ce n'est pas dans une telle philosophie que nous pourrons trouver le sens de la « vraie vie », de notre vie.

Pourtant, une telle philosophie reconnait à l'homme une place singulière dans la création car, en soi, le vivant ne vaut rien. Il ne vaut que pour un esprit capable d'y reconnaître sa propre valeur unique et contingente. Parce que dans le vivant l'esprit reconnait, même confusément, son propre reflet, la *Monadologie* invite à un respect

[34] trad. fr. Presses Universitaires de Caen, 2013.

général de ce qui vit. Nous sommes des miroirs : en augmentant notre perception, nous élargissons notre conscience d'être en rapport avec d'autres, pour nous réjouir de leur perfection et faire nôtre leur félicité. En quoi la vie toute entière est bien à même de trouver un achèvement dans l'homme, dans la conscience qu'il est à même d'avoir de lui-même et du monde – une affirmation qui aurait été comme obligée il y a un siècle et qui, de nos jours, paraîtra irrecevable à beaucoup. Car l'homme est en question.

[35] trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.