

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

ECOLE NORMALE SUPERIEURE
DE YAOUNDE



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace – Work – Fatherland

UNIVERSITY OF YAOUNDE I

HIGHER TEACHER TRAINING
COLLEGE

**LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DANS LA
MONADOLOGIE DE LEIBNIZ**

*Mémoire rédigé en vue de l'obtention du diplôme des professeurs de l'Enseignement
secondaire deuxième grade (D.I.P.E.S.II)*

Par

André Rodrigue EYEBE NDZANA

Licencié en Philosophie

Sous la direction du

Dr Nathanaël Noël OWONO ZAMBO

Année Académique 2018/2019

SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE	8
<i>CHAPITRE PREMIER : LA CONNAISSANCE IDÉALISTE</i>	11
<i>CHAPITRE DEUXIÈME : LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE</i>	23
DEUXIÈME PARTIE : PROCESSUS COGNITIFS DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE DE LEIBNIZ	31
<i>CHAPITRE TROISIÈME : VÉRITÉS ET RAISONNEMENTS</i>	Erreur ! Signet non défini.
<i>CHAPITRE QUATRIÈME : L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN ET RÉVOLUTIONS GNOSÉOLOGIQUES</i>	45
TROISIÈME PARTIE : LES ENJEUX DE LA RÉVOLUTION GNOSÉOLOGIQUE DE LEIBNIZ	53
<i>CHAPITRE CINQUIÈME : DIFFICULTÉS THÉORIQUES ET CONCEPTUELLES DE L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN</i>	56
<i>CHAPITRE SIXIÈME : CONTRIBUTION DE LA PHILSOPHIE LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE À LA DÉTERMINATION DE LA VÉRITÉ</i>	63
CONCLUSION GÉNÉRALE	74
BIBLIOGRAPHIE	78
TABLE DES MATIÈRES	83

À

*Mes parents : Jacques Claude NDZANA EYEBE, de regrettée mémoire et Marie Christiane
MALA.*

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est le fruit de notre dur labeur. Toutefois, il nous rend redevable envers toutes les personnes qui, de près ou de loin, par leurs soutiens divers ont joué un rôle dans son édification. À cet effet, il nous est donc agréable d'exprimer notre gratitude à :

- Dr Nathanaël Noël OWONO ZAMBO pour son encadrement qui fut décisif pour ce travail.
- Tous les enseignants du Département de Philosophie de l'École Normale Supérieure de Yaoundé pour leur accompagnement tout au long de notre formation.
- Notre tante Marie-Madeleine EWONO, pour la documentation, les encouragements et les soutiens de tous ordres.
- Toutes nos grandes familles paternelle et maternelle, plus particulièrement nos Feuilles tantes Marie-Thérèse NGALUNA EYEBE, Victorine ANADJE EYEBE et notre grand-mère Pétronille AGOA, pour avoir toujours cru en nous, pour l'estime à l'endroit de notre personne, pour leurs encouragements, leurs conseils et leurs soutiens financiers et matériels dans nos études.
- En particulier encore nos frères et sœurs Jacques Eric NDZANA NDZANA, Augustin Arnaud MBEZELE, Stéphanie BELLA NDZANA, Adrienne Mireille NDZANA NDZANA et Estelle Flore EYEBE, pour leurs encouragements qui ont toujours su booster notre moral.
- Dr Jean Donald ESSONO, pour les encouragements et les orientations décisives en histoire de la philosophie qu'il s'est fait une joie de nous apporter.
- Nos amis Joseph Bienvenue FOE ATEBA, Bertrand BEKALE MBOTSOU DOU et Patrick Junior NGOUNE, pour leurs encouragements.

RÉSUMÉ

La question de la connaissance occupe une place importante dans l'ordre des préoccupations de *La Monadologie*. Elle se pose chez Leibniz dans l'optique de la détermination en amont des processus cognitifs menant à la connaissance et en aval des différents types de vérités qui en découlent. Dans ce sillage, Leibniz établit qu'il existe deux processus cognitifs responsables de nos connaissances, le raisonnement formel ou a priori et le raisonnement empirique ou a posteriori. Par ricochet, le philosophe de Leipzig formule deux types de vérités découlant respectivement des deux processus cognitifs, les vérités nécessaires et les vérités contingentes. La formulation d'un tel dualisme complémentaire se pose en dépassement de la querelle qui oppose, depuis l'antiquité jusqu'à la modernité philosophique, idéalistes absolutistes à l'instar de Platon ou Descartes et empiristes absolutistes à l'instar d'Héraclite ou Locke. Même s'il s'agit à première vue d'une conciliation problématique voire antinomique, Leibniz parvient avec bonheur à justifier méthodiquement son éclectisme. Pourtant, il faut admettre que l'essor post-leibnizien des sciences du phénomène et les négations croissantes de la métaphysique pourraient laisser croire à un échec de l'éclectisme. Cependant, il faut encore s'acquiescer du sens de la révolution éclectique pour découvrir qu'il y a pertinence dans les procédés métaphysiques et qu'il y a non-nécessité d'une opposition entre métaphysique et science : il s'agit de deux modes de connaissances, bien qu'ayant chacun son domaine d'application, complémentaires en vertu des dualismes indéniables du monde et de la monade.

ABSTRACT

The problem of knowledge occupies an important place in the order of the concerns of *Monadology*. It is posed by Leibniz in the optic of the upstream determination of the cognitive processes leading to the knowledge and downstream of truths that result from it. In this wake, Leibniz establishes that there are two cognitive processes responsible for our knowledge namely: formal or aprioristic reasoning and empirical reasoning or a posterioriori. In turn, the philosopher of Leipzig formulates two types of truth arising respectively from the two cognitive processes: necessary truths and contingent truths. It goes without saying that the formulation of such a complementary dualism arises in surpassing the quarrel that opposes, from antiquity to philosophical modernity, absolutist idealists like Parmenides and Descartes and absolutist empiricists at the same time like Heraclitus and Locke. Even if it is at first sight a paradoxical union, Leibniz manages to happily justify his eclecticism methodically. Alas, it must be admitted that the post-leibnizian rise of the sciences of phenomenism and the growing negations of metaphysics might suggest a failure of eclecticism. However, the meaning of the eclectic revolution must be acquired to discover that there is relevance in metaphysics and that there is no need for an opposition between metaphysics and science: there are two modes of knowledge, although each having its field of application, complementary in virtue of the unedited dualisms of the word and the monad.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le questionnement gnoséologique est un des points névralgiques du grand ensemble qui constitue ce qu'il est souvent commode d'appeler le système de Leibniz ; *La Monadologie*¹ en est l'œuvre de synthèse. D'ailleurs, certains grands historiens de la philosophie à l'instar d'Émile Boutroux résument les préoccupations de l'ensemble de la philosophie leibnizienne, que recoupe *La Monadologie*, en ces trois moments déterminants : La substance, la connaissance et Dieu. Mais, on découvre par suite sous la plume de Boutroux que, bien loin du dessein global qui assumerait l'interconnexion entre ces trois grands moments, chacun vise à régler chez Leibniz des problèmes précis. Dans cette mouvance, l'épistémologie leibnizienne peut être abordée de manière isolée au reste de sa philosophie. C'est à cet effet que Boutroux laisse donc entendre que « *La philosophie de la connaissance occuperait une place autonome dans le système leibnizien.* »².

Cependant, loin de corroborer ce sentiment de Boutroux qui assigne une autonomie à la philosophie de la connaissance de Leibniz par rapport aux autres préoccupations de son système, nous convenons plutôt du postulat que cette philosophie de la connaissance reste un maillon homogène de la chaîne qui constitue l'ensemble de la philosophie de Leibniz. À cet effet, sa philosophie est un tout, de telle sorte que l'ensemble de son argumentaire à l'instar des monades converge vers un dessein commun, mieux s'agence comme dans un cycle monotone où tous les éléments sont articulés entre eux et s'inter-réfèrent toujours, comme pour remplir le rite d'une espèce d'harmonie intrinsèque entre les choses. Dans une telle mouvance la philosophie de la connaissance de Leibniz ne prend son sens qu'à l'intérieur de son système ; vouloir l'en isoler pourrait concourir à manquer son sens authentique d'autant plus que Leibniz lui-même a pris le soin de tout harmoniser.

Toutefois, l'important n'est pas ici de savoir si la philosophie leibnizienne de la connaissance peut être isolée ou non de son système, mais de lui porter une attention particulière afin de découvrir ce qu'elle permet à son auteur d'élucider. Et puisque c'est le cadre théorique et conceptuel où Leibniz s'intéresse aux fondements et processus de la connaissance, il s'agit donc bel et bien d'une épistémologie, peut-être pas au sens actuel du terme – c'est-à-dire comme philosophie critique des sciences –, mais épistémologie au sens élargie, c'est-à-dire qu'on la

¹ *La Monadologie* est dite œuvre de synthèse de la philosophie leibnizienne en ce sens qu'à partir de la figure métaphorique des monades elle aborde d'une manière globale l'ensemble des préoccupations leibniziennes abordées très souvent de manière séparée dans ses différents autres écrits. Dans *La Monadologie* il est donc aussi bien question de la substance, de l'individu, de la connaissance, de Dieu et de la liberté. Et toutes ces préoccupations sont ainsi abordées magistralement d'une manière inter-agencées, c'est-à-dire que les différents objets de réflexions leibniziennes suivent un même fil conducteur. Il est d'ailleurs très aisé de voir comment tous les différents moments sus-évoqués de la philosophie de Leibniz s'articulent de manière implicite dans *La Monadologie*.

² C. Leduc, *Substance, individu et connaissance*, Presse Universitaire de Montréal, OpenEdition Book, <http://openedition.org/6540>, 2010, p. 13. Leduc cite Boutroux.

perçoit simplement comme : « *Le domaine de la philosophie qui traite des modalités de la connaissance.* »³. Ainsi, ce qu'on nommerait l'épistémologie de Leibniz entre dans cette entreprise qui vise à étayer les processus cognitifs. Autrement dit, cette épistémologie prend fier allure de la détermination des *principes*⁴ ou modes de raisonnements et des types de *vérités*⁵ humaines possibles.

Signalons à présent que Leibniz emboîte le pas à la révolution anthropologique de Descartes qui place l'homme et lui-seul au centre de l'activité cognitive. Pour Leibniz l'homme est la monade créée la plus distinguée et la seule dotée d'atouts la prédisposant à élaborer des connaissances relevées. Pour résumer la définition leibnizienne de l'homme nous dirons qu'il est un animal doté d'instinct et de mémoire, mais un animal dont le trait distinctif est la raison. Et c'est ainsi la raison qui fonde la connaissance ou la science. En d'autres termes, la raison est perçue comme l'instrument de la puissance et de l'intelligence que seul possède l'homme. On peut le comprendre à travers ces lignes de *La Monadologie* :

*Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et la science, en nous élevant à la connaissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Âme raisonnable ou Esprit.*⁶

On comprend l'enthousiasme anthropologique leibnizien, qui est d'ailleurs commun à l'ensemble des esprits modernes : faire entrer l'homme dans l'ère d'une science authentique. En effet, le grand défi des philosophies de la connaissance à l'aune de la modernité est de déterminer ou d'élaborer des théories de la cognition en même de garantir une science authentique qui assumerait la prospérité et le progrès du genre humain. Plus loin, il ne faut pas manquer de signaler que ce dessein de construction des conditions cognitives propices à l'émergence d'une véritable science a fait naître le grand antagonisme qui résume d'une certaine manière l'enjeu de la question gnoséologique au début des temps modernes : il s'agit explicitement de la confrontation entre le rationalisme idéaliste et le rationalisme empiriste. En d'autres termes, on assiste à un spectacle où les modèles de connaissances formelles et aprioristes deviennent intolérables dans la logique des modèles de raisonnements empiristes et aposterioristes. C'est en somme la grande confrontation

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ Cf. G. W. Leibniz in, *La Monadologie*, Etude et notes de C. Piat, BnF/Gallica, Paris, 2006, §31, p. 121. Leibniz parle des « principes du raisonnement » pour désigner les différentes manières par lesquelles l'esprit humain procède pour connaître. Ces différents principes sont naturels et universels et ont la charge de faire émerger les connaissances humaines. Leibniz distingue deux principes : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante.

⁵ Cf., *Ibid.*, pp. 121-122. Leibniz parle de vérités pour désigner le genre de connaissances issues de nos raisonnements. Il en détermine deux types de vérités : les vérités nécessaires et les vérités contingentes.

⁶ *Ibid.*, §29, p. 119.

entre le rationalisme idéaliste ou formaliste de Descartes et le rationalisme empiriste et expérimentiel de Locke.

S'agissant de l'idéalisme, il proclame la toute-puissance et l'autosuffisance de la raison et par ricochet formule le rejet de tout autre vecteur de connaissance à l'instar de la foi et des sens. La raison ici est capable de tout, et ce, de manière introspective et a priori. Chez Descartes c'est la raison autosuffisante qui fonde la science. Elle va de la déduction de l'existence – la pensée devient l'élément substantiel de l'existence humaine – à la connaissance de toutes les énigmes du monde. En découvrant le *cogito*⁷ et son pouvoir de connaissance aprioriste, Descartes a tourné le dos à la connaissance empirique n'ayant à ses yeux aucune garantie de connaissance indubitable. Autrement, la découverte du cogito comme certitude absolue et outil de connaissance pèsera en la défaveur de tout autre principe ayant la prétention de saisir le monde. Dès lors, aussi bien les sens que la foi sont réduits à l'obsolescence.

Dans une telle perspective la connaissance est désormais le propre de la pensée, c'est-à-dire de la raison et ne saurait plus en aucune manière dépendre ni de la foi ni des sens. Et, l'homme se définissant par sa pensée, sa connaissance en découle nécessairement de telle sorte qu'une connaissance ne saurait être posée en dehors d'elle. Aussi, seule la raison est capable de se déployer avec assurance et de garantir l'accès à la vérité vu que nos sens sont par essence trompeurs. Voilà pourquoi Descartes affirme que « *L'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui.* »⁸. La raison est donc purement et simplement autosuffisante.

En réaction contre Descartes, le courant empiriste émerge dans la résolution très ferme de réprouver l'idéalisation de la connaissance. L'empirisme, au contraire, tend à fonder la connaissance dans le médium sensible qui n'inspire que la répugnance à Descartes. Ainsi, la connaissance nécessaire, autrement dit la connaissance rationnelle ou formelle ou a priori, n'est rien d'autre, pour un empiriste tel David Hume, qu'une pure illusion, puisque manquant de certitude. Pour Locke par exemple, l'homme n'est à l'origine qu'une « table rase », entendu un esprit sur lequel les formes de la pensée ne sont préalablement pas gravées. Les idées innées de Descartes ne seraient alors que des mirages. Dès lors, toutes les connaissances sont le fruit exclusif

⁷ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Librairie Classique d'E. Belin, Paris, 1935, pp. 30-31. Le *cogito* désigne la pensée, la raison ou la conscience. Il renvoie à la substance première de l'homme. En tant que certitude première c'est de lui qu'on déduit l'existence ; d'où la formule du « *cogito ergo sum* », *je pense, donc je suis* (*Discours de la méthode*, p. 30) - autrement dit, la pensée précède l'existence. L'on comprend alors que chez Descartes le cogito est fondateur de tout. Il est l'instrument ultime de la connaissance.

⁸ *Ibid.*

de l'expérience. Et les connaissances a priori et immuables se voient dénuer de toute pertinence et substituer par celles dites a posteriori, du fait de leur origine sensible. L'une des conséquences directement induites par le renoncement au rationalisme aprioriste est le démantèlement du finalisme, lequel laisse la place à la théorie inductive seule capable de construire des vérités pourvues d'une authentique valeur scientifique.

On peut donc s'apercevoir aisément, au vu de ce qui précède, que la question des fondements de la connaissance est développée, à l'aube de la modernité philosophique, à travers l'antagonisme où s'opposent la rationalité métaphysique et la rationalité empiriste, antagonisme qui sous-entend également l'opposition entre la foi et la raison. La théorie leibnizienne de la connaissance s'inscrit dès lors comme une tentative de démarcation de ces antagonismes. Elle veut concilier les rationalités métaphysiques et empiriques en montrant que chacune d'elles reste pertinente et non contradictoire à l'autre. De manière générale, la solution éclectique proposée par Leibniz vise la jonction paisible de ces deux principaux systèmes de vérité.

L'idéalisme et l'empirisme sont donc abordés dans l'épistémologie leibnizienne dans la mouvance d'une conciliation. En d'autres termes, l'éclectisme de Leibniz sort de toute souscription dogmatique de la vérité et reconnaît la légitimité aussi bien des processus idéalistes qu'empiristes. On découvre avec Leibniz qu'il n'y a pas opposition fondamentale entre l'idéalisme et l'empirisme, mais plutôt complémentarité dialectique. Cette jonction est rendue possible au frais de la coexistence paisible et féconde d'abord de deux principes du raisonnement à savoir : les principes de contradiction et de raison suffisante ; en suite de deux types de vérités que sont : les vérités nécessaires et contingentes. À cela s'ajoute le dualisme de la monade raisonnable, les principes de perception et d'aperceptions, etc. qui précisent davantage le statut de la connaissance dans la philosophie leibnizienne.

Mais pour ne pas ouvrir ici de brèche à un patageage sporadique que pourrait inspirer cette précédente pluralité lexicale liée à l'épistémologie leibnizienne, rappelons que le cadre dans lequel nous abordons sa philosophie de la connaissance est relatif à la mise en évidence de deux modèles de vérités rationnelles possibles. Et ces modèles de connaissance que met en évidence l'épistémologie leibnizienne sont : les vérités métaphysiques et les vérités du phénomène. Le premier type de connaissance est chez Leibniz celui des démonstrations logiques et a priori. Toute démonstration est enfermée dans l'abstrait. Mais c'est un mode de connaissance reconnu pour la rigueur de ses démonstrations. Ce type de connaissance est possible en ce sens que ses vérités émanent bel et bien de la cognition. Le second type de connaissance est celui développé à partir de l'expérience empirique. La démonstration nécessite de rester connecté au phénomène. Les

démonstrations se font en outre de manière a posteriori et non plus a priori comme dans le premier cas. Ce mode de connaissance est tout aussi légitime que le premier. Au final, ces deux processus cognitifs sont chez Leibniz non pas opposés, mais complémentaires et l'homme ne possède en réalité pas la capacité de l'une sans celle de l'autre.

L'épistémologie de Leibniz à travers l'artifice sémantique sus-énoncé, célèbre donc l'union entre la métaphysique et les sciences du phénomène. Sa philosophie de la connaissance est une description des modalités et processus cognitifs. On y découvre alors de manière simultanée la formulation d'un mode de connaissance idéaliste, formel et aprioriste et la formulation d'un mode de connaissance phénoménal. L'un et l'autre de ces modes obéit à une méthodologie démonstrative particulière et renvoie à un modèle spécifique de vérité. Mais la divergence ne connote aucunement la contradiction encore moins le besoin de réduire l'un ou l'autre de ces deux processus à la caducité.

Dès lors, si la connaissance ou la vérité n'est réductible ni à la rationalité métaphysique ni à celle empiriste, quel est donc son véritable fondement dans la philosophie leibnizienne ? Par ailleurs, que permet de mettre en lumière l'éclectisme dans son inscription au débat gnoséologique moderne ? Quel peut être son originalité ? Cependant, la complémentarité entre le rationalisme métaphysique et celui empiriste que propose l'éclectisme n'est-elle pas une utopie ? Autrement dit, l'éclectisme qui semble être une théorie hybride peut-elle accoucher d'une connaissance véritablement objective ? Toutefois, quelle reste la pertinence de la révolution épistémologique que vise l'éclectisme ?

Notre réflexion évoluera donc selon une démarche ternaire. Dans la première partie, nous éluciderons les fondements théoriques de la philosophie leibnizienne de la connaissance. Il s'agira plus précisément de suivre le déploiement des théories gnoséologiques articulées d'une manière ou d'une autre autour de l'idéalisme d'une part (chapitre premier) et autour de l'empirisme d'autre part (chapitre deuxième). Dans la deuxième partie nous analyserons la philosophie leibnizienne de la connaissance à la lumière des processus cognitifs qu'elle engage. Il sera clairement question de présenter les modèles de vérités et les raisonnements que Leibniz distingue (chapitre troisième). Ensuite, nous expliciterons le sens de l'éclectisme leibnizien qui se propose comme union de la métaphysique et de l'empirisme tout en présentant les révolutions qu'elle entraîne (chapitre quatrième). Dans la troisième partie enfin, nous aborderons la question des enjeux de la révolution gnoséologique de l'éclectisme leibnizien. Pour ce faire, nous présenterons d'abord les difficultés théoriques et conceptuelles de l'éclectisme leibnizien (chapitre cinquième). Et enfin, nous ferons ressortir la contribution de la philosophie leibnizienne de la connaissance à la détermination de la

vérité (chapitre sixième). Cet exercice aura pour arrière-fond l'examen de la méthode éclectique propre à Leibniz, mais sera conduit selon une approche analytique.

PREMIÈRE PARTIE

**FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA PHILOSOPHIE
LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE**

INTRODUCTION PARTIELLE

La philosophie leibnizienne de la connaissance n'est en rien isolée des grandes préoccupations gnoséologiques qui jonchent l'histoire de la philosophie depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'aube de la modernité. D'ailleurs, elle se développe comme pour tenter de régler le débat qui oppose depuis fort longtemps l'idéalisme à l'empirisme. Il serait alors mal indiqué d'aborder l'épistémologie du natif de Leipzig sans circonscrire le grand débat historico-philosophique qui y ouvre la voie à une meilleure lecture de son sens, de ses enjeux et de sa teneur. Cette première partie, en replongeant dans des considérations d'ordre historiques, tente de dévoiler le déclic de la philosophie leibnizienne de la connaissance, ce qui est une tâche préalable à l'amorce de l'analyse architecturale en elle-même de ses théories de la connaissance.

Dans le chapitre premier nous présenterons les philosophies à fond idéaliste et formaliste dans l'antiquité grecque et à l'aune de la modernité ; en insistant fondamentalement sur ses grandes occurrences d'abord antique avec Platon ensuite moderne avec Descartes. Puisqu'on le sait, Platon et Descartes sont les occurrences les plus en vue de l'idéalisme pré-leibnizien. Ces deux philosophes dans leurs théories de la connaissance ont désigné le monde des Idées, pour le premier, et celui de la pensée pour le second, comme les lieux de résidence de la connaissance légitime. Pour Platon exactement, la véritable connaissance est idéale et pour Descartes elle est a priori et formelle. Et l'un comme l'autre tourne le dos à toute connaissance phénoménale. Pour l'essentiel, dans ce premier moment il est question d'une idéalisation ou formalisation aprioriste de la connaissance. Un tel modèle épistémologique trouve de l'adversité dans les philosophies de la connaissance du phénomène.

Le chapitre deuxième met donc en évidence les philosophies de la connaissance empiriste et aposterioriste. Ici, contrairement aux philosophies idéalistes, pour l'empirisme la connaissance véritable nécessite d'être rattachée au phénomène sensible. Car, le monde sensible semble être le seul à garantir des connaissances certaines et vérifiables. Ici, les bornes de la réalité sont donc réduites au monde de l'expérience physique. Du coup, l'idéalisme entre dans l'ordre des sciences fallacieuses, illusoire et infécondes. Dans l'antiquité grecque Héraclite se revendiquait déjà de cette philosophie en affirmant le caractère contingent de la vérité du monde. À l'aune de la modernité cette philosophie prospère encore chez des penseurs tels que Francis Bacon et un peu plus tard chez John Locke qui influença principalement Leibniz sur ce point. Mais, l'empirisme prospère encore après Leibniz avec des philosophes tels que Berkeley et David Hume. Nous

aborderons donc ici l'empirisme d'une manière générale sans manquer de parler des philosophes post-leibniziens.

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE IDÉALISTE

Armand Cuvillier définit l'idéal comme ce « *Qui n'existe que dans la pensée.* »⁹. Idéaliser veut donc dire tout réduire à la pensée ou à l'Idée. Les philosophies de l'idéalisation de la connaissance sont donc des philosophies dans lesquelles la vérité ne s'identifie qu'à ce qui est idéal ou formel. Mais chaque idéalisme a des variances spécifiques. Voilà pourquoi il convient néanmoins de distinguer par exemple ici les nuances qu'il existe entre les idéalismes parménidien et platonicien, le formalisme Aristotélicien et le rationalisme absolutiste cartésien.

I- L'idéalisme dans l'antiquité grecque

Dès l'antiquité grecque de grandes philosophies dévoilent déjà l'existence et la pertinence d'un modèle de vérité abstrait, c'est-à-dire désolidarisé de la sensibilité. Ces théories sont dites idéalistes. Elles sont persuadées de ce que du physique au virtuel, il y a plus d'assurance dans la connaissance qui émane du second. Dès lors, on notera une préférence de l'âme au corps. Autrement dit, les philosophies idéalistes célèbrent l'âme, la pensée et l'idée, alors que tantôt elles nient le phénomène (Parménide) et tantôt, en le reconnaissant elles le désapprouvent néanmoins (Platon). Et l'objectif visé dans cette démarche est d'aboutir à une connaissance crédible du réel.

Parménide (v. 515 av. J-C - v. 440 av. J-C) est l'un des plus grands théoriciens antique connu de la méthodologie idéaliste. Sa démarche entre en confrontation radicalement avec celle de son pair Héraclite. En effet, il admet, à l'opposé du mobilisme héraclitien, l'immobilisme de l'être. L'être n'est plus le contingent fugace, volatil et instable, il est désormais immuable, constant, et éternel. Un être immobile et immuable implique donc que le réel diffère du contingent, et même qu'il s'oppose à lui. L'être véritable est incorporel, intelligible, mieux suprasensible. Ainsi, au sens parménidien Héraclite semble avoir succombé au piège de la contingence qui représente en effet le non être. L'être véritable n'est pas contingent, mais stable et immuable. L'être est pensée. Au sens parménidien il exclut radicalement toute possibilité d'existence du non-être. Ainsi, seul l'être est vrai tandis que le non-être est fausseté et erreur. Dans la deuxième partie de son poème Parménide affirme :

⁹ A. Cuvillier, *Vocabulaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 1956, p. 112.

*Allons, je vais te dire et tu vas entendre quelles sont les seules voies de la recherche ouverte à l'intelligence, l'une, que l'être est, que le non être n'est pas, chemin de la certitude qui accompagne la vérité ; l'autre, que l'être n'est pas : et que le non être est forcément, route où je te dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire. Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer.*¹⁰

Ainsi pouvons-nous comprendre la prescription de Parménide selon laquelle il faut s'abstenir d'admettre le non être comme vrai, car il n'existe pas, il est impossible. D'où l'être véritable n'est matière comme l'a posé Héraclite, mais plutôt pensée : « *Car le pensé et l'être sont une même chose.* »¹¹. Si l'être véritable est donc « le pensé », il est immuable et immobile. Il est la seule vérité possible. En cela, Parménide est précurseur aussi bien de l'idéalisme platonicien que du rationalisme absolu cartésien. Il est véritablement le premier à sortir la connaissance de la simple apparence pour l'élever dans des objets immuables et invisibles. Et le penseur Grec est convaincu que le principe premier du monde pourrait se trouver hors du monde physique, c'est-à-dire dans le monde invisible qui ne saute pas à l'œil et qui nécessite un effort d'élévation. Quoique Platon tentera, par le dualisme de concilier Héraclite et Parménide, il restera fondamentalement éléate et posera son idéalisme comme la théorie idoine et ultime de la connaissance.

Platon formule à son compte l'idéalisme posé par Parménide. Et même s'il reconnaît l'implacabilité du monde sensible, il trouve celui-ci corrompu et inapte à abriter les vérités pures. La vérité est donc simplement d'essence intelligible. Ainsi, sa pensée évolue remarquablement d'un dualisme initial à un monisme où est célébré le monde des idées posé comme unique résidence de la vérité. Le dualisme platonicien consiste en la division du monde en deux types de réalités. D'une part, on a le monde sensible et de l'autre côté le monde suprasensible ou intelligible. Le premier monde est celui des impressions, de la fugacité, des illusions, des pseudo-valeurs, bref de l'erreur. C'est un monde corrompu. Le second monde quant à lui est celui de la lumière, des vraies valeurs, des Idées pures et immuables. Ce second monde s'oppose donc ainsi radicalement au premier. Platon, dans *La République* exprime cette opposition en ces termes :

*Et bien ; mon cher Glaucon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'antré-souterrain c'est ce monde visible ; le feu qui l'éclaire c'est la lumière du soleil ; ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible.*¹²

¹⁰ Parménide, *Poèmes*, IIème partie, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, par T. M. À Prodicos, Garnier Flammarion, Paris, 1992, p. 136.

¹¹ *Ibid.*, IIIème partie, p. 138.

¹² Platon, *La République*, Trad. Grou, Chez Lefèvre, Paris, 2003, p. 505.

L'homme est composé d'un corps et d'une âme. Le corps le maintient captif dans le monde de la sensibilité, de la matérialité. Par contre, son âme, en se désolidarisant du corps, a la capacité de s'élever vers la lumière du monde intelligible pour contempler les valeurs immuables que sont le Vrai, le Bien et le Beau. Le monde est en réalité riche de cette opposition indéniable entre le corps et l'âme, le sensible et l'intelligible, le visible et l'invisible, le mobile et l'immobile, le changeant et l'immuable, etc. Le monde premier ou physique est celui où se meuvent le corps, la matière et tous les phénomènes relatifs à la sensibilité. C'est un monde où tout est toujours en mouvement, car dans le contingent rien n'est stable, tout est en devenir. Pour Platon, ce monde ne nécessite pas d'effort pour être atteint car par le corps l'homme en est même prisonnier et est ainsi porté presque sans effort à la connaissance de ce monde. Le monde intelligible par contre ne nous est pas toujours évident. Pour Platon, l'homme ne peut le rallier que par l'âme. Ce monde est aussi vrai qu'il est vrai qu'on a une âme. Il existe ainsi deux mondes dont il faut préalablement être convaincu de l'existence.

Le dualisme platonicien est dès lors une sorte de synthèse entre le mobilisme d'Héraclite et le l'immobilisme de Parménide. En effet, dans un premier temps, Platon admet en accord avec Héraclite la réalité du monde sensible ou matériel, qui est soumis au changement, à l'instabilité, à la fugacité. On ne saurait d'ailleurs le nier puisqu'il s'agit du biotope des corps. Notre existence se matérialise concrètement dans la sensibilité. Or, il ne s'agit pas là de la seule réalité possible. Platon approuve aussi l'existence du monde des Idées ou de la pensée dans lequel se définit l'être Parménidien. Si Parménide nie donc le non-être, qui est matière, Platon veut l'amener à comprendre que cette réalité est bien existante quoiqu'elle ne soit que pâle copie de la véritable réalité. Dans le *Parménide*, Socrate dit ces mots à son interlocuteur Parménide : « *Voici plutôt ce qui en est selon moi : Les idées sont naturellement comme des modèles; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance.* »¹³.

Le dualisme platonicien n'est alors en réalité qu'une préfiguration de son monisme. Platon est fondamentalement moniste car, des deux mondes qu'il peint, un seul est crédible à ses yeux et c'est ce seul monde qui est celui des vérités immuables et éternelles. Platon critique et rejette farouchement le monde sensible. Ce dernier monde est réel mais il représente l'erreur et le faux, tandis que le monde intelligible représente le vrai. Dans *Le sophiste* Platon commet un parricide envers son maître Parménide dans la mesure où il approuve l'existence du non-être ; car si le non-

¹³ *Id.*, *Parménide*, Trad. V. Cousin, collection philosophie, Présentation Wikipédia, 2009, 132d.

être n'existe pas alors le faux non plus n'existe. Or, à la simple mention du non-être on affirme déjà sa réalité. Et de plus, comment feindre que les choses sensibles n'existent et qu'il n'existe pas de faux ? Le sophiste avec sa pseudoscience aussi bien que le monde sensible et ses images, nous fait comprendre Platon, sont bien réels, mais leur réalité relèvent du faux et de l'erreur. Voilà pourquoi Platon affirme que : « *Il faut certainement penser que ce qui n'est pas existe en quelque façon, si l'on veut que l'erreur soit possible si peu que ce soit.* »¹⁴. Seule l'Idée est donc vraie et indubitable chez Platon, car elle est pure et immuable. Voilà pourquoi il faut refouler le monde corrompu de la sensibilité pour se tourner exclusivement vers celui de l'Idée afin d'accéder à la véritable connaissance. Voilà pourquoi connaître signifie donc s'élever, mieux se détacher du corps pour accéder à la sphère intelligible. Ainsi, la réminiscence et la dialectique sont les exercices épistémologiques par excellence.

Dans le dualisme platonicien le corps et l'âme cohabitent, mais sont opposés comme le sensible et l'idée. Et même, le corps est un tombeau pour l'âme, nous dit Platon. Autrement dit, le corps est une prison dans laquelle est enfermée l'âme. À cause donc du corps, qui se plait dans la sensibilité, l'homme a du mal à faire élever son âme vers le monde de la lumière et des vérités éternelles. La première étape de la dialectique platonicienne est donc la désolidarisation de l'âme du corps, qui en se libérant de cette prison ou caverne, effectue son ascension pénible et difficile vers le monde intelligible. Cette ascension est pénible parce que l'âme habituée à l'enclos du corps est exposée à un premier contact avec la lumière. La seconde étape de la dialectique est celle de la contemplation. L'âme, une fois dans le monde supérieur des Idées éternelles doit contempler et s'imprégner de la vérité. Une fois qu'elle aura assez contemplé, elle doit redescendre dans la caverne pour édifier la masse restée prisonnière, par cette lumière et de partager avec elle l'expérience vécue dans le monde supérieur. Détaillons donc un peu plus ce que c'est que la réminiscence d'abord et la dialectique ensuite.

La réminiscence est le fait de replonger dans le passé afin de se souvenir des choses déjà vécues. Cet exercice permet de trouver les vérités enfouies en nous-même. Selon Platon, nos âmes auraient séjournées, dans le passé, dans le royaume des Idées éternelles avant d'habiter aujourd'hui nos corps. Puisqu'il en est donc ainsi, on peut connaître les Idées pures en nous livrant à l'exercice de la réminiscence où il est question de fouiller dans nos âmes les vérités dont elles se seraient imprégnées pendant leur séjour dans les lieux intelligibles. En réalité, l'exercice de réminiscence n'est pour Platon qu'un autre moyen de discriminer le corps et de désigner l'âme comme source

¹⁴ *Id.*, *Le Sophiste*, Trad. Notice et notes par E. Chambry, Bibliothèque électronique du Québec, Coll. « Philosophie », Volume 5, Version 1.01, 2002, p. 166.

de la connaissance pure. L'âme se trouve être supérieure au corps et le seul véritable mobile de nos connaissances. Et le corps est semblable à un *obstacle épistémologique*¹⁵ fondamental en ceci qu'il nous berce dans les illusions et l'erreur et empêche à l'âme de faire éclore les vérités idéales et fondamentales.

La dialectique platonicienne concerne le voyage de l'âme qui se détache du corps pour s'élever vers le monde de la lumière, afin de contempler les Idées pures et de redescendre dans le monde corporel. Elle est donc chez Platon méthode et méthodologie d'atteinte des vérités et bien plus encore elle s'achève par leur diffusion. Car en réalité la dialectique peint un processus par lequel l'âme effectue un effort inédit pour atteindre la lumière et cette dialectique s'achève par un effort pédagogique en tant que l'illuminé se donne le devoir d'éclairer la cité de la lumière contemplée en monde intelligible. La dialectique a donc trois étapes fondamentales dont nous entreprenons ici le développement.

Le premier moment est celui de la dialectique ascendante. Elle correspond au mouvement d'élévation de l'âme vers le monde idéal. Dans la république Platon l'illustre par la figure du mythe de la caverne. Pour l'essentiel, ce mythe peint une caverne où sont enfermés et enchaînés depuis la naissance les hommes, ainsi privés de lumière et n'ayant pour vérité que les illusions et les images qui leurs paraissent au fond de la caverne. Par analogie, voilà la condition humaine, selon laquelle, semble-t-il, nous soyons prisonniers des illusions de la sensibilité. En brisant ses chaînes un des prisonniers se détache de ce monde, sort de la caverne et commence son voyage d'élévation vers la lumière. Platon peint cette ascèse comme étant pénible car le cavernicole n'est pas habitué à la lumière, mais plutôt aux illusions. Ce voyage au sens concret s'interprète donc comme la mise à l'écart des sens et la décision de fonder des connaissances coupées des opinions et des *impressions*¹⁶. S'élever c'est donc simplement donner la priorité à l'âme ou encore tuer le corps pour libérer l'âme.

La deuxième étape est celle de la dialectique contemplative. Ici, l'homme, parvenu au bout de son effort d'élévation, est appelé à contempler les Idées pures. Il doit s'imprégner d'elles afin

¹⁵ « *Obstacle épistémologique* » : expression bachelardienne désignant des attitudes étant perçues comme des facteurs faussant le jugement scientifique. Les obstacles épistémologiques éloignent le chercheur de la vérité scientifique. Dans ce contexte, le corps comme obstacle épistémologique renvoie à ce que chez Platon, le corps baigné dans la sensibilité nous fait admettre l'opinion et l'erreur et nous empêchent de nous orienter vers les vérités pures de l'âme. Cf. G. Bachelard, *La formation de l'Esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1947, p. 13.

¹⁶ « *Impressions* » : concept humien désignant l'expérience vive. Cette acception est propre à la philosophie de Hume. Or, le sens premier et prosaïque du mot impression est le sentiment engendré par une expérience. Cf. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), Trad. Philippe Foliot, Edition Numérique, <http://www.philotra.com>, Août 2002, p. 16.

de connaître leur fondement et leur valeur. La contemplation est donc semblable à la réminiscence car il s'agit dans les deux cas de figure de s'instruire sur la vérité et les vraies valeurs. Dans la contemplation il y'a de la fascination, mais surtout de l'éblouissement. L'homme au stade de contemplation est ébloui parce que la lumière lui est encore incommode. Il est habitué à l'obscurité, c'est-à-dire à la fausse-science de la caverne. Il lui faut donc substituer cette fausse-science par celle Vraie. Une fois accommodé à la lumière, la différence entre le Vrai et le Faux lui paraîtra alors évidente.

Le troisième moment est celui de la dialectique descendante. Cette dernière étape consiste en l'accomplissement de la mission du philosophe qui est celle d'instruire et d'éduquer les masses. En effet, une fois arrivé dans le monde des Idées le philosophe pourrait choisir d'y demeurer ou de garder siennes les connaissances acquises dans la contemplation. Mais il redescend dans la caverne, comme pour achever la dialectique, afin d'illuminer les autres et leur prodiguer des enseignements sur les véritables valeurs dont ils n'ont pas la connaissance. C'est d'ailleurs pourquoi Platon pense même que c'est le philosophe qui doit diriger la cité parce que c'est lui qui a la connaissance des véritables valeurs. Le savant doit être un pédagogue pour ceux qui n'ont pas cette capacité d'atteindre par eux-mêmes la lumière.

Les traces de la connaissance formelle sont encore perceptibles dans l'antiquité grecque dans la philosophie aristotélicienne. En effet, chez Aristote il y a un être immatériel qui est essence de toute les existences matérielles. Aristote est donc certainement un philosophe réaliste en ceci qu'il admet qu'une connaissance émerge des sens (causes matérielles et efficientes), mais il est surtout métaphysicien en ce qu'il fait de l'être ou substance immatérielle le principe premier des choses. Sur l'être immatériel se greffent toutes les autres vérités périphériques qui sont des accidents, c'est-à-dire les différents modes sous lesquels l'être originel se donne.

Dans la philosophie Aristotélicienne, l'étude du réel, mieux de l'être s'articule selon multiples orientations. L'être peut être dit de plusieurs manières différentes. Par les sens, l'homme accède à la connaissance de l'être ; en d'autres termes par l'expérience directe et familière qu'il entretient avec la nature. Toutefois, il existe l'expérience particulière et l'expérience générale ou art. Selon la première, l'on connaît le réel dans l'étude de cas particuliers, on ne connaît pas les causes générales des phénomènes, on se contente de les décrire ; or dans l'art ou expérience générale, on connaît les causes des phénomènes. Alors, même si dans l'expérience particulière on a une connaissance particulière et très distincte des phénomènes, on est moins avancé en connaissance que ceux qui possèdent l'art. Voilà pourquoi Aristote affirme qu'

*On n'attribue la sagesse à aucune des connaissances qui viennent par les sens, quoiqu'ils soient le vrai moyen de connaître les choses particulières ; mais ils ne nous disent le pourquoi de rien ; par exemple, ils ne nous apprennent pas pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud.*¹⁷

La véritable connaissance est dès lors celle qui s'intéresse aux causes immatérielles. Cette affirmation aristotélicienne reconnaît néanmoins que l'être se donne de plusieurs manières. Aristote affirme que « *L'être proprement dit s'étend dans plusieurs sens.* »¹⁸. Cette multiplicité de l'être témoigne des variantes et des divergentes formes de saisie de sa saisie. Il existe dix catégories de l'être, mais fondamentalement on note deux réalités principales auxquelles s'attachent l'être : l'être peut être substance, c'est la première catégorie ; il peut aussi se donner sous les formes de ses attributs qui représentent les neuf autres catégories. Il existe donc une distinction fondamentale entre la substance et les attributs, et c'est cette distinction fondamentale qui marque d'une certaine manière le tournant décisif de la méditation aristotélicienne sur l'être.

Les attributs de l'être désignent les manières secondaires d'être de l'Être. Les attributs ne sont pas l'essence de l'être, mais ce sont des modes d'être, des états de l'Être qui se greffent à sa nature fondamentale. Par ces attributs, on décrit l'être sans dire ce qu'il est véritablement. Parmi ces attributs on nomme la qualité, la quantité, le temps, le lieu, les affections, etc. Et tous ces attributs sont reconnus comme des modes de l'être par la raison qu'elles sont accolées à lui et que de lui dépend leur existence. Aristote affirme à cet effet que « *Toutes les autres espèces de choses ne sont appelées des êtres que parce que les unes sont des quantités de l'Être ainsi conçu; les autres, des qualités; celles-ci, des affections ; celles-là, telle autre modification analogue.* »¹⁹.

Toutefois, les attributs de l'être ne sont pas non décisifs dans la saisie de l'être. Au contraire, ils nous fournissent des renseignements précieux sur les différents états sous lesquels on peut cerner les choses et les phénomènes. Ces attributs sont même perçus comme le canal par lequel on saisit de manière évidente l'être essentiel. Sinon, comment saisirait-on l'essence, mieux la substance fondamentale de ce dont on ne connaît pas les attributs ? Il existe donc de ce point de vue un réel rapport d'interdépendance entre la substance et ses attributs, même si la substance fondamentale a la préséance et l'ascendant.

L'Ousia est donc la substance première. C'est ce qui fonde l'être. La substance fondamentale est sujet de l'être et jamais attribut. La substance de l'être s'oppose à ses attributs ou à ses

¹⁷ Aristote, *Métaphysique*, Trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1933, Livre 1, pp. 7-8.

¹⁸ *Ibid.*, Livre 6, p. 99.

¹⁹ *Ibid.*, Livre 7, p. 103.

accidents, car tandis que les attributs sont des manières d'être de l'Être perçues dans l'expérience concrète, la substance reste immatérielle, in expérimentale car elle ne désigne pas des manières d'être de l'être, elle désigne l'Être lui-même. Autrement dit, la substance ou Ousia désigne l'être en soi duquel tout le reste tient et dépend. En fait, il n'y a pas d'attributs s'il n'y a pas d'être. L'être précède donc l'existence ou les manières d'exister, il est le socle de tout, et en tant que tel, il constitue le point névralgique de la connaissance des causes et donc du monde. C'est dans cette mouvance qu'Aristote affirme que

Du moment que l'Être peut s'énoncer sous tant de formes, il est clair que l'Être premier entre tous est celui qui exprime ce qu'est la chose, c'est-à-dire son existence substantielle (...) Ainsi donc, il est bien clair que c'est uniquement grâce à cette catégorie de la substance, que chacun des autres attributs peut exister. Et par conséquent, l'Être premier, qui n'est pas de telle ou telle manière particulière, mais qui est simplement l'Être, c'est la substance individuelle.²⁰

Si tout tient donc de l'être, c'est-à-dire de l'Ousia, on y lit finalement chez Aristote, dans cet atterrissage sur la métaphysique, la volonté de substantialiser le monde, c'est-à-dire la volonté de bâtir la vérité ou la véritable connaissance du monde sur des fondements immatériels. Tout dans le monde existe, subsiste et n'a de sens que par la substance. Les causes immatérielles de l'être, c'est-à-dire l'Ousia sont donc ce qui constitue la véritable connaissance du monde.

II- Descartes et l'idéalisme moderne

René Descartes est l'un des plus grands théoriciens du renversement. C'est avec lui, en effet, que se précise la configuration du nouveau monde dit moderne. Il libère définitivement la philosophie des principes dogmatiques et religieux et pose enfin le sujet au centre de toutes les possibilités de connaissance. Ainsi l'homme sera désormais le seul maître de son existence et le seul artisan de ses savoirs, puisqu'il en est pourvu du potentiel nécessaire. Si le moyen-âge ne croit ou croit peu en l'homme, Descartes croit totalement en l'homme, et cet optimisme est si grand que désormais seul le cogito est tenu pour l'outil épistémologique par excellence.

Tout d'abord, Descartes est grandement déçu par les enseignements religieux qu'il a reçus au collège de la Flèche. Sa déception est due au fait que ces enseignements n'aient pas un caractère fiable et certain. Ainsi, le philosophe Français décide d'entreprendre par lui-même la recherche d'une science qui lui ferait aboutir à coup sûr, non plus à des vérités incertaines et discutables, mais à des certitudes irrévocables. Car quand bien même la théologie serait vraie, elle n'a pu

²⁰ *Ibid.*, Livre 7, p. 103.

encore convaincre par la raison naturelle, mais seulement par la foi. C'est pourquoi Descartes fais l'aveu suivant :

Je révérais notre théologie et prétendait comme aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très-assurée, que le chemin n'en n'est pas moins ouvert au ignorants qu'aux plus docte, et que les vérités révélée qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que pour entreprendre de les examiner et réussir il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et être plus qu'homme.²¹

Toutefois, si Descartes s'abstient quelque peu de cracher tout le contenu de son venin en lieu de son aversion pour la théologie, et qu'il se limite à faire une critique sournoise qui relève néanmoins que les vérités religieuses sont trop immuables et inaccessibles à l'humaine raison, c'est parce qu'il ne voudrait encore radicalement conclure de rien. C'est donc une sorte de réserve avant toute démonstration, mais une réserve qui pose néanmoins déjà les vérités dogmatiques comme non-encore rationnellement démontrées ou comme ne se donnant pas à la raison naturelle avec certitude. Il en va de même pour la philosophie où, nous dit-il : « *Il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute.* »²². Bref, aucune discipline n'aura eu aux yeux de Descartes la garantie de vérités certaines. Voilà pourquoi il entreprendra lui-même de former ses propres connaissances : « *C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittais entièrement l'étude des lettres ; et, me résolvant de ne plus chercher autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même.* »²³.

Il entreprend donc de révoquer en doute tout ce qu'il a reçu jusque-là en sa créance : il s'agit du doute méthodique bien distinct du doute sceptique. Ce doute méthodique cartésien consiste, en une première étape, à faire table rase du passé en plongeant dans un profond solipsisme²⁴. Dans cet état d'avidement et d'intériorisation de la conscience, Descartes constate que rien ne persiste à subsister en lui à part sa propre conscience. En effet, ayant tout révoqué en doute, il se rend compte de ce que sa pensée est la seule chose qui ne le quitte jamais et conclu donc que la pensée est la certitude ou l'essence première de l'homme. D'où la découverte du « *cogito ergo sum.* », « *je pense, donc je suis.* »²⁵. Voici nettement comment il formule cette découverte du cogito :

Mais aussitôt que je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et, remarquant

²¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 7-8.

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 9.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 29-31. On y perçoit le solipsisme comme un état de conscience où le sujet se coupe du monde extérieur et s'enferme sur lui-même.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

*que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeais que je pouvais les recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.*²⁶

Le cogito, comme première certitude et principe premier de la véritable philosophie, doit donc désormais servir de base à toute entreprise épistémologique désireuse des vérités certaines et derechef du progrès humain et épistémologique. Il est plus commode de présenter Descartes non pas comme le découvreur du cogito – ce qui serait à raison très controversé – mais comme celui qui théoriquement l'a libéré d'une servitude et inaptitude à connaître, conférées par la philosophie médiévale. Descartes a donc assuré la trajectoire mutationnelle d'un cogito servile et inapte au savoir à un cogito maître de son existence et apte à construire son savoir. Avec Descartes l'homme cesse d'être épistémologiquement dépendant pour devenir autosuffisant.

La raison est l'élément distinctif et commun du genre humain. Et notre existence s'affirme d'ailleurs par la raison ou cogito. L'affirmation du « *cogito ergo sum.* » « *Je pense, donc je suis.* »²⁷ en tant qu'évidence première et vérité absolue fait du cogito l'outil épistémologique ultime sur et par lequel devrait désormais reposer et jaillir toutes les vérités ou choses certaines. Plus simplement, le cogito est chez Descartes l'instrument nécessaire à partir duquel l'homme tire toutes les autres vérités. La raison est donc dans ce sens une lumière, c'est-à-dire le guide et l'instrument de la connaissance. C'est par elle que l'homme peut comprendre les choses et le monde et qu'il domptera la nature. Descartes manifeste cet optimisme de la raison en projetant cette dernière comme ce qui fera de l'homme le véritable dominant et maître de la nature²⁸. C'est dire finalement que chez Descartes le cogito désigne la faculté de penser qui est propre et fondamentale à l'homme et qui rend possible la connaissance.

Toutefois, la célébration du cogito chez Descartes comme instrument épistémologique ultime, s'accompagne fondamentalement de la critique des sens comme source d'erreur. Descartes pense très clairement que nos sens sont sujet à faillir et que nous ne devons et ne pouvons donc, pour cela, nous fier à ce qu'ils nous offrent. Il n'y a que la raison et elle seule qui soit en même d'orienter heureusement l'homme vers la vérité. C'est fort de cela que Descartes affirme que « *Soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raisons.* »²⁹. Ainsi, il nous donne cette stricte recommandation de ne jamais

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Pour Descartes en effet, c'est par la raison et par elle seule que l'homme pourra dominer la nature, car cette dernière sera démystifiée par des lois logiques et véritablement humaines (rationnelles).

²⁹ R. Descartes, *Op.cit.*, p. 37.

nous laisser guider par les sens, mais toujours et uniquement par notre divine raison. Car, les sens nous trompent sur la nature même des choses. Descartes prend à titre d'illustration le morceau de cire qui est un solide, mais une fois fondu on pourrait par la vue et même par le toucher se croire en présence de deux choses distinctes alors qu'il s'agit d'une seule et même chose. Dès lors, à l'issu de nombreux exemples et raisonnements analogues à celui-ci, Descartes en vient à conclure de manière ferme et absolue le caractère trompeur des sens.

Seule la raison trouvant grâce aux yeux de Descartes, parce qu'elle est l'essence et la substance première de l'homme, elle est souveraine et la seule instance apte à connaître. Connaître c'est donc se servir de sa raison, en recherchant aux confins d'elle, et ce de manière méthodique, les vérités essentielles et fondamentales qui fondent le monde. La raison est donc en effet, synonyme de méthode, parce qu'elle implique un processus rigoureux, cohérent et logique de démonstration. Seule les vérités de raison garantissent la certitude, parce que les démonstrations rationnelles seules lorsqu'elles sont bien menées peuvent apporter de la lumière et lever des doutes sur des sujets confus ou suscitant le doute. Or nos sens ne peuvent nous faire par exemple échapper au piège de la confusion, de telle sorte que dans la sensibilité on ne peut rien affirmer de manière absolue.

Tout d'abord Leibniz s'est présenté comme un très bon et fidèle élève de Descartes, avant d'entreprendre plus tard un dépassement de son rationalisme. Dès lors, comment se présente précisément le rapport de leurs deux philosophies ? Descartes pense que nos idées les plus claires et les plus distinctes nous sont innées. Et outre cela nos sens sont trompeurs, par conséquent la vraie connaissance ne saurait nous venir d'eux. Descartes, repris par Leibniz dans, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, laisse comprendre que : « Tandis que les données des sens sont confuses, les idées que la raison découvre dans son fond sont claires, distinctes. Toutes les idées claires et distinctes peuvent donc être appelées idées innées. »³⁰.

Ainsi, sont par exemple innées en nous : les idées de substance étendue, de substance pensante et l'idée de Dieu. On y lit à ce titre dans les mots de Descartes la volonté de faire de la raison, donc de l'homme, une entité auto-suffisante. Descartes à interioriser la connaissance humaine en rendant la raison plus apte à connaître que les sens. Par cette divinisation de la raison doublée de la discréditations des sens à connaître, on comprend que l'homme fonde d'une manière strictement rationnelle ses connaissances. Mais si la raison est plus apte à connaître que les sens,

³⁰ G. W. Leibniz citant R. Descartes in *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 2^{ème} Edition, Par H. Lachelier, Librairie Hachette et Clé, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1898, p. 58.

c'est parce ce qu'elle fonctionne selon la méthode géométrique qui garantit l'atteinte de la certitude. C'est plutôt la raison qui fonde nos connaissances, même celles touchant le monde empirique, et non l'inverse. En clair, la raison est en elle-même une substance suffisante pour connaître. Leibniz semble approuver l'autosuffisance de la raison et l'innéisme.

S'agissant de la première, c'est-à-dire de l'autosuffisance de la raison, Leibniz la soutient par sa thèse de l'autosuffisance des monades. En effet, en affirmant que « *Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.* »³¹, Leibniz laisse entendre qu'elles ont déjà en elles-mêmes le contenu nécessaire de leur être. Ce contenu est inscrit dans les âmes. Plus loin, il ajoute que « *Les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'aucune cause externe ne saurait influencer dans son intérieur.* »³². S'agissant de l'âme humaine donc, elle est pourvue d'idées claires, et c'est ainsi qu'elle est capable de connaissance des vérités nécessaires :

*Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et la science en nous élevant à la connaissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou Esprit.*³³

Leibniz approuve donc avec Descartes que la raison est effectivement cette faculté supérieure de l'homme, qui non seulement le distingue des autres êtres, mais aussi qui lui permet de connaître différemment de ces être-là. Dans ce sens, si l'homme n'est capable de connaître par la raison et à l'intérieur d'elle-même, il ne diffère en rien des simples animaux ; or, il est de tout temps clair que l'homme est supérieur aux animaux. La raison est donc naturellement et originellement savante.

L'innéisme est à cet effet approuvée en ceci que dans les âmes, y est inscrit l'être ou l'essence fondamentale de chaque monade, qui confirme son existence. Dans le cas de la monade raisonnable, l'Âme humaine ou *Esprit* ou *Raison* est ce qui rend compte de l'existence de l'homme en tant qu'homme. Dans la raison, sont déjà imprimées toutes les idées nécessaires par lesquels le monde tout entier s'exprime en nous. Chaque monade étant le reflet du monde tout entier, l'âme humaine a en elle-même des idées suffisantes lui permettant effectivement de rendre raison de ce dernier.

³¹ *Id.*, *La Monadologie*, §7, p. 105.

³² *Ibid.*, §11, p. 108.

³³ *Ibid.*, §29, p. 119.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE

L'empirisme est une thèse radicalement antithétique à l'idéalisme. Armand Cuvillier le définit comme : « *La doctrine selon laquelle la connaissance humaine tout entière dérive, directement ou indirectement, de l'expérience et qui n'attribue par suite à l'esprit aucune activité propre.* »³⁴. Ainsi, alors que les idéalistes fondent la connaissance dans la pensée, les empiristes la fondent exclusivement dans l'expérience. Mais, quel sont donc précisément les conditions et les étapes cognitives qui rendent possibles et effective la connaissance empirique ?

I- Les fondements antiques de l'empirisme

Chez Héraclite d'Ephèse (v. 540 av. J-C - v. 475 av. J-C), l'un des plus célèbres présocratiques, est émise comme sagesse du monde la thèse du mobilisme : « *Panta rei* » (« *tout coule* »). En effet, pour ce dernier, la vérité fondamentale à retenir du monde est qu'il est essentiellement fugace, en mouvement constant, éphémère et instable. Il n'y a donc rien de définitif, de fixe, de stable et d'immuable. Tout est appelé à changer, à muter, mieux à se transformer. Héraclite émet donc la thèse du devenir comme étant la vérité fondamentale du monde. Tout ce qui existe est soumis au changement, à l'écoulement.

À la manière de ses pairs qui cherchaient un élément fondamental dans la nature qui expliquerait la structure globale de l'univers, Héraclite présente le feu comme étant l'élément primordial de la matière. Cet élément primordial qu'est le feu exprime donc ce devenir continu et infini. Héraclite affirme que « *Le soleil est nouveau chaque jour* »³⁵ et plus loin il dit : « *tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi.* »³⁶. Ces affirmations d'Héraclite ont dès lors plus d'une implication. On voit le monde simplement comme l'expression du contingent, c'est-à-dire du sensible qui naturellement est changeant, instable et éphémère. La thèse d'Héraclite nie donc explicitement la possibilité d'un réel émancipé du contingent. Car, si tout est devenir, alors tout est matière, c'est-à-dire contingent ; puisque c'est justement dans le contingent qu'il n'y a ni stabilité ni immuabilité. La négation d'un

³⁴ A. Cuvillier, *Vocabulaire philosophique*, p. 82.

³⁵ Héraclite, *Fragments*, n°6, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, par T. M. À Prodicos, Garnier Flammarion, Paris, 1992, p. 122.

³⁶ *Ibid.*, n°12, p. 128.

monde intelligible est donc radicale ; mieux il est strictement impossible que la réalité fondamentale du monde puisse se définir dans autre chose que l'inconstance et le contingent.

C'est encore le feu - élément cosmique principal - qui explique le devenir chez Héraclite. Tandis donc que dans certaines cosmologies on célèbre d'autres éléments comme étant la source explicative de l'être du monde - par exemple : l'eau, la terre et l'air -, Héraclite désigne le « Feu » comme étant le principe premier du monde duquel tout le reste prend sens. Nous connaissons en effet le caractère consumant du feu qui crée le changement et la métamorphose des objets qu'il consume. Héraclite laisse voir qu'en observant le monde dans son être le plus profond il est tel un objet subissant la force du feu. Seulement il ne faut pas croire que cette consommation finie par l'anéantissement du cosmos, mais elle est plutôt une action de changement sans fin. On est donc en raison de lire le feu comme la métaphore d'un devenir éternel. Ainsi, il n'y a aucune autre réalité que celle du devenir pour expliquer la mouvance du monde.

Soulignons surtout ici le fait implacable qui ressort de cette pensée d'Héraclite à savoir que le réel se réduit au sensible. C'est cette idée qui fait d'ailleurs d'Héraclite avec les atomistes³⁷ – partisans de la matière comme éléments primordial de connaissance – de son temps (Leucippe, Démocrite), les lointains pionniers de l'empirisme moderne duquel se revendiquent Bacon, Gassendi, Locke, Berkeley, Hume, Condillac, etc.

Aristote est aussi, par ses travaux portant sur la *phusis*³⁸, c'est-à-dire sur la nature et les choses physiques, un artisan de la connaissance empirique. Il étudie les éléments de la nature selon leur structure matérielle. Sa science du phénomène s'articule comme la détermination des causes matérielles et efficientes des choses. Même si la connaissance chez Aristote est scindée en connaissance des causes concrètes et immatérielles et que les secondes causes semblent l'emporter sur les premières, il ne faut pas pour autant croire que la connaissance sensible devrait être sous-estimée. Nos premières connaissances du monde sont pertinemment relatives à l'expérience concrète. Et c'est dans les causes concrètes, à savoir matérielles et efficientes, qu'on a la connaissance empirique.

³⁷ La philosophie atomiste dans l'antiquité grecque, principalement représentée par Leucippe et Démocrite, posent le monde comme constitué d'atomes, c'est-à-dire d'éléments distincts dont le tout forme le cosmos. Ainsi les mouvements du monde s'expliquent par le mouvement ou la mouvance des atomes. Dans l'atomisme on est donc dans la matière ou monde physique. Or comprendre la mouvance des atomes c'est étudier de manière mécanique les rapports ou l'enchevêtrement des atomes. L'atomisme prélude donc d'une certaine manière l'empirisme moderne.

³⁸ Les travaux d'Aristote furent en effet scindés en deux catégories après sa mort par Andronicos de Rhodes. Certains portaient sur la *phusis*, c'est-à-dire sur la nature ou monde sensible, et d'autres sur la *ta metata phusica*, c'est-à-dire sur les réalités du monde suprasensible. En ce sens, Aristote est catégorisé aussi bien comme un métaphysicien que comme un physicien, c'est-à-dire philosophe de la nature.

La cause matérielle est la texture concrète d'un objet donné. C'est la matière dont l'objet est fait. La connaissance des causes matérielles d'une chose revoit donc à déterminer ses composantes physiques ou corporels. La cause matérielle d'un objet en bois sera donc le bois dont il est fait. La cause efficiente quant à elle est donnée par ce que l'on a nommé plus haut expérience particulière ou l'habitude, car on se limite ici à la vérité qui se donne à voir au sens. Ici la cause est perçue à partir d'une relation d'antécédent et de conséquent à l'échelle du phénomène concret. La cause efficiente de la statue est le bois qui l'a forgée. La cause efficiente est intégrée dans l'expérience sensible, voilà pourquoi avec elle on ne tient pas encore la cause immatérielle qui est l'essence profonde de la chose, c'est-à-dire ce qui précède toutes les causes matérielles.

II- Les fondements modernes de l'empirisme

L'empirisme moderne émerge en tant que négation du rationalisme absolutiste cartésien. En effet, il se pose comme négation de l'idée cartésienne selon laquelle la connaissance est émergeante de la raison indépendamment de l'influence des sens. L'empirisme pose donc, au contraire, que nos sens sont la source de nos connaissances. De là, il n'y a de connaissance qu'a posteriori, c'est-à-dire qu'exclusivement après expérience.

Contrairement à ce que pense Descartes - que la raison tient lieu de fondement exclusif de la connaissance humaine, tandis que « les sens sont trompeurs »³⁹ - la vision empiriste pose les données contingentes ou sensibles comme le fondement même de la connaissance humaine. En effet, l'empirisme met en avant la nécessité de se référer à des vérités concrètes et véritablement démontrables par des preuves matérielles ou du moins fiables. Ainsi, l'empirisme, qui émerge de la critique du rationalisme absolu, stricte voir même radical de Descartes, se dresse en stricte opposition avec ce dernier. Et cette critique empiriste du cartésianisme abonde et se précise sur certains points essentiels que l'on peut formuler selon les orientations suivantes : la critique de l'innéisme et la condamnation du caractère abstrait et a priori de la connaissance chez Descartes. De ces reproches adressés au rationalisme émerge une théorie de l'exigence de la preuve concrète et la nécessité d'un véritable déterminisme objectif et scientifique.

S'agissant de la critique de l'innéisme, elle se justifie ainsi que suit : pour les empiristes à l'instar de Bacon, Hume, Locke et Berkeley, pour ne citer que ceux-là, l'homme est une « tabula rasa » (une table rase). Cela voudrait dire qu'à la naissance l'homme n'a aucune idée, mieux

³⁹ Dans le *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie, Descartes affirme le caractère trompeur des sens.

aucune connaissance imprimée en lui. Leibniz et Locke⁴⁰ ne s'accordent pas justement sur la question de l'innéisme, car, alors que le premier l'approuve avec Descartes, le second en est hostile. En fait, pour Locke l'homme n'est pourvu d'aucun principe rationnel inné à partir duquel il pourrait engendrer des connaissances authentiques coupées de l'expérience.

Ainsi, la connaissance ne sera plus que découvertes continues dans l'expérience au monde. L'innéisme semble être un prétexte fallacieux pour attribuer à la raison des atouts qu'elle n'a pas. S'imaginer des principes innés induits donc automatiquement à se méprendre quant aux réelles potentialités de l'homme. Le plus grand danger en couru est donc qu'on se trompe sur la nature et le lieu où nous viennent nos connaissances estimables : on accorderait du crédit aux abstractions en se défiant des sens qui au contraire doivent être les seuls points de départ de la véritable connaissance humaine. Tel est l'impasse dans laquelle Descartes semble avoir fait plonger toute l'humanité. Dans ce sens, Descartes et l'ensemble du courant rationaliste fait fausse route en posant l'homme comme naissant avec des principes déjà imprimés en lui. Une telle affirmation fait de l'homme en même temps le contenant et le sujet de la connaissance. Tout est intériorisé et le monde extérieur ne construit pas nos connaissances, mais est plutôt construit à l'aide des principes immuables de la raison.

La critique de l'innéisme est renforcée et doublée de la critique du caractère a priori de la connaissance. En effet, en concluant à l'innéisme, Descartes et Leibniz ont affirmé, le premier totalement et le deuxième partiellement et nuancé, le caractère auto-connaissant de l'âme. Même, Leibniz reconnaît avec Descartes qu'il y a même des vérités qui peuvent être démontrées de manière a priori⁴¹, c'est-à-dire sans le concours de la sensibilité. Or, c'est nettement ce caractère métaphysique, c'est-à-dire la vérité émergente des abstractions rationnelles, qui est critiqué par les empiristes. Ces derniers au contraire, posent le monde des phénomènes concrets et sensibles comme le siège, mieux le point de départ de la connaissance véritable.

Hume critique donc cette philosophie qui fait peu de cas de la connaissance qu'on tire des sens pour se focaliser exclusivement sur des essences et des considérations générales, qui ne sont, en son sens, autre chose qu'un plongeon aveugle vers l'erreur. Comment pourrait-on s'illusionner

⁴⁰ Locke, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, qu'il écrit à l'intention de Descartes, est contre l'innéisme de ce dernier. L'innéisme est l'erreur fondamentale et initiale qui sera à l'origine d'une tendance idéaliste de la connaissance. L'innéisme fait croire que la connaissance repose sur des principes et présupposés abstraits, or, de l'avis de Locke, l'homme est en réalité une table rase et comme tel nos connaissances nous viennent exclusivement des sens.

⁴¹ « A priori » : expression vulgarisée dans la philosophie kantienne, qui désigne le caractère de tout ce qui est posé avant toute expérience. Les a priori sont des principes premiers ou vérités immuables et absolues, en même temps indiscutables. Cf. E. Kant, in *Critique de la raison pure*, Trad. J. Barni, Tome premier, Germer-Baillière, Paris, 1869, pp. 58-59.

en croyant notre esprit pourvu de quelques connaissances que ce soit ? Toute connaissance coupée des sens n'est donc que pure fantaisie de l'esprit qui s'égare. Voilà pourquoi Hume définit la véritable philosophie comme étant celle qui s'investit à la détermination des théories de connaissance à partir de l'étude particulière des phénomènes :

Tandis qu'ils tentent cette tâche ardue, ces philosophes ne se laissent détourner par aucune difficulté; mais passant des cas particuliers aux principes généraux, ils poussent encore leurs recherches à des principes plus généraux et ils ne connaissent aucun repos, aucune satisfaction, tant qu'ils n'atteignent pas ces principes premiers qui doivent, en chaque science, mettre un terme à la curiosité humaine.⁴²

L'ambition cartésienne ayant en vue d'aboutir à des vérités certaines – pour cela il a désavoué les sens et a posé la raison comme le seul vecteur épistémologique fiable – a plutôt été voué à l'échec car Descartes a longtemps maintenu l'homme dans l'ignorance due aux abstractions et en niant la seule et réelle source de connaissance humaine qu'est ni plus ni moins le domaine du sensible où est possible la connaissance vraie. Le monde sensible doit donc être la terre natale, originaire et unique point de départ de la connaissance humaine.

Le retour et le recourt à l'expérience sensible que prône l'empirisme se revendique d'une vision réaliste et véritablement objective du monde. Réaliste parce qu'elle voudrait inscrire l'homme dans ses réelles potentialités et objective parce qu'elle est exigeante de la certitude, du concret, de la preuve. Ainsi, du rationalisme cartésien à l'empirisme il y'a migration des abstractions rationnelles à un déterminisme véritablement scientifique, qui est le visage de la nouvelle épistémologie. L'empirisme veut nettement substituer la rationalité métaphysique par celle scientifique, c'est-à-dire substituer l'explication des phénomènes par des raisonnements émergeant des abstractions par des raisonnements qui se fondent sur l'interprétation concrète des phénomènes.

Le *Cours de philosophie positive* de Comte semble en effet insister sur la profonde volonté de démissionner de tout mode de connaissances abstraites pour entrer dans l'ère de la science positive. Pour ce faire, après avoir dévalorisé les esprits théologiques (qui sont la propension à tout expliquer par des causes divines) et métaphysiques (qui sont la propension à tout expliquer par des raisonnements abstraits, mais non-divins), qui sont néanmoins des âges inférieurs mais nécessaires de l'esprit humain, Comte exalte l'esprit positif qui est l'âge de la maturité de l'esprit humain où on a désormais l'audace de se détourner de la recherche des causes abstraites et finales pour daigner

⁴² D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. P. Folio, Edition Numérique : <http://www.philotra.com>, 2002, p. 8.

se livrer à une étude rigoureuse des phénomènes⁴³. La connaissance véritable est non plus celle théologique ou métaphysique, mais exclusivement celle positive ou scientifique. La vérité ne saurait donc plus être immuable car elle est exclusivement et impérativement hypothético-déductive, c'est-à-dire que le vrai est ce qui a été démontré et vérifié. De même, on sort d'un déterminisme naturel à l'affût des finalités ou causes dernières pour entrer dans un déterminisme scientifique où l'on recherche l'explication ou causes des phénomènes dans les phénomènes eux-mêmes et non plus dans des abstractions quelconques.

Hume valorise les sens et la sensibilité, et les pose comme supports et voies incontournables de la connaissance. C'est dans l'expérience sensible en effet, que l'on peut selon Hume « percevoir de manière vive » et concrète. Si la perception chez Descartes est donc intériorisée, c'est-à-dire enfermée dans la raison, chez Hume percevoir de manière réelle c'est entrer en contact avec les objets de perception dans la sensibilité. La perception sensible est plus féconde parce qu'elle donne plus de garantie de sa réalité en ceci qu'on en peut faire une expérience concrète. Hume la nomme « impression vive ». Elle se distingue ainsi des simples idées et elle seule nous permet de connaître véritablement et distinctement :

Par les termes impressions, donc, j'entends toutes nos plus vives perceptions, quand nous entendons, voyons, sentons, aimons, haïssons, désirons ou voulons. Et les impressions sont distinguées des idées, qui sont les perceptions les moins vives dont nous sommes conscients quand nous réfléchissons à l'une des sensations ou à l'un des mouvements dont nous venons de parler.⁴⁴

Les impressions qui sont nos perceptions vives sont les mobiles qui nous renseignent sur le monde et qui nous permettent donc de pouvoir poser des lois par lesquels le monde se meut. Or, la pensée, qui ne s'applique qu'à ces impressions, ne peut entrer en contact direct avec le monde. La pensée ou raison est donc, en même temps, incapable de créer un lien direct avec la sensibilité et incapable de bâtir une théorie de la connaissance fiable en étant déconnectée du sensible ; d'où ce principe premier et pilier de l'empirisme : « aucune connaissance n'est possible en dehors des sens ».

⁴³ A. Comte, dans le *Cours de philosophie positive*, Première Leçon, inscrit le développement de l'esprit humain dans trois états d'évolution distincts et nécessaires. Il nomme l'état théologique enfance de l'esprit humain en ceci que les premiers contacts faits avec la nature son marquée par une volonté de tout expliquer selon des causes et finalités divines. Le second stade est l'adolescence de l'esprit. Dans ce stade les causes divines sont remplacées par des raisonnements abstraits, mais non-divins. Le troisième stade est celui de la maturité de l'esprit. Ici l'esprit sort de toute recherche des finalités pour enfin s'intéresser aux phénomènes concrets et ne rechercher qu'en eux seuls les lois explicatives du monde. (*Cours de philosophie positive*, Edition numérisée par Copyright, coll. Philosophique dirigée par Laurence Hansen-Love, 2001, Première leçon, pp. 29-30.)

⁴⁴ D. Hume, *Op.cit.*, p. 16.

Bacon, avant Hume souscrit déjà au courant empiriste. Il est même l'un des premiers à opposer à la tendance idéaliste une théorie de la connaissance fondée de manière exclusive sur la sensibilité. En ce sens, l'ambition de *La nouvelle Atlantide* est de démontrer que la connaissance provient de l'expérience sensible, c'est-à-dire d'une communication active entre la nature et nos sens. La connaissance est fondamentalement descriptive des phénomènes en ceci que toute connaissance est logée dans les sens et que la raison nous aide simplement à la débusquer. Il faut toutefois s'abstenir de croire qu'il s'agit d'une simple et plate contemplation de la nature. Plutôt, il s'agit d'un dépouillement des phénomènes afin d'être en même de poser des lois explicatives de la nature. Une telle approche est non seulement objective, mais aussi donne à la science son caractère prévoyant. C'est certainement avec Berkeley que la connaissance semble surtout correspondre à la perception. Sa célèbre formule « *être c'est être perçu.* » fait de la perception sensible, appliquée au monde sensible, la seule source de connaissance. Par inversion du sujet et du prédicat, ce qui n'est pas perçu n'est pas, ou n'existe pas, ou même n'est pas possible.

Il s'en fait observer que les théories qui fondent la connaissance sur l'expérience sensible sont des exemples assez précis du déterminisme scientifique. Chez Hume par exemple, la connaissance est le fruit de l'expérience concrète effectuée dans notre rapport au monde. Et dans cette expérience le critère par lequel on tire des lois est « l'habitude ». Dans l'habitude donc on est accoutumé à observer des phénomènes et par cette proximité et accoutumance on finit par établir des vérités ou lois générales. C'est par exemple par le fait de l'habitude qu'on sait pertinemment que la nuit succède au jour vis-versa, ceci parce qu'on a remarqué qu'il en a toujours été ainsi. La connaissance obéit ainsi au principe de causalité : on connaît un fait parce qu'on est en même de remonter à sa cause, c'est-à-dire de poser la loi qui l'explique objectivement. Bacon et Locke ne sont pas étrangers à ce principe de causalité, car chacun prône une lecture objective et féconde du réel : on doit pouvoir ressortir, à partir de l'observation, des lois générales renseignant sur les phénomènes.

Somme toute, l'empirisme veut sortir la connaissance de ses essences intelligibles pour la ramener au sensible qui en est sa seule terre natale légitime. Cette valorisation de la matière donne donc aux sciences expérimentales la bouffée d'oxygène qu'il leur manquait, et bientôt voilà l'essor de ces sciences qui point à l'horizon. Toutefois, le grand débat sur les fondements de la connaissance reste ouvert ; autrement la lutte entre l'idéalisme et l'empirisme reste irrésolue. C'est dans un tel climat de lutte acharnée qu'entre en jeu la philosophie leibnizienne de la connaissance, qui de manière audacieuse et impressionnante, a nette apparence d'une tentative de réconciliation entre l'idéalisme et l'empirisme. Qu'est-ce donc que cette épistémologie leibnizienne ?

CONCLUSION PARTIELLE

Retracer la confrontation théorico-historique entre l'idéalisme et l'empirisme permet de préparer le chemin qui mène à l'assimilation de la théorie leibnizienne de la connaissance ainsi qu'à la lecture aisée de sa téléologie. Et le lien entre Leibniz et la confrontation entre idéalisme et empirisme peut être détecté de prime à bord par la référence dans son épistémologie à deux modèles de vérités à savoir les vérités de raisonnement et les vérités de fait. Les premiers décrivent les processus métaphysiques ou idéalistes tandis que les seconds décrivent les processus empiriques. Tout porte donc à croire que ces concepts fondamentaux de l'épistémologie leibnizienne s'inspirent de la querelle entre l'idéalisme et l'empirisme. Mais si les deux sont développés dans l'épistémologie leibnizienne c'est non plus pour nourrir cet antagonisme, mais plutôt pour le surmonter.

Concilier deux théories radicalement opposées : il s'agit bien sûr d'un projet plutôt étonnant, et c'est la raison pour laquelle, avant d'aborder l'épistémologie leibnizienne il faut au préalable saisir l'enjeu de la cette querelle entre les antagonistes idéalistes et empiristes. Nous avons donc pu relever les points essentiels aussi bien de l'idéalisme que de l'empirisme. Le premier désigne de manière générale la formulation de la connaissance comme étant le produit de la pensée pure, c'est-à-dire des idées, des abstractions a priori ou tout simplement le produit de raisonnements autosuffisants. Pourtant, à l'opposé l'empirisme désigne pour l'essentiel la théorie selon laquelle toutes les connaissances humaines sont émergentes de l'expérience sensible. Autrement dit, il n'y a de connaissance qu'à priori. Ainsi formulées, il apparaît clairement l'opposition catégorique entre l'idéalisme et l'empirisme. Et dès lors, la question qui se pose est de savoir comment objectivement Leibniz entreprend une théorie de la connaissance qui propose de régler cette opposition.

DEUXIÈME PARTIE

**PROCESSUS COGNITIFS DANS LA THÉORIE DE LA
CONNAISSANCE DE LEIBNIZ**

INTRODUCTION PARTIELLE

La philosophie de la connaissance leibnizienne, vue sous l'angle qui évoque simultanément les processus cognitifs idéalistes et empiristes, est élaborée principalement par le couple des notions de « vérités nécessaires » et « vérités contingentes ». Evidemment, une telle mise en couple paraît à première vue paradoxale puisqu'il s'agit bien entendu de deux méthodologies de la connaissance antithétiques. Mais qu'évoque leur union chez Leibniz ? Qu'évoque d'abord le sens propre et profond de chacune d'elles ?

Les vérités nécessaires, on le verra, renvoient aux modèles de connaissance métaphysique. Elles sont foncièrement mathématiques et formelles. Plus loin, ce sont des vérités immuables et achevées. Là-dessus, Leibniz est en accord avec Descartes. Pourtant, il cesse d'être cartésien par la formulation du modèle de vérités contingentes, évidemment relatif à la sensibilité. Dès lors, pour lui, même si le modèle de connaissance idéal garantit objectivité, contre Descartes il énonce que celui phénoménal reste un modèle de connaissance opératoire, même s'il n'implique pas l'immuabilité et la certitude absolue des vérités : ce modèle de connaissance est celui de la rationalité empiriste ou scientifique où il y a certes objectivité, mais aucune vérité qui soit immuable et définitive.

L'éclectisme ici traduira dès lors la complémentarité dialectique que Leibniz établit entre l'idéalisme et l'empirisme. Ces deux modèles de connaissance ne s'excluent plus mutuellement, mais deviennent simultanément possible dans les processus cognitifs tant qu'on prend soin de distinguer le mode d'expression et les implications théoriques et pratiques de chacun.

CHAPITRE TROISIÈME

VERITES ET RAISONNEMENTS

Leibniz distingue deux grands types de vérités qui impliquent également deux procédures du raisonnement. Ces modèles de vérités sont : « les vérités nécessaires » et « les vérités contingentes ». Ces deux modèles de vérités sont mises en évidence par les deux principes de la raison que sont : « le principe de contradiction » et « le principe de raison suffisante ». Ainsi, de manière générale, le dualisme qui est mis en perspective ici précise les fondements rationnels aussi bien de l'idéalisme que de l'empirisme. Qu'en est-il exactement ?

I- LA CONNAISSANCE NÉCESSAIRE

Par nécessaire, on entend, suivant la définition donnée par Armand Cuvillier dans son *Vocabulaire philosophique*, ce « *Qui ne peut ni être autrement, ni ne pas être.* »⁴⁵. C'est encore ce qui est « *absolu et inconditionnel.* »⁴⁶. C'est dire proprement que nécessaire est dit de ce dont la réalité est unique et invariable. La nécessité s'oppose à la contingence car elle ne désigne que les absolus, les invariables, les ultimes et les catégoriques, alors que le contingent exprime le mobile, le variable et une infinité de possible au lieu d'un unique possible. Dans un premier temps on dira donc que le nécessaire renvoie à l'immuable, aux vérités immobiles, statiques ou absolues, c'est-à-dire – pour paraphraser Descartes – à des *certitudes absolues*⁴⁷. Ce modèle de vérité qui occupe ainsi une place très importante dans la philosophie Leibnizienne de la connaissance est grandement inspirée du rationalisme idéaliste cartésien. Mais abondons à le scruter ici dans sa signification particulière chez le natif de Leipzig.

Leibniz définit les vérités nécessaires comme les vérités de raisonnement : « *Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible.* »⁴⁸. Dès lors, que signifie d'abord raisonnement ici et que justifie par suite ce couplage du nécessaire au raisonnement ? Si l'on reste fidèle à la ligne de pensée leibnizienne, raisonnement ici signifie l'ensemble des processus

⁴⁵ Armand Cuvillier, *Op.cit.*, p. 56.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Descartes emploie les concepts de « vérité ferme et assurée » (quatrième partie, p. 30) pour désigner une « évidence absolue », c'est-à-dire une vérité que l'on ne peut nier, qui est en un mot nécessaire. Cette évidence est rationnelle et procède d'un solipsisme initial où seules résistent doute hyperbolique et méthodique les vérités fermes et assurées que l'on tient donc pour des certitudes absolues ou vérités immuables et absolues.

⁴⁸ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, §33, p. 122.

mentaux engagés pour la détermination de la connaissance de manière a priori et formelle. Dans ce sens, les vérités de raisonnement sont des vérités essentiellement formelles et idéelles. Leibniz assimile donc le raisonnement au nécessaire en tant que seuls les processus formels et aprioristes de la raison permettent d'établir des vérités nécessaires, donc immuables et absolues.

Quêtons donc à présent le sens plus simplifié ou les modalités de fonctionnement de ces vérités nécessaires que nous ne connaissons jusqu'ici que comme vérités idéelles ou formelles à caractère immuable et absolu. En effet, les vérités nécessaires reposent sur le principe de contradiction. En tant que principe intrinsèque de la raison, le principe de contradiction stipule qu'est nécessaire et vrai toute vérité qui n'implique pas contradiction, c'est-à-dire dont l'opposé ne saurait en même temps être vrai. Le principe de contradiction appliqué aux vérités nécessaires est selon Leibniz un principe : « *En vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.* »⁴⁹. Autrement dit, une vérité nécessaire ne s'exprime que d'une et une seule manière. Elle représente toujours une alternative unique en même temps qu'une réalité immobile de toute éternité – même dans la mesure où on venait à la poser dans tous les mondes possibles, elle resterait invariable. Voilà pourquoi chez Leibniz, sont dites nécessaires :

*Les propositions qui peuvent être démontrées par la résolution en termes, autrement dit qui sont nécessaires, c'est-à-dire virtuellement identiques, et leur opposé est impossible ou virtuellement contradictoire. Elles sont aussi des vérités éternelles, et elles ne vaudront pas seulement tant que le monde subsistera, elles auraient aussi valu également si Dieu avait créé le monde suivant un autre dessein.*⁵⁰

L'exemple Leibnizien qui explicite le mieux le caractère invariable et absolu des vérités nécessaires est l'évidence rationnelle de Dieu. En effet, Leibniz pose Dieu comme existant nécessairement car, le contraire est-il possible, c'est-à-dire est-il possible que Dieu ne fût ? Non ! Nous dira Leibniz. Un monde sans Dieu n'est pas envisageable ; il existerait pour tous les mondes possibles. Ainsi, la nécessité de son être subsiste en cela que l'hypothèse de sa non-existence est fautive. Il en va de même pour les autres espèces de vérités nécessaires que l'on découvre par les processus cognitifs d'un raisonnement clos, c'est-à-dire aprioriste et essentiellement formel ou idéaliste.

C'est le raisonnement mathématique, dans la philosophie leibnizienne – modalité inspirée par Descartes – qui est celui auquel s'identifie le processus de la connaissance nécessaire, formelle ou métaphysique. En effet, la méthode géométrique, dans le sens d'« analytique » comme dirait

⁴⁹ *Ibid.*, §31, p. 121.

⁵⁰ *Id.*, *Recherches générales sur l'analyse des notions de vérités*, PUF-Epiméthée, Paris, 1998, p. 341.

Kant, permet de pousser le raisonnement jusqu'à la détermination des causes ou raisons primitives qui constituent les vérités ou causes finales et nécessaires. Nécessaire se décline donc ici comme ce qui est achevé, donc la cause primitive à laquelle on aboutit dans une analyse ; cause primitive c'est-à-dire la cause dernière d'une analyse qui ne nécessite plus à son tour d'analyse puisqu'elle est la fin ou raison dernière d'une chaîne de questionnement. Une vérité nécessaire est à cet effet une cause ou explication finale, d'où ce qui la caractérise ce sont les valeurs d'absoluité, de certitude et d'invariabilité.

La méthode géométrique qui est ainsi le modèle d'expression des vérités nécessaires repose chez Leibniz sur le principe de contradiction. Le principe de contradiction exprime une configuration naturelle de la raison qui joue le rôle de boussole servant à orienter le raisonnement. C'est en d'autres termes le canon logique naturel de l'homme. Leibniz le définit comme le principe naturel de la raison : « *En vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.* »⁵¹. En d'autres termes, le principe de contradiction reconnaît deux variances : le vrai et le faux. Ici, un énoncé peut donc être soit vrai soit faux ; il ne peut être vrai et faux en même temps. Si $A=B$ est vrai, $A \neq B$ est automatiquement faux.

Par ailleurs, se greffe au principe de contradiction un principe complémentaire qui est celui d'identité. La connaissance par le principe des identiques obéit à la formulation suivante : pour tout A assimilé/identique à B, il peut être dit de B tout ce qui se dit et se rapporte à A. Ce principe est utile à Leibniz en ce qu'il assure le fonctionnement ou l'application de la méthode géométrique. Les identiques permettent en outre de mieux organiser les démonstrations logiques et d'éviter les contradictions dans le raisonnement en assurant en même temps le caractère nécessaire des vérités qui en résultent.

Au regard de cet ensemble de principes et de protocoles qui font le lit de la connaissance idéale, il convient de souligner cette spécificité fondamentale des vérités nécessaires, qui est qu'elles ne se réfèrent qu'à des modes abstraits de la raison et qu'elles puisent leurs objets dans la raison, c'est-à-dire de manière aprioriste. À cet effet, la thèse leibnizienne de l'innéisme revient au gallois. Elle stipule en effet que l'âme humaine possède en son fond des idées. Ces idées, nous dit Leibniz, sommeillent en nous même si nous ne nous en apercevons pas toujours et que nous n'y avons pas toujours accès au moment que nous souhaitons. Ce sont encore des vérités qui subsistent en nous indépendamment de l'expérience sensible. Toutefois, Leibniz note que l'expérience sensible intervient très souvent dans le processus de réminiscence ou de redécouverte

⁵¹ *Id.*, *La Monadologie*, §31, p. 121.

des idées enfouies dans l'âme, de sorte que cette expérience joue le rôle de déclencheur ou de provocateur de souvenir. Mais, l'expérience même si déclenchant la cogitation ou le processus de réminiscence, ne fournit en rien, à proprement parlé, de la matière à l'âme.

Soit, nous soulignons pour l'essentiel que la réminiscence platonicienne rentre en fonction dans le processus métaphysique ou idéaliste leibnizien, en gardant la même connotation, c'est-à-dire celle qui fait prospérer la thèse d'une âme pleine d'idées et de connaissances, « reçues dans une vie antérieure »⁵² chez Platon, et simplement « inscrites dès la naissance »⁵³ chez Leibniz. Il va sans dire que ces idées innées ou exclusivement logées dans l'intelligible, constituent la matière de nos raisonnements nécessaires ou métaphysiques. Ceci pour la simple raison que – poursuit Leibniz, en accord avec Descartes – le monde des idées est celui de la stabilité, d'où il est aisé d'entreprendre des analyses susceptibles de conduire à des certitudes absolues.

L'innéisme ou l'apriorisme constitueraient donc tout un moment dans la description de la nature des vérités nécessaires, et l'analyse géométrique ou le raisonnement ou encore le traitement rationnel des idées constituerait le deuxième moment. Autrement dit, après avoir précisé que les objets du raisonnement formel se doivent de remplir à la condition d'être innés ou du moins aprioristes, il reste que les vérités de raisonnement sont des vérités d'analyses par lesquelles on décompose des objets en vue de remonter jusqu'à leurs causes primitives. L'action de démonstration, qui est au cœur des vérités nécessaires, rime donc avec le désir de décomposer les objets de connaissance afin de bâtir, à partir des informations qui y ressortent, une science authentique. Une vérité nécessaire implique donc une action de décryptage d'une idée dans ses éléments, afin de la mettre à nu par l'épuisement de tous ses principes connaissables. Leibniz affirme à cet effet que « *Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on en vienne aux primitives.* »⁵⁴.

On pourrait aussi comprendre le sens des vérités nécessaires dans cette simple distinction avec les contingentes : les vérités nécessaires puisque reposant sur des principes abstraits (principe

⁵² Pour Platon, la réminiscence est étayée par le mythe selon lequel nos âmes auraient séjournées dans les lieux intelligible avant de venir habiter nos corps qui sont leurs nouvelles enveloppes. Dès lors, cette première existence des âmes, qui plus est dans l'Hadès – lieu pure ou royaume des dieux –, reste inscrite dans leur fond même dans cette nouvelle existence, et c'est ainsi que nous pouvons souvent aller puiser dans le fond de nos âmes des vérités qu'il ne nous est pas donné le privilège de contempler dans le monde sensible ; cet effort épistémologique d'exhumations des idées enfouies dans l'âme est tout simplement « la réminiscence ».

⁵³ Chez Leibniz, l'âme n'a peut-être pas logée dans les lieux intelligibles dans une vie antérieure, mais elle naît riches d'idées. Elle ne saurait être une « table rase », sinon il n'y aurait rien de vraiment distinct entre les monades, c'est-à-dire il n'existerait pas cette dénomination intrinsèque qui fait que chaque monade soit unique en son genre et soit ainsi en sa manière un miroir vivant de l'univers tout entier.

⁵⁴ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, §33, p. 122.

de non contradiction, d'identique et de définition), peuvent être démontrées abstraitement, c'est-à-dire sans nécessairement recourir à l'expérience sensible. Or, aucune vérité contingente n'aurait de sens en dehors des données de l'existence concrète. Leibniz affirme à cet effet que « *Par conséquent est nécessaire une proposition que l'on peut démontrer par les identiques et les définitions sans recourir aux données de l'expérience si ce n'est pour établir qu'un terme est possible.* »⁵⁵. Aussi, ajoute-t-il que « (...) *Dans le cas des propositions contingentes (...), il n'y a jamais possibilité de les ramener aux identique.* »⁵⁶.

Ce qu'il en ressort est que les vérités nécessaires sont donc immuables en ce qu'elles sont invariables, puisqu'elles ne s'intéressent qu'aux essences et jamais aux existences – l'essence étant le domaine du nécessaire ou du démontrable ou du certain et l'existence celui du contingent, du possible ou probable. Par essences on entend simplement les idées ou objets purs, c'est-à-dire l'invariable et l'immuable, en opposition avec l'existence qui est le domaine du phénomène, donc de l'instable. Ainsi, les vérités nécessaires sont des vérités a priori et formelles. A priori parce qu'elles émergent de la raison seule et qu'elles se construisent en dehors de l'expérience sensible. Et formelles parce qu'elles se construisent encore théoriquement, c'est-à-dire qu'elles reposent sur des simples raisonnements. Ces vérités relèvent donc de la connaissance idéale. Les objets de raisonnement par lesquels on les construit et les principes de raisonnement par lesquels elles sont déduites sont internes à la raison. À cet effet, l'apriorisme corrobore l'innéisme. Les vérités nécessaires en tant que vérités de l'âme sont innées. Elles sont nécessaires parce qu'invariables.

Par l'apologie des vérités formelles ou idéelles ou encore nécessaires et a priori, Leibniz emboîte le pas à Descartes qui veut fonder la science sur les raisonnements idéels. Car le monde métaphysique, c'est-à-dire celui des vérités formelles et nécessaires est un monde plus propice aux démonstrations rigoureuses et à l'émergence des vérités. D'ailleurs, pour Descartes c'est la raison pure en elle-même et elle seule qui est en même d'atteindre des certitudes absolues. Et justement il faut construire la science sur des évidences absolues. La fonction des vérités nécessaires est donc de pouvoir construire une science rigoureuse et fiable.

Il faut donc voir la formulation des vérités nécessaires chez Leibniz comme une révolution de la rationalité métaphysique qui pose le processus de démonstration formelles et a priori comme véritablement apte à fonder une connaissance certaine et fiable. Et on découvre par les vérités nécessaires que seul le monde métaphysique est le monde des certitudes absolues vu que les

⁵⁵ *Id.*, *Recherche générales sur l'analyse des notions de vérités*, §67, p. 245.

⁵⁶ *Ibid.*, §56, p. 237.

démonstrations a priori et formelles sont réalisées jusqu'à l'atteinte des causes primitives des propositions. Et les vérités nécessaires sont de ce fait absolues parce qu'il n'y a pas moyen qu'elles puissent changer. Elles sont vraies et immuables de toute éternité⁵⁷.

Le recours à la logique et plus précisément à une logique mathématique est un choix méthodologique leibnizien qui fait des vérités le résultat d'opération logiques et mathématiques. Par la logique mathématique Leibniz veut apporter à la vérité un caractère d'universalité ; car, la vérité doit pouvoir se calculer rigoureusement. D'où sa célèbre formule qui stipule que si l'on ne parvient pas à s'accorder sur un fait il faut s'asseoir ensemble et calculer. Cela signifie qu'un raisonnement rigoureux doit être géométrique ou nécessaire ou encore non-contradictoire, de sorte à pouvoir être universel et infaillible. Toutefois, il semble que cette sublimation et cet optimisme envers la logique mathématique, rend compte d'un penchant, mieux d'une préférence idéaliste, au détriment des vérités du monde empirique.

La logique mathématique de Leibniz peut déjà être perçue et même confondue à sa théorie de la connaissance relative aux vérités nécessaires. En effet, les vérités nécessaires, qui sont le propre des actes réflexifs, ont une nécessité démonstrative. Elles obéissent au principe de contradiction selon lequel l'acte de connaître prend la forme d'un procédé mathématique rigoureux par lequel on aboutit à des vérités certaines. Dans le principe de contradiction on doit pouvoir partir des évidences premières (axiomes) pour aboutir à des conclusions inéluctables. Ainsi, si $A=B$ est vrai, alors $A=-B$ est automatiquement faux, car les deux ne sauraient être vrais en même temps. Le principe de contradiction permet donc avec Leibniz de procéder de manière mathématique dans nos raisonnements, de sorte que l'on ne puisse sortir de la cohérence et du vrai.

Ce procédé géométrique n'est pas chez Leibniz exclusif des mathématiques. Car, le philosophe Allemand veut pouvoir expliquer toutes les essences de manière nécessaire. Les vérités géométriques peuvent donc être appliquées aux essences empiriques aussi bien qu'aux réalités du raisonnement métaphysique stricte à l'exemple des mathématiques. Dès lors il faut toujours garder à l'esprit que chez Leibniz, quand on est en quête des essences on fait recours aux vérités nécessaires, alors que quand il s'agit de l'existence on est en plein dans les vérités contingentes et toute nécessité logique visant les causes nécessaires s'évapore, pour laisser place à la « causalité scientifique »⁵⁸ qui est dans ce contexte limitée. Tous nos actes réflexifs visant une connaissance

⁵⁷ *Id.*, *La Monadologie*, p. 119. Leibniz présente les vérités nécessaires comme étant des vérités éternelles. Elles sont immuables et invariables dans tous les mondes possibles. Or, les vérités contingentes varient selon les mondes.

⁵⁸ La causalité scientifique est l'analyse qui peut se faire sur des bases empiriques en vue de connaître le phénomène, c'est-à-dire les causes immédiates et efficientes de chaque chose. Cette causalité doit être distinguée de

démontrable sont donc purement des raisonnements mathématiques, donc essentiellement logiques.

Tout d'abord, s'agissant de la logique leibnizienne, elle se prête grandement au jeu de l'Art des combinaisons. Il s'agit toujours, comme dans la logique d'Aristote d'établir une relation de cohérence entre les propositions afin de déterminer la validité d'un raisonnement. Ainsi, Leibniz affirme que : « *Toute proposition vraie universelle affirmative, nécessaire ou contingente, comporte ceci, qu'il y a une connexion entre le prédicat et le sujet.* »⁵⁹. Toutefois, si la logique Leibnizienne semble dans une première mesure ne pas grandement s'émanciper de celle d'Aristote ; en ceci que l'art combinatoire continue à ressembler à la démarche syllogistique d'Aristote, elle s'est pourtant effectivement inscrite dans un processus de mathématisation. Voici la véritable différence que Jacques Bouveresse précise entre le raisonnement mathématique ou nécessaire de Leibniz et la forme syllogistique d'Aristote :

*La logique mathématique, qui n'est rien d'autre qu'une forme précise et complète de la logique formelle, a deux aspects tout à fait différents. D'un côté, elle est une section des mathématiques traitant des classes, relations, combinaison de symbole, etc. au lieu de nombres, fonctions, figures géométriques, etc. De l'autre, c'est une science, antérieure à toutes les autres, qui contient les idées et les principes sous-jacents à toutes les sciences. C'est dans ce deuxième sens qu'elle a été conçue en premier lieu par Leibniz (...).*⁶⁰

De manière générale, la logique Leibnizienne, articulée par l'art combinatoire, pose que la vérité, la cohérence, le raisonnement vrai se conçoivent en terme d'analyse mathématique où l'on est appelé à calculer, à la manière des chiffres, les éléments du discours. Ainsi, l'approche syllogistique se trouve être dépassée avec Leibniz, car l'art combinatoire ou la logique de type proprement mathématique propose beaucoup plus d'objectivité dans le discours logique, et une grande facilité dans le processus logique. En combinant des termes, la conclusion logique apparaît d'elle-même : si $A=B$ est vrai alors $A=-B$ est faux. Or, dans le syllogisme les propositions nécessitent encore beaucoup d'analyses afin de ne pas se tromper. Le piège auquel succombe Descartes est donc de n'avoir pas perçu qu'il était possible de transposer la démarche géométrique dans la sensibilité pour aboutir à des vérités rigoureuses.

Outre, dans son effort de prolongement de la logique mathématique jusqu'aux réalités de l'expérience sensible, la logique mathématique doit sortir du langage commun ou ordinaire pour entrer dans une nouvelle forme de symbolisme (*La caractéristique universelle*) ayant en vue de

celle nécessaire ou idéaliste dans laquelle il est possible de remonter jusqu'aux causes primitives des choses, c'est-à-dire à leur raison dernière.

⁵⁹ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes*, p. 318.

⁶⁰ J. Bouveresse, « Mathématique et logique chez Leibniz », *Revue d'histoire des sciences*, 54-2, 2001, p. 224.

simplifier de plus en plus le raisonnement. Le langage courant n'est donc pas un langage sur lequel on peut véritablement fonder la logique en tant que science. Seul un langage symbolisé, standardisé peut donner lieu à une véritable logique scientifique. Louis Couturat affirme : « *Cela montre que la caractéristique réelle est pour lui idéographique, c'est-à-dire un système de signe qui représente immédiatement les choses (ou plutôt les idées) et non les mots de manière que chaque peuple puisse les lire et les traduire dans sa langue.* »⁶¹.

Dès lors, un langage objectif ou véritablement scientifique doit résolument être universel, c'est-à-dire réduit à un ensemble de signe et de symbole mathématiques que tout le monde reconnaît universellement. « *Telle étaient les idées sur Leibniz touchant la langue universelle(...),* »⁶². Une langue universelle est un nouveau standard universel et scientifique qui s'applique facilement à la logique. Leibniz cherche perpétuellement « *(...) Des symboles nouveaux et plus généraux (...).* »⁶³ sur lesquels il est possible de calculer, et donc d'atteindre des certitudes. Il n'y aurait ainsi rien de plus garant de la vérité qu'un raisonnement fondé sur des principes mathématiques. Le procédé géométrique est donc le procédé par excellence de l'atteindre des vérités dont on ne peut discuter.

II- LA CONNAISSANCE CONTINGENTE

La connaissance contingente est le deuxième type de connaissance auquel a accès l'homme. En réalité, elle implique des valeurs inverses à la celles de la connaissance nécessaire. En effet, alors qu'une vérité nécessaire est idéale, aprioriste et définitive, la vérité contingente est empirique, mobile et inachevée. Et le processus empirique, nous dit Leibniz, est, au même titre que le processus idéaliste, incontournable dans l'attitude épistémologique de l'homme puisque, « *Le plus souvent nous nous contentons d'apprendre de les réalités de certaines notions, et nous servir en suite de ces notions pour en composer d'autres à l'exemple de la nature.* »⁶⁴. De manière général, nous pouvons établir deux grandes orientations permettant de comprendre les modalités de la connaissance contingente : en premier, il faut comprendre les vérités contingentes comme des vérités de fait ou d'existence qui s'appliquent à la causalité scientifique et en deuxième lieu il faut les percevoir en ce qu'elles sont encadrées et englobée au bout du compte par la raison suffisante.

⁶¹ L. Couturat, *Op.cit.*, p. 61

⁶² *Ibid.*, p. 84.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ G. W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 14.

Les vérités contingentes sont des vérités de « fait », c'est-à-dire des vérités de l'existence ou simplement les vérités qui se fondent sur les objets sensibles. Le *factum*, c'est-à-dire le « fait » est ce qui est donné concrètement dans l'existence ; c'est la chose posée et présente. Et le fait est soumis à la contingence qui se définit comme fugacité, mobilité, instabilité, etc. tout ce qui existe dans le monde est contingent, c'est-à-dire que tout aurait pu ne pas exister ou aurait pu exister autrement. Le monde contingent est donc le monde des possibles en opposition au nécessaire. Ici, rien ne s'affirme rigoureusement, car tout semble accidentel et tout est en mouvement. Il n'est donc pas possible de formuler une connaissance ici, dans laquelle l'analyse des termes pourrait aller jusqu'à la détermination des causes primitives des faits. Seule la causalité efficiente ou scientifique est en vigueur ici, c'est-à-dire que connaître se borne à la détermination des relations immédiates entre les phénomènes. Autrement dit, aucune explication ou cause n'est définitive.

Les vérités contingentes sont des vérités de l'expérience. Elles se fondent sur des démonstrations empiriques. En effet, ces vérités fournissent à l'homme la connaissance d'un certain degré de causes empiriques des phénomènes. Et il est d'ailleurs incontestable, souligne Leibniz, que nous sommes empiriques dans les trois quarts de nos actions⁶⁵. Mais la causalité dans la connaissance contingente ne permet pas d'aboutir aux causes primitives des phénomènes. Toutes les causes ici ne sont donc que des causes efficientes ou scientifiques. Il n'y a donc pas dans la science empirique des vérités immuables et absolues, car rien ne peut être affirmé comme certitude étant donné que toute explication donnée nécessite toujours elle-même une explication. C'est pourquoi la causalité empirique permet tout de même de comprendre empiriquement les phénomènes, ce qui donne lieu à un mode de connaissance propice au développement des sciences de la matière. Ces connaissances empiriques sont chez Leibniz aussi importantes que celles métaphysique.

Mais, ce que Leibniz veut encore démontrer –et c'est là qu'intervient le principe de raison suffisante– est que la connaissance empirique est complétée par celle métaphysique. Autrement dit, les causes efficientes des phénomènes sont nécessairement portées par des causes finales. À cet effet, la science des phénomènes empiriques reste incomplète si l'on ne tient pas compte des causes finales qui englobent nécessairement les causes efficientes. L'une ne s'oppose pas à l'autre, mais sont plutôt complémentaires. La connaissance contingente doit donc aller jusqu'à la détermination des causes finales. La causalité efficiente demeure à cet effet vide et ne rend pas

⁶⁵ *Id.*, *La Monadologie*, §28, p. 119.

encore raison des essences contingentes sans le principe de raison suffisante. La connaissance empirique doit faire ressortir les deux causes à la fois. À Leibniz d'affirmer que

Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de faits, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raison particulière pourrait aller à un détail sans borne à cause de la variété immense des choses de la nature et des divisions des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente ; et il y a une infinité de petites inclinations et de dispositions de mon âme présentes et passées, qui entrent dans la cause finales.⁶⁶

Les vérités de fait sont donc en réalité celles dont on ne peut absolument rendre raison sans se fier au principe de raison suffisante par lequel on approchera la raison finales des existences ou phénomènes. Cette raison suffisante est Dieu. Nous avons vu dans le précédant point que Dieu est donné de manière nécessaire et qu'il se confond à la raison suffisante que Leibniz définit comme le principe « (...) *En vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y'ai une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.* »⁶⁷. Aussi, avons-nous vu que les causes finales du monde et de toute chose se doivent trouver en lui. Mais qu'est-ce donc que ce Dieu dont parle Leibniz ? Et en quoi les vérités contingentes doivent-elles être liées à son être et non au principe du hasard ?

Leibniz définit Dieu comme l'Être suprême entièrement auto-suffisant et infini. Dieu est l'être qui est au-dessus du monde. Voilà pourquoi il précise qu' « *On peut juger que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.* »⁶⁸. Leibniz distingue les monades créées (monades nues, monades sensibles et monades raisonnables) de la monade incréée (monade des monades), qui est Dieu. Les monades créées sont appelées entéléchies⁶⁹ pour les unes et âmes pour l'homme, et même si elles ont toutes, par leurs âmes, un certain degré de perfection, elles restent des monades fini. Même, si l'homme qui est le plus accompli des monades créées, l'âme de Dieu est celle qui se trouve au-dessus de la sienne en tant qu'il est créateur de l'univers tout entier :

Ainsi, Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originare, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des

⁶⁶ *Ibid.*, §36, p. 123.

⁶⁷ *Ibid.*, §31-32, p. 121.

⁶⁸ *Ibid.*, §40, p. 125.

⁶⁹ *Ibid.*, §113, p. 118.

*fulgurations continues de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée.*⁷⁰

Dieu est le créateur du monde. Et, il n'est pas possible d'imaginer qu'il n'existe pas. L'homme est porté à son évidence. Dans nos âmes sont inscrites les traces de Dieu. C'est en lui que reposent les causes finales du monde. Voilà pourquoi il nous est difficile d'atteindre les causes finales, parce qu'elles dépendent de l'entendement de Dieu, qui naturellement est situé au-dessus du notre. Et puisqu'on ne peut comprendre logiquement ce qui est dans l'entendement de Dieu, c'est le principe de raison suffisante qui nous permet d'approcher le dessein de Dieu dans la création. De ce fait, la découverte rationnelle de Dieu donne à l'homme une grande raison (Leibniz dirait raison suffisante) de conclure que toutes les existences trouvent sa cause en l'être suprême. Et comme on déduit aussi nécessairement les attributs de Dieu – ce qui nous donne sa nature – on peut spéculer sur le pourquoi de chaque chose, en nous orientant par cette nature pour imaginer quel aurait pu être le dessein de Dieu dans la création. Comme on le sait donc infiniment bon, on déduit que tout ce qu'il a créé répond à un dessein moral. Leibniz peut donc conclure que les vérités contingentes obéissent à une raison inclinante qui nous ramène à Dieu.

Toutefois, ce détour dans la nature de Dieu, ayant permis de le comprendre comme auteur de la création et possesseur des causes finales, a surtout eu en vue de percevoir comment le raisonnement humain peut être porté jusqu'à la connaissance de ces causes finales. C'est donc une évidence a priori⁷¹ de Dieu, par la raison nécessaire, qui mène l'homme aux formulations des causes finales, mieux des vérités contingentes. Évidence a priori parce qu'à l'origine Dieu insuffle une certaine perfection aux âmes, et chez l'homme spécifiquement, l'âme porte en elle son essence fondamentale, ce qui la lie à Dieu, de telle sorte qu'elle peut remonter à son existence.

Les vérités de la contingence n'ont leur cause primitive que dans une cause finale ou raison suffisante. Cela parce que l'approche empirique des phénomènes n'aboutit jamais à une vérité nécessaire car elle ne permet pas d'atteindre les causes primitives des phénomènes. Autrement dit une cause efficiente s'explique toujours par une autre qui s'explique à son tour par une autre ainsi de suite. À cet effet, tout le monde empirique est porté par celui métaphysique. Ou bien toutes les vérités contingentes ont une raison nécessaire d'être qui ne se trouverait par aucune démonstration de l'homme (lui-même être contingent), mais par la seule raison divine, qui en réalité possède même les causes plus primitives des vérités nécessaires. C'est pourquoi Leibniz affirme qu'« Il

⁷⁰ *Ibid.*, §47, p. 130.

⁷¹ *Ibid.*, §60, p. 136.

faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingences quel qu'infini qu'il pourrait être. »⁷².

Enfin, les vérités contingentes reposent sur le principe du meilleur. Autrement dit, la cause finale est une cause morale. En effet, si toutes les existences ou tous les phénomènes trouvent leur explication en Dieu, on en déduit qu'elles ne sont pas données par hasard. Plutôt on induit que Dieu étant infiniment bon, la création ne pourrait alors viser qu'un dessein bon. Le monde actuel est donc le meilleur des mondes possibles que Dieu eût moyen de fulgurer. Le monde a ainsi été créé selon Leibniz conformément à un principe moral (celui du meilleur) et n'est en rien un hasard. Toutes les existences contingentes devraient dès lors se comprendre non plus exclusivement selon les explications d'expériences concrètes qu'on fait, mais surtout selon les causes dernières qui sont même les véritables causes des phénomènes. Et ces causes dernières ne relève pas de l'arbitraire, mais plutôt d'un dessein moral de Dieu :

En tant que source de vérités éternelles, Dieu n'agit point par sa volonté ainsi que l'ont cru les cartésiens, mais par son seul entendement (...) Dieu agit par sa volonté, laquelle se règle, selon une nécessité, non géométrique, mais morale, sur le principe de la convenance ou du choix du meilleur.⁷³

La connaissance empirique va donc au-delà des causes efficientes car tout ce qui existe a une raison dernière d'exister. Cette raison dernière est immatérielle et doit se trouver en dehors du monde empirique lui-même. Voilà pourquoi la cause efficiente ne rend pas totalement raison du phénomène : « *Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements, comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu* »⁷⁴. Doit-on alors y voir une critique leibnizienne de la science du phénomène ? Non assurément ! Il faut plutôt y voir davantage un motif pour établir la complémentarité entre la cause efficiente et celle finale, mieux entre la science et la métaphysique.

⁷² *Ibid.*, §37, p. 123.

⁷³ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁴ *Ibid.*, §38, p. 125.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN ET RÉVOLUTIONS GNOSÉOLOGIQUES

La philosophie leibnizienne ne se limite pas à décrire deux modes et processus de connaissance possibles, mais elle articule à l'occasion, une complémentarité dialectique harmonieuse entre les deux ; ce qui nettement enclenche une véritable révolution épistémologique. Comment est donc possible ou s'articule cette jonction entre les processus idéalistes et empiristes ? Que compte en outre révolutionner une telle articulation ?

I- La complémentarité entre les processus cognitifs idéalistes et empiristes

Il y a complémentarité indéniable dans la philosophie de Leibniz entre les processus cognitifs idéalistes et les processus empiristes. Ce dualisme complémentaire découlerait des constitutions dualistes du monde, de la monade et de notre cognition. À un premier niveau, la complémentarité peut être définie en ce sens que chacun des deux processus cognitifs a son type d'objet propre ou à un domaine spécifique sur lequel il s'applique : l'objet est idée ou l'abstrait dans le cas de la connaissance nécessaire et il est phénomène en ce qui concerne la connaissance contingente. Et la complémentarité qui en résulterait est donc telle que lorsqu'on ne peut avoir une connaissance par l'un, il nous est donné de l'avoir par l'autre. Et ainsi, aux deux orientations du monde –le sensible et l'intelligible, desquels sont respectivement solidaires le corps et l'âme–, correspondent deux modes de connaissance et de vérités possibles. À Leibniz donc d'affirmer que

Or, nous connaissons la possibilité d'une chose ou a priori ou a posteriori : a priori quand nous résolvons ses notions en ses éléments ou en d'autres notions dont nous connaissons la possibilité et que nous n'y trouvons aucune incompatibilité ; cela a lieu par exemple, quand nous comprenons de quelle façon la chose peut être produite, et c'est pour cette raison que les définitions causales sont particulièrement utiles. Nous connaissons la possibilité d'une chose à posteriori, quand nous savons par exemple que la chose existe en acte, car ce qui existe ou a existé en acte est certainement possible.⁷⁵

Il s'agit de démontrer ici l'hypothèse que le dualisme complémentaire épistémologique découle du dualisme préalable du monde et de la monade formulé par Leibniz. Tout d'abord, Leibniz a dévoilé, conformément à l'initiative platonicienne, deux orientations du monde et de la

⁷⁵ *Id.*, *Opuscules philosophiques choisis*, p. 14.

constitution de l'homme. En premier, il existe un monde contingent ; c'est le monde des *Atomes*⁷⁶ ou *Monades*, mais Atomes ici dans son premier sens, c'est-à-dire au sens de la corporéité. Le monde en ce sens est matière, mais non plus compacte et continue comme présente la physique cartésienne, mais une matière morcelée ou divisée à l'infini. Leibniz note en outre qu'il serait absurde d'imaginer un monde de corps entièrement inertes car, il n'est même pas possible d'envisager une unité dans une existence entièrement contingent. Un monde de matière vide serait un monde de chaos et tout simplement impossible :

*(...), je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable Unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. (...) Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décrites aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait.*⁷⁷

Leibniz déduit donc qu'il existe dans les choses une substance invisible qui explique la vitalité du corps et rend compte de l'essence même de la Monade. Cette substance invisible est ce sur quoi tient l'harmonie entre toutes les monades et c'est encore et avant tout ce sur quoi est inscrit la dénomination ou particularité intrinsèque de chaque monade. Ainsi, l'âme est la partie intérieure et invisible de l'Atome. Pour Leibniz : « (...), *Par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être ; (...).* »⁷⁸. L'âme et le corps forment dès lors un tout homogène.

S'agissant spécifiquement de la monade humaine, Leibniz démontre qu'elle ne saurait être envisagée comme corps vide car, si tel était le cas, l'homme ne serait alors aucunement différent des corps quelconque. Or, déclare Leibniz : « *L'on voit que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues.* »⁷⁹. L'âme est –ceci sans rabaisser le corps– ce qui fait l'authenticité de l'homme, c'est-à-dire ce qui donne sens à la monade. D'ailleurs, l'Atome chez Leibniz désigne véritablement l'âme et moins le corps car, seule dans l'âme est

⁷⁶ L'Atome est pour Leibniz l'analogie idéale de la monade, en ce sens qu'elle est close et qu'elle n'est pas divisible. La Monade est de ce fait une substance indivisible, sans partie et fermée sur elle-même. Leibniz affirme qu'il tient ce concept d'Atome de la physique de Démocrite.

⁷⁷ G. W. Leibniz, « Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps », In *La Monadologie et autres textes*, eBooksFrance, 2000, §3, p. 39.

⁷⁸ *Ibid.*, §11, p. 41.

⁷⁹ *Id.*, *La Monadologie*, §24, p. 117.

possible l'harmonie. Soulignons ces mots de Leibniz : « (...) *Il est impossible de trouver les principes d'une véritable Unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, (...).* »⁸⁰.

Toutefois, soulignons encore que si la démarche de Leibniz qui sous ce précédent angle élève l'âme, le corps reste une entité pertinente de la monade. Il n'est même pas rare de trouver dans certains passages des écrits de Leibniz, le corps établi dans des proportions plus importantes que l'âme, notamment dans l'activité épistémologique. Autrement dit, le corps étant baigné dans la suite des choses contingentes serait la partie de l'âme la plus sollicitée dans l'activité épistémologique et, en cela l'homme est grandement empirique : c'est ce que, selon Leibniz, s'est refusé d'admettre Descartes. Le philosophe Allemand affirme alors que

*Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les conséquences de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiristes, qui ont une simple pratique sans théorie. Et nous ne sommes qu'empiriste dans les trois quarts de nos actions. Par exemple lorsqu'on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empiriste parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici.*⁸¹

Mais cette fois ci, non plus le dessein leibnizien n'est de choisir le corps et de léser ou de nier l'âme –l'inverse ne serait pas aussi autorisé–, mais ce qui est mis en évidence est le caractère dualiste du monde et de la monade ; ce qui explique par ricochet le fondement dualiste et complémentaire de la connaissance. L'on voit à ce niveau qu'il n'y a plus lieu d'exister une contradiction entre l'empirisme et l'idéalisme car, tel il existe une harmonie entre le corps et l'âme, de même peuvent être formulées par la raison, de manière harmonieuse et complémentaire, les connaissances empiriques et idéalistes ; le corps ou les sens se nourrissant de l'expérience et jouant la médiation entre ces derniers et la raison pour la formulation des vérités empiriques, tandis que l'âme formule de manière a priori et abstraite des connaissances en conformité avec les lois logiques de la raison.

II- Les révolutions de l'éclectisme leibnizien

L'éclectisme leibnizien vise à régler la querelle qui prévaut entre l'idéalisme et l'empirisme. À ce titre, la complémentarité qu'il met en place conduit à une révolution significative du débat gnoséologique moderne. Pour parvenir à la jonction de l'idéalisme et de l'empirisme, Leibniz procède tour à tour par la critique de ces deux modèles de vérités, critique qui lui permet de débarrasser chacun de ces courants de ses apories, afin de procéder par suite à leur couplage, en

⁸⁰ *Id.*, « Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps », §11, p. 41.

⁸¹ *Id.*, *La Monadologie*, §28, p. 118.

sorte que l'un ne soit plus contradictoire et opposé à l'autre. À Nathanaël Noël Owono Zambo d'affirmer que

*Le philosophe de l' « harmonie préétablie » ne s'investie pas dans la détermination des limites de la connaissance mais dans un approfondissement de la nature des choses. Aussi, critique-t-il méthodiquement les doctrines qui font de la raison la source exclusive de nos connaissances, tout comme celles qui lui nient une quelconque capacité à connaître par elle-même.*⁸²

L'éclectisme sera donc un courant riche de la jonction de l'idéalisme à l'empirisme. Il va sans dire qu'il y a aussi lieu de percevoir ici un moment de la révolution de la connaissance métaphysique qui subit de plus en plus l'écueil des chercheurs tandis que seule est célébrée la connaissance empiriste ou scientifique. Dans cette articulation nous présenterons d'abord, le dépassement des idéalismes cartésien et platonicien, ensuite le dépassement de l'empirisme lockéen et enfin, le bien-fondé épistémologique du couplage idéalisme-empirisme dans les processus cognitifs en soulignant en outre la révolution métaphysique qui s'y opère.

La critique leibnizienne de l'idéalisme ne consiste pas à la détruire à la manière des empiristes absolutistes, mais simplement à le débarrasser de son caractère trop absolu et réducteur de la connaissance à l'idée, pour l'ouvrir à d'autres possibilités certainement complémentaires. Cette réduction fustigée de la connaissance à l'idée est d'abord perçue chez Platon dans sa philosophie moniste pour laquelle la vérité est exclusivement logée dans le monde des Idées. Platon condamne vivement le corps et pour lui rien de pertinent ne peut naître de la sensibilité. Pour Leibniz, une telle discrimination du corps est illégitime car, le corps est pour lui autant acteur de connaissance que l'esprit ou âme.

S'agissant de Descartes, l'on peut dire que Leibniz commence d'abord par louer grandement sa méthode, c'est-à-dire le processus idéaliste, formel ou aprioriste. En effet, l'idéalisme cartésien est à ses yeux la voie de l'objectivité et des certitudes. Mais, si Descartes a réussi dans les bases qu'il pose pour la connaissance idéaliste, Leibniz lui reproche cependant : « *De n'avoir pas suivi exactement sa propre méthode en physique. Il se montre donc plus cartésien que Descartes lui-même.* ».⁸³ Plus clairement, Leibniz prolonge la méthode cartésienne, initialement restreinte aux objets idéelles, à la physique c'est-à-dire au monde des phénomènes concrets. C'est dire autrement qu'il réhabilite les processus de connaissance empiriques, mais à la condition qu'elles soient fondées sur la méthode géométrique. Toutefois, il reste vrai que si la méthode géométrique permet

⁸² N. N. Owono Zambo, « De la contribution de l'éclectisme leibnizien dans la question gnoséologique », In *Modernité politique, modernité scientifique*, Afrédit, Yaoundé, 2017, p. 91.

⁸³ L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, p. 465.

d'atteindre des vérités immuables lorsque traites des objets métaphysique, elle n'atteint que des vérités contingentes lorsqu'elle est appliquée à la sensibilité :

Descartes a très bien signalé que la proposition : je pense, donc je suis, est une des vérités premières. Mais il eût été convenable de ne pas négliger les autres vérités du même ordre. En général, on peut dire que toutes les vérités sont ou bien des vérités de fait, ou bien des vérités de raison. La première des vérités de raison est le principe de contradiction ou, ce qui revient au même, le principe d'identité, ainsi qu'Aristote l'a remarqué justement. Il y a autant de vérités de fait premières, qu'il y a des perceptions immédiates ou, si l'on veut ainsi dire, de conscience.⁸⁴

Alors que Descartes fait de la raison la source exclusive de nos connaissances certaines et qu'il exclut les sens dans l'activité épistémologique, Leibniz pense plutôt que nos sens nous « rendent empirique dans les trois quarts de nos actions »⁸⁵. Il devient dès lors absurde d'ignorer l'existence du corps comme Descartes semble l'avoir fait à travers son *doute*. En effet, Descartes a proprement raisonné comme si l'âme était incorporelle. Chez Leibniz, en déduisant la pensée seule du doute, Descartes a abusivement et illégitimement tué le corps. Voilà pourquoi la discréditation du corps chez Descartes est perçue par Leibniz comme un sophisme :

Il n'est pas concluant de raisonner comme suit : je peux supposer ou feindre qu'aucun corps n'existe, je ne puis feindre que je n'existe pas ou que je ne pense pas ; donc je ne suis pas corporel et la pensée n'est pas un mode du corps. Je m'étonne qu'un homme éminent ait attribué à un sophisme si faible une si grande force.⁸⁶

En réalité, Leibniz reproche simplement à cet idéalisme le rejet du corps. À cet effet, le monde contingent cesse d'être catalogué d'illusion et d'erreur comme le posaient Platon et Descartes car, il abrite d'abord et avant toute chose des éléments, qui sont des faits ou existences réelles. Si le monde sensible ne fournit aucune possibilité de connaissance, est-il alors gratuit ? Certainement pas, lisons-nous chez Leibniz. Le contingent est bel et bien connaissable et d'ailleurs, avec les sens, l'homme en est suffisamment outillé pour le connaître. Enfin, enfermer la connaissance dans l'idée serait alors nier une partie importante de la réalité ; Platon et Descartes semblent avoir tous deux succombés à ce piège.

À l'empirisme, Leibniz adresse une critique inverse qu'à l'idéalisme. En effet, ici, ce qu'il condamne est la non reconnaissance de la légitimité des processus idéalistes. Chez Locke par exemple, l'homme est à l'origine une *tabula rasa* (une table rase); c'est-à-dire qu'il n'a en lui aucune idée innée. Bien entendu, cette dernière thèse critique l'innéisme cartésien qui stipule que

⁸⁴ G. W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, pp. 20-21.

⁸⁵ *Id.*, *La Monadologie*, §28, p. 119.

⁸⁶ *Id.*, *Opuscule philosophique choisis*, p. 21.

la raison a en elle des idées et des principes inhérents par lesquels on connaît. Or, Locke s'interroge en ces termes : s'il y a des idées innées en la raison, comment se fait-il que les hommes ne s'accordent que très peu ou jamais sur leurs idées ? Par cette interrogation Locke rend absurde l'innéisme et nie ainsi à la raison la faculté de connaître par elle seule. Dès lors, la raison étant nue originellement, toutes nos connaissances nous viennent de notre expérience empirique. Ce sont donc les données empiriques qui constituent la matière de la raison.

Avant de prendre ses distances face à la théorie de la *tabula rasa*, Leibniz sera favorable à cette thèse de la connaissance empirique. Pour lui, il existe effectivement des connaissances relevant du domaine empirique ; et ces connaissances permettent de rendre raison des phénomènes concrets et quotidiens de la nature. Et en réalité sans la sensibilité on ne parviendrait pas à accéder aux vérités confuses dans nos âmes. Toutefois, il faut bien se rendre compte avec Leibniz que, même si l'expérience sensible est capitale dans le processus de la connaissance, la raison n'est pas pour autant une *tabula rasa*; c'est par cette confession que Locke est réfuté et dépassé par Leibniz.

En effet, Leibniz critique la théorie lockéenne de la *tabula rasa*, et en cela il se fait l'allié de Descartes. En effet, il conçoit, à l'opposé de Locke, que l'homme a en lui des idées innées par lesquelles il est capable de connaître indépendamment des sens. Autrement, ce qui se trouve donc être reproché à Locke ici c'est le fait de nier à la raison toute capacité à connaître a priori et d'affirmer ainsi le principe impertinent de *tabula rasa*. A Leibniz de d'affirmer que

*Cette Tabula rasa dont on parle tant n'est à mon avis qu'une fiction, que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes et le repos ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entre elles, comme la matière première qu'on conçoit sans aucunes formes. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre.*⁸⁷

Considérer l'homme comme une table rase, c'est nier même en lui son âme raisonnable. Henri Lachelier, dans son introduction aux *Nouveaux essais* de Leibniz, aurait donc vu juste en formulant l'enjeu de la question comme suit : « *Y a-t-il ou n'y a-t-il pas en nous une Raison ?* »⁸⁸. Dès lors, on peut dire que tel qu'il se formule, l'empirisme, explicitement ou implicitement, ni en l'homme la raison. Or, l'abstraction faite de la raison, pour ne situer l'homme que dans des possibilités de connaissance par les sens, le rend semblable aux animaux ; pourtant il existe bel et

⁸⁷ *Id.*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, pp. 239-240.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

bien une différence majeure entre l'homme et l'animal. Leibniz veut donc régler ce problème soulevé par l'empirisme.

Voici le cheminement leibnizien : Disons que l'homme soit réduit aux perceptions sensibles tels les animaux, d'où lui viennent donc les idées qu'on ne peut percevoir par les sens de manière empirique ? Et pouvons-nous croire que cette capacité de percevoir en dehors de la sensibilité est de partage avec les animaux qui n'ont que la perception? Certainement pas. En cela il y a donc une distinction majeure entre l'homme et l'animal, et cette différence se situe dans la capacité du premier à raisonner. Cette capacité à raisonner est ce qui justifie en nous la réalité et la pertinence de : « (...) *Ce qu'on appelle en nous Âme raisonnable ou Esprit.* »⁸⁹.

En un dernier mot, Leibniz reproche à Locke et à l'ensemble du mouvement empiriste de faire des sens la source exclusive de nos connaissances. Contre la thèse du « *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensus.* »⁹⁰ (il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens), Leibniz oppose l'idée selon laquelle notre raison possède des idées intrinsèques préposées avant toute expérience : « *L'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner.* »⁹¹. De ce fait, il convient de dépasser toute exclusivité empiriste de la connaissance ; c'est ce que se propose la méthode éclectique. En clair, pour Leibniz, dans son effort de saisie du réel l'homme est soumis à une évidence : le réel se rapporte à deux grands types de vérités que sont les vérités nécessaires et les vérités contingentes. Les secondes sont empiriques et viennent des sens et les premières viennent de la raison. Partant donc de ce principe l'homme en peut déduire l'essence de toute chose et on peut prétendre avoir une certaine connaissance des vérités dépassant le simple cadre logique.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁹¹ *Ibid.*

CONCLUSION PARTIELLE

En résumé, la philosophie leibnizienne de la connaissance admet deux modèles de connaissance que sont : la connaissance nécessaire et la connaissance empirique. Pour l'essentiel, la première désigne la connaissance idéaliste, qui correspond au raisonnement formel et aprioriste, tandis que le second désigne la connaissance empirique, qui est déduite de l'expérience sensible. Il s'agit donc d'un dualisme, mais pas dualisme tout court, plutôt dualisme qui rend possible la complémentarité entre la connaissance contingente et celle du raisonnement. Et c'est là la grande révolution leibnizienne qui opère un dépassement simultané des idéalismes absolutistes cartésien et empirisme absolutiste lockéen.

De manière simple, Leibniz clame désormais que l'homme ne connaît pas seulement soit abstraitement soit empiriquement, mais qu'il connaît des deux manières à la fois. Cette cohabitation pacifique entre deux processus cognitifs divergent est : l'éclectisme leibnizien. Et par l'éclectisme, il y a refus de tout enfermement dogmatique de la connaissance. Il y a plutôt valorisation simultanées de l'empirisme et de la métaphysique. Avec Leibniz, au sujet de la pertinence de la métaphysique : « *On a vu que la Monade humaine ou Esprit fait plus que représenter l'univers, on sait qu'elle réfléchit et découvre des vérités universelles et nécessaires* »⁹². Et au sujet de l'empirisme, Leibniz souligne le caractère incontournable d'une connaissance fondée sur le phénomène. Voilà pourquoi, chez Leibniz, pour tout dire, le réel est donc sous-tendu aussi bien par des lois logiques que par celles empiriques ; Ceci, venant rompre d'une certaine façon avec toute sorte de exclusivité de la connaissance soit au rationnel soit à l'empirique.

⁹² *Ibid.*, p. 49.

TROISIÈME PARTIE

**LES ENJEUX DE LA RÉVOLUTION GNOSÉOLOGIQUE DE
LEIBNIZ**

INTRODUCTION PARTIELLE

Aborder la question des enjeux philosophiques de l'éclectisme leibnizien implique en amont une évaluation critique de cette dernière théorie de la connaissance et en aval l'indication de la lumière qu'elle apporte, autrement de sa pertinence. Aucun système philosophique n'étant ni parfait ni absolu, celui de Leibniz n'échappe pas à cette règle et est plutôt sujet à de nombreuses tractations. À l'occasion de cette réflexion, nous relèverons deux types de critiques : d'abord les antinomies⁹³ de la raison éclectique, c'est-à-dire ses contradictions internes et les paradoxes qu'elle suscite, ensuite l'échec leibnizien de la révolution métaphysique perceptible par l'indication de son infécondité, tandis que la rationalité empirique est célébrée aujourd'hui.

Toutefois, nous pourrions voir que ces différentes limites apportées à l'éclectisme, ne suffisent en rien pour la faire plonger dans la caducité. Au contraire, les révolutions engendrées par Leibniz ont un intérêt philosophique indéniable. L'éclectisme, verrons-nous, a le mérite d'avoir permis d'observer que l'homme fonctionne suivant deux modèles cognitifs contradictoires, mais que cette contradiction n'exclue en rien la complémentarité. Leibniz invite donc aussi bien idéalistes qu'empiristes à sortir de l'illusion et de l'erreur du monisme⁹⁴ épistémologique pour se rendre à l'évidence que l'homme fonctionne inconditionnellement suivant un double processus cognitif : le procédé idéaliste et celui empiriste.

Cela étant dit, l'éclectisme en appelle aujourd'hui à une réhabilitation de la rationalité métaphysique discriminée et surplombée par la rationalité empiriste, donc la science. Il faut même déjà percevoir que cette réhabilitation de la rationalité métaphysique saurait se formuler comme une urgence aujourd'hui en raison du déséquilibre qui fait pencher la balance vers la rationalité empiriste, qui est non seulement elle-même limitée et limitatrice en terme de connaissance, mais aussi qui est porteuse de nombreuses pathologies induites par le culte abusif de la matière : une espèce de matérialisme⁹⁵ que dénonçait déjà Karl Marx. Ainsi, pour palier à de tels problèmes d'ordre gnoséologiques et existentiels, l'éclectisme leibnizien se propose comme une panacée en ce sens qu'elle a pour but de rétablir l'équilibre entre les valeurs empiriques et métaphysiques, ce

⁹³ Le terme *antinomie* désigne chez Kant, les : « *les contradictions dans lesquelles tombe la raison quand elle prétend résoudre les problèmes de la cosmologie rationnelle.* ». (A. Cuvillier, *Vocabulaire philosophique*, p. 26.). Par antinomie on peut donc entendre, par extension, l'ensemble des contradictions internes à un raisonnement ou à un système.

⁹⁴ Dans le *Vocabulaire philosophique*, A. Cuvillier dit que le *Monisme* est le : « *Nom générique des doctrines qui n'admettent qu'un seul principe là où d'autres en admettent deux ou plusieurs.* ». Ça encore être le : « *Système philosophique qui ramène tout ce qui existe, soit à la matière (monisme matérialiste), soit à l'esprit (monisme spiritualiste) soit à l'idée (monisme idéaliste).* », p. 150.

⁹⁵ « *Le matérialisme est la doctrine selon laquelle la matière est la réalité première et qui nie l'existence originale de l'esprit.* » (A. Cuvillier, *Vocabulaire philosophique*, p. 140.)

qui rétablirait à coup sûr l'harmonie aussi bien dans le monde qu'entre les hommes. Et dans ce sillage, les considérations métaphysiques sont ce qui rappelle la substance profonde du monde, c'est-à-dire la cause finale, Dieu, l'essence et la finalité morale du monde.

CHAPITRE CINQUIÈME

DIFFICULTÉS THÉORIQUES ET CONCEPTUELLES DE L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN

L'éclectisme leibnizien suscite moult interrogations qui relèvent les difficultés auxquelles il fait face. On peut évoquer, d'abord les antinomies de la raison éclectique, qui dévoilent le paradoxe d'une complémentarité entre idéalisme et empirisme, entre l'âme et le corps et entre la cause efficiente et formelle ; puis d'un autre côté on souligne un échec de la philosophie leibnizienne de la connaissance qui se traduirait par l'illusion d'objectivité dans les vérités nécessaires, d'où enfin se précise clairement la critique post-leibnizienne de la métaphysique, qui implique l'impertinence et le rejet de la rationalité abstraite, et pour tout dire de l'éclectisme lui-même.

I- Les antinomies de la raison éclectique

Le plus grand paradoxe qu'implique l'éclectisme se fait voir de lui-même. En effet, il est clairement paradoxal d'entrevoir une complémentarité entre l'idéalisme et l'empirisme si tant est que chacun renvoie à des modèles de vérités opposés. Il va sans dire que ce serait une offense faite à Platon que d'admettre que le monde contingent est un terrain de connaissance crédible et que le corps est tout aussi utile à l'homme que l'esprit. Descartes n'en serait pas moins offusqué d'apprendre que la matière peut valablement être étudiée suivant la méthode géométrique, quoique moins concluante chez elle que dans l'abstrait. Que dire de Locke qui mourrait d'une deuxième mort de savoir qu'en dehors de l'expérience qu'il soit possible de connaître et que l'âme aurait alors des idées innées. L'éclectisme leibnizien n'a-t-il donc pas tenté l'intenable ? N'a-t-il pas cherché à unir l'inunissable ? Voyons par nous-même en quoi le corps et l'âme seraient non-homogène, et plus loin en quoi l'union des causes efficientes et finales est un paradoxe. Puis, découvrons enfin l'échec de l'idéalisme qui ne serait pas gage d'une authentique nécessité ou objectivité.

Le corps, nous dit Platon est un tombeau pour l'âme. Certes, il n'y aurait pas d'âme sans corps, mais toujours reste-t-il que le dernier est un obstacle pour l'épanouissement du premier. Le monde de la matière pêche par sa contingence. Il est toujours mobile et on n'y peut alors établir aucune connaissance certaine. Pour Descartes, nos sens sont trompeurs. Il convient de s'en méfier et de ne rien admettre de vrai qui viennent d'eux. Ce qu'on note ici est que bien que le corps et l'âme cohabitent, il y a supériorité du second sur le premier. Et plus important encore, tandis que

le corps est une entité négative et inapte à connaître, l'âme est la seule terre natale de la vérité. Le corps ne peut donc en aucune façon se confondre à l'âme. Le corps est inopérant et seule l'âme est savante. Dès lors, il n'y a aucune compatibilité à envisager entre les deux ; leur seule relation demeure dans cet antagonisme.

De même, le monisme matérialiste est réfractaire à toute tendance qui vise à donner à l'âme une fonction d'accoucheuse de connaissance. Ici, c'est l'âme qui est inapte à produire des connaissances, et seul le corps a accès au terrain des objets connaissables. Toutefois, la connaissance se construit dans l'interconnexion entre les données empiriques et la raison. En ce sens, les sens renseignent la raison, mieux lui fournissent les objets de la connaissance. Pourtant, cela ne signifie pas, à cause de cette interconnexion entre les sens et la raison, qu'il y a dualisme car, même si la raison participe du processus de formation de la connaissance, il demeure que seul le phénomène est connaissable. L'esprit en ce sens est soumis à la matière. Il n'est capable de rien sans elle. Dès lors, une double origine des connaissances telle que posée par Leibniz devient caduque et inconcevable.

Soulignons en outre le paradoxe suivant de la théorie leibnizienne de la connaissance : la complémentarité entre la cause efficiente et la cause finale, assumée par la liaison entre les vérités de fait et le principe de raison suffisante. En effet, Leibniz déclare que l'analyse des causes empiriques pourrait aller à un détail sans borne, d'où il faut que ces causes reposent sur un principe immuable qui est leur cause primitive ou finale :

Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raison particulière pourrait aller à un détail sans bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini.⁹⁶

Cette formule pose donc que la causalité efficiente ou scientifique doit impérativement reposer sur une cause finale, et que cette cause finale doit être en dehors du monde contingent, c'est-à-dire qu'elle doit être une essence nécessaire : « (...), *Et il faut que la raison suffisante ou dernière soit en dehors de la suite ou série de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.* »⁹⁷. Or, si Leibniz établit le caractère inachevé de la cause efficiente, et qu'il la fait dépendre de la cause finale, cette vision est un travestissement de l'idéal scientifique de l'esprit positif dont parle Auguste Comte. Car en effet, l'esprit positif ou scientifique exige que ne soit admis pour valable que ce qui est rationnellement démontrable à partir de l'expérience. L'esprit

⁹⁶ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, §36, p. 123.

⁹⁷ *Ibid.*, §37.

positif ou scientifique est le degré le plus élevé de l'intelligence ; c'est l'état où se fonde la véritable connaissance. Comte, parlant de l'état positif de l'esprit, affirme : « *C'est l'état normal de l'intelligence à l'âge adulte. Cet état est définitif parce qu'il est conforme à notre condition et convient à nos besoins en même temps qu'à nos capacités.* »⁹⁸. Les réelles capacités dont il est question ici stipulent que seul le phénomène est connaissable et qu'il doit être connu et interprété uniquement par des démonstrations concrètes.

Dès lors, le principe leibnizien de raison suffisante semble préconiser un retour au dogmatisme religieux. En effet, Si par le principe de raison suffisante Leibniz parvient à élucider d'une certaine manière le problème inhérent des choses, sa solution ne reste pas sans éveiller des soupçons et des intrigues dans le monde scientifique. En effet, il ressort très vite de la théorie leibnizienne de la connaissance, qu'elle replonge le monde dans un déterminisme dogmatique qui, en réalité, constitue illusions et chimères. Or, rappelons-le, nous sommes, du temps de Leibniz, en plein dans la modernité, qui aspire fermement à s'émanciper des dogmes religieux. La modernité est la période où l'homme prend enfin conscience du pouvoir de sa raison. Il ne s'agit plus de croire aveuglement ou paresseusement à des principes et vérités dogmatiques, mais il est question de mettre désormais en action le pouvoir de la raison, puisque cette dernière est capable d'atteindre toutes les vérités.

Rien de plus logique donc que la science veuille se défaire de la causalité finale qui rappelle le dogmatisme scolastique, auquel on peut dire que Descartes et ensuite Leibniz succombent fatalement. Ainsi, il semble juste s'être passé un changement de dénomination dans lequel les dogmes de la foi sont peints aux couleurs des principes inhérents de la raison. Comte aurait parlé du passage de l'état théologique à l'état métaphysique où les explications divines des choses sont substituées par des principes abstraits qui ne sont autres que des dogmes de la raison⁹⁹.

Enfin, un autre constat constitue une anomalie de la théorie leibnizienne de la connaissance : le caractère nécessaire des vérités de raisonnement a de forte chance d'être une utopie. Leibniz lui-même, après avoir défini les vérités nécessaires comme étant des vérités dont l'analyse remonte jusqu'aux causes primitives des choses, fait part toutefois de ses doutes au sujet de savoir si l'âme humaine pourrait véritablement être capable de conduire des raisonnements, sans que quelque détail que ce soit lui échappe et d'atteindre les causes primitives des choses. Il émet ces réserves en ces termes :

⁹⁸ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, pp. 29-30.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 27-28.

Or, toutes les fois que nous avons une connaissance adéquate, nous avons aussi une connaissance a priori de la possibilité, car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contradiction, la notion est certainement possible. Cependant, je n'oserai pas encore décider si les hommes pourraient jamais instituer une analyse parfaite des notions, c'est-à-dire de remonter de leurs pensées aux premiers possible et aux notions indécomposables, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus même de Dieu comme aux causes premières et à l'ultime raison de toute chose.¹⁰⁰

S'il n'est donc par certain que l'homme soit capable d'atteindre les causes primitives des phénomènes, c'est-à-dire de mener une analyse parfaite des notions, alors la connaissance métaphysique aurait une objectivité problématique, voir utopique. Dans ce sens, il ne serait même pas approprié de parler d'une vérité certaine a priori tel que Leibniz l'a fait et tel que Descartes avant lui l'a posé. Cet échec de la métaphysique va à nouveau donner raison à l'empirisme en ce sens que l'objectivité que la dernière pose est vérifiable et donc fiable.

II- La crise de la métaphysique dans la philosophie post-leibnizienne

La crise de la métaphysique dans la philosophie post-leibnizienne est un indicateur de l'échec du projet éclectique. Cet échec s'élabore en ceci que la métaphysique tapisse dans l'impertinence et l'infécondité, tandis que la science, c'est-à-dire la rationalité empirique est célébrées comme l'unique forme de la connaissance vraie. Dans une philosophie comme celle de Kant par exemple, on peut lire clairement une critique formulée à l'endroit de la métaphysique et par ricochet la détermination de la vérité comme étant d'essence empirique. Il n'est donc plus question que la raison s'émancipe du phénomène pour s'établir dans le monde des idées pures car, il faut bien croire que notre raison n'est pas capable d'abstractions pures. Toutefois, seules les mathématiques offrent la possibilité de s'émanciper de l'expérience sensible : « *Il faut remarquer d'abord que les propositions proprement mathématiques sont toujours des jugements a priori et non empiriques, puisqu'elles impliquent une nécessité qui ne peut être tirée de l'expérience.* ».¹⁰¹

Kant distingue, à la manière de Platon, deux pôles de connaissance : le monde nouménal, celui des abstractions ou idées pures et le monde phénoménale, celui de la réalité concrète. Dans le premier monde on y retrouve des vérités éternelles, immuables, les causes finales, les êtres et existences invisibles, bref on y trouve tout ce qui échappe aux sens. Or, ce monde, nous signale Kant, est au-dessus des capacités humaines. Kant ne nie pas sa possibilité, mais, il nie à l'homme la capacité de pouvoir y accéder. Quelle est donc la nature de la connaissance humainement possible ? Voilà la question à laquelle Kant entreprend par suite de répondre.

¹⁰⁰ G. W. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, p. 14.

¹⁰¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Trad. de J. Barni, Germer-Baillière, Paris, 1869, p. 74.

Pour Kant, toutes nos connaissances commencent par les sens. Il n'y a pas de connaissance possible en dehors de la sensibilité. Kant détermine l'espace et le temps comme les cadres a priori de la sensibilité. Ils sont les cadres a priori de la sensibilité parce qu'il faut qu'ils soient nécessairement supposés pour que le phénomène soit possible. Le phénomène étant le seul champ sur lequel l'homme peut rigoureusement tirer les intuitions par lesquelles il connaît : « *Toute pensée doit aboutir en dernière analyse, soit directement (directè), soit indirectement (indirectè), à des intuitions, et par conséquent à la sensibilité qui est en nous, puisqu'aucun objet ne peut nous être donné autrement.* »¹⁰². Dès lors aucune connaissance coupée de la sensibilité n'est possible. Kant affirme encore que

*De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel la connaissance se rapporte immédiatement à des objets et que toute pensée se propose comme moyen est l'intuition. Mais l'intuition n'a lieu qu'autant qu'un objet nous est donné, et, à son tour, un objet ne peut nous être donné qu'à la condition d'affecter l'esprit d'une certaine manière. La capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations des objets par la manière dont ils nous affectent, s'appelle sensibilité.*¹⁰³

On retient ici un cheminement précis, par lequel la connaissance débute dans la sensibilité et s'achève dans l'entendement. La connaissance est en fait construite par l'esprit. L'entendement conceptualise, ordonne, harmonise, bref procède à des opérations de toutes sortes à partir des intuitions sensibles. Il y'a donc nettement interdépendance nécessaire entre le domaine empirique et l'entendement. Le premier fournit au second l'objet de ses raisonnements. La raison ne peut donc entreprendre avec succès et bonheur une connaissance déconnectée de la sensibilité. Comme pour soutenir cette vision kantienne, Mouchili Njimom souligne qu' « *En fait, avec la rationalité dogmatique qui pose le principe d'une raison autosuffisante (...) Il convient, à ce niveau, de dire que la métaphysique devrait connaître une révolution pour ne pas tomber en désuétude.* »¹⁰⁴.

Chez Bachelard la métaphysique est un danger pour le progrès épistémologique. Il ne faut pas espérer trouver de la vérité ou de l'objectivité dans les idées métaphysiques car, elles nous plongent dans un monde d'illusions, de dogme et d'incertitude. Ainsi, la connaissance véritable ne peut être possible que dans le monde empirique. Tandis qu'il est important et nécessaire de trouver aux phénomènes des explications réelles et fiables, la métaphysique leur donne des explications immuables que l'on ne peut ni expérimenter ni justifier. Voilà pourquoi l'esprit du chercheur doit

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹⁰⁴ I. S. Mouchili Ndjimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?*, L'Harmattan, Paris, 2016, pp. 24-25. Dans ce passage il y'a ressorti entre guillemet les propos de Kant qu'il cite in *Critique de la raison pure*, Trad. A. Tremesaygue et B. Pacaud, Quadrige/PUF, Paris, 10^{ème} édition, 1984, p. 18.

se débarrasser de toutes les idées ou apriorisme métaphysiques qui détournent de l'essentiel et sèment dans l'esprit la paresse de percer objectivement le réel. A Bachelard de dire qu'

Assez naturellement l'obstacle verbal nous conduira à examiner un des obstacles les plus difficiles à surmonter parce qu'il est soutenu par une philosophie facile. Nous voulons parler du substantialisme, de l'explication monotone des propriétés par la substance. Nous aurons alors à montrer que le réalisme est, pour le Physicien et sans préjuger de sa valeur pour le Philosophe, une métaphysique sans fécondité, puisqu'il arrête la recherche au lieu de la provoquer.¹⁰⁵

Bachelard dénonce là, une attitude à tout substantialiser au lieu d'expliquer rigoureusement et objectivement. On voudra donc par exemple expliquer des phénomènes par des causes intelligibles ou causes finales. Une telle démarche est non seulement garante de la monotonie, mais elle est surtout inobjective et donc inféconde. Elle ne permet pas l'atteinte de la vérité comme elle prétend ; plutôt, elle est un frein qui maintient l'esprit inapte à connaître rigoureusement. La métaphysique étant carrément inopérante, elle est à évacuer en tant que domaine de connaissance objective et utile, voir en tant que domaine de la connaissance tout court.

Outre, Edgard Morin établit une distinction entre la rationalité scientifique et celle métaphysique. Il critique la seconde forme et pense que seule la première est apte à produire des connaissances certaines. La rationalité métaphysique n'est que prétentieuse et source d'erreur. Son péché est qu'elle se fonde sur des principes eux-mêmes absurdes. Il nomme la rationalité métaphysique « rationalisation », en ce sens qu'elle n'est qu'un effort de systématisation infécond ; comme pour dire qu'elle se construit sur des abstractions ou principe non expérimentables. C'est en un mot une pseudo-rationalité. Or, la rationalité scientifique est la vraie forme de rationalité en ceci qu'elle structure tous ses raisonnements en accord avec le monde empirique. Et elle est d'autant plus crédible qu'elle reconnaît ce mode de connaissance comme étant le seul dont l'homme soit capable. Du coup, la rationalité métaphysique est absurde et vide de valeurs tandis que celle scientifique est prolifique et pertinente. A Morin donc d'affirmer que

La vraie rationalité, ouverte par nature, dialogue avec un réel qui lui résiste. Elle opère une navette incessante entre l'instance logique et l'instance empirique ; elle est le fruit du débat argumenté des idées, et non la propriété d'un système d'idées (...) Elle est non seulement critique, mais autocritique, On reconnaît la vraie rationalité à sa capacité de reconnaître ses insuffisances.¹⁰⁶

¹⁰⁵ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, p. 21.

¹⁰⁶ E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, UNESCO, 1999, p. 7.

Il apparaît alors que la rationalité métaphysique est « close » et fondée sur des principes ébranlables, alors que la rationalité réelle est « ouverte » et fondée sur des principes vérifiables. Il n'y a à cet effet aucune vérité dans une rationalité coupée de l'empirique. Voilà pourquoi, pour l'éducation du futur que Morin prône, il faut tourner le dos à cette pseudo-rationalité, qui est rationalisation (il faut entendre rationalisation au sens péjoratif) et non véritablement rationalité. Il affirme donc que

D'où la nécessité de reconnaître dans l'éducation du futur un principe d'incertitude rationnel : la rationalité risque sans cesse, si elle n'entretient pas sa vigilance autocritique, de verser dans l'illusion rationalisatrice. C'est dire que la vraie rationalité n'est pas seulement théorique, pas seulement critique, mais aussi autocritique.¹⁰⁷

En d'autres termes, la rationalité métaphysique pêche par son dogmatisme, par le caractère absolu qu'elle veut incarner ; toutes ses vérités se veulent immuables, or, la vraie rationalité, la seule qui soit possible par l'homme et qui soit légitime, est celle qui n'admet rien qui soit absolu et qu'elle n'admet que ce qu'elle peut démontrer par des preuves concrètes. La rationalité scientifique est donc dynamique et productrice, alors que celle métaphysique est statique et inféconde.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 8.

CHAPITRE SIXIÈME

CONTRIBUTION DE LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE À LA DÉTERMINATION DE LA VÉRITÉ

La philosophie leibnizienne de la connaissance, par-delà ses antinomies et ses critiques, demeure une philosophie originale et révolutionnaire. On peut scinder ici son mérite en deux principales catégories : un intérêt épistémologique, dans le sens des révolutions qu'elle enclenche et inspire dans le domaine de la connaissance ; et un intérêt existentiel ou humain, dans le sens de la prendre aujourd'hui comme une philosophie des valeurs substantielles et de l'harmonie équilibrée entre le phénomène et l'essence, ce qui vaudrait à dire qu'elle est une panacée au problème du matérialisme vécu par le monde actuel.

I- L'apport épistémologique de l'éclectisme

Dans le domaine épistémologique, le premier mérite de Leibniz est d'avoir établi clairement qu'il existe une harmonie parfaite entre le corps et l'âme. Et dès lors, aussi bien le corps que l'âme est une oraison de connaissance. Et plus encore, il n'y a pas opposition entre les données de l'une et celles de l'autre, mais plutôt il y a complémentarité entre ces différents modes de connaissance, en vertu de la complémentarité du corps et de l'âme. Platon et Descartes sont à cet effet tombés dans l'erreur fatale qui consiste à désharmoniser le corps et l'âme, en niant au corps la capacité d'un mode de connaissance authentique et non contradictoire à l'activité de l'âme. Or, l'âme et le corps forment bien un tout homogène et représentent deux horizons de connaissance valides qui se manifestent sans avoir besoin de s'exclure mutuellement :

C'est par une admirable économie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne serait que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons, quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Et si les traces sensibles n'étaient point requises, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps (...) n'aurait point lieu. Mais cela n'empêche point que l'esprit prenne la vérité nécessaire de chez soi.¹⁰⁸

L'âme et le corps sont liés de telle sorte que l'un n'empêche pas l'expression de l'autre. Et même, la connaissance est soit restreinte soit faussée quand on veut s'enfermer dans l'un ou dans l'autre. Une telle complémentarité du corps et de l'âme cèle désormais l'union entre la

¹⁰⁸ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 157.

métaphysique et la science, ou du moins rend absurde leur confrontation. Pour étayer l'alliance que Leibniz noue entre les procédés empiriques et les essences métaphysiques, notons par exemple la relation de dépendance qu'il établit, dans laquelle les faits empiriques doivent nécessairement trouver leur principe primitif dans une essence incorporelle. Dès lors, la science n'a aucune raison de condamner la métaphysique car, puisque les vérités primitives de fait ne peuvent nous être données dans le processus de démonstration empirique, elles se doivent trouver dans la raison suffisante qui est en dehors de la chaîne des contingents:

Mais que dire si je démontrerais qu'il n'est pas même possible de trouver l'origine de ces qualités premières (les qualités du phénomène : la grandeur, la figure et le mouvement) dans la nature du corps ? Alors en vérité nos naturalistes reconnâtrons, j'espère, que les corps ne peuvent se suffire à eux-mêmes ni subsister sans un principe incorporel.¹⁰⁹

En réalité, et c'est ce que Leibniz rappelle aux philosophes naturalistes (Bacon, Gassendi, Hobbes et Digby), on ne peut rendre raison des phénomènes corporels sans un principe incorporel. À ce niveau, les causes scientifiques restent une approche partielle et partielle des phénomènes dont la compréhension totale nécessite un prolongement à la cause finale qui est nécessairement incorporelle. Mais, en prouvant que le phénomène se donne par une nécessité incorporelle, Leibniz n'évacue pas pour autant la pertinence des causes efficientes des phénomènes. La connaissance empirique est utile et incontournable dans l'organisation de l'existence. Leibniz lui-même affirme que trois quarts de nos actions sont inspirées du processus empirique.

Contre la discrimination de la métaphysique, l'éclectisme leibnizien rappelle que l'âme est incontestablement à la source de plusieurs idées pures et que ses connaissances sont autant pratiques et pertinentes que celles empiriques. Leibniz pense que se défilier de notre potentiel abstratif, renvoie à s'illusionner et à louper la nature de l'homme ; C'est se condamner à vivre sans la lumière des vérités pures et éternelles. C'est pour tout dire refuser d'admettre ou refouler les idées qui s'imposent pourtant à notre existence, mais qui ne nous viennent pas des sens. Owono Zambo fait d'ailleurs observer qu'avec Leibniz « *On ne doit mépriser aucune idée* »¹¹⁰. Il convient donc de retenir avec le philosophe Allemand, qu'il subsiste une pertinence dans la rationalité métaphysique qui doit rester inaliénée au même titre que celle scientifique.

Et on peut ainsi voir que le raisonnement idéaliste participe de la construction de la vérité, mieux qu'il est apte à faire émerger des vérités pures, enrichissantes et permettant ainsi de mieux organiser notre existence. Pour Ricoeur, la rationalité métaphysique est imagination, -

¹⁰⁹ *Id.*, *Discours de métaphysique*, pp. 28-29.

¹¹⁰ N. N. Owono Zambo, *Op.cit.*, p. 100.

non pas imagination au sens péjoratif, mais positif-, par laquelle les abstractions rationnelles imposent leur authenticité dans la réalité, dans tous les domaines de la vie : social, politique, économique. Ce sont les utopies ou raisonnements abstraits qui déterminent les révolutions sociales, politiques et économiques.

À cet effet, l'affirmation de la « tabula rasa » ou négation de l'innéisme, est une réduction du potentiel humain. C'est, de l'avis de Leibniz, le refus de la raison à l'homme. Or, il est impossible de faire abstraction de sa raison. Elle est bien réelle. Encore, elle est réelle non pas comme récipient vide, mais comme imprégnée de connaissance innées. La raison ne saurait être vide, auquel cas elle ne serait rien. Leibniz démontre dans les *Nouveaux essais* qu'il existe des vérités originelles en l'âme et que ce sont justement ces vérités qui lui subsistent, qui font son essence. Voilà pourquoi il affirme que « *Et de quelque manière qu'on le prenne, il est toujours clair dans tous les états de l'âme, que les vérités nécessaires sont innées et se prouvent par ce qui est interne, ne pouvant point être établies par les expériences, comme on établit par-là les vérités de fait.* »¹¹¹.

Il faut donc noter qu'il est du propre des vérités de l'âme de ne pas pouvoir se prouver empiriquement. Les vérités de l'âme sont en nous, elles sont peut-être immatérielles et pas toujours perceptibles, mais il en va justement de leur nature qu'elles soient telles. Et, il faut bien qu'elles existent, sinon comment justifier nos idées très souvent universelles qu'il ne fait aucun doute qu'elles ne nous viennent de l'extérieur, mais qu'elles semblent avoir été puisées à l'intérieur de nous-même ? Leibniz a su répondre à une telle question en faisant voir explicitement que des idées subsistent en l'âme, et comme telle, leurs vérités ne sauraient être vaines. De ce fait, la métaphysique est une terre propice pour un mode de connaissances légitimes :

*On a vu un enfant né sourd et muet marquer de la vénération pour la pleine lune, et l'on a trouvé des nations qu'on ne voyait pas avoir appris autre chose d'autres peuples, craindre des puissances invisibles. Je vous avoue, mon cher Philalèthe, que ce n'est pas encore l'idée de Dieu telle que nous avons et que nous demandons ; mais cette idée même ne laisse pas d'être dans le fond de nos âmes, sans y être mise, comme nous verrons, et les lois éternelles de Dieu y sont en partie gravées d'une manière encore plus lisible, et par une espèce d'instinct.*¹¹²

Toutefois, s'il existe des vérités inscrites dans l'âme, elles n'apparaissent pas toujours et chez tous, explicitement comment un livre ouvert à toute occasion de lecture. Certains esprits sont donc mieux prédisposés à les exhumer et à les pénétrer que d'autres. Outre, c'est par un effort de

¹¹¹ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 160.

¹¹² *Ibid.*, pp. 153-154.

réminiscence et de mémoire qu'on accède à ces idées. Leibniz peut donc dire que : « *Nous avons en nous une infinité de connaissances dont nous ne nous apercevons pas toujours, pas même lorsque nous en avons besoin. C'est à la mémoire de les garder, et à la réminiscence de nous les représenter, comme elle fait souvent au besoin, mais non pas toujours.* »¹¹³.

En fin de compte, l'éclectisme peut être interprété aujourd'hui comme une invitation faite pour remédier à la marginalisation de la rationalité métaphysique. Tout d'abord, il n'existe donc pas de savoir que celui scientifique. Michel Foucault soutient à cet effet que : « *Le savoir n'est pas seulement investi dans les démonstrations, il peut l'être aussi dans les fictions, dans des règlements institutionnels, dans des décisions politiques.* »¹¹⁴. Voilà qui réintègre la raison métaphysique dans sa pleine légitimité, comme mode de savoir tout aussi pertinent que celui scientifique.

La mise en lumière de la pertinence de la rationalité métaphysique est une démarcation, mieux un moment fort, par lequel se formule pour l'homme contemporain, monopolisé par la science expérimentale, l'urgence d'une reconsidération de la rationalité métaphysique, dont la réattribution d'un surcroît d'estime est synonyme de libération de l'esprit qui deviendra plus enthousiasmé dans de grandes aventures d'exploration d'un monde encore marginalisé. Il s'agit d'une invitation à l'optimisme quant au potentiel extraordinaire de la raison métaphysique, dont la connaissance à priori - qui a caractère d'imagination-, est un mode de connaissance inédit. Plus loin, il serait même plus intéressant, plutôt que de s'en détourner, de pousser plus en profondeur nos explorations de la raison idéaliste dans son fond, afin de continuellement démystifier ce qui aujourd'hui encore est imperméable et marginalisé.

Paul Ricœur a mené un laborieux travail dans ce sens. En effet, il croit la rationalité métaphysique, par le potentiel de « l'imagination », capable de connaissances dynamiques, pertinentes utiles dans l'existence. L'imagination est même capable de se transporter dans la réalité de manière concrète et efficace ; on se remémore l'image du cheminement cartésien où la substance pensante par ses ressources internes s'applique à la substance étendue, cheminement analogue au rationalisme métaphysique de Leibniz dont les opérations formelles et a priori s'appliquent au monde physique permettant ainsi le progrès de la science du phénomène. L'imagination, en tant que connaissance métaphysique, a donc une valeur pratique en tant qu'elle influence l'existence d'une manière profonde. Ricœur fait remarquer que nos idées métaphysiques on cette force d'opérer un mouvement de descente dans la réalité. Tel est par exemple le cas de

¹¹³ *Ibid.*, p. 155.

¹¹⁴ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 239.

l'idée de Dieu, qui au départ est un principe métaphysique (abstrait), mais qu'on fait advenir à la réalité. Deuga Tchegoue William dans sa lecture de Ricœur souligne à propos de cette idée de Dieu qui descend dans la réalité que

*L'on a ici l'idée du royaume millénaire venant du ciel sur la terre. Dès lors, il va s'effectuer sur la terre, à partir du point de départ transcendant, une révolution sociale fondée sur le motif purement religieux. En effet, la descente du transcendant annihile la distance entre l'idée utopique et la réalité.*¹¹⁵

Nombre de valeurs pratiques du dynamisme ou simplement de l'existence humaine ont leur source d'abord dans une raison abstraite, mieux dans l'imagination ou l'utopie. Ricœur peut à cet effet, faire remarquer qu'il y a « *Une réduction de brèche initiale entre l'idée et la réalité* »¹¹⁶. Il devient dès lors impossible de nier la pertinence de la rationalité métaphysique dans son incursion perpétuelle et active dans la réalité. Pour Leibniz, la raison métaphysique s'impose comme un pan de la nature réelle de l'homme, dont les vérités sont pures et dynamisantes de l'existence, marquant même d'ailleurs le plus grand écart entre l'homme et l'animal et faisant ainsi de l'homme la monade la plus proche de Dieu. Voilà pourquoi la marginalisation de la rationalité métaphysique aujourd'hui au détriment de celle scientifique nous suggère une révolution dans laquelle on se réapproprie l'optimisme métaphysique de Leibniz, pour poser les bases d'une rationalité métaphysique davantage dynamique, plus conquérante et inaliénable par le progrès scientifique.

II- Les révolutions sociales et morales inspirées par l'éclectisme leibnizien

L'éclectisme leibnizien met en évidence une harmonie suivant laquelle le monde n'obéit pas seulement aux lois logiques de la raison, mais le monde en réalité a une finalité morale. Ainsi, si Descartes se limite à démontrer qu'un raisonnement logique et rationnel suffit à atteindre les causes du monde et des choses, Leibniz pense qu'il oublie un principe déterminant : ce qui fait que le monde soit tel qu'il est et non pas autrement. Ainsi, à la suite de la question « pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien », l'éclectisme de Leibniz va plus loin en tentant de répondre à une autre à savoir « pourquoi le monde et les choses sont tel qu'ils sont et non pas autrement ». D'emblée, Leibniz déclare la raison humaine incapable d'y répondre sans recourir à son second principe qui est la raison suffisante. La raison suffisante est donc ce principe qui justifie les causes finales de l'existence du monde, car selon Leibniz, Dieu pour porter les choses à l'existence n'obéit pas seulement à des lois logiques, mais aussi et surtout à des considérations morales. La

¹¹⁵ W. Deuga Tchegoue, « Ricœur et la question de l'imagination », DEA de philosophie, Université de Yaoundé 1, Année académique 2009-2010, p. 112.

¹¹⁶ P. Ricœur, *Idéologie et utopie*, Seuil, coll. « sciences humaines », Paris, 1988, p. 262.

métaphysique de Leibniz aboutie ainsi à un élan morale, qui passe par une théodicée et qui veut faire vivre et prospérer la cause morale du monde afin que les hommes, éblouies par la raison géométrique et par la fascination des sens, ne perdent pas de vue l'importance de la question de la finalité du monde axée sur la nécessité morale. D'où sans doute la jurisprudence que prône Leibniz : toujours choisir le juste milieu.

Le monde actuel ne peut être que le meilleur qu'il fut possible à Dieu de *fulgurer*¹¹⁷. Puisque rationnellement on est porté à concevoir Dieu comme infiniment bon et supérieur à nous, on ne saurait de ce fait l'imaginer créer le monde sans un principe morale. Il est évident pour notre esprit que Dieu a forcément créé le monde selon un penchant moral. Leibniz exprime cette évidence en ces termes : « *Les lois de la Nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse.* »¹¹⁸. Dès lors, si le monde émane d'une volonté morale de Dieu, il faut voir une invitation faite aux hommes par Leibniz de tendre vers l'idéal du Bien afin de rallier ce principe immuable du monde donnés par la raison seule. Autrement dit, l'existence humaine doit être en phase avec l'essence morale du monde. Le monde a été créé selon le principe du meilleur, il est donc logique que les hommes vivent en recréant continuellement ce bien originelle du monde :

*La science Morale (outre les instincts comme celui qui fait suivre la joie et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'Arithmétique, car elle dépend aussi des démonstrations que la lumière interne fournit. Et comme les démonstrations ne sautent pas d'abord aux yeux, ce n'est pas grande merveille si les hommes ne s'aperçoivent pas toujours et d'abord de tout ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas assez promptement le caractère de la loi naturelle, que Dieu, selon saint Paul, a gravée dans leur esprit.*¹¹⁹

C'est à l'intérieur de la raison que se trouvent les principes moraux. Ces principes sont enracinés dans l'âme, car ils ont un caractère non seulement universel, mais surtout ils se donnent tel qu'on n'aurait pu les tenir du dehors. Ainsi, on peut par exemple conclure avec Leibniz que l'idée du Bien semble être inscrite dans nos âmes ; et pourtant il s'agit d'un principe actif de la vie. Le Bien n'est-il pas d'abord Idée avant de se faire pratique et de se confondre à l'expérience ? Assurément ! Cette idée est donc propre à l'esprit :

Cependant, comme la Morale est plus importante que l'Arithmétique, Dieu a donné à l'homme des instincts qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne (...) Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible, on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés, et on les altère

¹¹⁷ Cf. G. W. Leibniz in *La Monadologie*. Fulgurer est l'expression qu'utilise Leibniz pour désigner l'action de création du monde par Dieu. « Fulgurer » peut donc désigner simplement « créer ».

¹¹⁸ *Id.*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 242.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 183.

*par des coutumes contraires. Cependant on convient le plus souvent de ces instincts de la conscience et on les suit même, quand de plus grandes impressions ne les surmontent.*¹²⁰

Sur le plan existentiel, l'on peut désormais voir que l'éclectisme qui ouvre une brèche à la morale peut être perçu comme un humanisme qui règle deux grands problèmes actuels à savoir : celui d'un scientisme radical, extrêmement dogmatique et dangereux, et celui de l'amour de l'avoir au détriment de l'Être. Dans le premier cas, il y a une critique légitime devant être adressée au dogmatisme scientifique. La science doit pertinemment être abordée aujourd'hui sous son double impacte. Elle est indiscutablement un présent pour l'humanité (l'éclectisme n'en disconvient pas), car elle répond presque à toutes les attentes de l'homme, mais, elle est aussi malheureusement accompagnée de dangers pour l'humanité. Certaines pratiques scientifiques tout comme certaines inventions posent des problèmes éthiques et humains de manière générale. L'engouement envers la science ne saurait donc voiler la méfiance relative aux menaces qu'elle fait peser sur l'humanité. Jean Ladrière peint admirablement cet état de chose en ces termes :

*La prise de conscience de l'ambivalence de la recherche scientifique s'est radicalisée au point de conduire à un véritable rejet de la science. C'est l'attitude qui a pris corps dans le mouvement de l' « anti-science ». Jugeant que, du moins par ses applications, le développement scientifique en est arrivé à un point où les effets négatifs que l'on peut en escompter paraissent devoir l'emporter sur les effets positifs, certains pensent qu'il est désormais urgent d'arrêter ce processus, ou en tout cas de ne plus admettre que les types de recherches dont on peut penser raisonnablement qu'elles ne conduiront à aucune application. C'est l'idée d'un « moratoire de la science ».*¹²¹

Dans la même veine, Henri Bergson, dénonçait déjà le danger que représente le scientisme pour l'humanité. Ce philosophe Français, vivant à un siècle de plein essor scientifique, a le mérite d'avoir perçu qu'il ne faut pas embrasser la science de manière aveugle et sans réserve. Parlant des dangers que la science représente, tous les esprits ont en mémoire, pour preuve, les épisodes déroutants de la première guerre mondiale et de la seconde guerre mondiale –avec leurs lots de malheurs –, où le génie scientifique a contribué à l'hécatombe de l'humanité. L'observation suivante de Ladrière donne raison à Bergson :

Depuis la deuxième guerre mondiale, mais plus spécialement depuis une dizaine d'année, cette ambivalence s'est radicalisée au point de conduire à une véritable remise en question de tout le projet historique de la science et de la technologie (...) Il est apparu

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹²¹ J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier Montaigne/UNESCO, Paris, 1977, p. 189.

*alors avec évidence que la science pourrait fort bien n'être nullement bénéfique, qu'elle pouvait même conduire à des catastrophes.*¹²²

Aussi, les faits inquiétants et troublants de la science émergent de la mentalité scientifique très parente ou confondue au mouvement transhumaniste¹²³ aujourd'hui, qui livre l'homme à la science, en disant l'augmenter, mais malheureusement en sacrifiant son essence métaphysique. Un tel procédé ne manque pas de faire peser des inquiétudes qui feraient plutôt croire le transhumanisme ou scientisme comme une déshumanisation de l'homme où au moins comme un mode d'existence non sans danger. Il y a donc d'une manière irréfutable danger dans la science. Bergson sonne l'alarme de ce danger en ces termes :

*L'humanité gémit à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a fait. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre, à elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.*¹²⁴

Bergson invite donc à une prise de conscience face aux dangers de la science. Il faut par la suite que les hommes s'engagent à mener une vie consciencieuse en ayant en vue des valeurs d'une humanité digne. À ce niveau, la rationalité scientifique nécessite des contrôles afin de préserver l'humanité des dérives ou catastrophes. La métaphysique à cet effet, peut être cet outil de régulation de la vie en tant qu'elle rappelle à l'homme son essence, sa dignité, sa finitude, et qu'elle le mettra face à l'obligation de mener une vie de l'esprit. L'homme ne doit donc pas vivre seulement avec son corps, mais il doit aussi vivre avec son âme afin de mieux s'orienter dans l'existence. Platon, démontre à cet effet dans *La République* qu'un homme qui vit en se faisant conduire par son âme mène une vie digne et vertueuse, alors qu'un autre qui se fait conduire par le corps plutôt que par l'âme vit dans l'ignorance et l'erreur. Voici ce qu'il dit nettement :

*Il y a dans l'âme deux parties : l'une supérieure et l'autre inférieure. Quand la supérieure commande à l'autre inférieure, on dit de l'homme qu'il est maître de lui-même, et c'est un éloge. Mais quand par le défaut d'éducation, ou par quelque mauvaises habitudes, la partie inférieure prend l'emprise sur la supérieure, on dit de l'homme qu'il est déréglé dans ses désirs et esclave de lui-même ; ce qui est un terme de blâme.*¹²⁵

¹²² *Ibid.*, p. 187.

¹²³ G. Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Plon, Paris, 2015, p. 31. Le transhumanisme est la négation de l'humanisme classique pour une approche qui transcende toute vision traditionnelle de l'homme. Par le transhumanisme l'homme doit se créer une nouvelle humanité dans la synchronie parfaite avec les technologies. Voici comment Gilbert Hottois définit le définit : « *le transhumanisme est un mouvement philosophique et culturel soucieux de promouvoir des modalités responsables d'utilisation des technologies en vue d'améliorer les capacités humaines et d'accroître l'étendue de l'épanouissement humain* ».

¹²⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932, p. 338.

¹²⁵ Platon, *La République*, Livre IV, p. 169.

Le second problème que peut résoudre l'éclectisme est la dérive matérialiste qui consiste en ce que les hommes accordent plus d'importance à la matière qu'aux essences. La dérive matérialiste peut avoir pour conséquence, dans la philosophie de Karl Marx par exemple, la division de la société en classe (le prolétariat et la bourgeoisie). Dans une telle division il y a oppression des uns sur les autres ; ce qui est un symbole d'injustice. Ici, la centralisation de l'avoir (de la matière) se présente comme le facteur majeur de la dérive sociale. L'être qui valeur intrinsèque de l'homme est méprisé au profit de la matière, dont l'appropriation déséquilibrée entraîne le malheur social. Par ces mots de Marx : « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des classes.* »¹²⁶, on peut déduire que c'est l'attachement à la matière au détriment de l'être qui est à l'origine des injustices et du déséquilibre entre les Hommes, qui pourtant sont égaux.

Cette idée rallie celle jadis énoncée par Platon, qui stipulait que le monde de la matière est le monde des injustices. Or, le monde des Idées, donc celui de l'être véritable, est celui du Bien et de la justice. On peut donc percevoir que l'Être doit nécessairement primer sur l'avoir. Mieux, l'être comme valeurs humaines fondamentales et inaliénables doit être la priorité dans les rapports entre les hommes. Le dualisme de l'âme (l'âme bonne et l'âme souillée) auquel fait référence Platon marque la différence entre la vie bonne, caractérisée par le fait d'une élévation de l'âme aux vérités pures, et la vie insensée et absurde perçue dans une âme éduquée aux valeurs d'un monde faux et corrompu. Il se présente donc très nettement un danger auquel exposerait la dérive matérialiste et en même temps un moyen de pouvoir éviter cette dérive par la voie idéaliste. L'âme éduquée aux valeurs absolues et immuables des Idées pures est pour Platon ce qui garantit l'idéal d'une vie authentique et éclairée, alors qu'une âme attachée aux illusions faciles de la chaire ou matière est menée à la dérive.

Par cet éclairci fait par Platon, on lit l'invitation faite à l'homme de se préoccuper de l'éducation intelligible de son âme, plutôt que de sombrer dans la déperdition de l'expérience sensible. On comprend encore pourquoi pour Platon c'est le philosophe qui est apte à gouverner une cité, en ceci qu'il a la connaissance des valeurs pures qui manquent à tout homme menant une vie bornée aux illusions sensibles. Dans la même veine, le chapitre II *De la Médiocrité à l'excellence*, intitulé « la misère de l'homme » fait remarquer une aspiration effrénée de l'homme à la matière au détriment de l'être. En effet, Njoh-Mouellé souligne que l'homme situe à tort sa

¹²⁶ K. Marx, *Manifeste du parti communiste*, Edition électronique, in Libro veritas, Coll. « sciences humaines », <http://www.inlibroveritas.net>, p. 25.

misère au niveau de la carence matérielle. Or, la misère véritable se situe dans l'être plutôt que dans l'avoir¹²⁷.

À tout prendre, les problèmes de dérive matérialiste et les dangers du dogmatisme scientifique pourraient être solutionnés efficacement par une approche authentique de l'homme et de l'existence dans leur dimensions métaphysique. Si l'homme est pris comme substance rationnelle et d'une certaine dignité communiquée du fait de sa dimension immatérielle, c'est-à-dire si son être prime sur sa dimension matérielle, l'existence serait articulée autour des valeurs nobles de l'être, bien éloignée d'une course à l'avoir. Plus, on donne de l'importance à la matière en ignorant les essences et valeurs métaphysiques, plus on est exposé à nous méprendre quant à l'usage de l'avoir qui nous fait oublier la question fondamentale de l'être. Or, la métaphysique, propose une réflexion profonde sur l'être immatériel de l'homme, réflexion par laquelle on est apte à faire éclore un sens de l'humain plus noble et supérieur.

En affirmant la possible synchronie entre l'infini et le fini, le contingent et l'immuable, le multiple et le singulier, la philosophie leibnizienne atteste que l'existence et le monde sont riches de contrariété. Il faut ainsi percevoir l'existence comme nuancée par ces dualismes. L'homme est départagé entre deux objets : le phénomène et l'idée. À bien s'y coller à Leibniz on acceptera de manière évidente que certaines connaissances et valeurs humaines sont de nature à émerger du sol métaphysique ou du fond d'une raison pure, aussi pertinemment que d'autres n'ont pour seule origine que le phénomène sans lequel une objectivité scientifique ne serait possible.

En dernier ressort, la vision éclectique du monde est contre le dogmatisme conceptuel et méthodologique par lequel on pourrait par exemple se faire substantialiste en niant radicalement le droit d'être des vérités phénoménales où se manifeste la mobilité de l'être, ou à l'opposé se faire matérialiste en niant tout apport de la rationalité métaphysique. Plutôt, le sujet leibnizien s'ouvre aux valeurs dynamiques de la contingence sans couper les ponts avec les essences pures. Il s'agit d'un sujet soucieux de cet équilibre et incommode au dogmatisme aussi bien des sens que des idées. Dès lors, tout ne saurait être mobile sinon il n'y aurait aucune nature profonde. Or il faut bien que l'homme ait une nature ou identité propre par laquelle on le reconnaît de manière universelle comme homme. Et ce qui assure donc cette substance immuable par laquelle on accède aux vérités immuables et exclusives au genre humain c'est l'âme ou raison.

¹²⁷ E. Njoh-Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence*, Clé, Yaoundé, 1998, pp. 26-33.

CONCLUSION PARTIELLE

Au demeurant, il s'est agi dans cette partie d'évaluer l'intérêt de la philosophie leibnizienne de la connaissance. Le premier moment de cet exercice a donc consisté à montrer les limites de l'éclectisme, tandis que le second fait voir clairement le bienfondé de la philosophie éclectique leibnizienne aussi bien sur le plan gnoséologique que sur celui existentiel. S'agissant d'abord de la critique de l'éclectisme, il en ressort qu'elle abrite en son sein des paradoxes et des contradictions à l'instar de l'alliance que Leibniz établie et justifie entre les processus empiriques et l'idée de finalisme. On serait donc tenter de dire qu'en voulant concilier la métaphysique et la science, Leibniz s'est lancé dans une entreprise illusionniste. Mais bien plus, son plus grand tort, à en lire les thèses qui prospèrent dans les épistémologies postérieures, est d'avoir prétendu à une grandeur de la métaphysique. Or, avec l'essor des sciences empiristes, la métaphysique sera démantelée et reléguée au rang des pseudo-savoirs. À cet effet, l'exclusion de la métaphysique en tant que mode de connaissance légitime représente une réfutation de l'éclectisme.

Cependant, l'éclectisme, par-delà les critiques, reste un mode de connaissance d'une originalité indéniable. Elle est d'abord révolution épistémologique en ce sens qu'elle permet pertinemment de régler la querelle philosophique qui oppose empirisme et idéalisme. En fait, l'éclectisme affirme, de manière inédite, que la connaissance procède non pas d'un monisme quelconque, mais indubitablement du dualisme du corps et de l'âme qui nous donnent accès à deux modes de vérités complémentaires. Plus loin, l'éclectisme implique une révolution morale et sociale en ce sens qu'elle invite à une vision harmonieuse du monde et prescrit que la monade doit rester fidèle à l'harmonie préétablie par Dieu. Une vie équilibrée entre l'action ou force du corps et les valeurs de l'âme, permet à la monade d'être un sujet du monde contingent tout en étant rattaché à l'essence profonde son être et du monde qui sont inscrites dans son âme et qui exigent de lui une existence authentique en conformité avec le dessein de Dieu : l'Harmonie ou le Bien.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En dernière analyse, il était question d'effectuer une lecture de la philosophie leibnizienne de la connaissance dans *La Monadologie*. Cet exercice analytique a été réalisé à travers trois grands moments thématiques. Dans le premier, il a été question de présenter les jalons de la philosophie leibnizienne de la connaissance à la lumière de l'opposition entre l'idéalisme et l'empirisme dans l'histoire de la philosophie antique et moderne. Cette étape s'est présentée comme un préalable nécessaire pour aborder l'épistémologie leibnizienne proprement dite qui a constituée l'objet de notre deuxième moment. Et dans le troisième moment, nous avons tenté une évaluation de l'intérêt de la philosophie leibnizienne de la connaissance, en évoquant ses critiques en amont et ses bienfondés en aval.

Dans le premier chapitre nous présentons l'idéalisme dans l'antiquité grecque principalement avec Parménide et Platon, et dans la modernité avec Descartes. S'agissant de Parménide, son idéalisme se formule suite à la volonté de déterminer l'essence fondamentale du monde. Ainsi, en se distinguant de ses pairs qui voient l'unité et la vérité fondamentale du monde dans les éléments et les manifestations cosmiques, Parménide affirme que le réel s'identifie par l'idée. En effet, c'est parce que c'est dans l'idée qu'il y a stabilité, alors que la contingence est le domaine de l'instabilité, du changement. Dans le contingent tout y est éphémère. Parménide affirme alors que le monde de la matière constitue le non être, alors que celui des idées immuables constitue l'être véritable.

Emboîtant le pas à cette vision Parménidienne, Platon approfondira l'idéalisme, mais se distinguera d'abord du maître en ce qu'il opposera à la négation du non être, l'idée que le sensible existe au même titre que l'Idée, mais reviendra à Parménide lorsqu'il soulignera par la suite que le premier est le monde de l'erreur tandis que le second est celui du véritable savoir. L'idéalisme platonicien stipule donc en effet que le corps est un tombeau pour l'âme et que le monde sensible est celui de valeurs éphémères, instables, illusives et fausses. Or, le monde des Idées est le siège des vérités immuables et immortelles. Ce monde est celui du Bien, du Juste et du Beau. C'est en un mot ce monde qui assure à l'homme aussi bien la connaissance authentique qu'un mode d'existence digne et authentique.

Le rationalisme idéaliste cartésien s'inscrit dans le même sillage que l'idéalisme platonicien. En effet, Descartes, au même titre que Platon, discrimine le corps et estime que « les sens sont source d'erreur » et par conséquent « l'esprit est plus apte à connaître que lui ». En effet, chez Descartes c'est uniquement à travers les processus rationnels et formels que l'homme peut fonder une science authentique. Nos certitudes les plus absolues sont le produit de notre pensée. Cette

pensée procède par la méthode mathématique, c'est-à-dire par analyse rigoureuse et très méthodique par laquelle on est assuré d'atteindre la vérité.

Contre l'idéalisme, le courant empiriste (développé dans le deuxième chapitre) identifie la vérité à un produit émergent de l'expérience sensible. Chez Héraclite d'abord, nous avons pu souligner les fondements théoriques du matérialisme. Chez ce penseur en effet, le monde s'explique par sa mobilité et son instabilité. Tout est contingent et en perpétuel devenir. On ne connaît donc le monde que suivant sa mouvance sensible. L'empirisme moderne reprécise cette vision héraclitienne. Chez un penseur tel que Locke en l'occurrence, qui a grandement influencé Leibniz, toutes nos connaissances émergent de l'expérience. Pour l'anglais, l'âme humaine est une « table rase ». Elle ne peut produire aucune vérité. Pour l'empirisme en général, il n'existe donc pas de connaissance aprioriste ; tout est donné dans l'expérience.

Suite à ce déblayage théorique, il a été aisé d'exposer la théorie leibnizienne de la connaissance qui s'inscrit dans la logique de régler cette confrontation entre l'idéalisme et l'empirisme. Ainsi, en sortant des déterminations classiques et monistes du monde, Leibniz développe une théorie dualiste de la connaissance dans laquelle il y a désormais complémentarité entre l'idéalisme et l'empirisme. Le premier mode de vérité développé par Leibniz, fait référence au processus idéaliste : il renvoie aux vérités nécessaires ou métaphysiques. Ces vérités sont formelles et aprioristes ; elles émanent de l'âme. Le second mode de vérités renvoie au processus empiriste. Ici, la connaissance se construit dans le monde contingent. Les vérités qui y naissent sont des vérités d'expérience ou de fait.

Pour Leibniz, il n'y a pas contradiction entre les deux, mais plutôt harmonie. Le corps et l'âme cessent d'être en conflit. Leibniz signale d'ailleurs qu'il existe une harmonie fondamentale entre les deux. L'âme doit pouvoir s'exprimer dans l'existence aussi bien à travers ses déterminations contingentes qu'à travers ses déterminations immatérielles. Ce dualisme complémentaire leibnizien permet de libérer l'homme de tout enfermement dogmatique de la connaissance, ce qui ouvre à des possibilités de progrès des deux rationalités (idéaliste et empiriste), sans qu'elles ne s'excluent mutuellement.

Le troisième moment a consisté à évaluer l'intérêt de la philosophie leibnizienne de la connaissance. Nous y avons relevé à cet effet, d'abord les critiques de l'éclectisme et ensuite ses bienfondés. S'agissant des critiques, l'éclectisme peut être réfuté à partir des paradoxes et antinomies qu'elle abrite, à savoir qu'elle crée des interrogations dès lors qu'elle s'aventure dans une jonction quasi impossible entre l'idéalisme et l'empirisme, quand on sait d'emblée qu'il s'agit

de deux modes de connaissances contradictoires. Mais, sa limite la plus manifeste se trouve être liée à la critique postérieure de l'idéalisme. En effet, l'échec de l'éclectisme peut avoir pour indicateur la marginalisation progressive de la métaphysique dans les philosophies post-leibniziennes. Cette marginalisation est perceptible à travers l'empirisme humien, le raisonnement phénoménologique de Kant, et les empirismes et scientisme de Bachelard et bien d'autres.

Cependant, par-delà ces différentes critiques, l'éclectisme apparaît résolument comme une philosophie de la connaissance à l'origine d'une révolution inédite qui peut inspirer aujourd'hui de nouvelles révolutions. En premier, nous l'avons déjà souligné, l'éclectisme libère l'esprit de tout enfermement dogmatique (idéaliste et empiriste) et réducteur des possibilités de connaissance. Le dualisme complémentaire leibnizien ouvre donc à la considération du monde dans toutes ses dimensions (visible et invisible). En tant que tel, les problèmes du scientisme et du matérialisme peuvent être solutionnés aujourd'hui par un retour à l'éclectisme qui rappellera que l'homme doit savoir équilibrer son existence entre les valeurs contingentes et celles substantielles ou essentielles. Cet effort permet d'éviter l'« oubli de l'être », pour parler comme Heidegger, mais *être* ici comme la substance originelle de l'âme et du monde, celle qui lui rappelle le type d'existence qu'il doit mener en combinant ses aspirations sensibles à la nécessité de célébrer les valeurs de l'âme. La science authentique et la vie bonne résident donc dans la posture éclectique : et voilà le grand mérite qu'il faut reconnaître à Leibniz.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm)

- *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, Trad. Christiane Frémont, Flammarion, Paris, 2001.
- *Principes de la nature et de la grâce fondée sur la raison (1703-1713)*, Trad. Christiane Frémont, PUF, Paris, 2001.
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain (1703)*, 2^{ème} Edition, Avec introduction, notes et appendis de Henri Lachelier, Librairie Hachette et Clé, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1898.
- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, Trad. Christiane Frémont, Garnier-Flammarion, Paris, 2001.
- *Essai de théodicée (1710)*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- *La Monadologie(1714)*, Avec étude et notes de Clodius Piat, BnF/Gallica, Paris, 2006.
- *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, coll. « Mathésis », Paris, 1992.
- *Disputation métaphysique sur le principe d'individuation*, Vrin, coll. « Mathesis », Paris, 1992.
- *Recherches générales sur l'analyse des notions de vérités*, PUF-Epiméthée, Paris, 1998.
- *Opuscules philosophiques choisis*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978.

II. OUVRAGES SUR LEIBNIZ

ALCANTARA, Jean-Pascal, *La théorie du changement réel selon G.W. Leibniz*, Presse universitaire du septentrion, Paris, 1997.

BELAVAL, Yvon, *Leibniz : Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005.

- *Leibniz, de l'âge classique aux lumières*, Beauchesne, Paris, 1997.
- *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1978.

BURBAGE, Franck et CHOUCHAN, Nathalie, *Leibniz et l'infini*, PUF, Paris, 1993.

COUTURAT, Louis, *La Logique de Leibniz*, Felix Alcan, Paris, 1901.

- DE GAUDEMAR,** *Le vocabulaire de Leibniz*, Ellipses, Paris, 2001.
- *Leibniz, de la puissance au sujet*, Vrin, Paris, 2002.
- DELEUZE, Gilles,** *Le pli : Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, Paris, 1988.
- DEVILLAIRS, Laurence,** *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, PUF, Paris, 1998.
- DUCHESNEAU,** *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 2000.
- FICHANT, Michel,** *La science et la métaphysique de Descartes à Leibniz*, PUF, Paris, 1998.
- GUEROULT, Martial,** *Leibniz, la dynamique de la métaphysique*, Aubier, Paris, 1992.
- LEDUC, Christian,** *Substance, individu et connaissance*, Presse Universitaire de Montréal, OpenEdition Book, <http://openedition.org/6540>, 2010.
- LEJEUNE, Jérôme, LADRIERE, Jean, CASPAR, Philippe,** *L'individuation des êtres : Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Lethielleux, Paris, 2001.
- RATEAU, Paul,** *Leibniz et le meilleur des mondes possible*, Editions Classiques Garnier, Paris, 2015.
- ROBINET, André,** *Correspondances Leibniz-Clarke*, PUF, Paris, 2000.
- RUSSEL, Bertrand,** *La philosophie de Leibniz*, les archives contemporaines, Paris, 2000.
- SERRES, Michel,** *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris, 2000.

III. ARTICLES SUR LEIBNIZ

- BOUVERESSE, Jacques,** « Mathématique et logique chez Leibniz », *Revue d'histoire des sciences*, 54-2, 2001.
- OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël,** « De la contribution de l'éclectisme leibnizien dans le questionnement gnoséologique », in *Modernité politique, modernité scientifique*, Afrédit, Yaoundé, 2017.

IV. AUTRES OUVRAGES

- ARISTOTE,** *Métaphysique(1840)*, Trad. Alexis Perron, Edition numérique de Philippe Remacle, <http://docteurangelique.free.fr>, 2008.

BACHELARD, Gaston, *La formation de l'Esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

- *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris, 1934.

BACON, François, *La nouvelle Atlantide(1627)*, Chez Jean Musier, Paris, 1702.

BERKELEY, Georges, *Principe de la connaissance humaine*, Trad. Dominique Berlioz, GF-Flammarion, Paris, 1951.

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932.

BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie*, tome 1 et 2, Félix Alcan, Paris, 1932.

COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Edition Numérisée par copyright, Collection Philosophie dirigée par Laurence Hansen-Love, 2001.

CONDOCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, GF-Flammarion, Paris, 1988.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode(1861)*, Classique D'Eugène Belin, Paris, 1861.

- *Méditations métaphysiques*, 8^{ème} édition, Quadrige, PUF, Paris, 2012.

FERRY, Luc, *La révolution transhumaniste*, Plon, Paris, 2016.

FOUCAULD, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

HOBBS, Thomas, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Trad. François Tricaud, collection philosophie politique, 3^{ème} tirage, Sirey, Paris, 1983.

HOTTOIS, Gilbert, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck-Université, Bruxelles, 1997.

- *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Plon, Paris, 2005.

HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain (1748)*, Traduction française de Philippe Foliot, Edition Numérique, <http://www.philotra.com>, 2002.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Traduction de Jules Barni, Germer-Baillière, Paris, 1869.

LADRIERE, Jean, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier Montaigne/UNESCO, Paris, 1977.

LOCKE, John, *Essais philosophique concernant l'entendement humain*, Trad. Coste, J. Vrin, Paris, 1978.

MALEBRANCHE, Nicolas, *La recherche de la vérité*, Vrin, Paris, 1945.

MARX, Karl, *Manifeste du parti communiste*, in Libro Veritas, collection philosophie, <http://www.inlibroveritas.net>, 2006.

MORIN, Edgard, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil/UNESCO, 1999.

MOUCHILI NDJIMOM, Issoufou Soulé, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?*, L'Harmattan, Paris, 2016.

NJOH-MOUELLE, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence*, Clé, Yaoundé, 1998.

PLATON, *La République(1826)*, Traduction de Grou, Chez Lefèvre, Paris, 2003.

- *Parménide(1838)*, Trad. Victor Cousin, Présentation Wikipédia, collection philosophie, 2009.

- *Le Sophiste(1837)*, Trad. Notice et notes par Emile Chambry, Bibliothèque électronique du Québec, collection Philosophie, Volume 5, Version 1.01. , 2002.

POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de Jacques Monod, Payot, Paris, 1973.

RICOEUR, Paul, *Idéologie et utopie*, Seuil, coll. « sciences humaines », Paris, 1988.

THALES DE MILET, À Prodicos, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier Flammarion, Paris, 1992.

V. AUTRES ARTICLES

BOLMAN, Thomas, « Foucault lecteur de Husserl : articuler une rencontre », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* IV 3, 2008 (Acte 1), p. 202-238.

PIERON, Julien, « Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexkull », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 2, 2010 (Actes 2), p. 86-117.

RAVAISSON, Félix, « Métaphysique et morale », Article publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome I, 1893.

SAILLOUR, Claire, « Popper et le critère de falsifiabilité », Copyright, document publié le 6 octobre 2009.

VI. DICTIONNAIRES ET USUELS

CUVILIER, Armand, *Vocabulaire philosophique*, Armand Colin, Paris, 1956.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2006.

RUSS, Jacqueline, *Philosophie : Les Auteurs, les œuvres, la vie et la pensée des grands philosophes*, Bordas, Paris, 1996.

VERGEZ, André et HUISMAN, Denis, *Histoire de la philosophie illustrée par les textes*, Fernand Nathan, Paris, 1966.

VII. THESES ET MEMOIRES CONSULTÉS

DEUGA TCHEGOUE, William, *Ricœur et la question de l'imagination*, DEA de philosophie, Université de Yaoundé 1, Année académique 2009-2010.

ESSONO, Jean Donald, *Le négativisme absolutiste chez G. W. F. Hegel et Jean-Paul Sartre : déification ou réification de l'humain ?*, Ph. D. de Philosophie, Université de Yaoundé 1, Année académique 2017/2018.

OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël, *Théorie leibnizienne de la connaissance, une lecture analytique des « Nouveaux essais sur l'entendement humain »*, DEA de Philosophie, Université de Yaoundé I, Année académique 2003-2004.

- *Éclectisme et originalité de la pensée métaphysique de Leibniz : essai de décryptage de « La Monadologie »*, Ph. D. de Philosophie, Université de Yaoundé 1, Année académique 2008/2009.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA PHILOSOPHIE LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE	8
INTRODUCTION PARTIELLE.....	9
CHAPITRE PREMIER : LA CONNAISSANCE IDÉALISTE	11
I- L'idéalisme dans l'antiquité grecque	11
II- Descartes et l'idéalisme moderne	18
CHAPITRE DEUXIÈME : LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE	23
I- Les fondements antiques de l'empirisme	23
II- Les fondements modernes de l'empirisme	25
CONCLUSION PARTIELLE	30
DEUXIÈME PARTIE : PROCESSUS COGNITIFS DANS LA PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE DE LEIBNIZ	31
INTRODUCTION PARTIELLE.....	32
CHAPITRE TROISIÈME : VÉRITÉS ET RAISONNEMENTS	Erreur ! Signet non défini.
I- LA CONNAISSANCE NÉCESSAIRE	33
II- LA CONNAISSANCE CONTINGENTE	40
CHAPITRE QUATRIÈME : L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN ET RÉVOLUTIONS GNOSÉOLOGIQUES	45
I- La complémentarité entre les processus cognitifs idéalistes et empiristes	45
II- Les révolutions de l'éclectisme leibnizien	47
CONCLUSION PARTIELLE	52

TROISIÈME PARTIE : LES ENJEUX DE LA RÉVOLUTION GNOSÉOLOGIQUE LEIBNIZ.....	53
INTRODUCTION PARTIELLE.....	54
<i>CHAPITRE CINQUIÈME : DIFFICULTÉS THÉORIQUES ET CONCEPTUELLES DE L'ÉCLECTISME LEIBNIZIEN.....</i>	56
I- Les antinomies de la raison éclectique.....	56
II- La crise de la métaphysique dans la philosophie post-leibnizienne	59
<i>CHAPITRE SIXIÈME : CONTRIBUTION DE LA PHILSOPHIE LEIBNIZIENNE DE LA CONNAISSANCE À LA DÉTERMINATION DE LA VÉRITÉ</i>	63
I- L'apport épistémologique de l'éclectisme	63
II- Les révolutions sociales et morales inspirées par l'éclectisme leibnizien	67
CONCLUSION PARTIELLE	73
 CONCLUSION GÉNÉRALE.....	 74
BIBLIOGRAPHIE	78