



## Leibniz, vérité de Descartes selon Heidegger

Christophe Perrin

Volume 64, numéro 2, 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/019512ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/019512ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Perrin, C. (2008). Leibniz, vérité de Descartes selon Heidegger. *Laval théologique et philosophique*, 64(2), 527–540. <https://doi.org/10.7202/019512ar>

### Résumé de l'article

Que la pensée cartésienne, plus que n'importe quelle autre, fonde une ère philosophique nouvelle est un point par tous accordé en histoire de la philosophie. Que la portée réelle de l'inauguration cartésienne n'apparaisse pleinement qu'avec Leibniz est en revanche un élément traditionnellement peu soupçonné. C'est pourtant ce que nous enseigne Heidegger, qui admet le premier le caractère décisif de la démarche cartésienne en tant qu'elle ouvre incontestablement les Temps modernes, mais n'en reconnaît pas moins une supériorité essentielle de la pensée leibnizienne en tant qu'elle la poursuit, l'approfondit et l'accomplit. Aussi Leibniz constitue-t-il à ses yeux la vérité de Descartes.

# LEIBNIZ, VÉRITÉ DE DESCARTES SELON HEIDEGGER\*

Christophe Perrin

Département de philosophie  
Université Paris-Sorbonne

*RÉSUMÉ* : Que la pensée cartésienne, plus que n'importe quelle autre, fonde une ère philosophique nouvelle est un point par tous accordé en histoire de la philosophie. Que la portée réelle de l'inauguration cartésienne n'apparaisse pleinement qu'avec Leibniz est en revanche un élément traditionnellement peu soupçonné. C'est pourtant ce que nous enseigne Heidegger, qui admet le premier le caractère décisif de la démarche cartésienne en tant qu'elle ouvre incontestablement les Temps modernes, mais n'en reconnaît pas moins une supériorité essentielle de la pensée leibnizienne en tant qu'elle la poursuit, l'approfondit et l'accomplit. Aussi Leibniz constitue-t-il à ses yeux la vérité de Descartes.

*ABSTRACT* : That Cartesian thought, more than any other, initiated a new philosophical era, is a point granted by all in the history of philosophy. That the real impact of the Cartesian inauguration should have become fully apparent with Leibniz alone is less common a view. It is, however, what Heidegger teaches : while being the first to admit the decisive character of the Cartesian approach as unquestionably paving the way to Modern Times, he nonetheless accords an essential superiority to the thought of Leibniz insofar as it pursues, deepens and fulfils it. Thus in his view Leibniz constitutes the truth of Descartes.

---

## I. DESCARTES, NON LEIBNIZ

À la question de savoir quel est le point de départ de la pensée moderne, la réponse proposée par Heidegger brille par sa clarté et sa simplicité : « [...] au début de la philosophie moderne se trouve la proposition de Descartes : *Cogito, ergo sum*<sup>1</sup> ». Les confirmations de ce jugement de 1940 sont d'ailleurs légions dans l'œuvre du penseur allemand, que l'on se situe à l'époque de l'herméneutique de la facticité, dans le cadre de l'analytique existentielle, dans le champ de la métaphysique de la subjectivité ou dans la réflexion plus globale sur les divers modes de manifestation de la vérité de l'être, en particulier sur celui que constitue la technique planétaire et

---

\* Les références des textes de HEIDEGGER sont données suivant les tomes de la *Gesamtausgabe* qui, depuis 1975, sous la direction de Friedrich-Wilhelm von HERMANN, paraissent aux éditions Vittorio Klostermann, de Francfort-sur-le-Main — abrégés *GA*, tome et page —, sauf exception dont *Sein und Zeit* — abrégé *SZ* —, cité — paragraphe et page — suivant sa 10<sup>e</sup> édition (Tübingen, Max Niemeyer, 1963). Seront utilisées, dans la mesure du possible et quitte à les modifier, les traductions françaises existantes.

1. *Nietzsche II*, *GA* 6.2, 133.

qui risque d'étouffer cet autre qu'est le dire poétique. Appuyons-nous ici sur quelques textes.

C'est en vérité dès le cours du semestre d'été 1920 qu'est assignée au philosophe français une position centrale dans l'histoire de la philosophie, à savoir celle de fondateur de la modernité — *Neuzeit* —, l'originalité n'étant pas dans cette affirmation, classique on le sait depuis Hegel et ses *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, mais dans son évaluation, Heidegger n'estimant pas, contrairement à la tradition, que cette ère philosophique nouvelle soit nécessairement positive, puisque avec Descartes et sa postérité se perd à ses yeux le monde spirituel de « ce que l'on nomme piétamment philosophie chrétienne, patristique et scolastique du Moyen Âge — Luther inclus » :

On a coutume de caractériser le virage de la philosophie moderne par Descartes en référence au fait que, déjà à la Renaissance, l'indépendance de la pensée se formait par rapport à la foi, aux dogmes et à la théologie, que la prédominance de l'aristotélisme a été ébranlée et que, dès lors, la libération de la scolastique médiévale s'est engagée [...]. Avec Descartes, on voit la pureté de la pensée philosophique libérée et indépendante qui, pour la première fois depuis la philosophie grecque, parvient à nouveau à son autofondation. Cela s'est répercuté concrètement dans le fondement des problèmes philosophiques sur le *cogito ergo sum*. Le Je, ou la conscience, est ainsi placé au centre des problèmes philosophiques et devient au fil du temps de plus en plus fort et complexe<sup>2</sup>.

À peine posée, l'idée est filée puisque Descartes est à nouveau présenté en 1927 comme celui dont le *cogito sum* constitue le « point de départ du questionnement philosophique moderne<sup>3</sup> », en 1929 comme celui qui « a déterminé l'attitude fondamentale de la philosophie moderne<sup>4</sup> » ou, plus simplement encore, comme celui qui incarne « le début de la philosophie moderne<sup>5</sup> », celui qui, comme il est dit en 1935, assure « la fondation mathématique » conformément à laquelle « la métaphysique moderne s'est déployée<sup>6</sup> ». Quand Descartes n'est pas clairement désigné comme « le fondateur de la philosophie moderne<sup>7</sup> », nombreux et divers sont les tours qui, au détour de la plume heideggérienne, abondent dans ce sens : « le début de la métaphysique moderne chez Descartes<sup>8</sup> » ; « au début des temps modernes, Descartes [...] » ; « la philosophie moderne depuis Descartes<sup>10</sup> » ; « les Temps modernes depuis Descartes<sup>11</sup> » ; « la philosophie moderne, de Descartes à Hegel<sup>12</sup> » ou « de Descartes à

2. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, 94.

3. *SZ*, § 10, 46.

4. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, 23.

5. *Ibid.*, 79.

6. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, 109.

7. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 142 ; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung « Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben »*, GA 46, 125.

8. *GA* 6.2, 206.

9. *Platons Lehre von der Wahrheit*, GA 9, 233.

10. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 174.

11. *GA* 29/30, 30.

12. *Ibid.*, 81 ; *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit - 1809*, GA 42, 113.

Nietzsche<sup>13</sup> », sinon « la métaphysique moderne depuis Descartes jusqu'à Kant<sup>14</sup> ». Heidegger parle encore du « nouveau commencement prétendu de la philosophie des Temps modernes avec Descartes<sup>15</sup> » et pose avec force que « Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire en même temps de la Métaphysique occidentale<sup>16</sup> ».

## II. DESCARTES ET LEIBNIZ

L'affaire semble donc entendue avant même d'avoir été débattue, et *Sein und Zeit* d'entériner ce point de vue de toute son autorité, en nous présentant certainement Descartes comme l'auteur de la plus radicale position de la pensée moderne, dans la mesure non seulement où Kant lui-même en dépend — le philosophe de Königsberg admet en effet la thèse substantialiste de son homologue français comme son questionnement sur la réalité du monde extérieur —, mais encore où ni Spinoza, ni Leibniz — ne songeons pas même à Hobbes, encore moins à Malebranche ou à Arnauld — ne sont cités. Aucun moderne ne pourrait donc contester à l'auteur des *Meditationes de prima philosophia* le double statut de fossoyeur de la tradition antique et médiévale et d'inaugurateur des Temps modernes — et si Pascal, quant à lui, est évoqué par deux fois dans l'*Hauptwerk*, il ne l'est que dans la lignée de saint Augustin, soit en tant que chrétien et penseur religieux. Manifestement, Heidegger se conformerait donc parfaitement à cette thèse connue, pour ne pas dire rebattue, selon laquelle l'affirmation célèbre du *Discours de la méthode*, « je pense donc je suis », révolutionne la philosophie qui, libérée de la tutelle de la théologie, prend un nouveau départ en prenant appui sur cette vérité première qui s'accompagne d'idées neuves — importance du fondement, promotion de la certitude, défense de l'autonomie, primauté du sujet, primat des mathématiques, souci d'une science utile, idéal de maîtrise technique, etc.

Pourtant, le cours du semestre d'été 1936, *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit - 1809*, présente un avis que l'on pourra juger légèrement différent, non pas propice à susciter un différend dans l'interprétation de l'œuvre heideggérienne, mais propre, à tout le moins, à justifier notre mise au point. Il développe en effet l'idée selon laquelle, puisque c'est Leibniz qui, après que Descartes s'engage sur la voie d'une détermination de tout étant comme substance — au sens strict du latin *sub-stare* —, « fait le deuxième pas, non moins décisif », « la position métaphysique fondamentale » qui est la sienne « marque le véritable tournant où la métaphysique qui précède s'infléchit en direction de celle de l'idéalisme allemand<sup>17</sup> » — point repris dans *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* où, évoquant le trait principal de

13. GA 24, 210.

14. GA 41, 109.

15. *Die Grundfrage der Philosophie*, GA 36/37, 39.

16. *Die Zeit des Weltbildes*, GA 5, 100.

17. GA 42, 221.

la métaphysique moderne, Heidegger note que « *ἡ ὑποκείμενον* devient la subjectivité (ipséité), selon deux étapes majeures : Descartes avec *un subjectum* comme *ego* (*ego percipiens* ou *mens*) ; et Leibniz avec *percipere*, *appercipere* comme *subjectum* par excellence ou *monas*<sup>18</sup> ». Aussi, étant donné que c'est chez le philosophe de Hanovre que se verrait accentué le « virage<sup>19</sup> » pris par le philosophe français, le mouvement de penser inauguré par celui-là et développé par Kant, Fichte, Hegel ou Schelling<sup>20</sup> serait supérieur à la philosophie de celui-ci. Disons-le simplement : si avec Descartes commence quelque chose de nouveau, « les métamorphoses essentielles de la position cartésienne fondamentale [...] se produisent dans la pensée allemande depuis Leibniz<sup>21</sup> » qui, en conséquence, occupe une position insigne dans ce que *Sein und Zeit* appelle l'histoire de l'ontologie.

### III. LEIBNIZ, NON DESCARTES

Pour qui se donne pour tâche la destruction de celle-ci, la doctrine du natif de Leipzig mérite alors que l'on s'y arrête, et c'est bien à elle que Heidegger consacre nommément, intégralement et exclusivement — avant même plusieurs séminaires à Fribourg durant les semestres d'hiver 1929-1930, 1933-1934, 1935-1936 et 1940-1941 — tout un cours, celui du semestre d'été 1928 pour être précis : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Pour le professeur qui le tient, il s'y agit de rien de moins que de « tenter de prendre position à l'encontre de Leibniz<sup>22</sup> », tout en analysant la logique qu'il défend dans le but d'y découvrir la proposition d'une métaphysique. À cet égard, notons bien que Leibniz jouit sans conteste, par rapport à Descartes, d'un traitement de faveur puisque, quand bien même est reconnue par Heidegger la position historique fondamentale de celui-ci, le traitement qu'il lui réserve est pour le moins original, pour ne pas dire paradoxal. En effet, notre auteur ne l'aborde ni à un moment précis de son itinéraire philosophique, ni en une monographie spécifique, ni manifestement de la façon dont il procède habituellement pour traiter des grands noms de la tradition — selon ce modèle qu'est l'onto-théologie —, lors même qu'il le fait pour Leibniz — comme pour bien d'autres d'ailleurs : Aristote, Platon, Duns Scot, Kant, Schelling, Hegel ou Nietzsche. Et précisons que si le « cas » de Leibniz est longuement examiné dans le dernier cours de Fribourg, il ne l'est pas moins dans *Vom Wesen des Grundes* en 1929, à l'occasion d'une discussion sur la quête universelle d'une raison ou d'un fond poussant jusqu'aux fins dernières qui, durant le semestre d'hiver 1955-1956, aboutit à cette autre leçon leibnizienne qu'est *Der Satz vom Grund*.

18. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling : Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), GA 49, 163.

19. GA 42, 221.

20. Sur le sens de cette « déclinaison » des grandes figures de la philosophie allemande, cf. *ibid.*, 111-112.

21. GA 5, 99.

22. *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, GA 9, 79.

Pour Heidegger, la pensée de son prédécesseur — réputé pour n'ignorer aucun domaine du savoir de son temps et être l'un, sinon le dernier des esprits encyclopédiques —, apparaît d'abord essentiellement systématique, tant d'ailleurs à ses yeux qu'« elle demeure impénétrable de par la diversité des points d'attaque<sup>23</sup> » qu'elle offre à ses exégètes, d'où une difficulté réelle à s'en faire une représentation claire, d'autant que « Leibniz ne fixe et ne communique qu'occasionnellement les pensées, problèmes et études qu'il mène de manière quasi ininterrompue<sup>24</sup> ». S'ensuit que « toutes ses idées essentielles » sont « dispersées [...] dans des ouvrages de circonstance, de courts traités et des lettres<sup>25</sup> » et que le premier travail à mener, à entrer en dialogue avec lui, consiste à « rendre visible la pluriformité insondable du point de départ d(e) (son) questionnement<sup>26</sup> » — questionnement pourtant parfaitement rigoureux, car « autant la production de Leibniz fut vaste et diverse, autant ses problèmes philosophiques fondamentaux sont simples et centraux<sup>27</sup> ».

Elle laisse ensuite entrevoir un héritage grec et médiéval, car « Leibniz a bien sûr eu affaire à la scolastique durant sa jeunesse, notamment à Francisco Suárez, le représentant majeur de la scolastique tardive à l'époque de la Contre Réforme », comme « affaire aussi directement à Aristote<sup>28</sup> ». Elle se montre également imprégnée de cartésianisme, quand bien même elle s'en démarque très vite — tacitement dès la *Confessio naturae contra atheistas* de 1668, ouvertement à partir de 1686 et de la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* — et se remarque à la critique qu'elle peut en faire sur de nombreux points — le critère jugé arbitraire et surtout incertain du clair et distinct pour reconnaître la vérité et le caractère estimé limité, partiellement vrai et finalement dangereux pour la foi du mécanisme cartésien notamment. Ainsi, si parmi d'autres choses « Leibniz cherche en Descartes l'essence du jugement<sup>29</sup> », à dire vrai, « Leibniz est constamment conduit lors de son travail de pensée par un débat avec Descartes<sup>30</sup> », entendons par une dispute avec lui. Et Heidegger, en bon commentateur et historien de la philosophie, de ne pas manquer d'insister ici et là sur les réserves de celui-là vis-à-vis de celui-ci, sinon sur les corrections qu'il lui adresse. Le cours du semestre d'été 1925 en témoigne nettement : alors que le professeur *Extraordinarius* à l'Université Philippe 1<sup>er</sup> de Marbourg évoque la spatialisation historique du monde ambiant avant d'y opposer sa propre conception du *Dasein* comme être-au-monde, il précise ne pas vouloir s'« arrêter sur la définition que donne Descartes, mais sur celle de Leibniz », arguant du fait qu'elle « est essentiellement plus développée<sup>31</sup> », mais n'hésite pas, avant d'avoir rapproché les deux hommes, à souligner en quoi le second se sépare du premier : « dans sa détermination du corps »,

23. *Ibid.*, 40.

24. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, 167.

25. GA 24, 329.

26. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, 176.

27. GA 23, 167.

28. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 38.

29. *Ibid.*, 44.

30. *Wege zur Aussprache*, GA 13, 19.

31. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 322.

Descartes « exclut précisément la force ou, comme nous disons aujourd'hui, l'énergie, et c'est là ce qui a fourni ensuite à Leibniz l'occasion de soumettre la détermination cartésienne de l'être de la nature à une critique essentielle, en liaison avec l'introduction de la *vis*<sup>32</sup> », Leibniz ayant également « cherché à montrer par un autre biais [...] qu'on ne peut pas déterminer l'être du corps par l'étendue et par elle seule<sup>33</sup> ».

#### IV. DESCARTES OU LEIBNIZ ?

Ce dernier, en réalité, est souvent jugé par Heidegger prendre appui sur son devancier pour approfondir, mieux, pour affiner sa propre doctrine. Ainsi pour ce qui est des critères de la connaissance parfaite : si « Leibniz a formulé l'idée d'une *cognitio clara, distincta, adaequata et intuitiva* en s'appuyant sur Descartes », ce qu'il « propose ici n'est qu'une détermination plus fine du critère cartésien de toute connaissance qui se nomme la *clara et distincta perceptio*<sup>34</sup> » puisque, « à propos de la méthode cartésienne », il « observe que Descartes a omis de préciser en quoi consistent la clarté et la distinction de la représentation, qualités qui avaient pour lui la valeur de principes directeurs<sup>35</sup> » — ce n'est là certes qu'un exemple parmi d'autres, mais notons que Heidegger l'affectionne, lui qui revient plus d'une fois sur la principale leçon des *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* de 1684<sup>36</sup>. Or le point n'est pas anodin, car, en objectant à Descartes d'avoir logé la vérité à l'hôtellerie de l'évidence mais d'avoir négligé de nous en donner l'adresse, en sorte que chacun se croit en droit d'y loger son opinion pour parler comme Helvétius dans *De l'Esprit*, Leibniz, pour qui c'est dans les règles de la logique, c'est-à-dire dans le respect de la forme du raisonnement, que ce qui la distingue est à chercher, se montre plus sage que son inspirateur : « Que nous apprend ce jugement de Leibniz ? Pour le voyager vers le fond et pour le séjour dans la région des assertions de fond et des principes, deux choses sont à la fois requises : la hardiesse de la pensée et la retenue — mais chacune des deux au bon endroit<sup>37</sup> ». Aussi, que nous apprend ce jugement de Heidegger, sinon que nul autre mieux que Leibniz — chez qui l'on trouve précisément une structure architectonique des principes puisque la tâche de la philosophie consiste pour lui à les déterminer — ne fait preuve de ces deux qualités qui manquent à Descartes ?

32. *Ibid.*, 241.

33. *Ibid.*, 244.

34. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 120.

35. *Der Satz vom Grund*, GA 10, 18.

36. Le schéma leibnizien de la connaissance qui peut être, à travers les idées qui la permettent :

└ obscure ou claire

└ confuse ou distincte

└ inadéquate ou adéquate

└ symbolique ou intuitive

└ parfaite

revient en GA 23, 172 comme en GA 26, 73.

37. GA 10, 19.

D'où son rayonnement et sa postérité que notre auteur met souvent en lumière. Il s'y emploie d'ailleurs dès l'hiver 1926-1927, brossant à grands traits pour ses étudiants les conséquences de la métaphysique leibnizienne sur son plus grand épigone, à savoir Christian Wolff qui « a systématisé son travail de recherche<sup>38</sup> », comme sur son adversaire Christian August Crusius, précisant plus tard qu'« entre Descartes et l'*Aufklärung*, il y a Leibniz. Mais c'est moins par sa pensée et sa création personnelles qu'il exerça de l'influence, que par la structure de l'éducation scolaire à la philosophie, éducation déterminée par lui<sup>39</sup> ».

Ceci dit, à étudier davantage « l'ontologie monadologique<sup>40</sup> » promue par la pensée leibnizienne, celle-ci se révèle bientôt, pour l'herméneute attentif qu'est Heidegger, « au tournant » de la « métaphysique comme principe essentiel de l'histoire occidentale<sup>41</sup> ». Pourquoi ? La réponse est au fond assez simple : parce qu'elle constitue manifestement l'accomplissement de celle de Descartes. Et cela sur deux grands points : d'une part, dans le triomphe du « Grand principe » précisément — soit « *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*<sup>42</sup> » —, qui permet seul de « s'élever à la Métaphysique » et dont la fin de l'interminable temps d'incubation revient à l'affirmation de la *causa sui* ou *causa sive ratio* évoquée dans les *Premières Réponses* cartésiennes aux objections de Catérus et, de l'autre, dans l'achèvement substantialiste de l'*ego cogito* que constitue la monade, à la fois substance et sujet, autrement dit à la fois substrat et pôle de représentations et de volontés, subjectivité et subjectivité si l'on préfère.

Ne nous en étonnons pas : Leibniz, « comme Descartes, voit dans le *Je*, dans l'*ego cogito*, la dimension d'où doivent être puisés tous les concepts métaphysiques fondamentaux<sup>43</sup> ». Mais il voit et, bien plus, va plus loin que lui assurément : il formule le premier cette loi de raison suffisante, ce *principium nobilissimum* auquel les plus grands penseurs se sont conformés sans l'énoncer comme tel ni le déterminer épistémologiquement ; en outre, si « l'*ego* devient pour la première fois avec Kant — et de manière explicite [...] — le *subjectum* véritable, la substance proprement dite », Heidegger n'oublie pas d'indiquer que « le phénomène avait été préfiguré chez Descartes, et surtout chez Leibniz<sup>44</sup> », cette insistance soulignant toute l'importance du « plus allemand des penseurs allemands<sup>45</sup> » — qui devint cependant un écrivain français — et de la pensée qui est la sienne. Au demeurant, la précision est de mise à bien d'autres reprises — ainsi dans ce jugement porté près de trente ans plus tard : « [...] depuis Descartes, suivi par Leibniz et par toute la pensée moderne, l'homme est ap-

38. *GA* 23, 191.

39. *GA* 41, 112.

40. *Ibid.*, 174.

41. *Die Geschichte des Seyns*, *GA* 69, 132.

42. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, respectivement *Théodicée*, § 44, GVI, p. 127 ; *24 Propositions*, GVII, p. 289, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 7, GVI, p. 602.

43. *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, *GA* 9, 89.

44. *GA* 24, 178.

45. *GA* 13, 19.



préhendé comme moi<sup>46</sup> » — car, si Leibniz vient bien, chronologiquement parlant, après Descartes, il prime sans doute sur lui ontologiquement. C'est du moins ce que suggère Heidegger quand, après avoir déclaré que « la conception de la nature de Goethe n'est pas essentiellement différente de celle de Newton », il souligne que « le fondement de la métaphysique moderne », c'est « en particulier la métaphysique leibnizienne<sup>47</sup> ». Aussi quel est le véritable fondateur de cette philosophie moderne que Heidegger rapporte parfois également à « Descartes et Leibniz<sup>48</sup> » ? À tout le moins, qui l'incarne le mieux ?

## V. DE DESCARTES À LEIBNIZ

La question semble réglée en réalité par le jugement sans ambiguïté de la conférence donnée à Fribourg le 9 juin et intitulée originellement « *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* » — reprise en 1950 dans les *Holzwege* : « La métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes<sup>49</sup> », quand bien même Heidegger complique parfois les choses. Rappelons en effet que, dans le cours du semestre d'hiver 1934-1935, ce dernier considère que la philosophie nouvelle rompant avec le Moyen Âge et ouvrant la Renaissance commence avec Maître Eckhart<sup>50</sup> — dont il avait, dès sa thèse d'habilitation de 1915 sur Duns Scot, invité à la lecture et à l'étude —, avant de se dédire dès l'année suivante : « On fait habituellement remonter à Descartes (1596-1650) le début de la philosophie moderne ; il était de la génération qui suivit celle de Galilée. Par opposition aux tentatives qui se manifestent de temps à autre de faire commencer la philosophie moderne avec Maître Eckhart ou dans l'intervalle séparant celui-ci de Descartes, il faut s'en tenir fermement à la fixation acceptée jusqu'à présent<sup>51</sup> ». Curieux revirement en si peu de temps pour un penseur au fond si cohérent.

Mais qu'à cela ne tienne. Insistons alors ici sur deux points majeurs : d'abord, c'est bien avec Descartes, pour Heidegger, et pas avant lui qu'il faut faire commencer la philosophie moderne — partant, sa dépendance à l'égard de la scolastique<sup>52</sup> ne l'empêche pas de rompre avec la tradition, en tout cas d'en initier une nouvelle ; ensuite, c'est parce qu'elle permet un après, traduisons : parce qu'elle est la condition de possibilité de la pensée de Leibniz ou, si l'on préfère, en tant que cette dernière la poursuit, l'approfondit, sinon l'accomplit, que la philosophie cartésienne inaugure

46. GA 10, 174.

47. GA 55, *Heraklit*, 89.

48. GA 24, 15 ; *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »*, GA 45, 106 ; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, GA 47, 290.

49. GA 5, 87.

50. *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, GA 39, 133-134.

51. GA 41, 98.

52. Dépendance très souvent affirmée — GA 20, 232 ; GA 23, 106 ; SZ, § 6, 25, § 20, 93 ; GA 29/30, 82 ; GA 42, 40, etc. —, Heidegger précisant même : « Les concepts ontologiques fondamentaux de Descartes sont directement tirés de Suarez, Duns Scot et Thomas d'Aquin » (GA 24, 174).

incontestablement les Temps modernes. C'est bien en tout cas ce qu'en vient à laisser entendre l'auteur en éclairant aussitôt l'enjeu d'un tel jugement :

[...] la question est seulement de savoir comment on comprend par là la philosophie cartésienne elle-même. Que l'élaboration philosophique du trait mathématique fondamental du *Dasein* moderne s'accomplisse de manière déterminante en France, en Angleterre et en Hollande, ce n'est pas un hasard, non plus que le fait que Leibniz reçut de ces pays les impulsions décisives de sa pensée, en particulier au cours de son séjour à Paris de 1672 à 1676. C'est seulement pour avoir parcouru ce monde, et parce qu'il en considérait vraiment la valeur propre du haut de sa supériorité, qu'il fut en mesure d'entreprendre de le dépasser<sup>53</sup>.

Décisif, le mot légitime notre propos puisque, à bien y prêter attention, s'ensuit d'une part que c'est bien « l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes », et non telle ou telle des doctrines respectives des « cartésiens », c'est-à-dire de ses héritiers et adversaires, Leibniz en tête, qui doit être tenue pour le véritable début d'une ère philosophique nouvelle mais, de l'autre, que s'il en va ainsi, c'est en tant que la portée réelle de l'inauguration cartésienne n'apparaît pleinement qu'avec Leibniz selon Heidegger. Dans ces conditions, sont donc à comprendre à la fois le caractère absolument crucial de la démarche cartésienne — en tant qu'elle ouvre assurément la modernité — et une éminence essentielle de la pensée leibnizienne qui, seule, en révèle pleinement le sens.

## VI. DESCARTES, PUIS LEIBNIZ

Pour l'expliquer, remarquons d'emblée que, dans le « nouveau commencement<sup>54</sup> » cartésien, du moins dans « l'apparent re-commencement du philosophe<sup>55</sup> » assuré par le philosophe français, est capitale la définition de l'*ego cogito* comme *fundamentum inconcussum* ou *fundamentum absolutum*<sup>56</sup>, principe certain de toute certitude sur lequel peut et même doit reposer tout l'édifice du savoir — aussi bien les vérités théoriques de la science que les vérités pratiques de la morale —, mieux proposition de fond — *Grundsatz* — qui satisfait parfaitement l'idéal de *mathesis universalis* qui est le sien. En effet, explique Heidegger,

à l'essence du mathématique comme projet appartient l'axiomatique, la fixation des principes sur lesquels se fonde tout le reste en un enchaînement intuitif. [...] Ils doivent : 1° être les tout premiers, en soi et de soi évidents, *evidens*, c'est-à-dire absolument certains. [...] 2° Les axiomes suprêmes doivent en tant qu'axiomes absolument mathématiques, fixer d'avance quant à l'étant en totalité, ce qui est étant et ce qu'être veut dire, ainsi

53. *GA* 41, 98.

54. *GA* 36/37, 39.

55. *SZ*, § 6, 24.

56. L'une ou l'autre de ces expressions, sinon les deux jointes ensemble se retrouvent sous la plume heideggérienne en divers textes : *SZ*, § 6, 24 ; *GA* 5, 129 et 151 ; *GA* 6.2, 393 ; *GA* 10, 18 ; *GA* 15, 292 et 382 ; *GA* 41, 104, 105, 106 et 109 ; *Zur Sache des Denkens*, p. 66 ; etc., quand bien même, on le sait, elles ne figurent pas comme telles chez Descartes.

que d'où et comment se détermine la chose de la chose. D'après la tradition, ceci s'effectue selon le fil conducteur de la proposition<sup>57</sup>.

Or, dans une telle perspective,

la proposition ne peut nullement être une proposition quelconque. La proposition doit elle-même — et précisément elle — être établie sur son fondement. Elle doit être une proposition de fond, un *Grundsatz*, le principe purement et simplement. Il s'agit donc de trouver un tel principe de toute position, c'est-à-dire une proposition dans laquelle ce sur quoi elle dit quelque chose, le *subjectum* (*hypokeimenon*) ne soit pas seulement reçu d'ailleurs. Le *subjectum* doit se livrer d'abord lui-même en tant que tel dans cette proposition originelle, et il doit y être posé. C'est ainsi seulement que le *subjectum* est un *fundamentum absolutum*, une assise purement issue de la proposition comme telle, du mathématique comme tel, une fondation, une base, un *fundamentum* qui en tant qu'*absolutum*, est également *inconcussum*, et donc indubitable, absolument certain.

Le refus de tout ce qui, de près ou de loin, peut être douteux conduit alors la pensée à se prendre elle-même pour objet, car

c'est seulement là où la pensée se pense elle-même qu'elle est absolument mathématique, c'est-à-dire prise en connaissance de ce que nous possédons déjà. Dans la mesure où le penser-et-poser se dirige ainsi sur soi-même, il trouve ceci : Tout énoncer, tout penser, quel que puisse être *ce sur quoi* il énonce, et en quelque sens que ce soit, est à chaque fois un « *Je pense* ». Penser *est* toujours en tant que « *je pense* », *ego cogito*. Cela implique : je suis, *sum*. *Cogito, sum* — telle est la certitude suprême résidant immédiatement dans la proposition comme telle<sup>58</sup>.

Sont donc liés le primat du mathématique et la désignation de l'*ego cogito* comme vérité première puisque, à la recherche d'une connaissance apodictique sur laquelle asseoir l'arbre de la philosophie aussi certainement que sont fondées l'arithmétique, l'algèbre ou la géométrie, Descartes aspire à un fondement absolu et simple que l'on puisse saisir par intuition, en sorte que tout suive de lui par déduction, c'est-à-dire par des démonstrations qui font voir avec évidence que les choses ne sauraient être autrement qu'on les juge. Or voilà précisément ce qui indique, pour Heidegger, que Leibniz constitue pour ainsi dire la vérité de Descartes : s'appuyant sur son devancier qui, le premier, a découvert le *Grundsatz* dans le « je pense, donc je suis », il réussit là où celui-ci a échoué, à savoir parvient pour la première fois à exprimer le *Satz vom Grund* — « *nihil est sine ratione* » — qui, durant deux mille trois cents ans, a confusément résonné dans la pensée occidentale, tout en lui permettant de raisonner. Car « formuler le principe de raison n'est pas du tout aussi facile, ni aussi naturel, que son contenu le laisserait supposer. [...] Il faut des siècles pour qu'il soit énoncé *comme principe* sous la forme brève que nous avons d'abord reproduite. Cette forme parle en latin. Le principe de raison, pour la première fois, a été atteint sous cette forme et spécialement examiné dans l'horizon des méditations que Leibniz, au XVII<sup>e</sup> siècle, a pu mener à bonne fin<sup>59</sup> ». Telle est ainsi la précellence de Leibniz — et par là la

57. *GA* 41, 103.

58. *Ibid.*, 103-104.

59. *GA* 10, 4.

raison de la préférence que Heidegger lui accorde : être au fond plus cartésien que Descartes en tirant toutes les conclusions qui s'imposent de sa réflexion.

Liées également sont la détermination de la vérité comme certitude et celle de l'être de l'étant comme subjectivité chez le penseur français. Heidegger le souligne clairement à l'occasion d'une conférence donnée en août 1955 en Normandie. S'interrogeant sur le *telos* exact de la philosophie moderne — « Où avons-nous à chercher l'avènement de la philosophie moderne ? Dans Hegel ou plutôt dans la dernière philosophie de Schelling ? Et que se passe-t-il avec Marx et Nietzsche ? », l'auteur précise que « pour Descartes [...] le doute devient cette disposition dans laquelle vibre la vocation déterminante de l'*ens certum*, à ce qui est en toute certitude. La *certitudo* devient cette fixation de l'*ens qua ens* qui se produit à partir de l'indubitabilité du *cogito (ergo) sum* pour l'*ego* de l'homme. Par là l'*ego* devient le sub-jectum par excellence, et ainsi l'essence de l'homme entre pour la première fois dans le domaine de la subjectivité au sens de l'égoïté<sup>60</sup> ». Or, une fois n'est pas coutume, Heidegger considère également sur ce point que Leibniz, dont « la théorie centrale, la théorie des monades<sup>61</sup> », « constitue l'élément essentiel de sa toute métaphysique<sup>62</sup> », non seulement poursuit l'œuvre de Descartes, mais encore l'approfondit, cela, car il radicalise, de manière à le rendre plus éclatant, ce qui était apparu avec elle mais restait encore latent, à savoir la métaphysique de la subjectivité.

## VII. LEIBNIZ, PLUS QUE DESCARTES

On le sait : pour Heidegger, si l'être de l'étant n'a pas cessé depuis les Grecs d'être compris comme subjectivité — puisque, depuis le livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote, s'interroger sur l'essence des choses revient à se demander ce qui subsiste inchangé dans une réalité, quelles que soient les déterminations qui peuvent accidentellement venir s'ajouter à elle, bref ce qui lui est sous-jacent, ce qui se tient sous elle —, avec les Modernes et Descartes le premier, la subjectivité s'est vue réinterprétée comme subjectivité — puisque le substrat de tout ce qui est n'est autre que l'*ego cogito*, soit l'esprit, l'âme ou encore la raison de l'homme. L'usage même du terme *sujet* s'en est trouvé modifié. Bien sûr, répondant que je suis une chose qui pense à la question de savoir ce que je suis, Descartes n'emploie pas une fois les termes *sujet* ou *subjectum* pour caractériser l'homme ou qualifier la *res cogitans*. Et comment le pourrait-il ? Ce sens n'apparaît en français qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, pour traduire l'usage kantien de l'allemand *Subjekt* dans la *Kritische der reinen Vernunft* — Maine de Biran semble l'avoir forgé, lui qui l'entend strictement comme « être pensant dans la mesure où il se saisit comme connaissant par une intuition interne<sup>63</sup> ». N'en reste pas moins vrai que, au cours de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, *sujet* en vient bientôt à désigner ce que Descartes appelait justement substance pensante, soit l'être humain

60. « Was ist das - die Philosophie ? », GA 11, 23-24.

61. GA 23, 191.

62. GA 26, 87.

63. MAINE DE BIRAN, *Examen des leçons philosophiques de M. Laromiguière*, III, 1817.

en tant qu'il est capable de dire *je* en parlant de lui-même et d'être conscient de soi comme d'un moi. Or ce n'est pas un autre que Leibniz précisément que l'on crédite souvent du premier emploi de cette nouvelle acception, cela dans un texte intitulé *Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre* paru en annexe des *Essais de Théodicée* en 1710 : réfutant l'idée cartésienne d'un pouvoir de se décider à entamer une action indépendamment de toute raison et même sans l'ombre d'une seule, le philosophe de Hanovre soutient que tous nos faits et gestes naissent d'une disposition à agir et que, si certaines dispositions viennent des choses elles-mêmes, d'autres proviennent « *a subjecto* ou de l'âme même », autrement dit du sujet.

D'où un « bouleversement complet<sup>64</sup> » constitutif de la modernité philosophique : là où le grec *ὑποκείμενον* désignait jadis tout étant, désignait tout autant les éléments inertes, les êtres vivants que les hommes — « tout ce qui demeure de soi-même et ainsi se trouve là préalablement, est *ὑποκείμενον*. Un astre est *subjectum*, autant qu'un végétal, un animal, un homme, un dieu » rappelle Heidegger<sup>65</sup> —, à partir de Descartes, ou plutôt de Leibniz donc, l'*ego* en vient à réclamer pour lui seul le titre de *subjectum*, qui « devient le nom qui dénomme autant le sujet dans la relation sujet-objet que le sujet dans la relation sujet-prédicat<sup>66</sup> ». Comprenons-le bien. Si, pour la philosophie antique et scolastique, l'homme est *subjectum*, ce n'est qu'en tant que substrat de ses prédicats, au même titre que tout étant, quel qu'il soit. En revanche, lorsque Descartes définit les *cogitationes* de l'étant que nous sommes comme autant d'accidents de la *res cogitans* qu'il est, en plus d'être, d'un point de vue ontologique, le support de ses attributs comme n'importe quelle chose l'est des siens, l'homme, parce qu'il pense, se fait également, d'un point de vue logique, sujet de ses pensées qu'il possède comme autant de propriétés. Aussi peut-il se distinguer de tous les autres étants qu'il ne visera plus comme autant de *subjecta* mais bien comme des *objecta* puisque, si vis-à-vis de leurs prédicats respectifs ils demeurent encore des sujets, parce que l'*ego* se tient à leur fondement en tant qu'il les pense, ceux-ci s'avèrent des objets sous lesquels toujours il se tient. Si donc « jusqu'à Descartes, et encore chez lui » — apprécions la précision qui place bien Leibniz en position de faire sécession — « sujet est la dénomination banale de tout étant comme tel, *subjectum* (*ὑπο-κείμενον*), ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui en même temps est le fond de ses qualités constantes et de ses états changeants<sup>67</sup> », avec la compréhension de l'étant selon la représentation que le philosophe français initie ou, à tout le moins, rend possible, une nouvelle position métaphysique fondamentale est offerte à l'homme<sup>68</sup>.

Si la subjectivité, entendue comme conscience de soi et conscience d'objets, apparaît ainsi grâce à Descartes, c'est donc réellement chez Leibniz, selon Heidegger,

64. *GA* 42, 133.

65. Ou encore : « L'*ὑποκείμενον* se dit dans la traduction latine : *sub-jectum*. Tout étant est comme tel *subjectum* (*sub-stans*). Cette thèse vaut pour toute métaphysique, de Platon à Nietzsche » (*GA* 42, 221).

66. *GA* 6.2, 393.

67. *GA* 5, 106.

68. HEIDEGGER d'y consacrer un alinéa dans son cours du semestre d'été 1934 intitulé *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *GA* 38, 146-147.

qu'elle transparait le mieux, lui qui s'emploie à mettre au jour la dimension d'activité déjà virtuellement comprise dans le *cogito* — *cogitare* revenant à *co-agere*, puisque l'*ego* ramène à lui la réalité pour l'examiner et en établir la vérité. Leibniz, qui entend compléter le principe cartésien — il faudrait à ses yeux l'énoncer ainsi : « *cogito et varia a me cogitantur* », je pense et je pense des choses diverses, étant bien clair qu'il n'y a pas de pensée sans choses pensées qui m'affectent —, distingue pour cela en effet deux modalités de ce qui définit l'individualité, soit la force — l'appétition, dont la forme qui nous est la plus familière est le désir et qui correspond à cette faculté de sans cesse rechercher autre chose que ce que nous avons —, et la perception, qui rejoint la pensée et qui correspond selon lui à tout état mental, conscient ou non. Or, pour Heidegger, c'est à travers cette dimension dynamique de la perception — activité justement, par laquelle divers états mentaux se trouvent réunis dans l'unité d'une représentation propre à une âme qui exprime l'univers sous un point de vue particulier —, que s'imposerait l'essence du sujet moderne, un sujet connaissant bien sûr, mais encore conquérant puisque tout entier investi dans son entreprise de maîtrise et de domination du réel qu'il s'agit de soumettre au rationnel. À ce titre, les conceptions kantienne ou nietzschéenne de la pensée — décrite en termes d'activité de synthèse entre le donné intuitif et les catégories de l'entendement ou tenue pour l'une des formes de la vie — ne feraient que célébrer cette vision leibnizienne de la subjectivité.

### VIII. LEIBNIZ EST DESCARTES

Mais il y a plus pour Heidegger. Car Leibniz ne fait pas qu'approfondir les analyses de son prédécesseur : à strictement parler, il travaille à réellement accomplir le cartésianisme, en sorte que c'est bien lui qui engage tout l'avenir de la modernité. Ainsi en jugeant toute réalité — des simples corps aux esprits les plus complexes — composée de ces éléments spirituels indivisibles qu'il nomme à partir de 1696 des monades, c'est tout étant qu'il envisage, non pas seulement en référence à l'homme posé comme fondement — à savoir comme un objet représentable pour et par un sujet, un « moi représentateur<sup>69</sup> » —, mais encore à son image et à sa ressemblance — soit comme un sujet en tant que tel, comme une unité par soi, miroir vivant représentatif de l'univers entier suivant un point de vue singulier.

Avec Leibniz vient au jour cette idée que tout étant, qui, en tant qu'étant en général, se tient d'une certaine façon en soi-même, doit posséder le caractère propre de l'être qui, selon Descartes, ne se révélait que dans l'expérience que l'homme a de lui-même en tant qu'*ego cogito* — *sum*, c'est-à-dire en tant que sujet, en tant que je pense, je représente. Tout étant, dans la mesure où il est, est en soi représentant, à des degrés et des niveaux différents, depuis l'engourdissement du plus infime être vivant jusqu'à la clarté absolue du Moi divin lui-même et de son représenter

affirme nettement Heidegger<sup>70</sup>.

---

69. GA 6.2, 137.

70. GA 42, 111.

Certes, pour être tout à fait fidèle à la lettre de la *Monadologie* ou des *Principes de la nature et de la grâce*, on ne peut pas dire absolument que toute monade peut être conçue comme un sujet, car la subjectivité est évidemment le propre de l'esprit, c'est-à-dire le propre d'une substance dotée, plus encore que de perception, de mémoire et de réflexion. Soyons précis : à entendre la subjectivité comme capacité de se poser comme un sujet par rapport à un objet, seul l'esprit à n'en pas douter, entéléchie ou âme susceptible de science et de démonstration, susceptible de connaître les vérités éternelles, est sujet. Mais force est de reconnaître, en un autre sens, que la subjectivité est caractéristique de la monade, puisque c'est la conscience réflexive de soi qui fournit l'origine expérimentale de la notion de substance. Leibniz écrit d'ailleurs à Arnauld, le 8 décembre 1686, que l'unité de la substance ne doit pas être pensée autrement que sur le modèle de ce que l'on appelle *moi*, à la fois sujet d'attribution et *ego* percevant et apercevant. Dans une lettre à Volder du 2 juin 1703, Leibniz note encore qu'il « tien(t) la substance même, dotée de puissance active et passive primitive pour semblable à l'*ego* (*veluti ego*) ou à la monade indivisible ou parfaite<sup>71</sup> ».

À se conformer à l'esprit des textes leibniziens, convenons donc avec Heidegger que la subjectivité ne caractérise plus, avec et à partir du philosophe de Hanovre, un étant insigne parmi d'autres, comme c'était le cas avec Descartes : elle définit en définitive la structure même du réel, d'où une humanisation de tout étant que l'auteur du cours célèbre de 1940 sur le nihilisme européen appelle anthropomorphie. En tant que monade en effet, chaque étant, quel qu'il soit, est sujet comme nous le sommes et, par suite, se reconnaît à sa propriété essentielle qu'est la force. On ne s'étonnera pas dès lors que, de l'avis du maître de Messkirch, plus encore qu'avec Descartes, « c'est seulement à partir de Leibniz que la métaphysique de la subjectivité connaît son début décisif<sup>72</sup> », début qui en laisse augurer la fin puisque, de métaphysique de la représentation, celle-ci s'oriente vers une métaphysique de la volonté que Nietzsche incarne parfaitement, lui qui ne fait pas autre chose que de penser tout ce qui est comme un aspect, une modalité de la vie et la vie elle-même comme volonté de puissance. Ainsi, en faisant de la *res cogitans* un sujet, du sujet une force se rapportant à des objets, et des objets eux-mêmes des sujets, Leibniz use de Descartes pour le déployer et, ce faisant, le dépasser. Tel est ce qui fait qu'il en est la vérité et telle est sa supériorité.

En conséquence, pour ce lecteur attentif de la tradition qu'est Heidegger, le véritable inventeur de la philosophie moderne n'est pas tant Descartes qui, parce qu'il en lance la révolution, fait date dans l'histoire, que Leibniz qui, par sa propre compréhension et son long approfondissement des idées cartésiennes, fait école, cela dans l'idéalisme allemand.

---

71. GII, p. 251.

72. GA 6.2, 237.