



Philosophie de l'esprit

Jean-Pascal Anfray

► **To cite this version:**

Jean-Pascal Anfray. Philosophie de l'esprit. Christian Leduc, Mogens Laerke et David Rabouin. Leibniz. Lectures et commentaire, Vrin, pp.79-103, A paraître, 978-2-7116-2796-7. <hal-01610986>

HAL Id: hal-01610986

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01610986>

Submitted on 5 Oct 2017

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.

Philosophie de l'esprit

Jean-Pascal Anfray (ENS, République des Savoires, centre Mathesis)

(à paraître dans Christian Leduc, Mogens Laerke et David Rabouin (dirs.) *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Vrin, 2017, p.79-103).

Introduction

La philosophie de l'esprit de Leibniz peut être caractérisée tout à la fois comme traditionnelle, radicale et novatrice. Elle est traditionnelle lorsque l'on en énumère les principales thèses : l'esprit ou l'âme est une substance ; cette substance est immatérielle et immortelle ; elle est distincte du corps ; elle contient des idées et principes innés. Aucune de ces thèses n'est originale au XVIIe siècle : les premières sont communes aux scolastiques et aux cartésiens et les idées innées sont défendues par la tradition platonicienne, augustinienne et plusieurs cartésiens. Cependant la métaphysique de Leibniz leur confère un tour radical, notamment avec la théorie des monades développée dans les années 1700. Les réalités fondamentales, les monades, sont en effet de nature spirituelle, comme le souligne ce passage d'une lettre à Burcher De Volder :

En fait, en considérant la question avec exactitude, il faut dire qu'il n'y a rien d'autres dans les choses que des substances simples et en elles, de la perception et de l'appétit (*Lettre à De Volder*, 30 juin 1704, GP II, 270, nous traduisons).

Ce passage, très souvent cité par les commentateurs, paraît aller dans le sens d'une forme d'idéalisme, même si le statut ontologique des corps donne lieu à des interprétations divergentes¹. Mais les propriétés des monades sont indiscutablement mentales : la perception, c'est-à-dire la représentation par la monade d'un état du monde, et l'appétition, ou la tendance à passer d'une perception à une autre, dont le désir et la volonté humaine fournissent le modèle (*M* §14-15). Par un complet renversement du matérialisme, l'existence et la nature des corps dépend ainsi de la réalité de ces substances immatérielles analogues aux esprits : « la matière même ne saurait subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire, sans les unités » (NE IV, iii, §6). Et puisque ces briques fondamentales de la réalité sont caractérisées par des propriétés mentales, la théorie des monades implique ainsi une forme de panpsychisme.

Enfin, le caractère novateur et original de la philosophie de l'esprit de Leibniz se manifeste dans la critique du paradigme cartésien qui fait de la conscience une propriété fondamentale de toute pensée, en sorte que tout état mental est essentiellement conscient. Pour Leibniz au contraire, la conscience, théorisée avec la notion d'aperception, n'est ni essentielle à la pensée en tant que telle, ni irréductible

¹ Voir en particulier G. Hartz, *Leibniz's Final System. Monads, Matter and Animals*, Londres, Routledge, 2006 et D. Garber, *Leibniz : Body, Substance, Monad*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009, en particulier chap.8.

à d'autres propriétés². La notion fondamentale est celle de représentation ou encore d'expression, dans la terminologie leibnizienne. Pour caractériser les substances ou monades, Leibniz recourt à la métaphore du miroir en les qualifiant de miroirs de l'univers et les esprits de miroirs de Dieu (*DM* § IX ; *M* § 56 et 83). Sa philosophie de l'esprit donne corps à cette métaphore en définissant les perceptions en termes de représentation. En substituant la représentation à la conscience, la théorie de Leibniz ouvre ainsi de nouvelles perspectives originales. Sur le plan théorique ou conceptuel, elle permet de penser la conscience comme un type particulier de représentation. Sur le plan de l'analyse des phénomènes psychiques, elle ouvre la voie à un élargissement du champ des perceptions au-delà de la sphère des perceptions conscientes, à des représentations inconscientes ou « petites perceptions ».

Même si sa dernière métaphysique tend vers l'idéalisme, la distinction de l'âme et du corps et la critique de la conception matérialiste de l'esprit n'en occupe pas moins une place centrale dans la réflexion leibnizienne. La première partie de ce chapitre est consacrée à l'analyse du célèbre « argument du moulin » qui déduit la fausseté du matérialisme à partir de la nature de la perception. On y présente le concept d'expression par lequel Leibniz définit la perception. Dans la seconde, on se penchera sur la manière dont la distinction entre perception et aperception se rattache à une division tripartite des genres de monades – entéléchies, âmes et esprits. Cette confrontation permet en effet d'éclairer les notions d'aperception, de réflexion et de mémoire et, par suite, la tentative leibnizienne d'une explication réductionniste de la conscience. Enfin, nous nous intéresserons dans la dernière partie aux arguments établissant l'existence des petites perceptions, ainsi que leur nature et leur rôle dans l'explication des idées innées et des sensations³.

1/ Perception et immatérialité de l'âme : l'argument du moulin

Leibniz s'oppose au matérialisme en rejetant l'idée que des entités matérielles, exclusivement caractérisées en termes mécaniques de grandeur, figure et mouvement, soient capables de penser, percevoir ou sentir. À l'appui de cette affirmation, il recourt dans un certain nombre de textes postérieurs à 1702 à une expérience de pensée dont la *Monadologie* contient l'énoncé le plus célèbre :

On est obligé d'ailleurs de confesser que la *perception* et ce qui en dépend est *inexplicable par des raisons mécaniques*, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une Machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres,

² Voir en particulier A. Simmons « Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness » *The Philosophical Review*, 110:1 (2001), pp. 31-75 ; id., « Leibnizian Consciousness Reconsidered » *Studia Leibnitiana* 43:2 (2011), pp.196-215.

³ D'autres aspects importants de la philosophie de l'esprit ne peuvent être abordés dans ce chapitre, faute d'espace : la question de l'appétition et du corollaire des petites perceptions que sont des appétits insensibles, qui se manifestent à travers l'expérience de l'inquiétude ; le problème de la causalité mentale et de son rapport aux causes finales et aux explications téléologiques (esquissé dans notre conclusion) ; le statut des esprits comme personnes et la question de leur immortalité et de leur identité morale (Leibniz défend une conception intéressante dans laquelle la mémoire joue un rôle important, sans être pour autant constitutive de l'identité personnelle) ; enfin la question de l'union de l'âme et du corps, dont la solution dépend de la théorie de l'harmonie préétablie, est abordée dans le quatrième chapitre de cet ouvrage.

et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher (*M* §17).

L'argument repose sur l'expérience de pensée d'une hypothétique machine pensante, d'une grandeur suffisante pour que l'on puisse y pénétrer et observer son mécanisme intérieur, tel un moulin. Cette expérience de pensée fonctionne comme une réfutation de l'hypothèse matérialiste dans la mesure où une telle machine ne permet précisément pas d'expliquer la pensée⁴. On conçoit le rôle heuristique de cette fiction d'agrandissement : selon le matérialisme, le cerveau produit la pensée. Or le cerveau est une machine subtile composée de corps fluides dont il est difficile de figurer en imagination le mécanisme produisant la pensée. En proposant pour modèle une machine composée de corps rigides et en agrandissant considérablement son échelle, cette expérience de pensée doit permettre de rendre compte en principe de ce mécanisme. Or selon Leibniz, « on ne trouvera rien en la visitant au-dedans [...] jamais de quoi expliquer une perception ».

Il ne s'agit pas de conclure à l'impossibilité que la matière pense à partir du fait qu'on ne pourrait pas observer de perception en visitant ce mécanisme. L'argument concerne en effet non ce que l'on peut observer, mais ce qui peut être expliqué à partir des raisons mécaniques. Une seconde erreur consisterait à croire que l'on ne peut observer de quoi expliquer la pensée. D'après cette lecture, l'argument du moulin consisterait à soutenir que les propriétés d'un système physique sont explicables exclusivement à partir des propriétés de ses constituants. Si tel était le cas, l'argument de Leibniz serait un exemple de paralogisme de la composition, exactement comme si l'on niait que l'eau ait la propriété d'être liquide du fait qu'en observant sa structure moléculaire H₂O on serait encore incapable d'expliquer sa propriété d'être liquide. Or la propriété d'être liquide n'appartient pas aux molécules prises séparément ; mais il est possible d'expliquer les propriétés que nous associons à l'état liquide de l'eau à partir du comportement d'un ensemble de molécules.

En écartant ces erreurs interprétatives, on comprend du même coup que l'expérience de pensée du moulin n'est pas indispensable à l'argument mais revêt une fonction heuristique, offrant à l'imagination les ressources d'une explication strictement mécaniste. Dépouillé de l'image du moulin, l'argument a la structure suivante : (1) la perception est inexplicable mécaniquement, donc (2) la matière considérée en elle-même est dépourvue de la capacité de percevoir (conclusion) ; en outre (2') la perception appartient à une substance simple ou monade (corollaire). Le passage de la prémisse à la conclusion requiert un principe d'inférence, implicite seulement dans le §17 de la *Monadologie*, mais qui apparaît explicitement dans d'autres textes. Il s'agit d'un principe de dépendance explicative selon lequel toutes les propriétés ou modifications d'une chose s'expliquent à partir de la nature de cette chose (cf. GP III, 67 et *Théod.* §87 ; 395). Les modes doivent en effet pouvoir s'expliquer entièrement par ce que Descartes appelait l'attribut principal de cette substance, ce que Leibniz nomme son essence ou nature, comme il s'en explique dans les *Nouveaux Essais* :

⁴ La littérature consacrée à la discussion de cet argument est désormais abondante. Voir notamment Lodge et Bobro « Stepping Back Inside Leibniz's Mill » *The Monist*, 81:4, (1998), pp. 553-572 ; Duncan « Leibniz's Mill Argument against Materialism », *The Philosophical Quarterly* 62 : 247 (2011), pp.250-272 ; M. Rozemond « Mills Can't Think: Leibniz's Approach to the Mind-Body Problem », *Res Philosophica* 91 :1 (2014), pp. 1-28 et P. Lodge « Leibniz's Mill Argument Against Mechanical Materialism Revisited » *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 1.

Et toutes les fois qu'on trouve quelque qualité dans un sujet, on doit croire que, si on entendait la nature de ce sujet et de cette qualité, on concevrait comment cette qualité en peut résulter. Ainsi, dans l'ordre de la nature (les miracles mis à part), il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités, et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est-à-dire qui pourront être dérivées de leur nature comme des modifications explicables (NE, préface, A VI, 6, 66/GF p.50-51).

Leibniz recourt à ce principe de dépendance explicative pour réfuter l'hypothèse matérialiste envisagée par Locke selon laquelle Dieu aurait pu surajouter la pensée à la matière⁵. D'après Locke, même si nous ne pouvons pas concevoir de quelle façon cela se ferait, parce qu'on ne peut l'expliquer mécaniquement, nous ne pouvons pas exclure une telle hypothèse car elle n'est pas contradictoire. Or d'après le principe de dépendance explicative, une telle hypothèse introduirait un miracle, incompatible avec la sagesse divine et l'ordre naturel.

Mais si l'on admet ce principe et avec lui l'inférence du caractère inexplicable mécaniquement de la pensée au fait que la matière ne pense pas, sur quoi la certitude du caractère inexplicable de la pensée repose-t-elle à son tour ? Là aussi, la seule expérience de pensée du §17 de la *Monadologie* ne permet pas de répondre. À cet effet, il faut se reporter à la définition de la perception, très abstraite à première vue, introduite au §14 :

L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'aperception ou de la conscience... (M §14).

La perception est une forme particulière de représentation ou d'expression et cette dernière notion est le véritable fondement de la philosophie de l'esprit de Leibniz. La perception « représente une multitude dans l'unité »⁶. L'unité en question est l'unité métaphysique de la substance. La perception est la forme d'expression qui a lieu lorsque « ce qui est divisible et matériel... [est] exprimé dans un seul être indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité » (*Lettre à Arnauld*, A II, 2, 240-241). La définition de cette notion d'expression est fixée dès sa première formulation en 1677 et reste fondamentalement inchangée jusque dans les derniers textes :

Est dit exprimer une chose, ce en quoi il y a des rapports qui répondent aux rapports de la chose à exprimer... (A VI, 4B, 1370, TLM 445).

Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral (A II, 2, 240).

Il suffit en effet pour l'expression d'une chose dans une autre qu'il existe une loi constante des relations par lesquelles les éléments singuliers de la première pourraient être rapportés aux éléments singuliers qui leur correspondent dans la seconde, tout comme un cercle peut être représenté par une ellipse, c'est-à-dire par une courbe ovale dans une projection en perspective, et même par une hyperbole bien que cette courbe lui soit plus dissemblable et qu'elle ne revienne pas sur elle-même, car à tout point de l'hyperbole peut être assigné par la même loi constante un point correspondant du cercle dont elle est le projeté (C 15, TLM 476-477).

⁵ John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, IV, vi, §3, trad. P. Coste, éd. Ph. Hamou, Livre de Poche, pp.796-798.

⁶ Cf. GP III, 581 ; GP II, 311 ; GP III, 576 ; GP VI, 598 ; A VI, 4B, 1625, F p.316.

L'expression est une relation entre deux choses en vertu de laquelle il y a une fonction qui nous fait passer de l'une à l'autre⁷. Un isomorphisme est un exemple de relation expressive, mais toute expression n'est pas un isomorphisme. Ainsi un planisphère selon une projection de Mercator conserve les angles entre les régions de la Terre, mais déforme les distances et les aires, en particulier vers les pôles. Il y a ainsi expression lorsque certaines structures de l'exprimé sont conservées dans l'exprimant⁸. Une projection perspective comme la formation de l'image d'un objet dans un miroir correspond exactement à cette définition de l'expression : il y a bien une « loi constante », qui coïncide ici avec les lois optiques, loi qui préserve certaines relations entre les parties de l'objet représenté dans les parties de son image. Toute expression n'est pas pour autant une perception : l'image réfléchie dans un miroir, un portrait, ou encore une image rétinienne ne sont pas des perceptions. Il s'agit en effet d'objets spatialement étendus et divisibles en parties. Or selon Leibniz, la représentation cognitive requiert une expression dans une unité indivisible : « la perception... est l'expression de la multitude dans l'unité, qui diffère beaucoup de l'expression dans un miroir ou dans un organe corporel » (A VI, 4B, 1625, F 316). L'expression de la multitude dans l'unité est ainsi tout à la fois le critère de la représentation cognitive et la marque du mental⁹. Dès lors, il est impossible de trouver de la pensée dans une machine analogue à un moulin, puisqu'une telle machine est un mécanisme composé de parties multiples et non une unité indivisible. Cette impossibilité n'est pas seulement hypothétique, ou physique, mais conceptuelle et métaphysique.

Leibniz ne donne pas de justification de cette définition de la perception et de l'exigence d'unité indivisible. Il estime toutefois que cette unité peut être établie *a posteriori*, à partir de l'expérience même de la multiplicité dans l'unité de la conscience de soi. Au §16 de la *Monadologie*, il affirme ainsi que « nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet ». Nous avons conscience d'avoir des perceptions et ces perceptions impliquent une unité dans la multitude¹⁰. Cette expérience se rattache à une critique du caractère trop étroit du *cogito* cartésien : la certitude initiale ou « vérité première de fait » ne se limite pas au seul « Je pense », mais enveloppe également la variété de nos pensées¹¹. Cette expérience d'une multiplicité dans nos perceptions est en même temps une perception consciente de l'unité indivisible de l'âme. Il y a ici une ambiguïté susceptible de conduire à une mésinterprétation de la position de Leibniz. L'unité expérimentée d'une perception peut en effet désigner ou bien l'unité de la conscience elle-même, ou bien l'unité du sujet de la perception, l'âme¹². Mais la

⁷ Voir M. Kulstad « La conception leibnizienne de l'expression », trad. franç. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2004), pp.149-176 (article original paru dans *Studia Leibnitiana* 9 :1, 1977).

⁸ Voir C. Swoyer « Leibnizian expression » *Journal of the History of Philosophy* 33 :1 (1995), pp.65-99, p.82 ; J.-B. Rauzy *La doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

⁹ Dans une lettre à Arnauld, Leibniz parle d'« expressions immatérielles » (A II, 2, 253). Nous reviendrons dans la dernière section sur les difficultés à concevoir précisément l'expression d'une multitude dans une unité indivisible.

¹⁰ Cf. Lodge et Bobro « Stepping Back Inside Leibniz's Mill », p.567.

¹¹ C'est une constante depuis la *Lettre à Foucher* de 1675, A II, 1, 388 ; cf. *Remarques sur Descartes*, GP IV, 357 ; NE IV, ii, §2, A VI, 6, 367.

¹² La première interprétation a été défendue par Margaret Wilson (« Leibniz and Materialism », repr. dans *Ideas and Mechanism*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p.396).

première interprétation doit être écartée du fait que cette unité caractérise toutes les perceptions et non les seules perceptions conscientes (PNG §4, GP VI, 600 ; cf. GP II, 271 ; IV, 541 ; VI, 543). Ainsi l'unité de la perception est fondée dans l'indivisibilité de la monade et justifie l'impossibilité d'expliquer mécaniquement la pensée. Mais l'argument du moulin ne permet pas de prouver une telle unité et sa valeur est ainsi avant tout illustrative¹³.

2/ La pensée : perception, aperception et conscience

En comprenant par l'âme un être capable de perceptions, il faut dire qu'il y a partout des âmes. Toutes les monades sont pourvues de perception et d'appétition. La nature des monades est en effet d'être « représentatives » (M §60). Toutefois, il faut encore distinguer plusieurs variétés de perception :

L'expression est commune à toutes les formes et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces (*Lettre à Arnauld*, 9 octobre 1687, A II, 2, 240).

Ces trois types d'expressions cognitives ou perceptions ne sont pas mutuellement exclusifs, mais toutes les substances ne sont pas capables d'avoir des sensations ou des sentiments et encore moins d'accéder à la connaissance rationnelle. Celles qui ne sont capables que d'une perception naturelle sont appelées des entéléchies (M §18) ou « monades toutes nues » (M §24) ou encore des âmes au sens large (GP VII, 529). Une thèse centrale de Leibniz est que les monades ne sont jamais séparées, mais jointes à d'autres monades qui forment le corps organique de cette monade ou encore une « machine de la nature »¹⁴. Les monades nues et leur corps organique constituent ce que Leibniz appelle « un vivant » qui est un organisme analogue à un animal¹⁵. Ce corps organique doit disposer d'organes qui rendent possible la perception, ce qui confère une grande importance à l'observation anatomique à l'aide du microscope, susceptible d'apporter une confirmation empirique à la thèse leibnizienne¹⁶.

Lorsqu'une substance est capable de sentiment, il s'agit d'une âme au sens étroit, douée d'une « vie sensitive ». Le sentiment, c'est-à-dire la capacité à avoir des sensations, requiert en outre la perception l'attention et la mémoire (GP VII, 530, F p.365). Avec le corps organique auquel elle est unie, une telle âme forme un animal. Enfin, les monades capables de réflexion sur elles-mêmes et d'accéder au raisonnement et à la connaissance des vérités nécessaires sont des esprits. Les esprits

¹³ L'exigence d'unité contenue dans la définition de la perception n'est pas la seule voie empruntée pour établir l'immatérialité du sujet percevant. Une seconde ligne d'argumentation met l'accent sur l'activité inhérente à la pensée plutôt que sur l'unité. Voir GP VII, 332 ; Frémont 3 p.162 : « Du seul mécanisme, ou de la matière nue et de ses modifications, l'on ne peut expliquer la perception, non plus que le principe de l'action et du mouvement. Et partant il faut admettre quelque chose de plus que la matière, qui soit aussi bien le principe de la perception, ou action interne, que du mouvement, ou action externe ». Cf. GP III, 68-69 ; III, 227 ; VII, 530 (F p.365). Parmi les commentateurs, voir Y. Belaval *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p.146-150 et Rozemond « Mills Can't Think ».

¹⁴ Cf. NE, préface, A VI, 6, 58 ; GP III, 344 ; IV, 564 ; VI, 545-46 ; VII, 530 ; *Théod.* disc. pré. §10 ; PNG §3 ; M §§62-66.

¹⁵ *Lettre à Arnauld*, 9 octobre 1687, A II, 2, 253 ; *Lettre à Des Maizeaux*, GP VII, 535.

¹⁶ *Lettre à Sophie Charlotte*, 8 mai 1704, GP III, 344 « chaque être vivant ou doué de perception le demeurera toujours, et gardera des organes proportionnés ». Sur cette question, voir F. Duchesneau, *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.

humains n'en sont qu'une espèce, et il faut admettre selon Leibniz toute une gradation d'esprits plus parfaits¹⁷. Alors que les monades nues et les âmes expriment le monde, les esprits sont « des miroirs vivants de l'univers des créatures » ; ils sont en outre des « images de la Divinité » (*M* §83).

Il n'est pas nécessaire qu'une monade ait toujours et exclusivement des perceptions distinguées ou des sensations pour appartenir à l'un ou l'autre de ces types. Il suffit qu'elle en soit capable ou plus précisément, qu'elle ait parfois de telles perceptions. Ainsi dans un profond sommeil ou un évanouissement, l'état d'un esprit ou d'une âme ne diffère pas de celui d'une simple monade (*M* §20-21, PNG §4). La distinction entre les types de monades repose donc sur des capacités ou dispositions différentes, les monades simples étant incapables d'accéder aux perceptions plus distinctes. La distinction des types d'âmes selon leurs capacités perceptives marque une distinction de nature et pas seulement de degrés : un esprit n'est pas une âme ayant des sensations plus distinctes, mais possède une faculté d'un genre très différent qui lui permet à la fois de faire réflexion sur lui-même et de raisonner, c'est-à-dire de former des inférences déductives, ce qui suppose de posséder le concept de nécessité (*NE*, préface, A VI, 6, 50-51 ; II, xxxiii ; *M* §26-29 ; PNG §5)¹⁸.

Leibniz superpose à cette distinction des trois espèces fondamentales de perceptions et d'âmes une distinction entre perception et aperception. Cette dernière distinction s'inscrit dans le contexte d'une critique de la conception cartésienne de l'esprit et de la conscience comme critère du mental :

Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'*Aperception* qui est la *Conscience*, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les Cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui fait croire aux mêmes Cartésiens, que les seuls esprits sont des Monades, qu'il n'y a point d'Âme des Bêtes, et encore moins d'autres *Principes de Vie* (PNG §4).

La distinction est claire à première vue. Il y a deux actes de l'esprit : la perception et l'aperception. Cela permet de distinguer les perceptions conscientes (dont il y a aperception) et les perceptions inconscientes (dont on ne s'aperçoit pas). Les Cartésiens ont à la fois identifié l'ensemble des perceptions aux perceptions consciente et restreint les substances immatérielles aux seuls esprits. En conséquence, les animaux n'ont pas d'âme et sont incapables de perceptions. Cette dernière thèse recèle un danger théologique, car en restreignant l'âme à un sujet de perceptions conscientes, on risque de confondre l'absence de perception consciente avec la destruction pure et simple de l'âme et de menacer ainsi l'immortalité de l'âme. Ces conséquences résultent de l'acceptation de deux thèses cardinales défendues par Descartes et la plupart des Cartésiens. La première d'entre elles est (A) que *toute pensée est consciente*. Il s'agit de la définition même de la pensée

¹⁷ *M* §29 ; 82-83.

¹⁸ La frontière entre les entéléchies et les âmes n'est pas du même ordre qu'entre les âmes et les esprits. Un simple vivant peut se développer en animal, et l'entéléchie devenir une âme au sens strict, ce qui se produit dans la génération animale qui obéit à un processus de préformation. Au contraire un esprit ne commence à exister que par un acte de création divine particulier, aussi appelé transcréation (*Théod.* §90-91).

(*cogitatio*) pour Descartes¹⁹. En outre, la pensée est l'attribut principal de l'esprit ou *res cogitans*, autrement dit constitue l'essence de celle-ci (PP I, 63, AT VIII-1, 30-31). Leibniz en considère surtout un corollaire, à savoir (B) que *l'âme pense toujours*, puisque nulle chose ne peut exister sans son essence²⁰.

Leibniz n'est pas seul à juger que l'acceptation conjointe de (A) et (B) entraîne des conséquences paradoxales. Ainsi Locke partage avec les Cartésiens la thèse (A) mais, reconnaissant qu'il nous arrive de n'avoir aucune pensée consciente, il en conclut que l'âme ne pense pas toujours²¹. Leibniz prend l'exact contrepied de Locke en s'appuyant sur la thèse de l'activité monadique : chaque substance agit toujours. Comme la perception est l'action propre de l'âme, il s'ensuit que l'âme a toujours des perceptions ou pense toujours. Or c'est un fait que nous n'avons pas toujours conscience de nos pensées. Donc toute perception n'est pas consciente (NE préface, A VI, 6, 53 ; II, i, §9-11, A VI, 6, 112-113).

Si l'aperception distingue la perception en général de la perception consciente, le rapport de l'aperception à la notion de conscience reste toutefois ambigu. Cette ambiguïté se traduit par le fait que la dichotomie de la perception et de l'aperception ne permet pas de la situer clairement dans la hiérarchie tripartite des monades : l'aperception est-elle présente dans les âmes qui ont des sensations, ou bien appartient-elle seulement aux esprits qui sont capables d'une réflexion sur soi et d'accéder à la connaissance des vérités nécessaires ? Les quelques textes qui caractérisent l'aperception sont ambigus. Ainsi, au §14 de la *Monadologie*, Leibniz écrit :

L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit bien distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas (M §14).

L'aperception apparaît ici comme synonyme de conscience, ce qui paraît confirmé par l'usage du verbe « apercevoir » dans la phrase suivante : une perception inaperçue est une perception inconsciente, puisque pour les « Cartésiens » toute pensée est consciente. Le passage précédemment cité du §4 des *Principes de la Nature et de la Grâce* apporte une caractérisation plus précise :

Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'*Aperception* qui est la *Conscience*, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur [...] (PNG §4).

¹⁹ Descartes, *Secondes réponses*, Exposé géométrique, déf. 1, AT IX-1, 124 : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant (ut ejus immediate conscii simus). Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées ». Cf. *Principes de la philosophie*, I, ix (AT VIII-1, 7 ; IX-2, 28). Cette conception est reprise chez les cartésiens ; cf. Malebranche, *Recherche de la vérité* III-2, 1 (OCM I, 415) ; Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chap.2, éd. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011, p.53 et 73 ; A. Simmons « Changing the Cartesian Mind », p.34-35. Cependant Descartes distingue la conscience immédiate accompagnant chaque pensée de la conscience réflexive à l'œuvre dans l'introspection et par laquelle nous prenons une telle pensée comme un objet d'une pensée distincte d'ordre supérieur ; cf. *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 220-221.

²⁰ Descartes, *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 478. Descartes s'efforce de dissiper l'apparence paradoxale de ces conséquences, en distinguant la conscience accompagnant toute pensée de la mémoire de cette pensée, laquelle n'est pas toujours remarquée ; cf. *ibid.* AT III, 478-479 et AT V, 221-222.

²¹ John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* II, i, §9-11.

Tout le poids de l'interprétation repose sur le sens de la conjonction « ou ». Elle revêt vraisemblablement une valeur plutôt explicative que disjonctive : la conscience impliquerait dès lors une réflexion sur la perception initiale. Cette lecture est confortée par l'un des arguments mobilisés par Leibniz à l'encontre de la thèse (A) :

Il est aisé de leur montrer le contraire, c'est à dire, qu'il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées; autrement l'Esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeurerait toujours sur la même chose (NE II, i, §19, A VI, 6, 118).

La thèse cartésienne entraîne une régression à l'infini, car si toute pensée est consciente, il s'ensuit que chaque pensée implique une gradation infinie de pensées et empêche l'esprit de penser plus d'une chose. Pour être concluant, l'argument suppose que toute conscience exige qu'à une première perception s'ajoute une perception d'ordre supérieur ayant la première pour objet²² :

Cette pensée de moi qui m'aperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en résulte, ajoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque chose et considérer qu'on y pense, ce sont deux pensées très différentes... (GP VI, 501).

Dans une conception de la conscience impliquant l'existence de perceptions d'ordre supérieur, la mémoire joue un rôle central. En effet, l'acte réflexif n'est pas simultané avec la perception qui en est l'objet, mais se déploie dans le temps. C'est pourquoi, afin qu'une perception prenne pour objet une première perception, il faut que cette dernière soit remémorée :

... [L]e souvenir présent ou immédiat, c'est-à-dire la conscience ou la réflexion, qui accompagne l'action interne, ne saurait tromper naturellement : autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou telle chose... (NE II, xxvii, §13, A VI, 6, 238)²³.

La mémoire est ainsi requise pour la réflexion et l'aperception, ce que Leibniz illustre par le phénomène de l'attention rétrospective : je peux ne pas avoir prêté attention au bruit d'une chute d'eau mais, averti par quelqu'un, je m'en souviens en même temps que j'en prends conscience (cf. NE, préface, A VI, 6, 53 ; M §23). Le mécanisme semble être le suivant : une première perception d'un bruit, conservée par la mémoire est immédiatement suivie d'une réflexion sur cette perception ; grâce à cette réflexion, la première perception devient une expérience consciente²⁴.

²² Cette conception de la réflexion comme acte distinct de l'acte premier d'intellection est héritée de l'aristotélisme. Elle est notamment celle de Thomas d'Aquin ; cf. *Summa theologiae* Ia, qu.87, art.3, in corp. et ad 2. Descartes affirme au contraire l'identité de la *cogitatio* et de l'acte réfléchi de conscience qui l'accompagne ; cf. *Septième réponses*, AT VII, 559 et les remarques de Leibniz en A VI, 4B, 1470-1471.

²³ Cf. A VI, 4, 562-563. Ce lien étroit entre esprit et mémoire apparaît très tôt chez Leibniz. Ainsi dans un texte de 1671, il définit le corps comme un esprit momentané (*mens momentanea*) du fait qu'il lui manque la mémoire (A VI, 2, 266 ; cf. Grua 181 ; C 495).

²⁴ Plus exactement, la perception initiale telle qu'elle est conservée par ce que nous appellerions une mémoire de travail.

L'aperception implique ainsi une forme de réflexion et avec elle une mémoire (immédiate) des perceptions passées. Lorsqu'une perception est accompagnée d'aperception, elle est consciente²⁵. Mais toute perception réflexive n'est pas consciente, sous peine d'ouvrir la voie à la régression à l'infini décrite dans le passage cité plus haut. Tous ces éléments permettent ainsi de dégager une théorie de la conscience comme perception d'ordre supérieur²⁶.

Il peut sembler que Leibniz identifie purement et simplement l'aperception, la réflexion et la conscience²⁷. Cela impliquerait que seuls des êtres dotés de la faculté de réfléchir, de raisonner et d'accéder à la connaissance des vérités nécessaires seraient capables d'aperception, en sorte que la conscience serait le privilège des esprits, à l'exclusion des autres monades et des animaux en particulier²⁸. Cette interprétation exclusive se heurte néanmoins au problème de la perception animale. Les animaux ne semblent pas disposer de la capacité à réfléchir et devraient donc être dépourvus d'aperception et de sensations conscientes²⁹. Cependant, cette conséquence serait aussi contre-intuitive que la thèse cartésienne des animaux machines rejetée par Leibniz. En outre, certains textes semblent confirmer que Leibniz attribue une forme d'aperception aux animaux, notamment dans ce passage des *Nouveaux Essais* :

Nous nous apercevons de bien des choses en nous en hors de nous que nous n'entendons pas, et nous les entendons, quand nous avons des idées distinctes, avec le pouvoir de réfléchir et d'en tirer des vérités nécessaires. C'est pourquoi les bêtes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoiqu'elles aient la faculté de s'apercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'aperçoit d'une personne qui lui crie et va droit à cette personne, dont il n'avait eu déjà auparavant qu'une perception nue, mais confuse comme de tous les autres objets qui frappent son cristallin (NE II, xxi, §5, A VI, 6, 173).

Le sanglier « s'aperçoit » de l'homme qui pousse un cri. Il y a en lui une différence entre la simple perception d'un homme devant lui, comparable à sa présence dans son champ visuel, et l'aperception, qui correspond à une attention particulière portée à cet objet présent dans son champ visuel. Si les animaux sont

²⁵ Cf. M. Kulstad *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, Munich, Philosophia, 1991, chap.1, en particulier p.36-38. Selon Belaval (*Etudes*, p.126), les animaux ont une mémoire-écho, distincte de la mémoire des esprits. Elle n'implique pas de réflexivité.

²⁶ Parmi les commentateurs qui attribuent à Leibniz une conception de la conscience comme pensée d'ordre supérieur (*higher-order theory of consciousness*), voir notamment Kulstad *Leibniz on Apperception*; R. Gennaro « Leibniz on consciousness and self-consciousness » in Charles Huenemann & Rocco J. Gennaro (éds.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, 1999, pp. 353-71; Simmons « Changing the Cartesian Mind ». L. Jorgensen « The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness », *Journal of the History of Philosophy*, 47:2 (2009), pp. 223-48, critique cette interprétation.

²⁷ C'est la thèse défendue dans McRae *Leibniz : Perception, Apperception, and Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976, p.33 et plus récemment A. Pelletier, « Attention et perception selon Leibniz : aspects cognitifs et éthiques », *Les Etudes philosophiques*, 171 (2017/1), pp.103-118. Voir aussi E. Naert *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin, 1961 et Belaval *Etudes*, p.126-128.

²⁸ Certains passages paraissent restreindre la conscience aux âmes raisonnables ou esprits. Voir *Lettre à Arnauld*, septembre 1687, A II, 2, 231 : « La notion de la pensée outre cela demande qu'il y ait une conscience, et c'est ce qui appartient à l'âme raisonnable » ; cf. *Lettre à Arnauld*, 9 octobre 1687, A II, 2, 241.

²⁹ Cf. GP VI, 542 : « ... les bêtes autant qu'on en peut juger, manquent de cette réflexion, qui nous fait penser à nous-mêmes » ; voir aussi dans les textes antérieurs, DM art. 34 ; A VI, 4, 1625, F 316.

effectivement capables d'aperception, alors celle-ci n'est pas le privilège des seuls esprits.

Cependant, l'attribution de la conscience aux animaux est-elle compatible avec la définition comme réflexion ? Il n'est pas question pour Leibniz d'attribuer aux animaux les mêmes capacités cognitives qu'aux esprits. D'un côté, la conscience implique une forme de réflexion. De l'autre, les sensations dans les animaux s'accompagnent de conscience et le sentiment, ou sensation consciente, requiert de l'attention et de la mémoire. Cette tension peut être résolue en distinguant deux types de réflexion et, conjointement deux formes d'aperception : d'une part une réflexion et une aperception simple, commune aux âmes et aux esprits; d'autre part la réflexion propre aux esprits.

Les perceptions animales s'accompagnent d'un type de réflexion qui produit une aperception simple ou ce qu'on peut appeler une conscience de l'acte. La conscience animale suppose une réflexion sur une perception en tant qu'elle est la représentation d'un état extérieur c'est-à-dire d'un « objet externe » (NE II, xix, §1, A VI, 6, 161). Le sanglier a une perception consciente d'une personne qui crie. Mais cette conscience de l'acte n'implique pas que le sanglier possède une conscience de lui-même, en tant que conscience d'un objet particulier, le sujet de ces actes conscients. Les esprits sont en revanche des « Êtres réflexifs » (GP III, 345). Leur aperception peut également porter sur une perception en tant qu'elle est un objet interne ou une modification d'un sujet pensant. Il s'agit d'une « aperception de ce qui est en nous » (NE I, i, §25, A VI, 6, 86). Si j'aperçois quelqu'un criant en ma direction, outre la perception consciente de cette situation, je peux considérer mes propres sensations visuelles et auditives. Cependant, « cette réflexion ne se borne pas aux seules opérations de l'esprit [...], elle va jusqu'à l'esprit lui-même » (A VI, 6, 14). En effet, à partir de cette conscience de l'objet interne, l'aperception peut prendre pour objet le moi qui est le sujet de ces actes mentaux :

Ceux qui connaissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées Esprits. Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Âme, Esprit, en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptible des sciences ou des connaissances démonstratives (PNG §5 ; cf. M §30 ; NE II, i, §2, A VI, 6, 111 ; xxi, §5, A VI, 6, 137 ; GP VI, 578).

Ainsi, l'aperception comme réflexion sur un état interne ne concerne pas seulement les actes perceptifs, mais possède également un objet distinct, le Moi. Cette réflexion implique la faculté d'acquérir des connaissances ou des idées distinctes. La connexion entre l'aperception comme conscience de soi et la capacité à avoir une idée métaphysique comme celle de substance s'explique par le rôle de la réflexion : « la réflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous-mêmes, qui sommes des substances » (NE I, iii, §18, A VI, 6, 105³⁰). Elle est étroitement liée aussi à la rationalité et à nos « connaissances démonstratives », qui s'opposent aux simples « consécutions empiriques », communes aux bêtes et aux hommes. La conscience de soi propre aux êtres réflexifs est ainsi indissociable de la rationalité.

3 / Petites perceptions, idées innées et analyse des sensations

³⁰ Cf. A VI, 6, 14 : « et c'est en s'apercevant de lui, que nous nous apercevons de la substance » ; Grua 558.

L'analyse leibnizienne de l'aperception suppose la possibilité de perceptions inconscientes. La simple possibilité théorique ouverte par l'analyse de l'aperception ne constitue cependant pas un motif suffisant pour affirmer l'existence de ces perceptions inconscientes ni *a fortiori* pour leur assigner un rôle central dans la philosophie de l'esprit. Leibniz affirme cependant l'existence dans l'âme à chaque instant d'une infinité de perceptions insensibles ou petites perceptions. Puisqu'elles sont inconscientes, leur existence ne peut être directement établie par l'observation mais inférée par le raisonnement. Elles découlent d'abord de certains principes de la métaphysique, en particulier du principe de continuité. Ce principe exclut qu'un changement dans la nature se produise par un saut :

Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais des sauts : ce que j'appelais la loi de la continuité [...] et l'usage de cette loi est très considérable dans la physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand et à rebours par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties, et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit [...]. Et tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent pas degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées (NE, préface, A VI, 6, 56-57 ; cf. NE II, i, §18).

Le principe de continuité implique donc que nos perceptions conscientes ne peuvent pas surgir de nulle part, mais proviennent « par degrés » de petites perceptions inaperçues. La formulation employée ici pourrait laisser entendre qu'on a affaire à une variation continue du degré de conscience de nos perceptions, en sorte que les petites perceptions seraient encore conscientes, quoiqu'à un degré infime. En physique, Leibniz compare par exemple le repos à un mouvement infiniment lent, ce qui pourrait accréditer cette interprétation³¹. Il n'est pas du tout évident toutefois que les petites perceptions seraient des perceptions faiblement conscientes. En effet, Leibniz affirme que l'aperception n'est pas donnée pour toujours aux esprits comme nous pouvons en faire l'expérience dans un sommeil profond ou un évanouissement (PNG §4 ; M §20). Le principe de continuité implique seulement qu'une perception consciente doit être fondée sur une transition continue à partir des caractéristiques de nos perceptions insensibles, comme Leibniz l'illustre avec l'exemple du bruit de la mer sur le rivage³² :

Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit que fait chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues,

³¹ Selon Russell, une perception inconsciente (au sens d'inaperçue) est un état de conscience, mais elle est inconsciente en ce sens qu'elle n'implique pas de conscience de soi ; cf. B. Russell *La philosophie de Leibniz*, trad. franç., Paris, Alcan, 1908 [1900], p.175 ; N. Rescher *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, p.119-120.

³² L'argument tiré du principe de continuité est discuté par Simmons « Changing the Cartesian Mind » (en particulier p.45) et Jorgensen « The Principle of Continuity ».

puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. (NE préface, A VI, 6, 54 ; cf. PNG §13).

La perception du bruit de l'ensemble provient de ce que le nombre de vagues qui produisent un son dépasse un seuil. Comme dans un sorite, une série continue (ici le nombre de vagues) s'accompagne d'effets discontinus en apparence, produisant un effet de seuil : en-deçà d'un certain nombre de vagues, le bruit quoique perçu, ne donne pas lieu à une expérience consciente, alors qu'au-delà il donne lieu à une expérience consciente. Le nombre est ici le facteur décisif, car il rend compte du caractère à la fois conscient et confus de notre perception, comme on le verra plus loin.

Cet exemple fait partie de tout un ensemble de cas évoqués par lesquels Leibniz établit l'existence des petites perceptions qui permettent de rendre compte d'un grand nombre de phénomènes. Leur existence est ainsi établie par une procédure hypothético-déductive d'inférence à la meilleure explication :

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites ou en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage (NE, préface, p.41).

Les multiples phénomènes évoqués ont pour trait commun de requérir une représentation sans conscience. Certains sont purement cognitifs, par exemple l'effet d'accoutumance : celui qui vit près d'un moulin à eau ne prête plus attention au bruit de sa roue au bout d'un certain temps, mais il perçoit pourtant ce bruit comme en atteste le fait qu'il peut se souvenir de l'avoir entendu si on lui demande. Leibniz avance d'autres phénomènes cognitifs : le réveil à partir d'un profond sommeil (*ibid.* ; NE II, i, §13), ou encore certains phénomènes liés à notre attention, comme le changement d'orientation de l'attention (NE II, i, §14). Les petites perceptions permettent aussi de rendre compte de phénomènes motivationnels, comme les cas d'indifférence apparente, dans lesquels nos décisions sont déterminées par des motifs cachés qui nous déterminent inconsciemment à choisir telle action plutôt que telle autre (NE, préface, A VI, 6, 56; II, i, §15 ; II, xxi, §36)³³.

Les perceptions insensibles sont également mobilisées dans la défense des idées et des principes innés. Contre l'empirisme de Locke, Leibniz soutient que l'esprit n'est pas à l'origine une *tabula rasa*, une tablette vide, pourvu de la simple faculté d'acquiescer des idées. Il est au contraire comparable à un bloc de marbre dont les veines le disposent à être sculpté de telle façon plutôt que d'une autre :

Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les

³³ À proprement parler, il s'agit de perceptions insensibles de petites inclinations qui sont des appétits insensibles. Ce que Leibniz appelle l'inquiétude est l'expérience consciente d'une pluralité de petites inclinations insuffisantes à constituer un motif suffisant pour agir (NE II, xxi, §36). A. Simmons (« Changing the Cartesian Mind », p.61) évoque d'autres phénomènes susceptibles d'être expliqués par les petites perceptions : la vision aveugle (la capacité à réagir de manière appropriée à l'environnement, sans en être conscient) ; l'effet cocktail (le fait de reconnaître son nom prononcé au milieu d'une foule bruyante) ; ou encore le fait de remarquer la cessation d'un phénomène auquel on n'avait pas prêté attention (par exemple la perception de la cessation du bruit d'un réfrigérateur).

empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des habitudes, ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent (NE, préface, A VI, 6, 52).

Dans ce passage, Leibniz paraît assimiler les idées innées à des dispositions mentales. L'esprit ne possède pas seulement une capacité indéterminée à former des idées ; il est disposé en outre à former telles idées plutôt que d'autres en vertu de sa nature, par exemple l'esprit possède l'idée de substance de manière innée, car il est naturellement disposé à rattacher les propriétés qu'il observe à des sujets de ces propriétés. Cette conception dispositionnaliste des idées innées est un leitmotiv chez Leibniz et s'accompagne d'une conception générale des idées comme dispositions mentales qui s'activent à l'occasion de l'expérience et qui existent virtuellement dans l'esprit auparavant³⁴. Dans un certain nombre de passages, il semble cependant que cette identification des idées innées à des dispositions mentales ne constitue qu'un premier niveau d'analyse. À un second niveau en effet, ces dispositions ou « virtualités » sont à leur tour fondées dans la structure actuelle de l'esprit. Et c'est à ce second niveau que les petites perceptions jouent un rôle qui s'éclaire à partir de l'analogie étroite entre le rôle des corpuscules dans l'explication des phénomènes physiques et celui des petites perceptions pour celle des phénomènes mentaux :

En un mot, les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules insensibles le sont dans la physique, et il est également déraisonnable de rejeter les uns et les autres sous prétexte qu'elles sont hors de portée de nos sens (NE, préface, A VI, 6, 56).

Ainsi, les dispositions des corps apparents sont fondées dans les propriétés et notamment la configuration des corpuscules. La fragilité est une propriété dispositionnelle du verre. Mais elle est fondée dans la structure corpusculaire du verre qui est la base catégorique de la disposition. Si l'on pousse à son terme l'analogie, les petites perceptions seront la base catégorique des idées innées comprises comme dispositions mentales (cf. les « actions insensibles » qui « répondent » aux dispositions dans le passage précédent). Ces petites perceptions constituent ainsi ce qu'on pourrait appeler la structure interne de l'esprit³⁵.

L'analogie corpusculaire permet également d'éclairer la nature du rapport des petites perceptions à la conscience et de comprendre qu'une petite perception isolée n'est pas un objet aperceptible. Certains des exemples donnés par Leibniz, telle la perception rétrospective du bruit du moulin, pourraient laisser penser qu'il y a une perception du bruit de l'eau qui, jointe à l'aperception, accède au statut de perception consciente. Mais ce serait se méprendre sur le fait que Leibniz entend produire une *explication* de la perception consciente. Une telle explication demande notamment que, parmi nos perceptions, certaines possèdent des caractéristiques susceptibles de les distinguer comme objets d'une aperception. L'analogie

³⁴ Pour l'idée en général comme disposition, cf. *Quid sit idea*, A VI, 4, 1360, TLM 445. La conception dispositionnaliste des idées et des vérités innées apparaît dans DM art. XXVI-XXVII et surtout dans NE I, i, §1-27, *passim*. Il arrive à Leibniz de parler indifféremment de l'idée innée comme disposition et comme idée implicite ou latente, par contraste avec une idée aperçue, ce qui favorise en retour l'identification de l'idée innée à une petite perception.

³⁵ Cf. N. Jolley *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p.159-165 ; id., *Leibniz*, Londres, Routledge, 2005, p.112-118.

corpusculaire implique que ces caractéristiques dépendent des petites perceptions entrant dans la composition de cette perception.

Leibniz propose une explication de cette nature dans le cas des sensations, c'est-à-dire des perceptions confuses des sens. Nos sensations sont des épisodes mentaux conscients. Une sensation est une perception distincte, distinguée, ou encore relevée (A VI, 4, 1625, F 316 ; NE II, i, §9 ; §11 ; PNG §13). La distinction d'une perception est ce en vertu de quoi cette perception est consciente. Elle dépend d'une série de facteurs dont les principaux sont la multitude et la variété des petites perceptions. Dans l'exemple du bruit de la mer, nous ne percevons que l'effet du mouvement de toutes les vagues au bord du rivage, car il contient un nombre suffisamment grand de perceptions pour atteindre le seuil d'une perception distinguée ou consciente. Une telle perception est cependant confuse, car elle résulte d'un ensemble de petites perceptions correspondant au bruit de chaque vague. La multitude rend ainsi compte à la fois de la confusion des sensations et du fait que nous pouvons en avoir conscience.

La variété est un autre facteur essentiel. Pour être consciente, une perception doit présenter une certaine nouveauté, susceptible d'attirer notre attention (NE II, ix, §1). En témoigne l'exemple du bruit de l'eau du moulin qu'on ne remarque plus après un certain temps (NE, préface, A VI, 6, 53-54). Cet exemple montre aussi que le caractère distingué d'une perception varie selon le contexte : le même bruit de l'eau du moulin est composé d'une multitude suffisante de petites perceptions pour être aperçu à tel moment, mais faute de nouveauté, il ne l'est plus au bout d'un certain temps. La variété compense également la confusion produite par un trop grand nombre d'impressions, car à l'inverse, « un trop grand nombre de petites perceptions peu distinguées comme celles qui suivent un coup de tête, nous étourdit » (Frémont 3, p.84 ; GP III, 346).

Le caractère distingué des sensations dépend ainsi de la multitude et de la variété des perceptions qui entrent dans leur composition. Ainsi les sensations, que nous expérimentons phénoménalement comme indivisibles, dépendent des petites perceptions qui semblent entrer dans leur composition comme le soulignent plusieurs passages :

Ces petites perceptions [...] forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties (NE, préface, A VI, 6, 54)

La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas... (NE II, ix, §4).

Leibniz généralise cette thèse à toutes nos perceptions distinctes, c'est-à-dire distinguées, ou susceptibles d'être conscientes :

[...] [C]haque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'univers (PNG §13).

La complexité des sensations permet à Leibniz de maintenir que chaque perception est essentiellement représentative alors que les sensations n'ont aucune ressemblance avec les mouvements corporels auxquels elles sont corrélées. Ainsi la douleur ne ressemble pas au mouvement de l'épingle s'enfonçant dans le bras. De même, la sensation de la lumière ne ressemble pas à ce qui se passe dans la flamme. Ceci conduit les cartésiens à soutenir que la relation entre une idée sensible et un

état corporel est arbitraire et librement instituée par Dieu³⁶. Sans revenir à la thèse aristotélicienne de la ressemblance entre nos perceptions et les qualités des objets, Leibniz défend une position intermédiaire en maintenant que « la représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté » (*Théod.* §356). Cette ressemblance représentative n'est autre que l'expression :

Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre. C'est ce que les cartésiens ne considèrent pas assez... (*NE II*, viii, §13 ; cf. *Théod.* §357).

La ressemblance expressive demande comme on l'a vu une correspondance entre les éléments du représenté et ceux du représentant. Dans la sensation, cette condition est satisfaite par l'isomorphisme entre les petites perceptions et les mouvements des corpuscules. Ainsi la ressemblance ne se situe pas au niveau global, aperceptible, de la sensation consciente, mais au niveau inférieur des petites perceptions entrant dans la composition de celle-ci.

Alors que les sensations se présentent comme des expériences premières, indivisibles ou simples, cette simplicité n'est donc qu'apparente. Comme le vert résulte du mélange de pigments bleus et jaunes, de même les sensations que nous avons du jaune ou du bleu ne sont simples qu'en apparence et sont en réalité composées d'une multitude de petites perceptions. L'apparence de simplicité résulte de la confusion de ces idées, elle-même due à la multitude des petites perceptions qui entrent en elles (*NE II*, ii, §1). Le rapport des sensations aux petites perceptions qui la composent est comparé à l'illusion d'un disque diaphane produite par le mouvement d'une roue dentée :

On ne saurait démêler l'idée des dents de la roue, c'est-à-dire de la cause dans la perception d'un transparent artificiel, que j'ai remarqué chez les horlogers, fait par la prompte rotation d'une roue dentelée, ce qui en fait disparaître les dents et paraître à leur place un transparent continuel imaginaire, composé des apparences successives des dents et de leurs intervalles, mais où la succession est si prompte que notre fantaisie ne la saurait distinguer. On trouve donc bien ces dents dans la notion distincte de cette transparence, mais non pas dans cette perception sensitive confuse, dont la nature est d'être et de demeurer confuse : autrement, si la confusion cessait (comme si le mouvement était si lent qu'on en pourrait observer les parties et leur succession), ce ne serait plus elle, c'est-à-dire : ce ne serait plus ce fantôme de transparence (*NE IV*, vi, §7).

Aucune introspection, même à l'aide d'un hypothétique microscope mental, n'est capable de dissiper l'apparence phénoménale, ce « fantôme sensitif » pas plus qu'elle ne nous pourrait nous donner un accès direct aux petites perceptions correspondant aux mouvements de chacune des dents de la roue. La confusion est en effet un aspect essentiel et inéliminable de l'expérience phénoménale ou de nos

³⁶ Voir en particulier Malebranche, *Recherche de la vérité* I, 1, OCM I, 42-43 ; I, 13, OCM I, 154. L'arbitraire de la relation de la sensation aux mouvements corporels permet selon Malebranche d'établir que les sensations ne sont pas représentatives ; cf. *Recherche de la vérité*, III-1-1, OCM I, 388. Tous les cartésiens n'en tirent pas la même conclusion et, sur cette question de la nature représentative de la sensation, Descartes lui-même adopte une position ambivalente qui se prête à des interprétations contraires. Cf. A. Simmons, « Changing the Cartesian Mind ».

idées confuses. Seul un détour par une analyse scientifique des phénomènes permet de construire un modèle de ces petites perceptions qui représentent les propriétés réelles des corps. On constate ainsi qu'en dépit du jugement de Kant, Leibniz n'a nullement cherché à « intellectualiser les apparences »³⁷.

Conclusion

L'analyse de la nature des sensations témoigne ainsi du rôle absolument central des petites perceptions dans la philosophie de l'esprit de Leibniz. En même temps, elle soulève une véritable difficulté pour celle-ci. D'un côté en effet nous avons vu que la distinction de l'âme et du corps reposait sur l'impossibilité d'expliquer la perception en termes mécaniques. La définition de la perception comme représentation d'une multitude dans l'unité joue alors un rôle crucial, dans la mesure où aucun mécanisme corporel n'est en mesure de satisfaire cette condition d'unité. Mais d'un autre côté, l'analyse de l'esprit fait apparaître une multiplicité irréductible au sein des monades. Ainsi, l'explication du fait que certaines perceptions soient conscientes comme celle de la nature représentative des sensations reposent toutes deux sur l'hypothèse de l'existence d'une multitude de perceptions insensibles. Cette difficulté n'a pas échappé à Leibniz. Dans la *Monadologie*, il souligne même :

Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la monade (*M* §16 ; cf. GP VI, 627).

Chaque perception représente une variété sensible *dans* l'objet. La perception d'une feuille d'arbre par exemple contient la perception de sa couleur, figure, texture, etc. La multiplicité est donc compatible avec la simplicité de la monade, mais dans la mesure où il s'agit d'une multitude *représentée* qui contient les diverses modifications d'une même pensée ou perception. Nous avons toutefois rencontré de nombreux passages dans lesquels il est clair que la composition n'est pas seulement représentée. Les petites perceptions sont parfois présentées par Leibniz littéralement comme des parties de la sensation :

Il y a des perceptions confuses, mais il y en a aussi de simultanées, car lorsqu'il y a perception d'un tout, il y a tout à la fois perceptions des parties actuelles, et même chaque partie a plus d'une modification ; et il y a perception tout à la fois non seulement de chaque modification, mais encore de chaque partie : *ces perceptions si multipliées sont différentes l'une de l'autre*, quoique notre attention ne puisse pas toujours les distinguer, et c'est ce qui fait les perceptions confuses (GP VI, 628, nous soulignons).

Les perceptions confuses ou sensations sont effectivement complexes et composées de petites perceptions, distinctes les unes des autres, correspondant aux parties des objets perçus. La définition de la perception comme expression de la multitude dans l'unité devrait ainsi se comprendre comme l'expression par chaque perception insensible dans l'unité d'une substance métaphysiquement simple.

³⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, A 271, B 327. Sur l'analyse indirecte des qualités sensibles, qui suppose la construction d'un modèle explicatif formulé en termes mécanistes, voir C 190 et l'analyse de ce passage dans l'article de G.H.R. Parkinson, « The "Intellectualization of Appearances" : Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought », in M. Hooker (éd.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp.3-20.

Le recours aux petites perceptions dans l'explication des phénomènes mentaux soulève une autre difficulté. Leibniz leur attribue en effet un rôle analogue à celui des corpuscules pour l'explication des propriétés des corps. Ces perceptions insensibles constituent en quelque sorte la micro-structure de l'esprit, qui permet de rendre compte de divers mécanismes mentaux, par exemple des idées innées. Mais le modèle causal approprié aux mécanismes est celui des causes efficientes. Or Leibniz affirme que la causalité efficiente ne s'applique qu'aux corps, tandis que les esprits sont soumis au règne des causes finales et à des lois « éthico-logiques ». L'explication appropriée aux esprits doit se faire en termes de raisons et d'intentions et non de mécanismes psychiques inconscients. Leibniz affirme cependant l'harmonie des deux règnes : celui des causes finales et celui des causes efficientes :

Les âmes agissent selon les lois des causes finales, par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux (*M* §79 ; cf. PNG §3).

Aussi pourrait-on rétorquer qu'il s'agit d'un faux problème. Cependant Leibniz affirme que ces deux régimes de causalité régissent respectivement les corps et les esprits. Or l'explication par les petites perceptions reconduit la dualité des deux règnes au sein même des esprits, entre le niveau des perceptions et des appétits conscients et celui des perceptions et appétits insensibles. C'est là une conséquence inattendue de la principale innovation de la « pneumatique » leibnizienne.

Références bibliographiques.

- Belaval, Yvon, *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.
- Chalmers, *The Problem of Consciousness*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Duchesneau, François, *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.
- Duncan, Stewart, « Leibniz's Mill Argument against Materialism », *The Philosophical Quarterly* 62 : 247 (2011), pp. 250-272.
- Garber, Daniel, *Leibniz : Body, Substance, Monad*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009.
- Gennaro, Rocco J., « Leibniz on consciousness and self-consciousness » in Charles Huenemann & Rocco J. Gennaro (éds.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, 1999, pp. 353-71.
- Hartz, Glenn, *Leibniz's Final System. Monads, Matter and Animals*, Londres, Routledge, 2006.
- Jolley, Nicholas, *Leibniz*, Londres, Routledge, 2005.
- Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Jorgensen, Larry, « The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness », *Journal of the History of Philosophy*, 47:2 (2009), pp. 223-48.
- Kulstad, Mark, « La conception leibnizienne de l'expression », trad. franç. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 18 (2004), pp. 149-176 (article original paru dans *Studia Leibnitiana* 9 :1, 1977).

- Kulstad, Mark, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, Munich, Philosophia, 1991.
- Lodge, Paul, « Leibniz's Mill Argument Against Mechanical Materialism Revisited » *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 1.
- Lodge, Paul, Bobro, Marc, « Stepping Back Inside Leibniz's Mill » *The Monist*, 81:4, (1998), pp. 553-572.
- McRae, Robert, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976
- Naert, Emilienne, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin, 1961.
- Parkinson, George H.R., « The "Intellectualization of Appearances": Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought », in M. Hooker (éd.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-20.
- Pelletier, Arnaud, « Attention et perception selon Leibniz : aspects cognitifs et éthiques », *Les Etudes philosophiques*, 171 (2017/1), pp.103-118.
- Rauzy, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.
- Rescher, Nicholas, *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979.
- Rozemond, Marleen, « Mills Can't Think: Leibniz's Approach to the Mind-Body Problem », *Res Philosophica* 91 :1 (2014), pp. 1-28.
- Russell, Bertrand, *La philosophie de Leibniz*, trad. franç., Paris, Alcan, 1908 [1900].
- Searle, John, « Minds, Brains, and Programs », *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), p. 417-424.
- Simmons, Alison, « Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness » *The Philosophical Review*, 110:1 (2001), pp. 31-75.
- Swoyer, Chris, « Leibnizian expression » *Journal of the History of Philosophy* 33 :1 (1995), pp. 65-99.
- Wilson, Margaret, « Leibniz and Materialism », repr. dans *Ideas and Mechanism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.