

# Leibniz et Kant sur le temps : l'idéalisme conditionnel

Adrian Nita —

Institute de Philosophie et Psychologie Constantin Radulescu-Motru

---

## Résumé :

Le reproche de Kant est que Leibniz a une théorie de la connaissance fautive puisqu'elle se fonde sur une théorie du temps fautive. Le temps est possible pour Leibniz par la connexion des déterminations des substances entre elles comme principes et conséquences. Le temps n'est pas une condition de possibilité de la connaissance des phénomènes et par là des phénomènes, mais il est *un simple rapport entre substances*. Dans les cinq lettres à Clarke, Leibniz a suivi deux principales directions d'argumentation sur le temps en tant que *relatif* : le temps n'est pas absolu et il est un ordre de succession. Le débat entre Leibniz et Clarke sur la réalité ou *idéauté* du temps vise la discussion de trois arguments principaux : le temps n'est pas une substance ; le temps est une quantité ; les parties du temps sont idéales. Enfin, sur *la continuité* du temps, nous pouvons distinguer deux directions : le temps est divisible et le temps est uniforme. Le temps est comme un cadre pour que les choses aient des relations de succession et de simultanéité. Il offre une structure pour l'antériorité, la postériorité et la simultanéité. Constituant des conditions obligées de l'existence des choses, la succession et la simultanéité sont possibles seulement sur la base du temps. Le temps est donc non seulement l'*ordre*, mais il est la *condition de l'ordre*, il n'est pas *succession*, mais il est le *fondement de la succession et le principe de la succession*.

---

## La critique kantienne de la théorie leibnizienne du temps

Le temps occupe une place centrale dans la construction métaphysique kantienne, et la méditation sur le temps est généralement considérée comme l'un des points de départ de son idéalisme transcendantal<sup>1</sup>. Il n'est donc pas étonnant que la critique des théories concurrentes du temps y occupe une

---

1 Sur l'idéalisme kantien, voir : Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972 ; Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1983 ; Beatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, t. I, 1993 ; Mikos Vetö, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, t. I, 1998 ; Herman Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

place très importante. La première critique adressée à Leibniz est effectuée dans la *Dissertation* de 1770. Après la présentation de la principale caractéristique du temps, à savoir l'intuitivité, Kant affirme que le temps n'est ni substance, ni accident, ni relation : le temps est une condition subjective par laquelle le monde sensible est coordonné sous une loi unitaire<sup>2</sup>.

La plus forte critique de Leibniz se trouve dans la *Critique de la raison pure*<sup>3</sup>. Kant reproche à Leibniz d'avoir une théorie inadéquate de la connaissance ou, plus encore, une théorie fautive, car il traite la sensibilité et l'entendement comme une différence logique, alors que leur différence est transcendante<sup>4</sup>. Leibniz se préoccupe de la clarté de notre connaissance, alors que l'accès à la vraie connaissance doit reposer sur autre chose : Kant soutient qu'il s'occupe pour sa part non pas des objets de la connaissance, mais des conditions *a priori* de la connaissance, non pas de la forme, claire ou obscure, distincte ou confuse, des connaissances, mais de ce qui rend la connaissance possible<sup>5</sup>. Une deuxième idée de ce passage est que nous n'avons pas accès à la connaissance de la chose en soi, mais seulement au phénomène. Le reproche adressé à Leibniz est évident : il aurait prétendu que la chose en soi était connaissable.

Dans *l'Amphibologie*, Kant met en évidence la confusion entre un usage empirique de l'entendement et un usage transcendantal. Nos jugements sont fondés sur l'union et la liaison de nos concepts ou sur l'union ou la comparaison de nos représentations<sup>6</sup>. Pour savoir à quelle faculté appartiennent les concepts et les représentations, Kant introduit la notion de réflexion transcendante, qui est l'action par laquelle la comparaison des représentations se lie avec la faculté de connaître et par laquelle nous pouvons décider si celles-ci sont considérées comme appartenant à l'entendement ou à l'intuition sensible<sup>7</sup>. Il y a ainsi quatre modes de rapport selon lesquels nos concepts peuvent se relier dans un état d'esprit (*Gemüt*), à savoir : identité (*Einerleiheit*) et diversité (*Verschiedenheit*), convenance (*Einstimmung*) et disconvenance (*Widerstreits*), intérieur (*Inneren*) et extérieur (*Ausseren*), déterminable (*Bestimmbaren*) et détermination (*Bestimmung*). La théorie leibnizienne du temps est critiquée sous le quatrième rapport, puisque, considère Kant, Leibniz a soutenu que la matière précède la forme<sup>8</sup>. Le reproche est

2 Immanuel Kant, *Dissertation*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 650.

3 Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 135.

4 Voir Emil van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, Paris, Alcan, 1908, p. 35-59.

5 *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 110.

6 « Un jugement est la représentation de l'unité de la conscience de différentes représentations, ou la représentation de leurs rapports en tant qu'elles constituent un concept » (Immanuel Kant, *Logique* [1800], trad. Louis Guillermit, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 110).

7 *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 313-314.

8 *Ibid.*

que Leibniz a une théorie de la connaissance fausse, puisqu'elle se fonde sur une théorie fausse du temps (et bien sûr de l'espace). Le temps est possible pour Leibniz par la connexion des déterminations des substances entre elles comme principes et conséquences. Chez Leibniz, comme l'interprète Kant, le temps comme forme est précédé de matière, c'est-à-dire des monades, comprises comme des choses en soi.

La plus grave accusation est que le temps est une détermination des choses en soi et non pas des phénomènes, comme il découle avec beaucoup de clarté de la *Remarque sur l'amphibologie*<sup>9</sup>. Il est évident que Kant pense que pour Leibniz la connaissance n'a pas deux sources propres et originales, à savoir le sens et l'entendement, mais une seule source, à savoir l'entendement. Ainsi, Leibniz en fait un « système de connaissance intellectuelle », à savoir une faculté de représenter confusément les choses. Sur ce fondement, les concepts intellectuels qui donnent une connaissance intellectuelle sont dépourvus de contenu sensible.

Kant estime que, pour Leibniz, la chose en soi est un simple sujet doué d'une faculté de représentation, c'est-à-dire une monade<sup>10</sup>, comme c'est le cas normalement dans les conditions d'une connaissance intellectuelle, et ainsi sans contenu sensible – d'où cette conséquence de la théorie leibnizienne du temps : si l'on considère le temps comme une détermination de la chose en soi, donc comme ayant une réalité absolue et non pas une réalité empirique, alors la mathématique n'est pas possible<sup>11</sup>.

Kant distingue deux partis parmi ceux qui soutiennent la réalité absolue de l'espace et du temps. Dans le premier parti, on trouve les physiciens mathématiciens (*mathematische Naturforscher*), ceux qui admettent deux non-existences (*Undinge*) éternelles et infinies qui subsistent par elles-mêmes et qui n'existent que pour comprendre en elles-mêmes tout le réel (*Wirklich*). Dans le deuxième parti se trouvent les métaphysiciens mathématiciens (*metaphysische Naturlehrer*), ceux qui considèrent que l'espace et le temps sont des rapports des phénomènes obtenus par abstraction de l'expérience, mais représentés confusément. Les conséquences sont les suivantes : les représentations de l'espace et du temps n'empêchent pas le jugement portant sur les objets par rapport à l'entendement, mais ces métaphysiciens contestent la

9 *Ibid.*, p. 318-319.

10 « C'est pourquoi Leibniz, parce qu'il se représentait toutes les substances comme noumènes, même quand il s'agissait des éléments de la matière, en faisait, après leur avoir retiré par la pensée tout ce qui peut signifier une relation extérieure, par conséquent aussi la *composition*, des sujets simples, doués de facultés de représentation, en un mot : des *monades*. » (*Critique de la raison pure*, op. cit., p. 313).

11 *Ibid.*, p. 132-133.

certitude apodictique des mathématiques, ils ne peuvent rendre compte de la possibilité des connaissances mathématiques *a priori*.

Ce passage a été interprété en général de la façon suivante : le premier parti se réfère aux newtoniens et le deuxième parti se réfère aux leibniziens. Hermann Cohen, dans son *Commentaire*, écrit que les remarques générales de *l'Esthétique transcendantale* représentent une « polémique explicite contre la théorie de la sensibilité comme « représentation confuse » qui se trouve dans la philosophie leibnizo-wolffienne »<sup>12</sup>. Norman Kemp Smith parvient à des conclusions identiques dans son *Commentary*<sup>13</sup>. Il écrit que les paragraphes trois et quatre de la *Remarque* représentent une somme de toute l'argumentation de *l'Esthétique* sur l'espace et sur le temps, en distinguant les affirmations de celles de Newton et Leibniz, et que ces paragraphes font conclure<sup>14</sup> que le concept d'espace soutenu par Leibniz est un concept empirique abstrait de nos représentations confuses des relations des choses en soi<sup>15</sup> ; puis, dans une note, il écrit, après une citation de la *Dissertation*, qu'il faut souligner avec insistance que la présentation que Kant fait de cette doctrine leibnizienne n'est pas tout à fait exacte<sup>16</sup>.

Il est vrai que Kant a essayé de construire une théorie du temps (et de l'espace) indépendante des théories de Leibniz et de Newton, et qu'il s'oppose à eux depuis longtemps ; mais, ou bien il fait une interprétation erronée du deuxième parti, ou bien le deuxième parti n'est pas le parti de Leibniz. Si Kant se réfère vraiment à Leibniz, il est en contradiction avec son affirmation de *l'Amphibologie* (A 267B 323<sup>17</sup>) et notamment avec la proposition qui se réfère explicitement à Leibniz : « Ainsi Leibniz pensait-il [...]. L'espace et le temps étaient donc la forme intelligible de connexion des choses en soi (des substances et de leurs états) »<sup>18</sup>. Kant attribue aux adeptes de ce parti la thèse que l'espace et le temps sont abstraits de l'expérience et qu'ils sont des représentations confuses.

Dans *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff* (1793), Kant présente le système intellectuel de Leibniz, comme un système dans lequel, au moyen de concepts confus et sans intuition, il n'est pas possible d'avoir de connaissance : ainsi Leibniz arrive-t-il à des aber-

12 Herman Cohen, *Commentaire de la Critique de la raison pure de Kant*, trad. Éric Dufour, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 82.

13 Norman K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure reason*, second edition, London, Macmillan, p. 140-141.

14 *Ibid.*, p. 140.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 313-314.

18 *Ibid.*, p. 319.

rations<sup>19</sup>. Sur le temps, on trouve peu de mots dans cet ouvrage. On trouve, à vrai dire, seulement une phrase : « La même remarque vaut aussi pour la représentation du temps »<sup>20</sup>. Ainsi, en ce qui concerne le principe leibnizien de la différence logique entre la non-distinction et la distinction des représentations, Leibniz affirme que la première espèce de représentations, que nous avons appelée simple intuition, n'est à proprement parler que le concept confus de leur objet<sup>21</sup>. Puisque Leibniz considère que l'intuition est une sorte de concept, à savoir le concept confus, il ne peut pas avoir une théorie adéquate de l'espace. Ainsi, l'espace est obtenu à partir de l'expérience, à partir des rapports aux choses. L'espace est donc une relation ou, mieux, le concept d'une relation. Étant obtenu à partir de l'expérience, l'espace a un caractère contingent et particulier ; par exemple, une proposition qui soutient que l'espace a trois dimensions, ou que le temps a une dimension, n'a aucune nécessité<sup>22</sup>.

Par sa distinction entre les concepts plus confus et les concepts moins confus, Leibniz ne peut observer la différence fondamentale entre l'intuition et le concept, soutient Kant. Or, l'intuition et le concept diffèrent spécifiquement, c'est-à-dire par une différence de genre et de nature, et non par une différence de degré. L'espace (et aussi le temps) apparaît chez Leibniz comme un concept confus, alors qu'il est une intuition. L'espace ne peut pas être transformé en une intuition, en dissipant la confusion ; tout comme par un supplément de clarté, une intuition ne peut pas devenir un concept<sup>23</sup>.

Après cette courte présentation de quelques éléments dont il faut tenir compte dans l'analyse de la théorie du temps chez Kant et chez Leibniz, on constate que la critique la plus forte repose sur la thèse selon laquelle le temps serait pour Leibniz une *détermination des choses en soi*. Nous croyons que cette thèse est fondamentale pour Kant, qu'elle exprime la vraie conception que Kant herméneute se fait de Leibniz et qu'elle est responsable de toute la critique kantienne.

---

19 Immanuel Kant, *Les progrès*, dans *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. III, 1980, p. 1236.

20 *Ibid.*, p. 1233.

21 *Ibid.*, p. 1232.

22 *Ibid.*, p. 1232-1233.

23 Pour plus de détails sur le temps chez Kant, voir aussi : Sadik Al-Azm, *Kant's Theory of Time*, New York, Philosophical Library, 1967 ; Emil van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908 ; François-Xavier Chenet, « Que sont donc l'espace et le temps ? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la « troisième possibilité », *Kant-Studien*, t. II, n° 84, 1993, p. 129-153 ; Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946 ; Arthur Melnik, *Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht, Reidel, 1989 ; Joseph Moreau, « Le temps, la succession et le sens interne », dans Gerhard Funke (dir.), *Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn, Bouvier, 1974 ; Miklos Vetö, « La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps », dans *id.*, *Etudes sur l'idéalisme allemand*, Paris, Harmattan, 1998.

## La théorie leibnizienne du temps

Au XVII<sup>e</sup> siècle, on peut constater un changement de paradigme dans l'analyse du temps. À cette époque, la principale préoccupation des philosophes et des savants depuis l'Antiquité, posant la question de savoir si le temps est en nous ou en dehors de nous, s'est transformée en une interrogation sur la *réalité* du temps. Ainsi, des philosophes et des savants, tels Descartes et Newton, ont soutenu que le temps est réel ; d'autres, tels Spinoza et Leibniz, ont soutenu, au contraire, la non-réalité du temps<sup>24</sup>. Le problème de savoir si le temps est *absolu*, c'est-à-dire indépendant de toute chose, ou s'il est *relatif*, c'est-à-dire en relation avec les autres choses, est en étroite liaison avec la réalité du temps. La question de la *continuité* ou de la *discontinuité* du temps apparaît à cette époque comme étant directement corrélée à certaines opinions philosophiques de grande importance, telles que concernant l'inexistence ou l'existence des atomes et du vide<sup>25</sup>.

Ces interrogations portent sur les caractéristiques les plus importantes du temps. Leibniz soutient, comme on le sait, que le temps est *relatif, idéal et continu*<sup>26</sup>. Mais, bien que le problème du temps soit abordé dans tous les ouvrages de Leibniz, il est le mieux traité dans sa correspondance avec Samuel Clarke (1675-1729), un ancien ami de Newton (et qui fut aussi son porte-parole).

1<sup>o</sup>. Dans les cinq lettres à Clarke, Leibniz a suivi deux directions principales d'argumentation concernant la réalité du temps : le temps n'est pas absolu ; le temps est un ordre de succession<sup>27</sup>.

2<sup>o</sup>. Il y a de nombreux fragments dans lesquels Leibniz a soutenu l'idéalité du temps. Voici ce qu'il écrit en 1705, dans une lettre adressée à la princesse Sophie : « Je reconnois que le temps, l'étendue, le mouvement, et le continu

24 Sur le temps, voir : Désiré Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Paris, Germer Baillière, 1875 (réimpr. Paris, Harmattan, 2006, avec une préface d'Adrian Nita) ; Emil van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, Paris, Alcan, 1908 ; Emerson K. Ballard, « Leibniz's theory of space and time », *Journal of the History of Ideas*, n° 21, 1960, p. 49-65 ; Michael Fox, « Leibniz's metaphysics of space and time », *Studia leibnitiana*, n° 2, t. I, 1970 ; Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987 ; *id.*, *Le problème du temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995 ; Adrian Nita, *Le modèle possibiliste du temps*, dans Hans Poser (dir.), *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, Druckhaus Berlin-Mitte, 2001, p. 903-906.

25 Pour plus de détails sur la relation entre atomisme et continuité, voir Richard Arthur, *Monads, Composition, and Force. Ariadnean Threads through Leibniz's Labyrinth*, Oxford University Press, 2018.

26 Pour plus de détails, voir Richard Arthur, « Leibniz's Theory of Time », dans Kathleen Okruhlik et James R. Brown (dir.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel, 1985, p. 263-313.

27 Pour plus de détails, voir Adrian Nita, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, Paris, Harmattan, 2008, p. 33-38.

en general de la maniere qu'on les prend en Mathematiques, ne sont que des choses ideales, c'est à dire, qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres »<sup>28</sup>. Le débat entre Leibniz et Clarke sur la réalité ou l'idéalité du temps vise la discussion de trois arguments principaux : le temps n'est pas une substance ; le temps est une quantité ; les parties du temps sont idéales<sup>29</sup>.

3°. La continuité du temps a été affirmée par Leibniz à plusieurs reprises, et le passage le plus représentatif est peut-être le suivant : « Une suite de perceptionsveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assés constante et regulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite »<sup>30</sup>. Dans le débat entre Leibniz et Clarke, on peut distinguer deux directions : le temps est divisible ; le temps est uniforme<sup>31</sup>.

4°. Les caractéristiques du temps dont nous avons parlé plus haut, à savoir le caractère relatif, l'idéalité et la continuité, appartiennent à deux registres distincts, car les deux premières visent *la nature* du temps et la dernière exprime une *propriété* du temps. L'affirmation de Leibniz que le temps est idéal signifie que le temps n'est ni substance, ni accident, et ainsi que le temps est une relation. On peut se demander si cette caractéristique est la définition du temps. Pour répondre, il faut voir que, quand Leibniz affirme que le temps est une relation, il veut en fait affirmer que le temps est *de la nature d'une relation*, c'est-à-dire que le temps a un statut ontologique comme celui de la relation, à savoir idéal. L'accusation de circularité peut être rejetée, car le temps n'est pas *l'ordre*, n'est pas la *succession*, comme le définit Wolff<sup>32</sup>.

Si le temps est quelque chose d'idéal, si le temps est de la nature d'une relation, on peut se demander si le temps est quelque chose de fictif. La réponse est négative, car le temps reçoit sa réalité de la réalité de la monade. En outre, la réalité, l'unité et l'être du temps sont fondés sur la réalité, l'unité et l'être de la monade. La réalité du temps est donnée par sa liaison avec les choses qui sont dans le temps. Nous avons vu que le temps n'existe pas sans les choses, tout comme les choses n'existent pas sans le temps. Le fait qu'il n'est pas une

28 GP IV, 568. Voir aussi GP II, 278 ; GP III, 595 ; GP V, 56-57, 100 et 138-142.

29 Pour plus de détails, voir Adrian Nita, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, op. cit., p. 39-44.

30 *Nouveaux essais*, II, 14, § 16, A VI, 6, 152. Voir aussi GP II, 221 et 379 ; GP VII, 564.

31 Pour plus de détails, voir Adrian Nita, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, op. cit., p. 44-46.

32 Christian Wolff, *Philosophia prima, sive ontologia*, § 572-573, Francofurti/Lipsiae, Officina libraria Rengeriana, 1736, p. 443-445 ; *id.*, *Cosmologia generalis*, § 57, Francofurti/Lipsiae, Officina libraria Rengeriana, 1737, p. 55. En outre, le temps est pour Wolff un être successif, au contraire de l'espace qui est un être permanent, voir *Ontologia*, § 569-570, éd. cit., p. 441.

substance, ni un accident, détermine que le temps n'existe pas en dehors de l'âme comme monade<sup>33</sup>.

Le temps est comme une sorte de cadre pour que les choses aient des relations de succession et de simultanéité ; il offre une structure pour l'antériorité, la postériorité et la simultanéité. Le temps est donc non pas l'ordre, mais il est la *condition de l'ordre* ; il n'est pas *succession*, mais il est le *fondement de la succession* et le *principe de la succession*. Cette idée ressort avec beaucoup de clarté d'une lettre à Sophie du 31 octobre 1705 :

L'on voit bien que le Temps n'est pas une substance, puisque une heure ou quelque autre partie du temps qu'on prenne, n'existe jamais entiere et en toutes ses parties ensemble. Ce n'est qu'un *principe de rapports*, un *fondement de l'ordre dans les choses*, autant qu'on conçoit leur existence successive, ou sans qu'elles existent ensemble. Il en doit estre de même de l'espace. C'est le fondement du rapport de l'ordre des choses, mais autant qu'on les conçoit exister ensemble. L'un et l'autre de ces fondements est veritable, quoyqu'il soit ideal<sup>34</sup>.

## L'idéalisme conditionnel

Nous avons soutenu que le reproche kantien selon lequel Leibniz soutiendrait que le temps est une détermination de la chose en soi doit être pris avec beaucoup de précaution<sup>35</sup>. Notre interprétation montre qu'il y a une proximité entre les théories de ces deux philosophes sur le temps. Cette approche est reconnue par Kant lui-même dans ses ouvrages après 1786. Si, dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), Kant a essayé de présenter une réhabilitation de Leibniz, dans la *Réponse à Eberhardt* (1790), il affirme que la *Critique* n'est autre chose qu'une apologie de Leibniz : « la *Critique de la raison pure* pourrait bien être la véritable apologie de Leibniz lui-même contre ses partisans qui le portent aux nues avec des éloges qui ne l'honorent guère »<sup>36</sup>. Dans sa dernière partie de la réponse à Eberhardt, après l'élimination une à une des accusations portées par ce dernier sur la réalité objective des concepts et sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, Kant passe en revue les trois principales particularités de la métaphysique de Leibniz : le principe de la raison suffisante, la doctrine de la monade

33 GP VI, 584.

34 GP VII, 564.

35 Cette troisième partie de notre texte reprend l'argumentation du chapitre 9 de notre livre *Time and idealism*, Bucuresti, Paideia, 2005.

36 Immanuel Kant, *Réponse à Eberhard* [1790], trad. Jocelyn Benoist, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 150.

et la doctrine de l'harmonie préétablie. Sur chaque domaine, il exprime de sérieuses réserves sur la façon dont ses prétendus partisans ont présenté ces problèmes : ceux-ci ont tout à fait maltraité la doctrine de Leibniz et ils sont caractérisés plutôt comme des ennemis de Leibniz<sup>37</sup>.

L'harmonie préétablie ne lui semble pas impliquer de soutenir un accord entre deux entités complètement différentes, à savoir l'âme et le corps, car il est impossible que ceux-ci soient considérés par Leibniz comme complètement séparés l'un de l'autre et qu'ainsi, ils aient une faculté de passer d'un état à un autre en vertu d'un principe exclusivement interne. Si l'âme a une capacité de « connaître » sans être affectée par le corps, alors il semble que nous n'ayons pas besoin de notre corps. Kant montre justement qu'on trouve ici le problème de l'idéalisme : comment nous assurons-nous de la réalité des objets externes ? Puisque les phénomènes sont des représentations, comment sommes-nous sûrs qu'une représentation de quelque chose a son correspondant dans la réalité<sup>38</sup> ?

La solution de ce vénérable problème est entrevue dans le système de l'harmonie préétablie, car la communauté entre l'âme et le corps est plutôt une communauté entre la pensée et le corps, une communauté entre une faculté essentiellement de la pensée, à savoir l'entendement, et une faculté qui s'exerce grâce au corps, à savoir la sensibilité<sup>39</sup>.

L'interprétation de Kant, selon laquelle Leibniz a soutenu autre chose sur l'isolement de l'âme que ce qu'ont cru ses prétendus partisans, peut être confirmée par un court rappel de la dispute entre Leibniz et Bayle<sup>40</sup>. Le système de l'harmonie préétablie explique la liaison entre l'âme en tant que forme substantielle<sup>41</sup> et le corps en tant que matière première par l'existence d'un accord (influence, relation) métaphysique, et non pas physique, car l'âme et le corps obéissent à des lois propres. Le principal argument est que l'âme est douée d'une capacité représentative. L'objection de Bayle est que l'âme agit indépendamment du corps et que, par suite, l'âme sent la faim, la

---

37 *Ibid.*, p. 147.

38 *Ibid.*, p. 148.

39 *Ibid.*, p. 148-149.

40 Pour d'autres aspects de la relation Leibniz – Bayle, voir : Adrian Nita, « Mind-Body Problem: the Controversy between Leibniz and Pierre Bayle », *Revue roumaine de philosophie*, t. LXIII, n° 1, 2019 ; Mogens Laerke, *Les lumières de Leibniz : controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Garnier, 2015 ; Christian Leduc, *Leibniz et Bayle*, Stuttgart, Steiner, 2015 ; Paul Lodge, *Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason*, Washington, American Catholic Philosophical Association, 2002.

41 Sur les formes substantielles, voir Adrian Nita (dir.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms*, Dordrecht, Springer, 2015 ; Daniel Garber, *Leibniz : Body, Substance, Monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Michel Fichant, « Mécanisme et métaphysique : le rétablissement des formes substantielles (1679) », dans *id.*, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 163-204.

soif, etc. même s'il n'y a aucun corps dans le monde. Mais, la théorie leibnizienne exclut exactement cette indépendance : tous les corps et aussi toutes les âmes sont dans une interdépendance les unes avec les autres. En outre, l'âme ne peut sentir la faim, la soif, etc., *si elle n'a pas un corps*<sup>42</sup>.

Nous avons vu que, selon Leibniz, le temps n'est pas tant l'ordre des choses successives, mais *le principe* de l'ordre des choses successives (et l'espace est le principe de l'ordre des choses coexistantes). Cette thèse, affirmée dans la correspondance, si peu étudiée, avec la princesse Sophie, montre d'une façon manifeste la non-circularité de la définition du temps : « L'on voit bien que le Temps [...] n'est qu'un principe de rapports, un fondement de l'ordre dans les choses, autant qu'on conçoit leur existence successive, ou sans qu'elles existent ensemble »<sup>43</sup>. Cette définition, il faut le souligner, n'est pas la définition *de la nature* du temps, mais elle exprime *sa fonction méthodologique*. On voit bien qu'au-delà d'être un ordre, le temps est le *principe de l'ordre* conformément à sa fonction. En tant que principe de l'ordre, le temps précède les objets et les rend possibles. Par suite, si le temps n'existe ni dans la chose, ni en dehors de la chose, alors *le temps existe dans le sujet*. C'est le sujet qui pose le temps *par la perception*, c'est lui qui pose le temps quand il perçoit des choses successives ou simultanées, comme il ressort d'un texte de Leibniz sur les principes de Malebranche, examinés dans un dialogue entre Philarète et Ariste. Tout comme l'étendue est une abstraction, demandant pour exister une chose étendue, la durée est une abstraction, demandant une chose qui dure, qui existe dans le temps. L'étendue et la durée ont besoin d'un sujet, ils sont relatifs à un sujet. On suppose quelque chose dans ce sujet, une qualité, un attribut, une nature qui s'étend et qui se continue<sup>44</sup>.

Cette caractéristique du temps, d'être condition de la chose, est expliquée par la distinction entre la *durée* et le *temps* : si la durée est un *attribut des choses*, le temps ne l'est pas, mais il est le *principe des choses*. « Par là vous voyés en même temps, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Et l'on peut dire que l'étendue est en quelque façon à l'espace, comme la durée est au temps. La durée et l'étendue sont les attributs des choses, mais le temps et l'espace sont pris comme hors des choses et servent à les mesurer »<sup>45</sup>.

L'argument le plus important, probablement, est que l'agrégat (le phénomène) est successif : toute chose singulière est successive ou soumise à la succession. Il n'existe pas quelque chose de permanent dans un agrégat, puisque

42 GP IV, 530.

43 GP VII, 564.

44 GP VI, 584.

45 *Ibid.*

seule la monade est permanente<sup>46</sup>. Nous pouvons maintenant formuler l'expression de l'idéalisme de Leibniz de la façon suivante : *le temps est la condition de possibilité des objets de l'expérience en tant qu'existences successives*. L'idée de la succession est liée à l'idée de la continuité, puisque la continuité est un principe métaphysique dans le sens aristotélicien ; autrement dit, elle est une loi universelle, une loi nécessaire, elle est un fondement, elle est véritable, elle a une applicabilité générale. La loi de la continuité gouverne autant les événements, ceux qui expriment un passage d'un état à un autre état, que les objets individuels, ceux qui sont soumis au changement. Les changements d'une chose individuelle forment une série et ils découlent de la nature de la chose ; ainsi, selon Leibniz, une chose peut être définie comme une loi de sa série de changements<sup>47</sup>. Il est vrai que Leibniz ne soutient pas que le temps est une *forme* de la sensibilité, de même qu'il ne soutient pas le sens le plus fort de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire l'idéalisme formel, mais il soutient en revanche une forme plus faible de l'idéalisme transcendantal, à savoir une forme qui affirme les *conditions* de la connaissance et donc les conditions de possibilité des objets<sup>48</sup>.

Nous avons vu que le phénomène est un agrégat de monades et quel est le rapport de l'agrégat avec la monade : l'agrégat reçoit sa réalité, son existence et son unité de la réalité, l'existence et l'unité de la monade. Dans ce sens – et seulement dans ce sens – la monade leibnizienne a la même fonction que la chose en soi kantienne. C'est la monade qui se trouve derrière le phénomène, qui est son fondement. Le phénomène est ce qui se manifeste à l'extérieur : le *phénomène* est le phénomène de la monade (ou, mieux, de la substance composée). De cette façon, seul le phénomène est connu, et non pas la monade, puisque, par nos organes des sens, il est impossible d'accéder à celle-ci<sup>49</sup>. Au moyen d'une intuition sensible, pour utiliser les mots de Kant, il est impossible de connaître les monades ; on a besoin d'une intuition intellectuelle pour cette opération. Ce genre d'intuition est manifestement et explicitement nié par Leibniz pour les êtres humains<sup>50</sup>.

L'agrégat est quelque chose qui fait impression sur nos organes des sens ; ainsi, il est une *représentation*. Même si elle est une substance simple, l'âme reçoit « le matériel » offert par les sens, c'est-à-dire la représentation des objets sensibles. C'est cette représentation qui entre dans l'âme, et non

---

46 Lettre à De Volder du 21 janvier 1704, GP II, 263.

47 *Ibid.*, p. 263-264.

48 Alexis Philonenko a soutenu que Leibniz gardait un idéalisme transcendantal de l'objectivité eu égard à l'espace ; voir A. Philonenko, « Etude leibnizienne. La loi de continuité et le principe des indiscernables », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1967, p. 270.

49 « L'Estre même et la Vérité ne s'apprend pas tout à fait par les sens » (GP VI, 502).

50 *Nouveaux essais*, IV, 17, § 16, A VI, 6, 490.

pas quelque chose de matériel<sup>51</sup>. La représentation d'une chose n'est point quelque chose de matériel ou quelque chose d'étendu, puisqu'il n'est pas possible qu'une chose matérielle entre dans une chose immatérielle<sup>52</sup>. Comment est-il possible, toutefois, d'avoir des représentations ? La démonstration de Leibniz, simple et ingénieuse en même temps, repose sur l'idée suivante : l'âme, quelque chose de simple, représente le corps, qui n'est point simple, tout comme, dans le centre d'un cercle, qui est simple, se réunissent les lignes qui partent de sa circonférence, les lignes qui sont en grand nombre, et même en nombre infini<sup>53</sup>. La démonstration repose sur la géométrie, selon laquelle un angle de 90 degrés forme une ouverture d'un quart de cercle. Cette ouverture peut être mesurée autant sur un arc de cercle plus grand, que sur un arc de cercle plus petit, en tendant vers l'origine<sup>54</sup>. La démonstration continue avec un angle de 45 degrés qui représente une ouverture exprimant la huitième partie d'un cercle. Cette grandeur peut être mesurée autant sur un arc plus grand que sur un arc plus petit, jusqu'à l'origine du cercle. Ainsi, l'âme est une sorte de centre, une sorte d'origine qui représente ce qui se passe dans son corps et aussi dans les autres corps du monde<sup>55</sup>.

L'agrégat est, outre une représentation, une *apparence*, une apparition de la monade : « les choses sensibles ne seroient que des apparences »<sup>56</sup>. L'agrégat, sans réalité, est la façon de se manifester de la monade en tant que substance composée. L'action d'une substance sur une autre substance n'est possible qu'à la condition de supposer quelque chose qui agisse d'une façon visible, donc en supposant l'existence des corps. Les mouvements, les chocs, etc. sont des actions perceptibles qui ne peuvent être niées dans le cas des apparences d'agrégats, c'est-à-dire des simples phénomènes<sup>57</sup>.

La dichotomie monade-agrégat, en étroite liaison avec l'affirmation de l'idéalisme conditionnel, est soutenue par une dichotomie entre le sens (« le sentiment ») et l'entendement. Les sens externes nous donnent la connaissance des objets sensibles, à savoir les qualités sensibles, dont les notions sont claires, mais indistinctes – ce qui a fait qu'elles ont été nommées des « qualités occultes »<sup>58</sup>. En dehors de ces sens externes, il faut avoir un sens interne qui réunit les perceptions des sens externes et qui nous donne les notions imaginables. Le sens interne, ou l'imagination, contient les notions

---

51 Lettre à Sophie du 12 juin 1700, GP VII, 552.

52 *Ibid.*, p. 554.

53 Lettre à Sophie du 4 novembre 1696, *ibid.*, p. 542.

54 Lettre à Sophie du 12 juin 1700, *ibid.*, p. 554.

55 *Ibid.*, p. 554-555.

56 Lettre à Sophie Charlotte, GP VI, 503.

57 Lettre à De Volder du 20 juin 1703, GP II, 251.

58 Voir Lettre à Sophie Charlotte, GP VI, 499.

des sens particuliers, qui sont claires et confuses, et les notions du sens commun, qui sont claires et distinctes<sup>59</sup>.

Les idées qui nous viennent de plusieurs sens et qui sont attribuées au sens commun, ou imagination, sont les idées de nombre, grandeur, espace, figure et mouvement. L'imagination joue chez Leibniz un rôle important dans la constitution de la connaissance, rôle qui est très proche de celui de l'imagination chez Kant. Leibniz considère que l'imagination est au fondement de la mathématique, puisque celle-ci est la science des choses imaginables et puisque les objets des idées mathématiques sont des choses imaginables. Affirmant que la géométrie est la science de l'imagination universelle, il veut soutenir que le vrai espace du géomètre est une chose idéale. La géométrie et l'arithmétique reçoivent leur caractère nécessaire et universel non pas des sens, mais de quelque chose qui se trouve au-delà des sens, à savoir de l'entendement<sup>60</sup>. L'entendement fournit une connaissance distincte des objets intelligibles, en en fournissant donc les *notions intelligibles*<sup>61</sup>. Il y a ainsi deux sortes de notions : les *notions sensibles*, données par les objets sensibles, et les *notions intelligibles*, propres à l'entendement. Il faut noter que Leibniz présente aussi un autre genre de notions, à savoir les *notions sensibles et intelligibles*, lesquelles appartiennent au sens commun. Malgré leurs différences, elles n'ont pas une origine entièrement différente, car l'imagination n'est pas considérée par Leibniz comme une faculté indépendante, qui serait en sus du sentiment et de l'entendement ; l'imagination est plutôt située au point de rencontre du sentiment et de l'entendement : *l'imagination est moitié sensible moitié intelligible*, ainsi qu'il y a trois sortes de notions<sup>62</sup>.

Si les objets des notions sensibles sont des qualités sensibles (les couleurs, les odeurs, etc.) et si les objets des notions sensibles et intelligibles (ou imaginables) sont les nombres, la grandeur, la figure, etc., quels sont les objets des notions intelligibles ? Quel est l'objet intelligible par excellence ? La réponse de Leibniz est le *Moi*. Nous sommes arrivés à une notion fondamentale de l'idéalisme : « outre *le sensible* et *l'imaginable*, il y a ce qui n'est *qu'intelligible*, comme étant *l'objet du seul entendement*, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moi-même »<sup>63</sup>.

---

59 *Ibid.*, p. 501.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 « Il y a donc trois rangs de notions : *les sensibles seulement*, qui sont les objets affectés à chaque sens en particulier, *les sensibles et intelligibles à la fois*, qui appartiennent au sens commun, et *les intelligibles seulement*, qui sont propres à l'entendement. Les premiers et les secondes ensemble sont imaginables, mais les troisièmes sont au dessus de l'imagination. Les secondes et les troisièmes sont intelligibles et distinctes ; mais les premiers sont confus, quoiqu'elles soient claires ou reconnaissables » (*ibid.*, p. 502).

63 *Ibid.*, p. 501.

On peut se questionner sur le lien entre l'idéalisme transcendantal soutenu par Kant et l'idéalisme conditionnel soutenu par Leibniz. Rappelons-nous les enseignements de Kant : l'existence des objets extérieurs est aussi certaine que l'existence de moi-même. En outre, l'existence des objets externes *est prouvée* par la conscience de ma propre existence. Mais ces thèses sont-elles également valables pour Leibniz ?

Dans sa correspondance avec Sophie Charlotte, Leibniz semble soutenir une position platonicienne et cartésienne, nommée par Kant l'idéalisme problématique. Si l'on y regarde plus attentivement, on observe que l'idéalisme problématique est la théorie qui soutient, en plus de la thèse de l'indubitabilité de l'affirmation « je suis », les thèses suivantes : 1) l'existence des objets externes douteuse, ou même indémontrable ; 2) l'impossibilité de la démonstration de l'existence des objets externes par une expérience immédiate. Or, Leibniz soutient que les phénomènes sont réels, puisqu'ils reçoivent leur existence de l'existence des monades. De plus, il n'a jamais nié le rôle des sens dans la constitution de la connaissance. Le fait qu'on trouve ici une *hiérarchisation de la certitude* sur l'existence des objets, n'est pas une preuve suffisante pour affirmer qu'il soit engagé dans ce que Kant nommera l'idéalisme problématique.

Reste à analyser la thèse selon laquelle l'expérience interne est une preuve pour l'expérience externe ou, en d'autres termes, que l'expérience interne est la condition de possibilité du sens externe : il faut voir ce qu'est l'aperception et quel est son rôle dans la constitution de la connaissance. La question est de savoir s'il y a ou non chez Leibniz une liaison entre *l'expérience interne et le temps* ; si cette liaison est démontrée, alors la démonstration précède dans les grandes lignes la démonstration de Kant. Dans la *Monadologie*, Leibniz soutient qu'il ne faut pas confondre la perception avec l'aperception. La perception est un état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, et l'aperception est la conscience de soi<sup>64</sup>. L'aperception, comme conscience de mes propres perceptions, est une faculté qui est caractéristique non pas des simples monades, lesquelles sont douées de perception et appétition, ni des êtres ayant un corps organique, doués en plus de sentiment et de mémoire, mais elle est caractéristique des êtres ayant la perception, l'appétition, le sentiment, la mémoire et la raison, à savoir des êtres humains<sup>65</sup>.

Définie par opposition à la perception, l'aperception est la conscience des états passagers de l'âme, car nous sommes conscients seulement d'une petite

64 *Monadologie*, § 14, GP VI, 608-609.

65 *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, GP VI, 599-600.

quantité de perceptions<sup>66</sup>. Comme les états internes forment une succession, l'aperception est la conscience de la succession de mes propres états, c'est elle qui lie ensemble les états successifs et rend possible l'affirmation que le « je suis » d'aujourd'hui est identique au « je suis » d'hier, même si j'ai été le sujet de changements. L'aperception en tant que conscience de mes propres états apparaît comme une condition de possibilité de l'identité personnelle<sup>67</sup>.

La conscience est définie comme l'activité réflexive par excellence, qui est exclusivement une caractéristique des êtres humains<sup>68</sup>. En outre, c'est seulement à cause de la conscience ou du moi, que l'âme rationnelle peut subsister. Pourquoi la subsistance est-elle importante ? Parce que ce n'est que si et seulement si l'âme rationnelle subsiste, qu'elle garde ses caractères et que la personne douée de cette âme peut être récompensée ou punie de ses actes. Le sentiment et la mémoire, les traits distinctifs des âmes, doivent être complétés par la conscience pour qu'on ait une âme rationnelle et, ainsi, qu'on soit un sujet moral<sup>69</sup>.

La conscience, en plus de la pensée de moi, en plus des actes réflexifs, est ce qui accompagne tous les actes humains. Par l'aperception, à savoir par la conscience d'une perception, nous sommes simultanément conscients du fait que nous avons une perception et du fait que nous sommes conscients que nous percevons quelque chose : la « pensée de *moy*, qui m'aperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en résulte, ajoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considérer qu'on y pense, ce sont deux pensées très différentes, autant que la couleur même diffère de moy qui y pense »<sup>70</sup>.

Avec l'affirmation que l'activité réflexive est localisée dans le sens interne, nous avons la dernière partie de la démonstration sur la possibilité de l'idéalisme conditionnel. Dans une petite étude de Leibniz relative à quelques observations sur les *Essais sur l'entendement humain* de J. Locke, insérée par Gerhardt au début des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, le philosophe de Hanovre écrit qu'il est vrai que « nos perceptions des idées viennent ou des sens extérieurs ou du sens interne qu'on peut appeler réflexion ; mais cette réflexion ne se borne pas aux seules opérations de l'esprit, comme il est dit dans chap. I.4 [il s'agit de *NE*, I, 4], elle va jusqu'à l'esprit lui-même, et c'est en s'apercevant de lui, que nous nous apercevons de la substance »<sup>71</sup>. Le moi est conscient qu'il existe, qu'il est un, qu'il a une capacité d'agir. Cette

66 Voir GP V, 46, 121 et 148.

67 *Nouveaux essais*, II, 27, § 14, A VI, 6, 240.

68 *Essai de Théodicée*, GP VI, 149-150.

69 *Discours de métaphysique*, art. 34, A VI, 4-B, 1583-1584.

70 Lettre à Sophie Charlotte, GP VI, 502.

71 GP V, 23.

compréhension de l'aperception est présente chez Leibniz comme en parallèle avec la conception de l'origine des qualités sensibles : la perception du moi est une sorte d'expérience sensorielle immédiate, c'est la raison de l'utilisation de l'expression de « sens interne ».

Nous avons vu que les êtres rationnels, ayant conscience de ce qu'ils sont, ayant une capacité réflexive, peuvent découvrir les vérités nécessaires et universelles, comme le sont les vérités des sciences démonstratives, c'est-à-dire la géométrie, l'arithmétique et la mécanique<sup>72</sup>. Ces vérités ne peuvent être connues par l'expérience, car l'expérience ne nous donne que des connaissances contingentes et particulières. L'expérience, même répétée des milliers de fois, ne peut s'élever jusqu'à la nécessité et l'universalité.

Si cette thèse est affirmée dans le *Discours de métaphysique*, dans la *Monadologie*, ouvrage écrit dans la période de la maturité, on trouve que, par la connaissance des vérités nécessaires, les êtres humains ont la capacité d'accomplir des actes réflexifs. Seuls les hommes en tant qu'êtres doués d'une âme raisonnable, qui est une substance simple avec perception, appétition, sentiment, mémoire et raison, peuvent connaître les vérités nécessaires et universelles et, ainsi, peuvent avoir une conscience<sup>73</sup>.

En conclusion, nous avons vu que l'équivalence entre les actes réflexifs et les vérités nécessaires exprime peut-être le mieux la spécificité de l'idéalisme conditionnel leibnizien ; elle en montre aussi bien la profonde ressemblance avec l'idéalisme transcendantal kantien. La différence est exprimée dans l'innéisme leibnizien, un innéisme qui n'a pu s'élever jusqu'à la transcendance.

---

72 *Discours de métaphysique*, art. 34, A VI, 4-B, 1583.

73 *Monadologie*, § 30, GP VI, 612.