



HAL
open science

”Passion, action et union de l’âme et du corps. Leibniz face à ses lecteurs cartésiens”

Raphaële Andrault

► To cite this version:

Raphaële Andrault. ”Passion, action et union de l’âme et du corps. Leibniz face à ses lecteurs cartésiens” . Wenchao Li, Ute Beckmann, Sven Erdner, Esther-Maria Errulat, Jürgen Herbst, Helena Iwasinski, Simona Noreik. Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, I, Olms, p. 197-209, 2016, 978-3-487-15427-5. halshs-01370679

HAL Id: halshs-01370679

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01370679>

Submitted on 23 Sep 2016

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

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

Raphaële Andrault (Lyon)

PASSION, ACTION ET UNION DE L'ÂME ET DU CORPS
LEIBNIZ FACE A SES LECTEURS CARTESIENS

Cet article est consacré à un thème classique : l'union de l'âme et du corps dans le *Discours de métaphysique*. Mais ce thème classique sera étudié d'un point de vue qui l'est moins : celui de la passion et de l'action de l'âme relativement à son corps. C'est une question que Leibniz a d'abord développée dans un passage de l'article 14 raturé par la suite et qui a été peu étudiée. Elle permet pourtant de se pencher sur les difficultés de la solution leibnizienne à un problème que l'on peut qualifier de cartésien, au sens où il s'inscrit dans le cadre de la *Sixième des Méditations métaphysiques* et de sa réception en langue française.

Au début de *Leibniz and the Natural World*, Pauline Phemister enjoint de ne pas prendre pour argent comptant ce qui est principalement lié à la *French connection* de Leibniz, c'est-à-dire à sa volonté de s'exprimer d'une manière audible pour les cartésiens de sorte à être lu et discuté en France.¹ Cela conduit notamment Leibniz, selon des lettres à Bernoulli et à Des Bosses, à gommer les notions d'entéléchie et de matière première au profit de ce qu'on pourrait appeler un dualisme phénoménal entre les modifications d'une substance immatérielle et les modifications mécaniques du corps². Cet ouvrage de Phemister et d'autres travaux récents ont bien montré que ce que Leibniz appelle « l'union de l'âme et du corps » dans ses textes à destination des lecteurs de langue française était loin de résumer sa conception des substances simples ou de la réalité corporelle, que celle-ci implique une matière première, une entéléchie ou, à un autre niveau d'élaboration, un véritable corps organique constitutif d'une substance corporelle complexe³.

Prenant cela pour acquis, on peut constater que désormais les textes leibniziens sont majoritairement interrogés selon deux axes d'études distincts, à savoir d'une part à partir du problème métaphysique de la nature de la substance, qu'elle soit simple ou corporelle et, d'autre part, à partir du problème cognitif de la concomitance entre les phénomènes internes et les phénomènes physiques. Ici, il s'agira d'envisager la philosophie de Leibniz sous un angle intermédiaire, à travers l'examen de la manière dont une âme se rapporte au corps qui lui « appartient⁴ ». Cela implique de s'interroger sur « le degré de son expression⁵ » par lequel Leibniz élucide à la fois la communication de toutes les substances, c'est-à-dire leurs activité ou passivité relatives, et le lien particulier qui unit l'âme à son corps. Nous ne prétendons pas que ce point de vue soit le plus pertinent, et, surtout, nous ne spéculons pas sur le fait qu'il soit fidèle à ce que Leibniz aurait vraiment pensé au-delà de ses préoccupations tactiques et didactiques à l'égard des cartésiens.

Trois points nous paraissent néanmoins mériter explicitation : 1) la difficulté à « s'attribuer » un corps sur le seul fondement d'une expression plus forte ou distincte que l'on aurait de ses changements ; 2) la difficulté à définir la sensation comme une passion en vertu de laquelle la perfection de l'âme diminue ; 3) la circularité entre, d'un côté, certaines appréhensions

¹ *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*, Dordrecht 2005, p. 20.

² GM III, 552 et GP II, 307, cités in : *ibid.*, p. 15-16.

³ Inversement, pour les journaux allemands, Leibniz avoue qu'il conforme sa pensée au langage de l'Ecole (GP III, 624). Entre ces deux stratégies, il n'y a donc pas lieu de rechercher où, c'est-à-dire dans quelle partie du *corpus* et à partir de quel vocabulaire, se situerait le « vrai » Leibniz ; il faut plus simplement ne pas trop plaider pour l'exclusivité de telle ou telle voie d'accès textuelle.

⁴ A VI, 4, 1572.

⁵ A VI, 4, 1553.

de ce qui nous est proche à partir d'une sensation plus forte et, d'un autre côté, une relativisation de cette sensation plus forte à partir du proche et du lointain.

Nous nous appuyerons exclusivement sur le *Discours* et les lettres à Arnauld de 1686 et 1687. Pour autant, la définition que Leibniz y propose de l'action ou de la passion de l'âme tout aussi bien que la mention du lien expressif particulier qui unit l'âme à son corps demeureront constantes sous sa plume. On peut donc se demander dans quelle mesure les difficultés que nous mentionnons ici ne sont pas seulement circonstanciées.

1. « Quelques phénomènes d'étendue que nous nous attribuons particulièrement »

Dans le brouillon de l'article 14, le corps est d'abord identifié à la source extérieure d'un certain nombre de sensations :

« Il y a aussi quelques phénomènes d'étendue, que nous nous attribuons plus particulièrement, et dont le fondement *a parte rei* est appelé notre corps et comme tout ce qui lui arrive de considérable, c'est à dire tous les changements notables qui nous y paroissent, se font sentir fortement au moins à l'ordinaire, nous nous attribuons toutes les passions de ce corps, et cela avec grande raison [...]. »⁶

Le corps paraît ici étrangement déréalisé. D'abord, la mention « quelques phénomènes » n'en fait pas un objet nettement circonscrit – ou du moins circonscrit seulement par nos désignations (« ce que nous appelons »).⁷ Ensuite, le corps est appréhendé de manière doublement relative, d'une part parce qu'il est ce que « nous nous attribuons *particulièrement* » – et non exclusivement –, et d'autre part parce que par définition l'étendue « enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions »⁸ comme cela a été signalé plus tôt par Leibniz. Son statut éventuel de substance, et le fait de savoir si ce qui lui conférerait ce statut serait notre âme elle-même ou une, voire plusieurs, formes substantielles, sont ici entièrement en suspens.

Pour tout dire, ce qui constitue « notre corps » est un problème secondaire et marginal pour Leibniz. L'important est de montrer que la thèse selon laquelle les substances n'interagissent pas rigoureusement mais se répondent par des perceptions véritables reste conciliable avec l'expérience.

En effet, selon le titre de l'article 14, les substances ne peuvent agir les unes sur les autres, et pourtant, elles se répondent, puisqu'elles correspondent aux différentes vues que Dieu a d'un même univers. Or l'assertion selon laquelle « une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit pas non plus » est, selon l'aveu même de Leibniz, très éloignée de l'usage.⁹ Comment rendre compte de cet usage, c'est-à-dire du vocabulaire de la passion et de l'action par lequel on rend massivement compte non seulement des interactions entre des personnes, mais également de celles entre les corps ? Car non seulement les thèses métaphysiques de Leibniz doivent être capables de rendre compte de ce qu'il appelle les « fréquentes expériences » ou encore ce qui « se rencontre ordinairement » pour être à la fois crédibles et avantageuses, mais elles doivent aussi pouvoir être exprimées « nettement dans la pratique ordinaire » pour être considérées comme « raisonnables ».¹⁰

Selon Leibniz, on peut considérer qu'une substance agit lorsqu'au gré d'un changement qui affecte toutes les substances elle passe à un plus grand degré de perfection ou continue dans le

⁶ A VI, 4, 1552 (nous citerons toujours d'après cette page), et Leibniz : *Discours de métaphysique. Monadologie* (ed. Fichant), Paris 2004, p. 174-175.

⁷ On retrouve cette indétermination, et absence d'unité phénoménale, dans une lettre à Arnauld, A II, 2, 243 : les états de l'âme sont particulièrement des expressions « des corps *leur sont alors propres* » (nous soulignons).

⁸ Art. 12, A VI, 4, 1545.

⁹ Sur le rapport entre passion et spontanéité de l'âme dans le *De affectibus*, voir S. di Bella : *Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht 2005, p. 103.

¹⁰ A VI, 4, 1552 : « Et ce langage est fort raisonnable, car il est propre à s'exprimer nettement dans la pratique ordinaire ».

même, et à l'inverse, on dit qu'une substance pâtit lorsqu'elle devient plus limitée et son expression plus confuse¹¹. Partant, on peut dire selon l'art. 14 que « nous attribuons à d'autres choses comme à des causes agissant sur nous ce que nous apercevons d'une certaine manière », et inversement, selon l'art. 15, que « nous nous attribuons davantage et avec raison les phénomènes que nous exprimons plus parfaitement ». Ainsi, c'est un certain type de perception qui fonde l'attribution d'actions et de passions à différents sujets et, au-delà, l'idée même d'extériorité.

Le passage rayé par Leibniz sur le brouillon de l'art. 14 liste précisément un certain nombre de cas dans lesquels on parle communément d'actions ou de passions. Or ces cas frappent par leur hétérogénéité. Le premier cas envisagé, c'est le fait de dire que l'on agit, c'est-à-dire que nous-mêmes nous considérons comme une cause, quand les choses arrivent conformément à notre volonté.¹² Le second, c'est le fait de considérer que l'on est passif ou au contraire actif selon que notre corps subit ou cause des mouvements à l'égard des autres corps. Dans ce cas-ci, il ne s'agit pas d'opposer action et passion, mais plutôt de rendre compte de la désignation des passions et des actions de mon corps comme *mes* passions et actions. Leibniz met alors sur le même plan le fait de courir, de frapper ou de tomber, considérés comme autant d'actions du corps, alors même que « tomber » pourrait à plusieurs égards davantage être assimilé à une passion. Enfin, l'article se clôt par la division générale et classique des modifications de l'esprit en actions (volonté, jugement et raisonnement) et passions (perceptions ou sentiments).

La description du second type de situation, où l'on s'attribue les actions et passions d'un certain corps, surprend par sa façon de concilier originalité philosophique et trivialité. C'est à ce moment-là du brouillon de l'art. 14 que notre corps, traditionnellement considéré comme un donné premier conditionnant la perception ou dévoyant nos jugements¹³, est étonnamment relégué à une simple particularisation à la fois seconde et secondaire de certains phénomènes perceptifs. Mais d'un autre côté, Leibniz y fait droit à des actions tout à fait ordinaires qu'il n'évoque pas dans d'autres textes.

Il s'agit d'abord de justifier que l'on s'attribue les passions d'un certain corps sur le fondement de notre perception ordinairement plus forte de ses changements notables et apparents :

« [C]omme tout ce qui luy arrive de considerable, c'est à dire tous les changemens notables qui nous y paroissent, se font sentir fortement au moins à l'ordinaire, nous nous attribuons toutes les passions de ce corps, et cela avec grande raison, car quand même nous ne nous en sommes pas aperceus alors, nous ne laissons pas de nous bien apercevoir des suites, comme lorsqu'on nous a transporté d'un lieu à un autre en dormant. »¹⁴

Il s'agit ensuite de justifier que l'on s'attribue les actions de ce corps par opposition aux actions des autres corps que nous percevons tout de même d'une certaine manière :

« Nous nous attribuons aussi les actions de ce corps, comme lorsque nous courons, frappons, tombons, et que nostre corps continuant le mouvement commencé fait quelque effect. Mais je ne m'attribue point ce qui arrive aux autres corps puisque je m'apperçois, qu'il y peut arriver des grands changemens qui ne me sont point sensibles ; si ce n'est que mon corps s'y trouve exposé d'une certaine maniere que je conçois y estre propre. Ainsi on voit bien que quoyque tous les corps de l'univers nous appartiennent en quelque façon, et sympathisent avec le nostre, nous ne nous attribuons point ce qui leur arrive. »

En réalité, il ne s'agit pas seulement de comprendre de quelle façon la spontanéité de la substance nous permet tout de même de parler de passions, il faut également justifier que l'on s'attribue

¹¹ Fin du brouillon de l'art. 14 (A VI, 4, 1552) et art. 15 (A VI, 4, 1553). Voir aussi lettre à Foucher, A II, 2, 90 : les substances s'entre-accordent exactement et cela nous fait dire que l'une agit sur l'autre, parce qu'elle exprime plus distinctement que l'autre la cause ou raison des changements.

¹² A VI, 4, 1551 : « Il est constant sur tout, que lorsque nous desirons quelque phenomene, et qu'il arrive à point nommé, et que cela se rencontre ordinairement, nous disons d'avoir agi et d'en estre la cause; comme lorsque je veux ce qu'on appelle remuer la main. »

¹³ Par exemple Descartes, AT IX, 14.

¹⁴ A VI, 4, 1552. On peut comparer à *Nouveaux Essais*, II, 27, 14, A VI, 6, 239.

toujours un corps que l'on ne perçoit pourtant ni constamment ni exclusivement, puisque l'on perçoit toujours dans une certaine mesure les modifications des autres corps. Il faut donc comprendre pourquoi on parle de « notre corps » sans que cette identification ne fasse ordinairement problème ou ne soit douteuse alors même qu'elle se fait sur la seule base d'une sensation relativement et ordinairement plus forte.

La version finale du *Discours de métaphysique* ne démentira pas la retraduction de l'attribution d'un corps à une âme sur le fondement d'une expression plus parfaite ou plus particulière de ce qui arrive à ce corps. C'est bien ce que porte l'article 33 : « l'idée même ou essence de l'âme porte que toutes ses apparences ou perceptions lui doivent naître (*sponte*) de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles-mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui lui est affecté. »¹⁵ La version finale du *Discours de métaphysique* ne démentira pas non plus la retraduction de la passion et de l'action en variations immanentes du degré d'expression d'une substance. Mais l'article 15 ajoutera que toute action implique quelque volupté, toute passion quelque douleur. Par ailleurs, la lettre à Arnauld de juillet 1686 confirmera que Leibniz entend rendre compte dans un même mouvement tout à la fois de ce que les cartésiens appelle l'union de l'âme et du corps et de l'action et passion d'un esprit à l'égard d'une autre créature.¹⁶ Or cette subsomption de l'union sous le problème plus général de l'action et de la passion inter-substantielles ne va pas sans poser quelques difficultés.

2. Notre corps, c'est le corps dont on sent fortement les changements considérables

Selon l'art. 27, « nous recevons de dehors des connaissances par le ministère des sens, parce que quelques choses extérieures contiennent ou expriment plus particulièrement les raisons qui déterminent notre âme à certaines pensées ». ¹⁷ La perception des sens est à la fois une passion de l'âme vis-à-vis de son corps, et une passion de l'âme et de son corps ensemble vis-à-vis des autres corps de l'univers. Et elle l'est au moins à trois égards. D'abord parce que c'est en prenant en considération les modifications des corps, non le développement immanent des pensées, que l'on peut mieux rendre raison de cette perception ; ensuite parce que précisément une perception peut interrompre un raisonnement volontaire de l'âme ; enfin parce que cette perception est intrinsèquement confuse et témoigne à ce titre de l'imperfection de la substance expressive¹⁸ : elle enveloppe indistinctement l'ensemble des mouvements affectant de proche en proche tout l'univers à un moment donné au-delà des seules modifications notables de son corps qu'elle exprime le plus clairement.¹⁹ Prenons une sensation auditive : on explique sa teneur propre grâce à la considération des vibrations émises par une corde de luth – et non en contemplant seulement l'ensemble des pensées que l'âme avait pour elle-même avant que l'organe auditif soit affecté par les vibrations de la corde. Mais si la perception des sens est une passion de l'âme, comment comprendre qu'elle

¹⁵ A VI, 4, 1582.

¹⁶ Voir Leibniz A II, 2, 81.

¹⁷ A VI, 4, 1572.

¹⁸ Sur l'équivalence entre perception des sens, passion et imperfection, voir également lettre à Jaquelot, 1704, GP III, 465.

¹⁹ Voir la fin de l'art. 33, A VI, 4, 1582 : « On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors mêmes qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nostre reçoit l'impression de tous les autres, et comme nos sens nous renoncent tout [*se rapportent à tout*, selon la version définitive], il n'est pas possible que nostre ame puisse attendre à tout en particulier; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions, qui est tout à fait infinie. »

manifeste pourtant une expression plus forte, plus particulière ou plus parfaite des phénomènes du corps qu'elle s'attribue ?²⁰

Une sensation peut être plus ou moins notable ou « forte », sans que cela doive remettre en cause la perception plus parfaite que nous avons de notre propre corps. En effet, selon le passage rayé de l'art. 14, la passion de notre corps est considérée comme *notre* passion parce que nous la sentons plus fortement que les modifications considérables des autres corps. Étant donné l'équivalence entre l'attribution d'une chose à un sujet et l'expression plus parfaite qu'a le sujet de cette chose²¹, il faut convenir que nous exprimons plus parfaitement cette modification qui constitue notre passion. En ce sens au moins, cette modification s'accompagne soit d'une augmentation, soit de la continuation d'un certain degré de perfection, puisque notre expression de cette modification est plus distinguée, plus parfaite, plus claire ou plus forte, selon un vocabulaire un peu variable²² : elle se détache en tous les cas sur le fond des perceptions entièrement confuses et inaperçues des autres corps de la nature. Pourtant, en tant qu'elle est une passion à l'égard du reste de la nature, cette modification implique dans le même temps une diminution de notre degré de perfection.

Prenons le cas envisagé par Leibniz et cité plus haut : « lorsque mon corps est poussé, je dis qu'on m'a poussé moi-même ». C'est une passion. À la fois de mon corps et de mon esprit. Cela signifie notamment qu'on rend plus facilement compte de ce changement à partir des motivations et gestes des individus qui m'ont poussé qu'à partir du seul développement continu de mes pensées et gestes antérieurs. Cela signifie en outre que j'en éprouve quelque douleur – au contraire de la volupté que je peux éprouver à agir sur les autres conformément à une volonté préalablement formulée. La passion à l'égard des autres corps traduit ainsi une expression moins parfaite. Mais en tant que cette passion de mon corps est la mienne elle implique une expression plus parfaite de la même modification relativement aux modifications des autres corps.

Comment comprendre que j'exprime plus particulièrement ou plus clairement les modifications de mon corps, alors même qu'en tant que ces modifications sont passives, elles traduisent de toute façon la diminution du degré de perfection de mon expression ? Dans le passage du brouillon, Leibniz met sur le même plan le fait de s'attribuer les actions volontaires du corps (courir), le fait de tomber, qu'il appelle une action, et ses passions (être poussé). Toutes impliquent une sensation particulièrement forte des modifications de mon corps. Mais elles varient cependant en raison de la perfection de l'expression représentant ces modifications : celles-ci sont à mon égard passives ou actives, expriment une limitation de ma puissance ou au contraire son exercice. La sensation qui me permet de reconnaître un corps comme le mien peut-elle traduire à la fois une augmentation et une diminution de la perfection de mon expression ? Faut-il ajouter une relativisation de cette diminution du degré de perfection ? Dire par exemple que la passion traduit la diminution de notre degré d'expression antérieur, tout en impliquant relativement une expression meilleure que si cette modification n'était pas la passion de *notre* corps – par exemple si elle était la passion d'un corps ou d'une personne qui nous est proche ? Ou faut-il distinguer la *force* d'une sensation qui me fait reconnaître un corps comme le mien et la *confusion* de la sensation que j'ai de sa chute ou du fait qu'il a été poussé ? Cela, Leibniz ne le précise pas.²³

²⁰ *Plus parfaitement, plus distinctement* et surtout *plus particulièrement* qualifient tous trois le plus régulièrement – et ce jusqu'aux *Principes de la nature et de la grâce* – le lien expressif entre l'esprit et son corps. Dans le passage biffé de l'art. 14, c'est « fortement ».

²¹ Et même l'appartenance d'une chose à un sujet, voir art. 16, A VI, 4, 1555 : « comme ce que nostre nature exprime plus parfaitement luy appartient d'une maniere particuliere. »

²² Dans l'art. 33, Leibniz utilise un vocabulaire cartésien dont il a modifié le sens dans l'art. 24 (cf. art. 33 : « toutes les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus ») : les sensations peuvent être plus ou moins claires, mais elles sont toutes confuses. Néanmoins, dans les lettres à Arnauld, le vocabulaire n'est pas fixé de la même façon : c'est souvent l'adjectif « distinct » ou l'adverbe « distinctement » qui sert à désigner une perception plus claire au sens de notable et vive. Le participe « distingué » sera abondamment utilisé dans les *Nouveaux essais*. Quant à l'adverbe « fortement » utilisé dans le brouillon de l'art. 14, il n'est pas repris et explicité ensuite.

²³ On peut toujours imaginer que ces difficultés ont conduit Leibniz à supprimer ce passage.

3. La confusion relative de la sensation

Prenons de nouveau l'exemple de la perception auditive du son des cordes d'un luth²⁴. Quand j'entends tout d'un coup la vibration des cordes de luth, ne puis-je pas en éprouver immédiatement de la volupté, et ce même si je ne m'y montre pas forcément volontairement attentif ? En outre, en percevant plus nettement ou plus parfaitement une modification imputée aux corps, n'exercé-je pas ma puissance dans une certaine mesure ? On peut en effet considérer que la perception de ces sons témoigne d'une puissance de représentation des corps extérieurs tributaire de la complexité relative de mes organes sensoriels.²⁵ Elle serait dès lors davantage une action qu'une passion. En tant qu'elle est une passion pourtant, toute perception des sens « importe quelque douleur » et limite la puissance propre de la substance.

Cette ambivalence de la sensation renvoie à l'ambivalence plus générale de la notion de passion et n'est en rien propre à Leibniz. Traditionnellement en effet, la passion se voit douée tantôt d'un sens négatif (ce qui contrecarre des facultés naturelles ou limite une puissance propre), et tantôt d'un sens neutre (ce qui est l'indice d'une puissance passive et n'indique pas forcément un changement en pire).²⁶ Par ailleurs, tout le propos leibnizien sur les passions et actions est précisément de souligner leur caractère très relatif, fondé sur la façon dont nous attribuons le plus commodément et le plus communément des actions à une certaine source. On le voit quand Leibniz rapporte indifféremment la passion de l'âme qu'est la perception à une action du corps vis-à-vis de l'âme ou à une passion du corps lui-même vis-à-vis des autres corps.²⁷ Ce qu'on peut appeler passion sous un certain point de vue peut être envisagé comme action sous un autre. Cependant, Leibniz fonde ultimement toute « attribution » de certains phénomènes à une substance plutôt qu'à une autre sur l'augmentation ou constance de son degré d'expression, voire sur la distinction relative de cette expression. Or par cette seule notion, il est difficile de rendre compte de la diversité des rapports que l'on entretient à la fois avec l'extériorité perçue et avec le corps que nous nous attribuons spécifiquement.

Certes, rien ne dit que la difficulté soit insurmontable. Pour rendre compte de la diversité des sentiments, on peut ainsi imaginer qu'au même moment une expression de l'âme devienne relativement plus distincte tout en restant intrinsèquement confuse, ou encore qu'une perception sensorielle confuse se détache sur le fond d'un continuum perceptif complètement indistinct, et devienne par là claire et notable. Mais il faut tout de même reconnaître, en premier lieu, que ces difficultés ne manqueront pas de susciter la perplexité d'Arnauld. Il faut admettre, en second lieu, que les solutions que l'on peut envisager à partir des textes leibniziens, à savoir l'idée d'un *distinguo* au sein de la multiplicité des sensations concomitantes, ne sont alors pas détaillées.

²⁴ Nous avons souligné l'importance de l'audition et du modèle vibratoire, dans Andrault : *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris 2014, p. 285-286, p. 321-325.

²⁵ C'est ce qui sera développé ultérieurement, voir notamment GP VI, 599.

²⁶ Susan James : *Passion and Action: The Emotions in Early Modern Philosophy*, Oxford 1997, p. 51.

²⁷ La première de ces deux options correspond au schéma cartésien classique : l'action de l'esprit correspond à une passion du corps et réciproquement selon un schéma chiasmatisque (voir le début de l'art. 33). Cf. Descartes *Passions de l'âme*, AT XI, 328. Cependant, dans le passage rayé de l'art. 14 « nous » nous considérons comme passif que pour autant que le corps est également passif.

4. Le proche, le lointain et « le lieu où je suis »

C'est par ma position dans l'univers qu'il est hors de doute que la passion des autres corps n'est pas la mienne, même si je peux la ressentir à un certain degré :

« Car lorsque mon corps est poussé, je dis qu'on m'a poussé moy même, mais lorsqu'on pousse quelque autre, quoique je m'en aperçoive, et que cela fasse naître quelque passion en moy, je ne dis pas d'avoir été poussé ; puisque je mesure le lieu où je suis par celui de mon corps. »²⁸

Ce lieu à partir duquel nous situons les corps et nous attribuons actions et passions, nous ne l'occupons que par notre corps. Et ce corps n'est le nôtre que parce que nous en sentons plus fortement les modifications. Cependant, Leibniz a envisagé plus haut sur le brouillon de l'article 14 qu'il y ait un certain nombre de modifications de notre corps que l'on ne sente pas. On ne les sent pas soit parce qu'elles ne sont pas « considérables », soit dans des circonstances exceptionnelles opposées à ce que Leibniz appelle « l'ordinaire » (si l'on déplace notre corps alors que nous dormons par exemple). De même, dans la correspondance avec Arnauld, Leibniz concède qu'on puisse sentir plus fortement les changements lointains que des changements proches. Ce serait le cas de Thalès tombant dans un fossé pour avoir regardé les astres.²⁹ C'est que l'ampleur des modifications, leur caractère moins habituel ou encore l'attention de l'âme peuvent contrebalancer leur proximité vis-à-vis de notre corps. Ainsi, une modification près de moi moins forte qu'une modification plus distante sera moins fortement perçue. Mais en ce cas, comment est-ce que je peux estimer que les oiseaux dont j'entends pourtant bien plus nettement le chant que les battements de mon cœur se situent à deux cents pas de moi, c'est-à-dire de mon corps ? Est-ce sur le fondement d'un jugement ou d'un apprentissage, c'est-à-dire d'une série d'inférences à partir des cas les plus ordinaires ? Plus haut dans l'art. 14, Leibniz ajoute cette précision : « je ne m'attribue point ce qui arrive aux autres corps si ce n'est que mon corps s'y trouve exposé d'une manière que je *conçois* y être propre (nous soulignons) ». Peut-être que le critère en vertu duquel nous nous attribuons un corps et un lieu ne réside pas seulement dans une sensibilité immédiatement plus forte à certaines modifications, mais procède également d'une certaine connaissance de la manière dont je dois sentir les modifications de mon corps par opposition à celles des autres. Et cette connaissance pourrait être le fruit d'expériences sédimentées, voire d'une certaine liaison de mes apparences que Leibniz mentionne auprès de Foucher.³⁰ Mais selon cette hypothèse, peut-on encore dire que mon corps, et, partant « le lieu où je suis », correspondent bien à ces « phénomènes d'étendue » que j'exprime plus parfaitement ou sent plus fortement ?

Dans ses réponses à Arnauld, qui objecte qu'on ne connaît pas mieux les mouvements de la lymphe que ceux des satellites de saturne, Leibniz précisera son propos : l'âme a bien « une expression plus distincte de ce qui arrive maintenant à l'égard de son corps »³¹ au sens où c'est par les seules modifications de son corps qu'elle sent les autres. Notre corps, voire certaine de ses parties seulement, comme ses membranes ou nerfs, sont davantage une médiation des mouvements de l'univers que l'objet même de nos sensations. J'exprime mieux en effet le chant des oiseaux que les vibrations de mon oreille interne qui pourtant en sont la médiation. Il faut donc sans doute nuancer et circonstancier l'idée que notre corps est un corps que l'on sent fortement. Ne serait-ce que dans la mesure où il se divise lui-même en parties sensibles et parties non senties, puisqu'« il y a des degrés de rapport entre ces parties mêmes qui ne sont pas toutes exprimées également. »³²

²⁸ A VI, 4, 1552.

²⁹ A II, 2, 176.

³⁰ A II, 1, 390-391.

³¹ A II, 2, 151.

³² A II, 2, 175-176 : « Les nerfs [et les membranes] sont des parties plus sensibles que les autres et ce n'est peut-être que par eux que nous nous apercevons des autres. » Voir Andrault : *La vie selon la raison*, p. 289 et p. 322-323.

5. Conclusion

Le passage biffé de l'art. 14 du *Discours de métaphysique*, comme la comparaison entre l'art. 15 et l'art. 33, fait surgir trois questions solidaires :

1) Comment, avec le seul degré d'expression, rendre compte de tous les phénomènes de la sensibilité ? Rien d'autre que la « distinction » relative de l'expression ne semble permettre d'identifier subjectivement ce qui nous est proche, voire ce qui nous est propre. Pourtant, dans certaines conditions dont il resterait à déterminer le caractère exceptionnel ou non, le lointain et l'extérieur sont plus nettement sentis et individués que ces « phénomènes d'étendue » que l'on s'attribue communément et que l'on appelle notre corps.

2) Au sein de l'ensemble de nos représentations, est-il possible de toujours spécifier les sensations par leur confusion relative, c'est-à-dire leur caractère passif qui marquent notre imperfection ? Certaines sensations paraissent en effet pouvoir manifester aussi bien une action de la substance, c'est-à-dire une plus grande capacité à exprimer les choses hors d'elle.

3) Qu'est-ce qui permet de nous attribuer les passions d'un corps, si la clarté ou force de notre expression des modifications de ce corps est contrebalancée par l'imperfection intrinsèque de toute passion ? C'est pourtant cette seule clarté, force ou encore distinction relative de notre expression qui fonde l'attribution d'un corps et l'identification d'un corps comme le nôtre.

Ces difficultés à penser ensemble l'appartenance du corps et les différents phénomènes de communication des substances ne sont sans doute pas insurmontables. Elles nous semblent cependant révélatrices du déplacement que Leibniz fait subir à la notion cartésienne d'union de l'âme et du corps tout en revendiquant des *explananda* comparables. À ce titre, elles nous paraissent mériter d'être mentionnées tout aussi bien que la nature de l'aperception, la relation méréologique (ou non) des petites perceptions à la sensation consciente, ou autres problèmes phéno-cognitifs amplement commentés.