

Paul Rateau :

En quel sens y a-t-il un parallélisme chez Leibniz ?

Leibniz inventeur du « parallélisme psychophysique » ?

Quelle relation faits psychiques et conditions organiques entretiennent-ils ? Dans son *Manuel de philosophie à l'usage des classes de philosophie et de première supérieure* (1931), Armand Cuvillier présente successivement cinq hypothèses explicatives : (1) « le sens commun : dualisme et interaction » ; (2) « le parallélisme psycho-physiologique » ; (3) « l'épiphénoménisme » ; (4) « la psychologie de réaction et le *behaviourisme* » ; (5) « la théorie biologique de la conscience »¹. L'auteur soutient que c'est pour échapper aux apories de la première hypothèse (posant l'interaction de deux réalités pourtant de nature hétérogène et irréductible) « qu'a été imaginée la théorie *paralléliste* » (*op. cit.* 79). Celle-ci, « inspirée de la doctrine leibnizienne de l'*harmonie préétablie* », a été adoptée par de nombreux psychologues contemporains (dont Gustav T. Fechner, Wilhelm M. Wundt, Théodule Ribot, Ernst Mach, Harald Höffding ou encore Edward Titchener), parce qu'elle serait « la seule qui convienne aux besoins de la science » (*ibid.*). Elle se ramène, selon Cuvillier, à deux propositions fondamentales :

1° L'action réciproque du corps et de l'esprit étant inintelligible, on admettra que tout se passe comme s'il y avait simplement *correspondance* entre la série des faits psychiques et celle des faits physiologiques, sans qu'il y ait jamais, à proprement parler, *action* de l'une sur l'autre. — 2° Cette correspondance est telle qu'à *tout phénomène psychique répond un phénomène nerveux déterminé, et inversement*².

¹ Armand Cuvillier, *Manuel de philosophie à l'usage des classes de philosophie et de première supérieure*. Tome 1, Première partie : « Psychologie ». Paris, Armand Colin, 1931, p. 78–93.

² Cuvillier, *op. cit.* 79. Cuvillier insiste en note sur la mention « et inversement » : « Autrement, écrit-il, ainsi que le remarque avec raison M. Parodi (in *Vocabulaire technique et critique*, p. p. A. Lalande), il ne s'agit plus que d'une relation unilatérale et partielle, pour laquelle le nom de *parallélisme* est tout à fait impropre » (*ibid.*).

Chaque suite de phénomènes constitue ainsi, dans son ordre, « une série ininterrompue et indépendante, où n'interfère jamais l'influence de l'autre ». Autrement dit :

Une impression reçue par un organe sensoriel se transmet aux centres nerveux où elle subit toute une série de transformations *matérielles* et donne naissance à une réaction, c'est-à-dire à une réponse, motrice, sécrétoire ou autre, de l'organisme, mais qui est toujours *d'ordre physiologique*, et non pas – ce qui serait un véritable non-sens – à un état de conscience quelconque. Parallèlement, les faits psychiques forment une série continue de causes et d'effets *d'ordre mental*, correspondant terme à terme à la précédente. Il y a ainsi causalité, d'une part, du physiologique au physiologique et, d'autre part, du psychique au psychique, mais non pas de l'un à l'autre³.

Ce parallélisme peut être défendu à titre de position doctrinale (philosophique), ou seulement admis comme une hypothèse de travail. Bergson, rappelle Cuvillier, l'a critiqué sous sa première forme, en tant qu'« affirmation dogmatique », mais a reconnu tout l'intérêt de son usage « méthodologique », comme principe de la recherche. Sur le plan de la méthode, estime pour sa part l'auteur du *Manuel*, la théorie paralléliste a surtout le mérite de garantir l'indépendance mutuelle de la psychologie et de la physiologie : elle exclut que la première soit subordonnée à la seconde et que les deux disciplines soient mêlées, puisqu'elle interdit que les principes qui s'appliquent dans l'une servent à expliquer les phénomènes qui relèvent de l'autre⁴. De ce point de vue, il ne s'agit pas de se prononcer sur l'essence de l'esprit et la nature de son rapport au corps, mais de fournir à l'homme de science le cadre explicatif général le plus adéquat, facilitant le mieux la conduite de ses investigations. En ce sens, c'est un parallélisme de type « heuristique » qu'il faudrait admettre.

Cuvillier n'est pas le premier à rapprocher la « théorie paralléliste » de la doctrine de Leibniz. Fechner qu'il cite, auquel est généralement⁵ attribuée l'invention de l'expression « parallélisme psychophysique » – quoiqu'elle ne se

³ Cuvillier, *op. cit.* 79–80.

⁴ Voir Cuvillier, *op. cit.* 80–81.

⁵ Voir art. « Parallélisme », in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1993, vol. 2, p. 735.

trouve pas littéralement sous sa plume⁶ –, les associait déjà dans son livre *Zend-Avesta. Oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung* (1851). Il écrit en effet : « le parallélisme du corporel et du spirituel, tel que nous l'avons exposé, rappelle l'harmonie préétablie de Leibniz, mais son fondement dernier est très différent de celle-ci »⁷. Le psychologue allemand s'accorde avec le philosophe de Hanovre pour affirmer qu'à chaque modification de l'esprit correspond une modification du corps, sans que l'une soit la cause de l'autre. Il rejette néanmoins « sa »⁸ comparaison de l'âme et du corps à deux horloges, qui indiquent la même heure. Car, pour Fechner, il n'y a en réalité qu'une seule et même horloge⁹. La différence n'est que de point de vue (interne ou externe) : dans un cas, regardée pour ainsi dire du dedans, l'horloge « s'apparaît à elle-même comme être spirituel » (comme âme), alors que, dans l'autre, vue par un observateur extérieur, elle « apparaît comme un engrenage et un système matériel de roues »¹⁰ (comme corps). L'« identité de la substance » (*Identität des Grundwesens*) rend compte de la correspondance constatée, sans qu'il soit besoin de supposer une harmonie préétablie entre deux entités, de penser leur support commun et leur ajustement mutuel permanent par Dieu¹¹. Le « psychique » et le « physique » sont les deux expressions ou manifestations de la même série de faits ou d'événements¹². Le modèle privilégié n'est alors plus Leibniz mais Spinoza, qui a réussi à échapper au dua-

⁶ Wilhelm M. Wundt est vraisemblablement le premier à l'employer, dans *Über psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus, Philosophische Studien*, 10, Verlag Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1894. Je remercie Christian Bonnet de m'avoir communiqué la référence.

⁷ *Zend-Avesta*, Leipzig, 1851, tome 2, p. 347.

⁸ Leibniz reprend en fait l'image des deux horloges de Foucher, auteur d'objections contre son *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (voir GP IV, 488–489).

⁹ Cette possibilité, la plus simple, n'est pas envisagée par Leibniz dans son exposé des hypothèses explicatives concurrentes (interaction dualiste, occasionnalisme et harmonie préétablie) ; voir *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, 1860, I, p. 5.

¹⁰ *Zend-Avesta*, tome 2, p. 347. Ainsi, écrit Fechner, « il n'existe qu'un seul système causal qui agit de façon continue dans cette unique substance, mais selon deux modes, ou plutôt deux points de vue » (*ibid.*).

¹¹ Voir aussi *Elemente der Psychophysik*, I, p. 5.

¹² « Ce sont fondamentalement les mêmes processus, qui d'un côté peuvent être conçus comme corporels, organiques, et de l'autre comme spirituels, psychiques » (*Zend-Avesta*, tome 2, p. 320).

lisme cartésien, en faisant de la pensée et de l'étendue les deux attributs de la substance unique (Dieu)¹³.

Ainsi le « parallélisme psychophysique », tel que le définit Fechner, qui semblait d'abord présenter des traits communs avec la pensée leibnizienne, se rattache en définitive plutôt à la doctrine de Spinoza. Quoiqu'il s'en écarte finalement sur le plan doctrinal, le psychologue a-t-il emprunté au philosophe de Hanovre le terme « parallélisme » ? Rien ne l'indique, puisque la référence faite à l'exemple des horloges renvoie à un texte de Leibniz¹⁴ où le mot ne se trouve pas. Il se pourrait donc que Fechner ait employé le terme, l'ait explicitement rapproché du système de l'harmonie préétablie, sans savoir que son auteur en avait fait effectivement usage – à notre connaissance, pour la première fois, en l'appliquant au rapport entre l'âme et le corps (ou plus exactement la « matière »), dans les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique*. Ce texte, écrit en 1702, n'a été connu qu'en 1840 grâce à l'édition Erdmann¹⁵. Si Fechner n'en parle pas et l'ignore peut-être, certains lecteurs et commentateurs après lui y ont vu l'expression ou, à tout le moins, l'une des expressions les plus claires de ce qu'il est convenu d'appeler le « parallélisme psychophysique » – expression en réalité équivoque, en raison de la diversité des doctrines et des emplois qu'elle recouvre, thèse faussement attribuée à Spinoza¹⁶, mais qu'en fait Leibniz aurait soutenue.

¹³ Le patronage de l'auteur de l'*Éthique* est explicitement revendiqué dès *Zend Avesta* (tome 2, p. 351 *sqq.*).

¹⁴ Publié d'abord par L. Dutens en 1768 (*God. Guil. Leibnitii. Opera omnia*, Genève, II, 1, p. 72 et 95), puis par J. E. Erdmann en 1840 (*God. Guil. Leibnitii. Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica Omnia*, Berlin, p. 134), sous le titre « Troisième Éclaircissement [du *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances*]. Extrait d'une lettre de Mr Leibniz sur son hypothèse de philosophie [...] ». Voir *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875–1890 [abrév.: GP], IV, 500.

¹⁵ Erdmann, *op. cit.*, p. 178–182.

¹⁶ Sur la question du parallélisme en Allemagne dans la seconde moitié du XIX^e siècle et son association au spinozisme, voir Christian Bonnet, « Moritz Schlick et le problème du parallélisme psychophysique », in *Regards contemporains sur la philosophie moderne : lectures et réceptions*, Éric Marquer et Paul Rateau (dir.), Paris, Éditions de la Sorbonne, à paraître.

Martial Guérout est le premier à relever que « parallélisme » n'appartient pas au vocabulaire de l'auteur de l'*Éthique*¹⁷, mais à celui du philosophe de Hanovre. Il se contente d'une simple note à ce sujet, se bornant à une observation d'ordre terminologique. Il constate l'absence du mot dans le corpus spinozien¹⁸, dont il trouve en revanche deux occurrences chez Leibniz, dans les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique* et au paragraphe 18 des *Essais de Théodicée*. Cependant cette remarque ne donne lieu, de sa part, à aucun commentaire à propos de la *doctrine* que ce « parallélisme » leibnizien est censé signifier.

Chantal Jaquet franchit un pas supplémentaire. S'appuyant sur le texte des *Considérations*, elle ne se contente pas de rejeter l'emploi d'un terme appliqué indûment à Spinoza et qu'en réalité Leibniz utilise, elle dénonce l'attribution erronée au premier d'une thèse (le « parallélisme psychophysique ») dont la paternité incombe en fait au second¹⁹. Un glissement s'opère donc, dans la critique, du nom à la chose désignée par ce nom. Il ne s'agit plus seulement de constater que l'auteur de l'*Éthique* n'emploie pas le mot « parallélisme » alors que l'auteur de la *Monadologie*, lui, en fait bien usage, mais encore d'affirmer que la doctrine à laquelle ce mot renvoie – identifiée au « parallélisme psychophysique » – ne convient pas à l'un tandis qu'elle est effectivement défendue par l'autre. Cette critique du prétendu parallélisme spinozien, dénoncé comme le fruit d'une assimilation rétrospective et illégitime avec une thèse leibnizienne, a depuis été largement reprise dans les études consacrées au philosophe hollandais²⁰.

Le problème n'est pas, pour nous, de savoir s'il y a ou non parallélisme chez Spinoza, le cas échéant, quelle forme de parallélisme il défendait, ou si tout simplement la question a un sens dans le cadre de sa philosophie. Il est de se

¹⁷ *Spinoza. II. L'âme*, Aubier, 1974, p. 64 (note 39).

¹⁸ Ce qui ne l'empêche pas de l'utiliser, par commodité, dans son commentaire de l'*Éthique*.

¹⁹ *Spinoza à l'œuvre. Composition des corps et force des idées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 11 ; voir aussi *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 10, 11 et 16.

²⁰ Voir par exemple Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 69 et 92 (où l'auteure écrit : « le "parallélisme" pourrait ainsi constituer l'autre nom de l'harmonie préétablie ») ; Henri Atlan, *Cours de philosophie biologique et cognitiviste. Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 138–139.

demander si la doctrine que l'on attribue à Leibniz – pour en décharger l'auteur de l'*Éthique* – est bien celle qu'il soutient dans les *Considérations* et dans d'autres textes, sous le nom de « parallélisme ». Or, comme les pages qui suivent s'attacheront à le montrer, la lecture attentive de ses écrits suggère que, par ce terme, le philosophe de Hanovre vise autre chose que ce que l'on a coutume d'entendre par « parallélisme psychophysique ». En parler à son propos, y ramener son hypothèse de l'harmonie préétablie, ne seraient alors pas moins contestables que dans le cas de Spinoza. Il s'agira enfin de comprendre la signification que peut avoir ce « parallélisme » dans le contexte monadologique, où la dualité des substances (âme et corps) est surmontée par le concept unique de monade.

Les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique* : le parallélisme sans l'harmonie préétablie

Les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique*, que Leibniz aurait rédigées à la demande de la reine Sophie-Charlotte, ne comportent aucune mention explicite de l'harmonie préétablie. Elles visent un but précis : réfuter une doctrine soutenue par différents auteurs anciens et contemporains, qui ont en commun de nier l'existence d'âmes particulières distinctes, ou tout du moins de nier leur subsistance après la mort, et d'affirmer « qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue » (GP VI, 529)²¹. Parmi les tenants de cette opinion, ou s'en approchant plus ou moins, quatre principaux groupes sont envisagés : un premier rassemble Aristote (tel que l'ont compris certains interprètes), Averroès, ses « disciples » italiens (notamment Pomponazzi et Contarini) et Gabriel Naudé ; un

²¹ Leibniz évoque aussi plus loin la comparaison de cet Esprit universel à « un océan composé d'une infinité de gouttes, qui en sont détachées quand elles animent quelque corps organique particulier », puis qui « se réunissent à leur océan après la destruction des organes » (GP VI, 535). Les deux images (le vent dans les tuyaux d'orgue et l'océan) sont reprises respectivement aux paragraphes 7 et 8 du *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* (GP VI, 54), où cette doctrine et ses principaux partisans (appelés « Monopsychites » au § 9) sont également présentés et critiqués (jusqu'au § 10). Voir aussi, dès 1679, le dialogue entre Théophile et Polidore (A VI, 4-C, 2236).

deuxième réunit Spinoza (« qui n'admet qu'une seule substance ») et les occasionnalistes (« qui prétendent que Dieu seul agit ») ; un troisième comprend mystiques et quiétistes adeptes du « Sabbat ou repos des âmes en Dieu » (GP VI, 530). Enfin, un dernier groupe est constitué par ceux qui identifient cet Esprit universel à Dieu même, ou en font l'âme du monde créée par Dieu, tels les Cabalistes, Henry More et « certains chimistes » (GP VI, 531)²². Leibniz relève la faiblesse de cette doctrine – telle qu'il la reconstitue sous sa forme générale –, dont les partisans sont incapables de fournir la moindre démonstration. Elle n'en est pas moins nuisible parce qu'elle « détruit l'immortalité des âmes et dégrade le genre humain, ou plutôt toutes les créatures vivantes, de ce rang qui leur appartenait et qui leur a été attribué communément » (GP VI, 531). Aucune d'elles en effet n'a d'âme propre ni subsistante, et chacune se réduit finalement à un corps matériel périssable.

En dépit de sa fausseté, deux raisons semblent avoir favorisé l'idée d'un Esprit universel unique : (1) la difficulté à expliquer l'origine des âmes particulières ; (2) la doctrine de l'âme séparée (de toute matière) défendue par les scolastiques, afin de garantir son immortalité, malgré la corruption du corps. Pour prouver la possibilité de cette séparation et l'indépendance de l'âme, ils se sont efforcés de montrer que celle-ci « déjà dans cette vie a des pensées abstraites et indépendantes des idées matérielles » (GP VI, 532). Les opposants à cette thèse, qu'ils jugeaient (à juste titre selon Leibniz) « contraire à l'expérience et à la raison », n'en étaient que plus enclins à croire « l'extinction de l'âme particulière, et la conservation du seul esprit universel » (GP VI, 532)²³.

C'est dans le contexte de la réfutation de la doctrine scolastique des âmes séparées, qui, en raison de son caractère irrecevable, contribue à conforter l'idée d'un Esprit universel unique, que Leibniz va introduire le terme « parallélisme ». S'il accorde aux partisans de l'Esprit universel qu'il y a bien dans l'âme « quelques matériaux de pensée ou objets de l'entendement, que les sens

²² Leibniz pense certainement à Jean-Baptiste van Helmont. Dans le *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, il évoque « l'âme du monde de Platon » et les stoïciens, partisans de « cette âme commune qui absorbe toutes les autres » (§ 9, GP VI, 55).

²³ Voir aussi *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [abrév. : NE], préface, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (puis Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin, 1923–... [abrév. : A, suivie des numéros de la série, du tome et de la page], VI, 6, 59.

extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même et ses fonctions »²⁴, il affirme cependant qu'« il n'y a jamais pensée abstraite, qui ne soit accompagnée de quelques images ou traces matérielles ». Vient la déclaration suivante :

[...] et j'ai établi un *parallélisme* parfait entre ce qui passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matière, et qu'aussi les fonctions de l'âme sont toujours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent répondre, et que cela est réciproque et le sera toujours²⁵.

Le parallélisme décrit ici n'a rien de spinozien. Il est même expressément évoqué et défendu, entre autres, contre l'auteur de l'*Éthique* (rangé parmi les partisans, à sa façon, de l'Esprit universel unique). Il repose sur ce qui *se présente* comme un dualisme²⁶ : la distinction entre l'âme et le corps. Cependant il ne dit rien de la nature du rapport existant entre les deux entités distinguées : influence physique réciproque de l'une sur l'autre (comme le croient les scolastiques et à sa manière Descartes), perpétuel ajustement par Dieu de l'état de l'une à l'état de l'autre, pour qu'ils correspondent parfaitement (l'occasionalisme), ou bien accord institué *ab initio* entre elles, chacune déployant spontanément, indépendamment de l'autre et de toute intervention extérieure, ses états, de sorte qu'ils répondent exactement à ceux de l'autre (l'hypothèse leibnizienne) ? Le texte reste muet au sujet des différentes explications possibles de l'union de l'âme et du corps. La thèse du parallélisme, telle qu'elle est exposée, n'est donc pas l'autre nom de l'harmonie préétablie, ou ce qui servirait à l'illustrer, puisqu'elle pourrait être soutenue dans un autre cadre théorique, à condition qu'il soit « dualiste ». Elle remplit ici un tout autre rôle : celui de montrer l'impossibilité pour une âme d'être absolument sans corps – et plus exactement sans un corps organique, aussi réduit et amoindri soit-il, dont les organes répondent aux fonctions de l'âme.

²⁴ Et de citer l'adage scolastique : « nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu » en y ajoutant « nisi ipse intellectus », GP VI, 532 ; voir NE II, 1, § 2, A VI, 6, 111.

²⁵ GP VI, 533. Nous soulignons.

²⁶ Nous verrons dans la dernière partie ce qu'il en est réellement de ce « dualisme » chez Leibniz.

Par conséquent, en toute rigueur, on ne saurait déduire l'harmonie pré-établie du parallélisme décrit dans ce passage des *Considérations*, même s'il semble, en revanche, que ce parallélisme soit bien, pour Leibniz, une suite nécessaire de l'harmonie préétablie²⁷ – ce qui n'interdit pas d'en faire un usage indépendamment de cette hypothèse ou sans s'y référer explicitement. À cet égard, le fait que la doctrine des « unités ou choses simples », c'est-à-dire des monades, ne soit évoquée qu'à la fin du texte²⁸, montre que l'immortalité de l'âme et son union perpétuelle à un corps peuvent être suffisamment établies sans qu'il soit besoin de s'appuyer sur elle. Le parallélisme, répétons-le, en est relativement indépendant : il renvoie à une thèse tout à fait déterminée, celle de la subsistance conjointe de l'âme et d'un corps, dont Leibniz prétend trouver sinon des preuves expérimentales en tout cas de multiples indices, exemples et « échantillons » dans l'observation de la nature²⁹.

Une objection pourrait cependant être formulée. Certes, Leibniz n'évoque pas directement son « hypothèse de philosophie » (l'harmonie préétablie), et le parallélisme qu'il soutient a d'abord pour but de contrer la doctrine scolastique

²⁷ L'harmonie impose l'union perpétuelle de l'âme à un corps (qui n'est jamais le même) et, par conséquent, leur correspondance permanente. La destruction de cette union, si elle était possible, produirait une discontinuité qui ferait sortir de l'ordre naturel : « [...] les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme des déserteurs de l'ordre général » (*Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*, 1705, GP VI, 546). En dehors de Dieu, il n'y a donc pas d'âmes entièrement séparées de la matière.

²⁸ GP VI, 538. Il faut noter, sur ce point, que Leibniz procédera autrement dans le *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, où, sans évoquer cette fois de parallélisme, il affirmera que le « système de l'harmonie préétablie » est le meilleur moyen de réfuter la doctrine de l'âme universelle (voir § 10, GP VI, 56).

²⁹ Celle-ci montre que « comme la génération n'est qu'un accroissement d'un animal transformé et développé, la mort ne sera que la diminution d'un animal transformé et développé, mais que l'animal demeurera toujours pendant les transformations, comme le ver à soie et le papillon est le même animal » (GP VI, 533). Leibniz évoque plus loin les œufs des oiseaux et les découvertes dues au microscope, qui révèlent « que le papillon n'est qu'un développement de la chenille, mais surtout que les semences contiennent déjà la plante ou l'animal formé, quoiqu'il ait besoin par après de transformation et de nutrition ou d'accroissement pour devenir un de ces animaux, qui sont remarquables à nos sens ordinaires » (GP VI, 534).

des âmes séparées³⁰. Mais il reste que les *Considérations* semblent bien contenir un exposé du « parallélisme psychophysique », si l'on entend par là cette position fondamentalement dualiste qui affirme qu'« à tout phénomène physique correspond un fait psychique, et réciproquement »³¹, et si l'on évacue (par une sorte d'*epochè*) la question de savoir comment s'explique le rapport entre l'âme et le corps (par l'action transitive, par l'assistance de Dieu, ou en vertu d'une harmonie préétablie). En déclarant que toute pensée, même la plus abstraite, a toujours un corrélat matériel (image ou trace), que chaque mouvement corporel a nécessairement son correspondant psychique (quoiqu'il puisse être inaperçu), Leibniz n'aurait-il pas énoncé la thèse du « parallélisme psychophysique » sous sa forme canonique ? Il serait le parfait représentant de cette doctrine, appelée à lui survivre (une fois délestée de l'appareillage métaphysique du « système »), qui pose, au-delà d'une simple correspondance générale entre corps et esprit, l'exigence d'une expression terme à terme, sans lacune ni discontinuité, des états de l'un par les états de l'autre.

Leibniz ne peut être tenu, selon nous, pour un parfait défenseur du « parallélisme psychophysique » sur la base des *Considérations*, car le parallélisme qui s'y trouve présenté, s'il établit effectivement la correspondance biunivoque des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques, ne dit rien de la manière dont les états respectifs de l'esprit et du corps sont produits. Il ne satisfait donc pas la seconde proposition essentielle³² qui, outre la correspondance, fonde le « parallélisme psychophysique », à savoir : l'indépendance causale de la série des faits psychiques et de la série des faits physiologiques – de sorte qu'il n'y a jamais d'interférence entre elles, c'est-à-dire d'action de l'esprit sur le corps ni du corps sur l'esprit.

On pourra, bien sûr, alléguer que Leibniz affirme bien, *par ailleurs*, cette parfaite indépendance causale, au nom du principe de l'homogénéité nécessaire de la cause avec l'effet (qui est lui-même une suite du principe de raison) : un mouvement ne saurait engendrer autre chose qu'un mouvement et d'une pensée ne peut suivre qu'une autre pensée. Il se trouve cependant que Leibniz n'en

³⁰ Il a encore un avantage qui n'est pas négligeable aux yeux de Leibniz : il permet de fonder le dogme théologique de la résurrection des corps sur une explication naturelle, sans avoir besoin de recourir au miracle (GP VI, 533, 536 ; NE, préface, A VI, 6, 68)

³¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. « Parallélisme », vol. 2, p. 736.

³² Voir Cuvillier, *Manuel de philosophie*, cité *supra*.

parle pas, ni même n'y fait allusion dans le texte qui nous occupe. À moins de reconstituer artificiellement un « système » leibnizien, qui n'existe peut-être que dans la tête de ses interprètes, le parallélisme dont il s'agit dans les *Considérations* n'a que la fonction restreinte et particulière dégagée plus haut, dans le cadre de la réfutation de la doctrine de l'Esprit universel unique. En employant ce terme (« parallélisme »), le philosophe de Hanovre ne veut pas signifier *ici* que les deux lignes de phénomènes (psychiques et physiques) sont causalement produites chacune indépendamment de l'autre, dans son ordre propre, tout en se répondant exactement, mais qu'elles doivent perpétuellement se poursuivre, de sorte que l'âme doit toujours avoir un corps et que non seulement l'âme mais encore l'animal (comme composé de l'âme et du corps) n'est jamais détruit. Autrement dit, ce n'est pas la question de la causalité et du rapport entre l'âme et le corps qui intéresse Leibniz dans ce texte, mais celle du devenir de leur union, qu'il juge indestructible (sinon par l'effet d'un miracle), quels que soient les changements et transformations subis par l'animal.

L'idée principalement retenue est moins l'impossibilité d'une interaction des deux lignes qui, par définition, ne se recoupent pas, que la nécessité de la continuité perpétuelle de leur évolution en miroir. C'est pourquoi le mot « parallélisme » n'est pas utilisé, de manière en tout cas privilégiée, pour désigner l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps. Il sert plutôt à en indiquer l'une des conséquences, quoiqu'il puisse être admis indépendamment de cette hypothèse explicative, voire dans un tout autre cadre philosophique. Leibniz lui préfère les termes « accord(s) », « concomitance », ou encore « conformité »³³ pour caractériser son « hypothèse de philosophie ».

Parallélisme et harmonie préétablie dans la controverse avec Stahl : un *hapax* ?

Nous n'avons trouvé, dans le corpus leibnizien, qu'un seul texte où l'harmonie préétablie est explicitement rapportée à un parallélisme. Dans sa controverse avec le médecin Georg-Ernst Stahl, postérieure aux *Considérations*, Leibniz évoque le « double et très parfait parallélisme » qu'il a établi :

³³ Voir, par exemple, la lettre à Arnauld de juin 1686, A II, 2, 58 ; 59 ; la lettre à Arnauld du 14 juillet 1686, A II, 2, 82 ; la lettre à Foucher d'août 1686, A II, 2, 90 ; *Système nouveau*, GP IV, 485 ; *Monadologie*, § 78 .

[L]’un entre les principes matériel et formel, c’est-à-dire entre le corps et l’âme ; l’autre entre le règne des causes efficientes et le règne des causes finales. Le parallélisme entre le corps et l’âme contient (*continet*) le système de l’harmonie préétablie, dont je suis l’inventeur. Car même si la source première (*proximus*) de toute action se trouve dans l’âme, comme celle de toute passion dans la matière, il ne faut pas cependant penser que l’âme, par ses opérations inhérentes (*insitas*) – à savoir la perception et l’appétit – fasse dévier le moindre corps de ses lois mécaniques, mais plutôt qu’elle opère selon elles, et que tout a été constitué dès l’origine par Dieu, en créant les âmes et les corps, pour que la série des mouvements dans le corps réponde parfaitement à la série des perceptions dans l’âme et réciproquement.³⁴

De ce parallélisme entre l’âme et le corps est tiré le second, entre les causes efficientes et les causes finales :

Et de cette façon il devient possible de rendre une raison naturelle de tout dans l’âme et dans le corps, puisque l’état présent du corps naît de son état précédent en vertu des lois des causes efficientes, et que l’état présent de l’âme naît de son état précédent en vertu des lois des causes finales. Là a lieu la série des mouvements, ici la série des appétits ; là on passe de la cause à l’effet, ici de la fin au moyen. Et on peut dire à juste titre que la représentation de la fin dans l’âme est la cause efficiente de la représentation des moyens en elle. Et ainsi, du parallélisme entre les causes matérielle et formelle dans les êtres vivants – c’est-à-dire dans les machines de la nature –, nous avons déduit le parallélisme entre les causes efficientes et finales. Et bien que celui-ci n’apparaisse pas également aux sens dans les masses brutes, il ne s’y produit pas moins [...] ³⁵

³⁴ *Doutes ou, comme le veut l’auteur, remarques touchant quelques assertions de la véritable théorie médicale* (1709). Le texte latin, que nous traduisons ici, a été publié dans *The Leibniz-Stahl Controversy*, traduction (anglaise), édition et introduction par François Duchesneau et Justin E. H. Smith, New Haven – Londres, Yale University Press, 2016, p. 20. Une traduction française de ce passage se trouve dans *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l’organisme et le mixte*, texte introduit, traduit annoté par Sarah Carvallo, Paris, Vrin, 2004, 75–77.

³⁵ *Ibid.*, p. 22 ; Vrin, p. 77–79.

Dans cet unique passage d'un écrit daté de 1709, Leibniz fait du système de l'harmonie préétablie un parallélisme. Les deux réquisits principaux du « parallélisme psychophysique » – la correspondance biunivoque des séries et leur entière autonomie causale – sont cette fois effectivement réunis. Les états du corps répondent exactement à ceux de l'âme, sans qu'il y ait pourtant d'interaction entre eux, si bien que chaque série de phénomènes produits (mouvements d'une part, perceptions et appétits d'autre part) est indépendante de l'autre et ressortit à sa loi propre (lois des causes efficientes, c'est-à-dire lois du mécanisme, d'un côté, lois des causes finales, c'est-à-dire du bien et du mal, de l'autre).

Il est donc possible de trouver dans l'œuvre leibnizienne un fondement textuel au « parallélisme psychophysique » – qui n'est pas les *Considérations*, si souvent citées. Soit. La preuve est-elle pour autant suffisante ? Elle apparaît fragile dès lors qu'elle s'appuie sur un *hapax*, lié au contexte de la controverse, où Leibniz choisit à dessein le terme « parallélisme » pour mieux dénoncer la confusion que commet son adversaire, coupable de faire intervenir directement l'âme dans la production (et donc l'explication) des phénomènes corporels. Si le philosophe n'a pas, par la suite, réitéré cette identification de l'harmonie préétablie à un parallélisme, c'est peut-être parce qu'elle lui semblait finalement réductrice, voire contestable. Car l'harmonie comprend le parallélisme plutôt que le parallélisme l'harmonie³⁶. Le parallélisme s'explique par l'harmonie et non l'harmonie par le parallélisme : celui-ci est une suite³⁷ ou l'une des propriétés de celle-là, et non l'inverse. L'harmonie préétablie implique le parallélisme, mais elle dit plus et autre chose que lui : non seulement la correspondance, l'indépendance causale des séries, leur absence d'interférence, mais encore leur mutuelle expression et *affinité*. En effet, le rapport entre l'affect de l'âme et le mouvement du corps qui lui est corrélatif n'est pas, pour Leibniz, librement in-

³⁶ À cet égard, la proposition « *Parallelismum inter Corpus & Animam continet Systema Harmoniae praestabilitae, quod produxi primus* » peut se lire, quoique de façon moins naturelle, comme signifiant : « le système de l'harmonie préétablie, dont je suis l'inventeur, contient le parallélisme entre le corps et l'âme », plutôt que « le parallélisme entre le corps et l'âme contient le système de l'harmonie préétablie, dont je suis l'inventeur ». C'est d'ailleurs ainsi que choisit de traduire Sarah Carvallo (Vrin, p. 75).

³⁷ « La raison qui fait que les enfants ne forment point les pensées des hommes faits, est que leurs pensées sont parallèles aux phénomènes externes par rapport à leur corps. C'est la *conséquence* de l'harmonie » (lettre à Jaquelot du 9 février 1704, GP III, 465 ; nous soulignons).

stitué par Dieu : il exprime une « connexion naturelle »³⁸, une conformité et une espèce de ressemblance de l'un avec l'autre – et par là même témoigne de la sagesse de l'auteur des choses. Ainsi prétendre, comme le font les « cartésiens » et Locke³⁹, que l'association d'un sentiment à un mouvement corporel est arbitraire est aussi absurde, selon le philosophe de Hanovre, que d'admettre qu'un peintre puisse représenter la coupole de Saint-Pierre de Rome par une pyramide⁴⁰. Telle affection ou pensée de l'âme n'est pas, sur le plan psychologique, ce qui correspond de manière purement contingente à tel mouvement du corps (si bien que n'importe quelle autre affection ou pensée aurait pu également lui être jointe), mais sa *représentation*. Cette représentation n'est évidemment pas exacte (à l'identique), car elle est « expressive ou de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est *projeté* et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre »⁴¹.

L'état de l'âme *exprime*⁴² l'état du corps (et réciproquement), comme sa traduction ou sa transposition, selon une affinité naturelle dont l'idée n'est pas comprise dans la notion de parallélisme. Celui-ci peut même se révéler trompeur s'il suggère deux natures (l'âme et le corps) non seulement hétérogènes et indépendantes, mais en quelque sorte étrangères l'une à l'autre, sans ce rapport de convenance.

Autrement dit, excepté le passage mentionné de la discussion avec Stahl, on peut penser que Leibniz évite l'emploi du terme « parallélisme » pour désigner l'harmonie préétablie, précisément parce qu'il accorde à l'harmonie des propri-

³⁸ Voir NE, II, 8, § 13, A VI, 6, 131 ; II, 20, § 6, A VI, 6, 165.

³⁹ Voir *ibid.*, 165–166 et préface, A VI, 6, 56.

⁴⁰ *Addition à l'Explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé Connaissance de soi-même* (1698–1700), GP IV, 576.

⁴¹ NE II, 8, § 13, A VI, 6, 131.

⁴² Selon le sens particulier que Leibniz donne à ce terme : « Une chose exprime une autre, lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre, c'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral » (lettre à Arnauld de septembre 1687, A II, 231 ; définition répétée dans la lettre à Arnauld du 9 octobre 1687, A II, 240). Voir aussi *Quid sit Idea ?*, A VI, 4-B, 1370–1371.

étés que le parallélisme n'exprime pas, voire qui pourraient apparaître incompatibles avec lui. Les occurrences de « parallélisme » dans les *Essais de Théodicée* le confirment, quoiqu'elles ne concernent pas directement le rapport entre l'âme et le corps. Elles illustrent d'autres usages du terme, en livrent de nouvelles caractéristiques qui, nous allons le voir, ne sont pas forcément conciliables entre elles.

Un ou des parallélismes ?

Le § 18 des *Essais de Théodicée*, que mentionnait Guérault, expose une hypothèse attribuée à un « homme d'esprit », admirateur du principe leibnizien de l'harmonie, se proposant d'interpréter l'histoire de la terre, de ses bouleversements et transformations, à partir du récit biblique. L'explication, alliant théologie et astronomie, commence par évoquer le péché de Lucifer, ange dont la déchéance entraîne, en vertu de « l'harmonie préétablie des règnes de la Nature et de la Grâce », celle de la terre qu'il était en charge de présider. Notre globe, d'étoile qu'il était, devient planète, astre errant « couvert de taches, rendu opaque et chassé de sa place » (GP VI, 112). Suivent l'incarnation du Christ, venu sauver les hommes, son retour au jour du jugement pour enlever les bons et punir « les méchants avec les démons qui les ont séduits »⁴³. Après quoi la terre « commencera à brûler et sera peut-être une comète », conformément à l'enseignement de l'Apocalypse. Mais cet incendie – qui n'est autre que l'Enfer dont parlent les Écritures – prendra fin et les damnés, repentants, se réconcilieront avec Dieu. À ce moment du récit, Leibniz écrit :

En même temps (en vertu du *parallélisme harmonique* des règnes de la Nature et de la Grâce) ce long et grand incendie aura purgé le globe de la terre de ses taches. Il redeviendra soleil ; son ange président reprendra sa place avec les anges de sa suite ; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons anges [...] ⁴⁴.

L'ordre de la Nature et l'ordre de la Grâce sont parallèles, en ce que chaque phénomène qui advient dans l'un trouve son expression et sa « traduction » im-

⁴³ GP VI, 112–113.

⁴⁴ GP VI, 113.

médiates dans l'autre. À l'exigence de la correspondance exacte et ininterrompue (déjà rencontrée dans les usages précédents du terme « parallélisme ») s'ajoute celle de la concordance des temps, c'est-à-dire la simultanéité entre, d'une part, l'enchaînement des événements naturels (la transformation de la terre en planète, de la planète en comète, la purification par le feu et la restauration au rang d'étoile), et, d'autre part, la succession des effets moraux (le péché, la damnation, la pénitence, la rédemption universelle). Il n'y a pas ici seulement une corrélation terme à terme, mais encore une concomitance parfaite entre les éléments de chaque série.

Cette concomitance n'est pas requise – et de fait se trouve exclue – au § 74 des *Essais de Théodicée*, où apparaît pour la deuxième fois le mot « parallélisme ». Il y est question de la légitimité des peines et des récompenses dans l'autre vie, alors même qu'elles sont inutiles, puisque les premières ne servent plus à corriger ceux qui en souffrent ni les secondes à conforter dans la vertu ceux qui en jouissent. Or, estime Leibniz, qui veut sauvegarder la justice vindicative⁴⁵, la continuation de la douleur des damnés et de la joie des élus est justifiée, dès lors qu'elle répond à l'accomplissement répété de nouveaux péchés par les uns et aux progrès réalisés dans le bien par les autres, conformément au « principe de convenance ». L'explication est la suivante :

Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie que celle qui paraît dans le commerce de l'âme et du corps. (GP VI, 142)

Le parallélisme, établi maintenant entre les causes efficientes et les causes finales, se distingue du précédent (entre les règnes de la Nature et de la Grâce) par au moins trois caractéristiques :

⁴⁵ Sur ce point, voir Paul Rateau « Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative », in *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Paul Rateau et Éric Marquer (dir.), Montréal/Paris, Presses de l'Université de Montréal/Vrin, 2017, p. 251–279.

1. La correspondance n'est pas simultanée, mais successive. Il faut que la faute soit commise pour que, dans un second temps, par les lois mêmes de la nature (et sans qu'il soit besoin de l'intervention particulière de Dieu), la punition frappe le coupable ; de même qu'il faut accomplir d'abord la bonne action pour qu'ensuite sa récompense advienne, par des voies également naturelles.

2. Le rapport instauré entre les deux sortes de causes n'est pas celui de l'expression ou de la « traduction ». La peine n'exprime pas la faute : elle la corrige et la compense. Elle ne tient pas lieu dans l'ordre de la finalité de ce qu'est l'action mauvaise dans l'ordre de l'efficacité. Elle ne répond pas à la faute comme la douleur dans l'âme répond à un dérangement du corps, selon le modèle du « parallélisme psychophysique », mais comme son salaire, suivant le modèle juridique et moral de la rétribution.

3. La convenance, telle qu'elle est ici conçue, n'est pas non plus semblable à celle de l'âme et du corps dont les états « conviennent », c'est-à-dire s'accordent, sans qu'il y ait interaction physique d'aucune manière. Elle est plutôt à penser conformément au modèle magnétique de l'attraction : le péché suscite de lui-même son châtement, l'appelle en quelque sorte ou le réclame, à la fois parce qu'il y conduit *naturellement* et parce qu'il l'exige *moralement*. Avec cette conséquence : l'indépendance signifiée par le parallélisme, jusqu'à présent maintenue, semble être remise en question, puisqu'un règne (les causes finales) paraît bien « influencer » l'autre (les causes efficaces), ou en orienter le cours. Certes, l'événement qui se produira (la peine) adviendra en vertu des seules causes efficaces, dont l'ordre ne sera en aucune manière perturbé, mais de façon à accomplir des fins déterminées (qui relèvent de la justice).

Précisons ce point : la convenance, qui attire certains effets une fois arrivées certaines actions, comme leur étant « appropriés », n'introduit pas de confusion entre les deux sortes de causes. Elle implique cependant une subordination manifeste des unes (les efficaces) aux autres (les finales), qui permet leur convergence. La peine se produit par les causes efficaces comme une suite naturelle de la faute, mais elle est en même temps une fin, qui répond à une exigence morale. « [L]e règne des causes efficaces et celui des causes finales sont parallèles entre eux », écrira encore Leibniz au § 247 (GP VI, 264). Ils le sont certes en ce qu'ils doivent toujours être distingués et se répondre. Mais il est clair que le premier est réglé sur le second et le favorise, quoique le second doive aussi s'accommoder aux contraintes imposées par le premier, qui vaut également

pour lui-même⁴⁶. Cet ajustement réciproque permet le parfait concours des deux règnes et leur « conspiration », au prix d'une mise à mal du parallélisme : d'une part, parce qu'ils ne sont pas réellement indépendants l'un de l'autre (du fait de leur accommodement préétabli), d'autre part, parce que dans la peine ou la récompense, causes efficientes et causes finales se rencontrent dans le même effet, lequel satisfait à la fois une loi naturelle et une loi morale. Là où efficacité et finalité coïncident, les lignes se touchent et le parallélisme disparaît au sens strict. Cette coïncidence, précisément parce qu'elle est le fruit d'un artifice, est le signe, pour Leibniz, d'une intelligence sublime, Dieu comme architecte ayant tout fait et ordonné pour contenter Dieu comme monarque de la Cité des esprits⁴⁷.

Tels qu'ils sont présentés dans les *Essais de Théodicée*, les deux « parallélismes » – entre le règne de la Nature et celui de la Grâce, d'une part, entre les causes efficientes et les causes finales, d'autre part – se distinguent dans la mesure où l'un apparaît comme la *superposition* de deux lignes de phénomènes concomitants, correspondant terme à terme sans interférer, quand l'autre montre la *convergence* de deux espèces de causalité, puisqu'il s'agit de réaliser par la voie même du mécanisme naturel (et par lui seulement) certaines fins que se représente une intelligence infiniment parfaite. Ces fins sont morales, mais pas seulement : elles tiennent, plus largement, à tout ce qui fait de notre monde le meilleur des mondes possibles, où la plus grande quantité de perfection ou d'essence se trouve produite⁴⁸.

Reste que dans certains passages, y compris des *Essais de Théodicée*, les deux parallélismes tendent à se confondre, comme deux illustrations de l'accord entre « Dieu architecte » et « Dieu monarque »⁴⁹. Leur identification est même explicite dans la lettre de Leibniz à Bourguet du 5 août 1715⁵⁰. La *Monadologie*

⁴⁶ Cf. *Théodicée*, § 118.

⁴⁷ Cf. *Théodicée*, § 247. Voir aussi, par exemple, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* [abrég. : PNG] § 15 ; *Monadologie* § 87–89.

⁴⁸ Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à notre livre, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Paris, Classiques Garnier, 2015), en particulier le chapitre intitulé « Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz. En quel sens le monde est-il le meilleur ? », p. 77–100.

⁴⁹ Comparer par exemple les §§ 112 et 247.

⁵⁰ « Il est fort raisonnable de juger que sans le mal moral il n'y aurait point de mal physique des créatures raisonnables ; le parallélisme des deux, c'est-à-dire de celui des

maintient au contraire leur différence. Trois harmonies préétablies y sont clairement distinguées⁵¹ : (1) celle entre l'âme et le corps ; (2) celle, au sein du règne de la Nature, entre les causes efficientes et les causes finales ; (3) celle entre le règne de la Nature et le règne de la Grâce. Peines et récompenses, qui relevaient de la deuxième harmonie au § 74 des *Essais de Théodicée*, sont désormais rapportées à la troisième⁵². Deux questions se posent alors : i) qu'est-ce qui justifie la distinction entre la deuxième et la troisième sorte d'harmonie et, par conséquent, entre les deux « parallélismes » ? ii) Pourquoi cette hésitation, d'un texte à l'autre, quant à la place dévolue au système des sanctions (dans la deuxième ou la troisième sorte d'harmonie) ?

i) Il importe pour Leibniz de ne pas ramener les causes finales au seul domaine de la Grâce, étant donné qu'elles ne répondent pas toutes forcément (en tout cas directement) à un but moral, comme le montre leur usage en physique. En affirmant qu'elles appartiennent de plein droit au règne de la Nature (et donc à son étude), le philosophe de Hanovre se démarque volontairement de Descartes, de Spinoza et de tous les « Modernes » qui prétendent les exclure de la science. Il soutient en effet que c'est par la considération des fins que peuvent être découvertes les lois de la nature⁵³, ou encore la raison de l'existence de certains organes dans un animal.

ii) Sans chercher à concilier à tout prix les textes, on peut faire l'hypothèse que les sanctions relèvent des deux « parallélismes » à la fois. La peine est la cause finale de la douleur subie par le pécheur – douleur qui arrive par les causes efficientes – en même temps que l'application dans la Nature des principes (la justice) qui régissent l'ordre de la Grâce. À cet égard, les causes finales occupent une place à la fois centrale et particulière dans le système de l'harmonie générale, en tant qu'elles participent des deux règnes à la fois (Nature et Grâce). En les plaçant à leur point de rencontre et de coïncidence, Leibniz souligne que la finalité est partout, dans la Nature elle-même, et que Nature et Grâce ne sont pas extérieures l'une à l'autre, mais imbriquées, dans la mesure où la seconde émerge de la première et accomplit ses fins par son entremise. Montrer que la Nature est pleine de fins, c'est aussi une manière de « naturaliser » la Grâce : le monde moral

finales et de celui des efficientes, qui reviennent à celui de la Nature et de la Grâce, le paraît porter ainsi » (GP III, 578).

⁵¹ Voir § 78 ; §§ 87–90.

⁵² Voir aussi la lettre à R. Chr. Wagner du 4 juin 1710, GP VII, 531 ; PNG § 15.

⁵³ Voir le cas des règles de la réfraction, évoqué à l'art. 22 du *Discours de métaphysique*.

advient *par* et *dans* le monde naturel, non pas contre lui, indépendamment de lui ni après lui. La nécessité pour l'âme d'avoir toujours un corps interdit de congédier la Nature, à quelque moment que ce soit, car même dans « l'autre vie » se poursuit son règne et s'appliquent encore ses lois.

Le parallélisme est-il un terme pertinent dans le contexte monadologique ?

Le parallélisme est-il définitivement brisé, si, au lieu d'être maintenus à distance, lignes, séries et ordres se croisent et s'interpénètrent ? Il ne peut avoir de sens que s'il est ramené à sa signification première. Sans être un mot technique ni très fréquent dans le vocabulaire leibnizien, il illustre une propriété de l'harmonie : la correspondance constante, terme à terme, de deux suites de phénomènes distincts. De ce point de vue, il fonde ce que l'on pourrait appeler un parallélisme *épistémologique* ou *de méthode*. Celui-ci, que Leibniz recommandait justement à Stahl de suivre, consiste à prendre soin de toujours séparer causes efficientes et causes finales, et, lorsqu'il s'agit d'expliquer les objets naturels (le mouvement des corps, la structure et le fonctionnement des vivants), de ne considérer et ne faire intervenir que les premières – tout en sachant que les lois du mécanisme reposent ultimement sur le principe de convenance, c'est-à-dire du meilleur, qui a porté Dieu à les choisir plutôt que d'autres⁵⁴. Cette subordination de la « nécessité physique », propre à l'ordre de la nature, à la « nécessité morale », dérivée de la sagesse, autorise le physicien à faire un usage heuristique – et seulement heuristique – des causes finales. Il aurait tort, en effet, de se priver de ces dernières, dont la prise en compte facilite l'invention, puisque le monde naturel est l'œuvre d'un auteur intelligent et doué de volonté, visant des buts. Le parallélisme est d'ordre méthodologique, dans la mesure où il suppose que, dans l'explication d'un phénomène donné, à la voie des causes finales, en général plus aisée à emprunter, répond nécessairement la voie des causes efficientes, souvent difficile à trouver mais « plus profonde »⁵⁵. Suivre la première, c'est se donner les moyens de découvrir la seconde.

Il en va de même pour l'étude des phénomènes « psychologiques » : pas plus qu'il ne faut employer les causes finales pour rendre raison d'un phénomène physique, il ne convient de recourir aux causes efficientes – aux « raisons

⁵⁴ Voir *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, § 1.

⁵⁵ Voir *Discours de métaphysique*, art. 22.

mécaniques » – pour expliquer une perception, un sentiment ou un appétit⁵⁶. Utile au savant pour mener ses recherches, le parallélisme peut-il être plus qu'une règle de méthode et constituer une véritable thèse métaphysique – une « affirmation dogmatique » comme le disait Bergson⁵⁷ ? La question se pose chez Leibniz, à partir du moment où son concept unique de monade conduit à dépasser tout dualisme, en particulier la distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue. Dès lors que les composés ou corps sont eux-mêmes des assemblages de substances simples ou monades, l'univers leibnizien n'est constitué, et par conséquent ne s'explique, que par un seul genre d'être. Il n'existe, à proprement parler, que des monades (êtres capables d'action, doués de perception et d'appétition), des agrégats de monades et ce qui procède des monades : les phénomènes provenant de leur activité permanente et de l'influence idéale qu'elles exercent les unes sur les autres⁵⁸. Dans ce cadre théorique, l'opposition entre l'âme et le corps se ramène à celle de l'*un* et du *multiple*. Elle n'est pas celle de deux entités hétérogènes. L'âme ne se distingue pas du corps ontologiquement, puisqu'ils sont fondamentalement de même nature (monadique), mais seulement comme le simple diffère du composé. En ce contexte « moniste »⁵⁹, y a-t-il encore un sens à parler de parallélisme ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir sur le rapport entre la monade « centrale » ou « dominante » (âme ou esprit) et l'infinité des monades subalternes, qui forment son « corps propre »⁶⁰ – le tout constituant l'animal ou le vivant. Deux sortes d'unité apparaissent : d'une part, l'unité véritable, substantielle, par soi propre à chaque monade, d'autre part, l'unité par accident, dérivée, obtenue par agrégation, que la monade principale impose aux monades subordonnées qui composent son corps. Cette seconde unité, qui se surajoute à la première, traduit l'exercice d'une « domination », qu'il faut comprendre comme un lien rassemblant des monades inférieures et une loi qui les règle de manière à ce qu'elles concourent à la même fin : par la conservation et l'entretien des parties organiques de l'animal, la préservation et le développement de l'être vivant tout entier.

⁵⁶ Comme l'illustre l'exemple fameux du moulin au § 17 de la *Monadologie*.

⁵⁷ Voir *supra*.

⁵⁸ Voir *Monadologie* § 51.

⁵⁹ Tout différent de celui de Spinoza, qui pose l'unicité de la substance, mais l'infinité de ses attributs parmi lesquels il y a la pensée et l'étendue.

⁶⁰ PNG § 3 ; texte édité et publié par André Robinet, Paris, PUF, 1954, 2002, p. 31.

L'assimilation du corps à un assemblage, à un amas ou à une « masse » de monades ne doit pas être mal interprétée. Le corps, étendu et divisible, n'est pas à proprement parler *fait* de monades, qu'il serait possible d'atteindre par décomposition, comme éléments ultimes de la matière. Les monades sont immatérielles, indivisibles car sans parties, et insaisissables en tant que telles dans l'expérience. Le corps est le résultat de leur activité perpétuelle sous-jacente⁶¹, l'effet phénoménalement observable de leur présence. Les monades ne sont donc pas les composants de la matière, mais les principes et réquisits qu'il faut poser à son fondement pour rendre raison de ce qui s'y produit⁶². C'est pourquoi Leibniz peut affirmer *à la fois* que le corps n'est qu'un « phénomène bien fondé » – une simple apparence qui n'est rien en elle-même sans l'action des monades dont elle résulte et indépendamment de l'âme qui la perçoit⁶³ – et une substance composée – s'il est envisagé métaphysiquement, comme cet agencement hiérarchisé de monades œuvrant de concert sous l'égide d'une monade centrale.

Que signifient alors, du point de vue monadologique, la distinction et le « parallélisme » des causes efficientes et des causes finales ? Toutes les monades agissent suivant les causes finales, y compris celles qui constituent le corps. Mais le corps, considéré comme phénomène, est déterminé par les causes efficientes et ses modifications s'expliquent par elles seules. Alors que « les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits, ou des *causes finales du bien et du mal* », il faut poser que « les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les lois des *causes efficientes*, c'est-à-dire, des mouvements »⁶⁴. L'harmonie entre perceptions et mouvements est celle, préétablie, entre ces deux systèmes de causes ; « et, conclut Leibniz, c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'âme et du corps, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre »⁶⁵.

⁶¹ Voir la lettre à Lady Masham du 10 juillet 1705, GP III, 367 ; la lettre à de Volder du 30 juin 1704, GP II, 268 ; la lettre à des Bosses du 16 octobre 1706, GP II, 324.

⁶² Voir A VI, 4-B, 1673 ; lettre à des Bosses du 5 février 1712, GP II, 435–436.

⁶³ « [...] les choses matérielles et leur mouvement ne sont que des phénomènes. Leur réalité n'est que dans le consentement des apparences des Monades » (lettre à Bourguet du 22 mars 1714, GP III, 567). « Nostra Mens phaenomenon facit, divina Rem » (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, édités par Louis Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 528).

⁶⁴ PNG § 3, Robinet, p. 31–33.

⁶⁵ *Ibid.*, Robinet, p. 33.

Deux harmonies préétablies se superposent ici. La première, au niveau substantiel et « atomique », accorde toutes les monades entre elles, qu'elles soient dominantes ou subordonnées, esprits, âmes ou monades « brutes », de sorte que les événements, actions et passions de chacune, tout en dérivant exclusivement de sa nature propre, soient pourtant parfaitement réglés sur ce qui arrive dans les autres (à l'action de l'une, par exemple, répondant la passion dans les autres). La seconde, entre le niveau monadique et le niveau phénoménal, accorde l'âme (monade dominante) et son corps propre, entendu comme la manifestation empirique de l'activité de monades « à son service »⁶⁶, agrégées selon un certain ordre et déterminées à remplir certaines fonctions. C'est au regard de cette dernière harmonie, entre le simple et le composé, qu'apparaissent deux réalités distinctes, quoique nécessairement corrélées : d'une part, l'âme dotée de perception et d'appétition, qui agit selon les causes finales, d'autre part, ce *corps-phénomène*, doué de mouvement, uniquement régi par les causes efficientes – même si, répétons-le, ses éléments « constitutifs » monadiques (le *corps-substance*) restent, eux, conduits par les causes finales. L'efficience (domaine de la physique) repose ainsi sur la finalité (domaine de la métaphysique) ou, en quelque sorte, émerge d'elle : les monades, qui suivent les lois des causes finales, s'associent en des ensembles (corps) autour d'une monade centrale ; ces ensembles produisent des effets sensibles (phénomènes), qui arrivent et s'expliquent par les seules lois des causes efficientes (le mécanisme). Ces dernières s'appliquent au composé, mais non aux monades qui en sont le fondement, ni à la monade dominante qui en fait l'unité et dont la perception est le corrélat du mouvement qui agite la matière.

Outre la correspondance générale inter-monadique, le « parallélisme », s'il est permis d'employer ce terme, ne peut se trouver qu'entre les monades et leurs phénomènes, c'est-à-dire entre l'ordre de ce qui *est* véritablement et l'ordre de ce qui *apparaît* – dont l'existence ne se réduit pas simplement à la représentation ou au « mental », puisqu'il est fondé dans ces êtres réels que sont les monades constitutives des corps. Pourtant, il s'agit moins là de penser deux « choses », évoluant selon deux lignes parallèles, qu'une seule et même réalité, envisagée de deux points de vue différents : *métaphysique-monadique* d'une part, *physique-phénoménal* de l'autre. Le couple monades/phénomènes ne vient pas remplacer un dualisme – celui de la substance pensante et de la substance étendue – par un autre. Car il exclut toute dualité réelle, dès lors que le phéno-

⁶⁶ Selon l'expression utilisée au § 71 de la *Monadologie* (Robinet, p. 113).

mène, que constitue la matière, n'a pas de consistance ontologique propre et se réduit à l'expression sensible, dans le temps et l'espace, de l'activité monadique. Il n'y a donc pas lieu de poser une harmonie entre deux entités de nature étrangère, mais de penser la relation entre l'être (en soi imperceptible) et son apparaître (perceptible dans l'expérience), qui en est la manifestation ou encore la « symbolisation », comme le suggère la *Monadologie*.

Chaque monade représente tout l'univers, rappelle ce texte de 1714, quoiqu'une partie des choses seulement de manière distincte : celles qui lui sont le plus proches ou la touchent le plus (§ 60). Et Leibniz d'affirmer que « les composés *symbolisent* en cela avec les simples » (§ 61), puisque les corps, du fait de la continuité et de la plénitude de la matière, sont affectés par tout ce qui se passe dans le monde, bien que plus ou moins fortement selon la distance⁶⁷. Selon le Dictionnaire de l'Académie française (1^{ère} édition, 1694), *symboliser* signifie « avoir du rapport, de la conformité », comme « on dit que les planètes symbolisent avec les métaux ; que le Soleil symbolise avec l'or, que la lune symbolise avec l'argent, etc. ». Les corps « symbolisent » avec les monades, dans la mesure où se retrouve en eux une caractéristique propre à ces dernières : l'expression universelle, donc infinie, mais différenciée selon la proximité et l'intensité. Le verbe choisi est-il un simple synonyme de *correspondre* ? S'y ajoutent l'idée, que nous avons déjà rencontrée, d'une affinité et celle, nouvelle, d'une (re)connaissance rendue possible par le « symbole »⁶⁸. Celui-ci renvoie à une convenance établie sur une analogie, plutôt qu'à un parallèle. Le composé ne fournit pas une représentation adéquate du simple, mais une certaine image ou figuration, à partir de laquelle il est possible de connaître ce qui se passe au niveau élémentaire, c'est-à-dire l'harmonie des monades.

En ce sens, le corps peut être considéré comme un « symbole » à un double titre. En tant qu'il est le corps d'un animal, les mouvements et les réactions physiologiques qui s'y observent traduisent l'action de réalités invisibles sous-

⁶⁷ Voir l'image de l'univers, « tout d'une pièce, comme un océan » in *Théodicée*, § 9, GP VI, 107.

⁶⁸ Conformément à l'étymologie grecque du mot. Le σύμβολον est en effet un signe de reconnaissance, formé primitivement à partir d'un objet brisé en deux, dont deux personnes conservent chacune la moitié, par laquelle elles peuvent ensuite se faire reconnaître ou prouver une convention passée entre elles antérieurement. Il désigne en général tout signe convenu, signe de ralliement, signal, mot d'ordre, jeton, monnaie, etc. (voir A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1935, p. 1821–1822).

jaçentes (les monades). En tant qu'il est le corps dont une monade centrale est l'entéléchie, ses changements sont en même temps l'expression et le corrélat de perceptions et de sentiments qui se produisent dans cette monade. Ce *corps-signe* réfère à la fois aux monades (subordonnées) à l'œuvre en lui et à la monade dominante (âme ou esprit), dont il reflète à sa manière, par ses affections propres, la suite des pensées. Il est la figure visible et « extérieurement » de ce qui, dans le premier cas, se dérobe toujours à la vue (mais se fait connaître par son action), et, dans le second cas, de ce qui est expérimenté de façon interne par l'âme et s'accompagne de conscience chez les esprits. Le corps est un phénomène « bien fondé », selon ce double rapport « symbolique » : en tant qu'il fait signe vers la multitude des monades dont il est l'effet, et en tant qu'il renvoie à l'âme ou l'esprit qui se représente le monde par son intermédiaire.

Conclusion

Les occurrences du terme « parallélisme » ne sont pas très nombreuses dans le corpus leibnizien et son usage ne renvoie explicitement qu'une seule fois, à notre connaissance, à l'harmonie préétablie de l'âme et du corps (dans la controverse avec Stahl). Le plus souvent, le mot sert à désigner l'une des conséquences de cette harmonie, voire d'autres thèses soutenues par l'auteur. Tel est le cas dans les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique*, citées à l'appui de l'interprétation selon laquelle Leibniz serait l'inventeur du « parallélisme psychophysique ». Dans ce texte, la correspondance établie entre les fonctions de l'âme et les mouvements du corps n'a pas d'autre but que de montrer l'impossibilité pour la première d'être entièrement séparée du second. Si le passage mentionné de la controverse avec Stahl représente un *hapax*, sans doute est-ce parce que le terme « parallélisme » se révèle inapte à exprimer certaines propriétés essentielles de l'harmonie leibnizienne : au-delà de l'évolution en miroir de deux séries de phénomènes, leur convenance et leur affinité fondamentales.

L'étude d'autres occurrences montre que Leibniz ne confère pas au mot un sens particulier et technique, qui le ferait compter parmi les concepts fondamentaux de son vocabulaire philosophique. Il apparaît au contraire recouvrir plusieurs emplois différents, de sorte qu'il n'y a pas *un* parallélisme, mais plusieurs, comme il y a plusieurs harmonies préétablies : qu'il s'agisse de la concomitance d'effets physiques et d'effets moraux se répondant, au nom de la conformité des deux règnes (Nature et Grâce), ou de la relation de la faute et

de l'action bonne respectivement à la punition et à la récompense, en vertu de l'accord entre causes efficientes et causes finales.

Que retenir de ces usages ? Certainement que le parallélisme a le sens général d'une correspondance entre des éléments distincts, relevant de juridictions différentes, qui n'interfèrent pas – d'où l'image de la superposition de lignes maintenues à égale distance et infiniment prolongées. Il implique toujours une dualité, sinon un dualisme : entre les règnes ou ordres, entre les causes et leurs lois, entre l'âme et ses pensées d'une part, le corps et ses mouvements de l'autre, entre les substances et les phénomènes. Il fonde ce que nous avons appelé un parallélisme « méthodologique », qui prescrit, dans l'explication d'une chose (physique ou « psychique »), de ne pas confondre les causes (efficientes et finales) ni les règnes (Nature et Grâce), tout en posant leur parfaite concordance et convergence. À cet égard, le parallélisme est un principe heuristique dont le savant peut tirer le plus grand bénéfice dans la conduite de ses recherches.

Faut-il aller plus loin et penser un parallélisme « métaphysique », opposant deux réalités hétérogènes telles que l'âme et le corps ? Le concept de monade, par lequel toute réalité est conçue et ramenée, semble l'exclure : le dualisme se trouve dépassé au profit d'une pluralité infinie d'entités homogènes, c'est-à-dire appartenant au même genre d'être, sans être indiscernables. Le parallélisme disparaît-il complètement avec lui ? Il ne peut subsister que sous la forme, *restreinte*, d'une correspondance suivie, terme à terme, des états respectifs des substances simples, sans que jamais l'une ne puisse agir de manière transitive sur les autres, ni en recevoir d'influence physique. Quant au rapport entre le simple et le composé, et entre l'âme (ou l'esprit) et ses phénomènes, il ne consiste pas en un parallèle. Il repose bien plutôt sur une relation « symbolique », où le corps joue le rôle d'interface à un double niveau : en tant qu'il est la manifestation visible de l'activité des monades subalternes (en elles-mêmes invisibles) et le *medium* par lequel la monade centrale perçoit tout l'univers. Ce *corps-symbole* est à la fois l'indice d'un *autre* (les monades subordonnées à son fondement) et d'un *dehors* (l'univers), et le signe du *même* (l'âme unie à son corps propre dans l'unité de l'être vivant) et d'un *dedans* (l'âme et la suite de ses pensées, dont elle a conscience si elle est esprit). Il est, à ce titre, non seulement l'objet de la science mais encore ce par quoi la science même est possible.