## HISTOIRE EPISTEMOLOGIE LANGAGE

**REVUE PUBLIEE PAR LA SOCIETE D'HISTOIRE ET D'EPISTEMOLOGIE DES SCIENCES DU LANGAGE AVEC L'AIDE DES CONSEILS SCIENTIFIQUES DES UNIVERSITES DE PARIS 7 ET PARIS 8, ET DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE.**
**JOURNAL PUBLISHED BY THE SOCIETY FOR THE HISTORY AND THE EPISTEMOLOGY OF LANGUAGE SCIENCES, WITH THE SUPPORT OF THE UNIVERSITIES OF PARIS 7 AND PARIS 8, AND THE CNRS.**

*Directeur/Editor*
*S. Auroux*

*Comité de rédaction/Associate editors*
*J.-Cl. Chevalier, B. Colombat, J.-J. Courtine, S. Delesalle, P. Lardet, F. Nef, I. Rosier, J.-P. Saint-Gérand.*

*Comité de lecture/Advisory editorial board*
*H. Aarsleff (Princeton), A. Ahlqvist (Galway), J. Andresen (Durham), W. Ayres-Bennett (Cambridge), H. Brekle (Regensburg), G. Clerico (Reims), D. Cram (Oxford), M. Dascal (Tel Aviv), F. Desbordes (Grenoble), M. Dominicy (Bruxelles), R. Engler (Bern), L. Formigari (Rome), D. Gambarara (Consenza), M. Glatigny (Lille), E. Hovdhaugen (Oslo), A. Joly (Paris), K. Koerner (Ouawa), J. Lallot (Paris), P. Le Goffic (Caen), A. Nicolas (Lille), Cl. Panaccio (Trois-Rivières), J.-Cl. Pariente (Clermont-Ferrand), I. Ricken (Halle), D. Roulland (Rennes), R. Sarmiento (Madrid), P. Schmitter (Münster), F. Soublin (Aix), M. Tavoni (Pise), T. Taylor (Williamsburg), C.H.M. Versteegh (Nijmegen), V. Salmon (Oxford).*

*Secrétaire de Rédaction*
*J. Arpin*

*Adresser toute correspondance*
*All correspondence should be sent to*
*HISTOIRE EPISTEMOLOGIE LANGAGE,*
*DEPARTEMENT DE RECHERCHES LINGUISTIQUES*
*UNIVERSITE DE PARIS 7 : TOUR CENTRALE - 8e ETAGE*
*2, PLACE JUSSIEU, 75251 PARIS CEDEX 05.*

*Abonnement/Subscription*
*par fascicule/single issue : 95 FF.*

Les commandes doivent être envoyées directement à la revue (accompagnées du paiement pour les personnes privées).
For subscription write to the Journal (individual orders should be prepaid).

**Conditions spéciales aux adhérents de la SHESL**
**Special conditions for members of the SHESL**
*Voir p. 3 de couverture/see inside back cover*


© PUV St-Denis 1992

ISSN 0750-8069



# SÉMIOTIQUE ET PROBLÉMATIQUE CORPS-ESPRIT CHEZ LEIBNIZ ET LES OCCASIONNALISTES

*Gennaro AULETTA*

**ABSTRACT** : Leibniz, when he opposed the occasionalists's conception of the relationship between the body and the mind, entered into a debate that was deeply to influence him when he evolved his theory of the sign. The studies devoted to Leibniz's work have not so far made full use of this line of interpretation. Besides, the examination of the debate between Leiniz and the occasionalists makes it possible to draw a (to my mind, fruitful) parallel between the theories of language and the theories on the mind-body relationship in 17 th century philosophy. This paper is meant to be the first step towards the reconstruction of the links between the two domains at the time.

**RÉSUMÉ** : Leibniz, en s'opposant aux occasionnalistes à propos de leur conception des rapports entre le corps et l'esprit, s'est engagé dans un débat qui a influencé de façon décisive l'élaboration de sa théorie du signe. Les études consacrées à l'oeuvre de Leibniz n'ont pas encore utilisé pleinement cette perspective d'interprétation. Mais surtout l'examen de ce débat entre Leibniz et les occasionnalistes nous permet d'esquisser un rapprochement nous semble-t-il fructueux, entre les théories du langage et les théories sur le rapport entre l'esprit et le corps dans la philosophie du XVII[e] siècle. Cet article se propose donc d'être un premier pas en direction d'une reconstruction des rapports entre ces deux domaines à cette époque.

## 1. Les théories occasionnalistes

### *1.1. Descartes*

Selon Descartes c'est l'utilisation du signe qui permet de distinguer les hommes des machines. L'homme utilise la parole en premier lieu « pour respondre au sens de tout ce qui se dira en sa presence », et cette réponse au sens de la conversation n'a rien de commun avec une réaction mécanique. En deuxième lieu, le langage est l'instrument de la raison, qui est universelle, « qui peut servir en toutes

sortes de rencontres » ; les organes du corps, par contre, « ont besoin de quelque particuliere disposition pour chaque action particuliere » (1637 : AT VI 56-57). Les deux caractéristiques du langage : moyen de réponse à la parole d'autrui et instrument universel de la raison, convergent vers ce point commun : le langage reflète la productivité de la raison dans la mesure où il est capable de fournir de nouvelles réponses à de nouvelles situations, d'être donc toujours adapté aux contextes (cf. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Boston 1966, 5).

Pour Descartes, comme pour la majorité des philosophes de son époque, le lien entre les signes du langage et la pensée est arbitraire. Une fois établie, c'est seulement l'habitude qui fait que nous pensons à la signification des signes (et donc à la pensée qui y est cachée) en les lisant ou en les entendant plutôt qu'à la « figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes » (1664b : AT XI 369). Ces sons et ces lettres n'ont aucune similitude avec la pensée qu'ils véhiculent. Pour comprendre au mieux le sens de la notion d'arbitraire chez Descartes il faut considérer la théorie cartésienne du rapport entre l'esprit, ou l'âme, et le corps.

On sait que pour Descartes il n'y a pas de lien entre les perceptions de l'âme et les processus physiologiques qui les accompagnent, et cela dans un double sens : 1). Etant donné que les corps sont des choses étendues, et donc tout à fait différentes des choses qui pensent et des idées que ces choses produisent (1641 : AT VII 13), il est impossible qu'il y ait des « petites images voltigeantes par l'air, nommées des *espèces intentionnelles* » qui se détachent de l'objet de la perception pour tomber dans l'âme (1637 : AT VI 85 ; l'argument est encore plus explicite chez La Forge, 1666 : 111-12). 2) Il n'y a pas de ressemblance, par exemple, entre les images que voit l'âme et la stimulation mécanique des nerfs optiques par la lumière. En effet, remarque Descartes, les mêmes idées peuvent être excitées par différents organes et aussi par les signes et les paroles, « qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient » (1637 : AT VI 85 et 112-13 ; cf. AT VII 76 et XI 10).

Mais il est caractéristique de l'esprit humain que de subir une modification quelconque (une idée abstraite, une perception sensible, un rêve, etc.) en concomitance avec un mouvement transmis à son corps : « nostre ame est de telle nature que les seuls mouvemens qui se font dans le corps sont suffisans pour luy faire auoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux *aucune chose qui ressemble à ce qu'ils luy font concevoir* »[1]. L'esprit possède en puissance un patrimoine d'idées innées qui attendent une sollécitation, une occasion pour se manifester à un certain moment, et cette occasion est précisément donnée par les organes du corps[2]. Il faut remarquer que le mot « occasion » est un mot clef dans le cadre de ce problème : il désigne *l'hétérogénéité de nature* et, en même temps, la concomitance entre la modification de l'esprit et l'altération du corps (cf. 1664a : AT XI 5, 10, 144, 151 et 164). Tout ce qui diffère du processus purement physiologique et mécanique de la vision (*visus*) et de l'ouïe (*auditus*) est un produit de l'activité indépendante de l'esprit qui tire de soi-même les idées qu'il a déjà en puissance[3].



Sur le plan métaphysique Descartes ne fonde pas explicitement sa linguistique sur sa théorie du rapport entre l'âme et le corps. Mais, il a signalé l'homogénéité structurelle, le rapport analogique entre les deux domaines, homogénéité qui se résume dans le concept d'arbitraire :

> Vous sçavez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, & souvent mesme sans que nous prenion garde au son des mots, ny à leurs syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouy un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrons pas dire en quelle langue il aura esté prononcé. Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoy la Nature ne pourra-t'elle pas aussi avoir estably certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumiere, bien que ce signe n'ait rien en soy, qui soit semblable è ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a estably les ris & les

1. « [...] talem esse nostrae mentis naturam, ut ex eo solo quòd quidam motus in corpore fiant, ad quaslibet cogitationes, nullam istorum motuum imaginem referentes, possit impelli » (1644 IV 197 : AT VIII.1 320).
2. « [...] nihil fit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant ; quòd nempe judicemus, has vell illas ideas, quae nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri : non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potiùs quàm alio, efformandas » (1647 : AT VIII.2 358-59).
3. « Et sane, quòd visus nihil praeter picturas, nec auditus praeter voces vel sonos, proprie ac per se exhibeat, unicuique est manifestum : adeò ut illa omnia quae praeter istas voces vel picturas cogitamus tamquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quàm à nostrâ cogitandi facultate, ac proinde cum illâ nobis innatas, hoc est, potentiâ nobis semper inexistentes : esse enim in aliquâ facultate, non est, esse actu, sed potentiâ [...] » (1647 : AT VIII.2 360-61 ; pour tout le problème de l'union entre l'âme et le corps voir aussi les trois lettres de Descartes à la princesse Elisabeth : AT III 663-68, 690-95 et IV 330-34).

larmes, pour nous faire lire la joyce & la tristesse sur le visage des hommes ? (1664a : AT XI 4).

On remarque donc chez Descartes l'absence d'une véritable théorie de la représentation : en effet les idées que l'âme développe ne représentent rien qui soit au dehors de l'âme même. Pour Descartes une idée incomplète n'est pas telle, par exemple, par rapport à un objet qui serait plus complet que l'idée mais seulement par rapport à une autre idée de l'esprit qui est plus complète que la première (1642 : AT III 474-75). Toutes les idées sont produites par l'âme seulement « à l'occasion des corps de dehors » (1664a : AT XI 5-6).

### *1.2. Les développements dans la philosophie occasionnaliste*

#### *1.2.1. Clauberg*

La théorie linguistique de Descartes a été systématisée à travers la distinction, empruntée à la scolastique, entre l'aspect matériel (*materiale et proprium*) et l'aspect formel (*formale et vicarium*) du signe. En effet chez Clauberg l'aspect matériel d'un signe est la nature propre de ce signe en tant que chose, en somme la chose même sans aucune valeur sémantique. Par contre, dans son aspect formel cette même chose est le représentant de ce qui a lieu dans l'âme, et donc a une signification spécifique (1664a : OOPh I 336-37 ; cf. II 617 et 665). Arnauld expose une distinction similaire dans sa *Grammaire Générale* :

Ainsi l'on peut considerer deux choses dans ces signes : La premiere, ce qu'ils sont par leur nature, c'est à dire, en tant que sons & caracteres. La seconde leur signification : c'est à dire, la maniere dont les hommes s'en servent pour signifier leurs pensées (Arnauld-Lancelot 1676 : 5).

Et dans leur aspect matériel les signes du langage humain ne sont-ils pas différents des autres sons naturels :

Jusques-icy nous n'avons considéré dans la parole que ce qu'elle a de materiel, & qui est commun, au moins pour le son, aux hommes & aux perroquets (Arnauld-Lancelot 1676 : 23).

Clauberg a travaillé aussi à une systématisation de la théorie occasionnaliste des rapports entre l'âme et le corps. Selon Clauberg l'âme et le corps sont deux substances absolument hétérogènes et c'est Dieu qui, suivant son plaisir, met en relation certaines pensées avec



certains mouvements. Il souligne le caractère arbitraire de cette institution [4]. En ce sens l'esprit peut opérer au mieux quand il est séparé du corps [5]. Dans cet état l'âme est alors un pur esprit qui n'est pas troublé par les idées qui naissent à l'occasion des mouvements du corps.

Mais Clauberg se pose aussi le problème de ce qui fait l'*unité* entre le corps et l'âme. Ils ne peuvent s'unir à la façon de deux corps, c'est à dire par simple contact ou contiguité spatiale (1664b, VI 1 : OOPh I 213 ; cf. II 752 et Descartes 1644 : AT VIII.1 71). Ni à la façon de deux esprits, dont l'unité consiste en l'accord des choses voulues et perçues (1664b VIII 3-4 : OOPh I 214), étant donné que le corps manque de perception et volition (1664b VIII 2 : OOPh 214). Donc leur union consiste finalement en leurs actions et passions réciproques : lorsque l'âme pense A au même moment le corps réagit avec B, quand le corps s'altère de façon C l'âme subit en même temps la modification D — signalons en passant que pour tous les philosophes que l'on considère ici, le premier rapport est conçu comme action et le second comme passion de l'âme — (1664b IX 10 : OOPh I 215 ; cf. I 223 et II 752).

Clauberg dit que ces modifications concomitantes de l'âme d'un côté, et du corps de l'autre, ne sont pas dûes au hasard, mais à une pensée déterminée de l'âme correspond un mouvement déterminé du corps et un seul et, inversement, à un mouvement déterminé du corps ne correspond qu'une seule pensée déterminée dans l'âme [6]. Il y a aussi une constance acquise dans le parallélisme entre les actions et les passions du corps et de l'âme [7] : il ne se produit jamais un certain mouvement qui

4. « Sed quòd res toto genere differentes, quales sunt anima humana & corpus humanum, illa naturae intellectualis, haec materialis, inter se conjungantur ad unum totùm, quòd Hominem vocamus componendum, id mihi non videtur in ipsarum rerum natura, sed in sola Dei voluntate & beneplacito, causam havere » ; « ita ergo etiam se res habet cum motibus nostri corporis & cogitationibus mentis, quae ex institutione & beneplacito Dei talem inter se nexum habent, qualem habere experimur » (CDN, exercitatio XCI ; 2 et 16 : OOPh II 752 et 753 ; cf. I 219).
5. « Speciatim ad Mentem humanam quod attinet, eam non modò à corpore separatam existere ac vivere, sed etiam nobilissimas operationes circa objecta nobilissima in tali separationis statu facile & constanter exercere posse, aliunde notum est » (1664b, IV 5 : OOPh I 211 ; cf. I 221).
6. « Quod inter tot ac tam dissimiles actus non promiscuè & indifferenter quivis quibusvis, sed certi ac definiti duntaxat ad certos ac definitos referuntur, seu, quod certae duntaxat animae cogitationes certis corporis motibus respondent, & contra » (1664b, XXIV 2 : OOPh I 228).
7. « Constantiam, quam in corporis animique conjunctione praedicamus, in eo intelligis consistere, quod, quoties exercetur aliquis actus animi, qui relationem habet ad

dans le passé s'est déroulé en concomitance avec une certaine modification de l'esprit, qui ne soit accompagné de cette dernière et de même inversement.

Malgré cette richesse d'analyses, on peut dire en conclusion que Clauberg ne s'éloigne pas de la théorie (ou plutôt du manque d'une théorie) cartésienne de la représentation, et que ses efforts pour expliquer en quoi devrait consister l'unité de l'âme avec le corps ne dépassent pas la mise en évidence d'une action concomitante et constante.

*1.2.2. La Forge*

Un changement décisif se produit avec La Forge et Cordemoy : tous deux *fondent* l'usage de signes arbitraires sur la liaison métaphysique, non moins arbitraire, que Dieu a établi entre l'âme et le corps. Là où Descartes, puis Clauberg, ne voyaient qu'une ressemblance entre deux séries de faits disjoints : l'arbitraire du signe d'une part, l'arbitraire de la liaison âme-corps d'autre part, La Forge relie explicitement les deux phénomènes et fait *dépendre* l'un de l'autre. En effet comment expliquer le fait qu'un homme utilise une chose qui, au moins dans son aspect matériel, est corporelle, c'est à dire un signe, pour faire entendre sa pensée, qui est spirituelle, si non à cause d'une concomitance antérieure et métaphysique, établie par Dieu, entre les modifications de l'âme et les mouvements du corps ? « [...] parler n'est pas seulement prononcer des mots avec intention de signifier quelque chose », La Forge écrit :

quoy que l'usage commun ne prenne la parole que pour cela seul ; mais nous la prenons icy pour tous les signes par lesquels nous pouvons faire entendre aux autres notre pensée. Or le pouvoir que l'Esprit a de se faire entendre, pendant qu'il est uny au Corps, est manifestement une suite de la puissance qu'il a d'attacher ses pensées à certains mouvemens du Corps, ausquels elles ne sont point jointes naturellement, & par ce moyen d'instituer ces mouvemens pour estre les signes de ses pensées (La Forge 1666 : 359).

quendam corporis motus, toties recurrat talis motus, qualis initio concurrere coepit, non alius. Vicissim, quoties motu quodam ad animum relato corporis aliqua pars afficitur, toties redeat in mentem talis perceptio, qualis antea consimili motui respondebat. Uno dicam verbo : actu altero recurrente non emanet idem qui concurrere solebat » (1664b, XXXII 6-7 : OOPh I 236).



Sur la base de cette métaphysique la linguistique cartésienne devient une véritable sémiotique générale. En effet pour La Forge sont arbitraires : 1) les rapports qu'il y a *entre les espèces corporelles* — qui sont « l'impression que fait l'objet interieur ou exterieur sur nos sens interieurs ou exterieurs » (ibid., 100 ; cfr. 113) — *et les choses elles-mêmes* : « ces especes ne sont pas tousjours les tableaux des objets, ny semblables aux choses qu'elles nous representent » (ibid., 109) ; 2) les rapports *entre les espèces corporelles et les idées* que l'âme y attache à l'occasion de l'objet (ibid., 107-109) ; 3) les rapports *entre les idées et le langage* (ou les autres signes). Posant encore une fois le problème des signes distinctifs qui peuvent caractériser l'homme par rapport aux machines et que les animaux n'ont pas en tant qu'ils sont de pures machines, il dit :

Quels sont-ils donc ces signes ? Je veux bien leur apprendre ; s'il y a un principe de connoissance dans le Chien, il doit vray semblablement avoir la faculté de se manifester ; Or je soustiens qu'il ne le sçauroit faire qu'en parlant, c'est à dire, en determinant les changements de sa voix, où quelques autres actions de son Corps, à estre des signes de ses pensées, & des signes qui ne soient pas seulement naturels, mais moraux & purement d'institution : d'autant que les connoissances & les desseins de la chose qui pense n'ont aucune liaison necessaire avec les actions qui les accompagnent (ibid., 35).

Et encore :

La puissance que nous avons de parler, c'est à dire, d'expliquer nos Pensées par quelques signes, semble aussi participer de l'Entendement & de la Volonté, qui attache comme il luy plaist les conceptions de l'Esprit à certaines paroles ou autres signes exterieurs qui n'ont point de raport avec elles, & c'est proprement en quoy consiste la parole (ibid., 88).

On pourrait même, pour compléter le tableau, citer une quatrième liaison arbitraire, mise au jour par Arnauld : celle entre la structure de la Grammaire générale (la langue universelle) et les langues historiques (la chose a été analysée par Chomsky, *Cartesian Linguistics*, 44-45).

La Forge, ayant admis l'idée que les opérations de l'âme et celles du corps sont seulement concomitantes, s'interroge ensuite sur la cause de cette correspondance mutuelle. Il pose avant tout la question de l'origine des idées. Distinguant entre les idées relatives à l'étendue et les idées de choses spirituelles (ibid., 132-133), puis entre les idées qui ont pour causes occasionnelles les choses extérieures et celles qui sont produites volontairement par l'âme (ibid., 133-135), il conclut :

[...] il y a trois causes principales qui déterminent nostre Esprit à produire l'Idée qui nous doit representer une telle chose plustost qu'une autre dans une telle circonstance du temps. La premiere, c'est l'Auteur de l'union de l'Ame & du Corps, pour toutes les Idées que nous avons sans le concours de nostre volonté à l'occasion des especes qui se tracent sur la glande par quelque cause que ce soit ; La seconde, c'est nostre volonté, pour toutes les Idées des choses ausquelles nous ne pensons que parce que nous y voulons penser ; Et la troisiesme, c'est en partie cette union & en partie nostre volonté, pour toutes celles que nous n'avons pas seulement parce que nous nous y attachons librement, mais encore parce que les especes Corporelles avec lesquelles la nature ou nostre volonté ont lié ces Idées sont pour lors excitées dans l'organe de l'imagination (ibid., 137 ; cf. 196-197).

Donc l'union de l'âme avec le corps, en tant qu'institution arbitraire, est toujours dûe à la volonté, soit divine, soit humaine. Cette conception centrée sur la volonté est absolument cohérente avec la sémiotique de l'arbitraire que nous avons étudiée précédemment. Puisqu'il n'y a aucune correspondance ni proportion naturelle entre l'âme et le corps, ou bien entre le signe et ce qu'il désigne, la volonté intervient comme dispositif explicatif à la place d'une théorie de la représentation. Le paradoxe est donc que la sémiotique de La Forge est universelle mais le problème de la représentation y est totalement absent puisque il parle toujours d'une simple concomitance entre ce qui exprime et ce qui est exprimé : la volonté joint deux faits qui sont incommensurables.

Cette conception apparaît clairement lorsque La Forge essaye d'expliquer le mode de communication des âmes après la mort. Il croit que l'état de séparation de l'âme et du corps, après la mort de celui-ci, est plus convenable aux opérations de l'âme elle-même (ibid., 415). Les âmes séparées des corps ne pourraient utiliser des signes car ceux-ci sont des choses corporelles indignes des purs esprits. La Forge ne peut alors recourir qu'à la Sagesse du Créateur qui a voulu « qu'au mesme temps que l'un a dessein de faire connoistre sa pensée à l'autre, tout aussi-tost la pensée de celuy-ci prenne la forme de la pensée de l'autre, & luy represente ce qu'il veut qu'il connoisse » (ibid., 420)[8]. Leibniz aurait dit qu'on fait intervenir ici le miracle pour résoudre le problème.

8. De même, selon Thommas d'Aquin les âmes séparées du corps ne peuvent connaître les êtres singuliers et d'autres âmes distantes d'elles que « per influentiam specierum a Deo » (*Summa Theologiae* I q. 89 a. 4 c 7), et un ange peut communiquer avec un autre dans la mesure où, quand le « conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri » (*Summa Theologiae* I q. 107 a. 1).



### *1.2.3. Cordemoy*

Comme nous l'avons déjà annoncé, selon Cordemoy, la nécessité d'utiliser des signes pour communiquer dérive du caractère arbitraire de la relation que Dieu a établie entre l'âme et le corps :

il est évident que c'est de ce raport si necessaire, que l'Auteur de la nature entretient entre le corps & l'ame, qu'est venue la necessité de faire des signes pour communiquer ses pensées. Car, puisque l'ame ne peut avoir de pensée, à l'occasion de laquelle il ne se fasse un mouvement dans le corps ; & que d'ailleurs elle ne peut recevoir aucune idée de ce qui est au dehors, que par les mouvemens qui sont excitez dans le corps qu'elle anime, il faut necessairement que deux ames, unies à deux corps differens, expriment leurs pensées par des mouvemens, ou, si vous voulez, par des signes exterieurs (1704b : ŒPh 210).

Pour Cordemoy comme pour La Forge, c'est Dieu, en tant qu'il est la cause des mouvements des corps (1704a : ŒPh 136), qui produit dans le corps les effets que l'âme voulait obtenir (1704a : ŒPh 142 ; cf. ŒPh 151).

Cordemoy aussi voit l'union de l'âme et du corps dans leur action concomitante (1704a : ŒPh 148-49). Mais, à la différence de La Forge, il essaye de rendre plus concrète cette union. Avant tout l'union serait réglée par des lois inviolables :

Ainsi, nous sommes parvenus à ce premier Esprit ; & nous avons été obligez, non seulement d'avouer qu'il a commencé le mouvement, mais nous avons évidemment reconnu qu'il le continuë. Nous avons appris que sa seule puissance en est capable ; & nous la devons admirer, sur tout en ce point, qu'ayant posé des loix entre les corps, suivant lesquelles elle les meut diversement, à cause de la diversité de leurs rencontres, elle a aussi posé entre nos ames & nos corps, des loix qu'elle ne viole jamais (1704a : ŒPh 144 ; cf. ŒPh 168 et 238).

Après avoir mis en evidence la différence entre la sensation (par exemple de la douleur) et le fait physique (la destruction des tissus) qui l'accompagne, Cordemoy interprète ensuite l'intérêt spécifique de l'âme à la conservation de son corps, comme une détermination de ce qui fait l'union des deux substances. Il semble donc qu'il veuille redimensionner le volontarisme typique de l'occasionnalisme :

[...] si je n'avois qu'une ame, je pourrois bien m'appercevoir de tout ce qui se passe dans le corps... sans prendre aucune part à la destruction de ce corps ; & n'ayant aucun intérêt à sa conservation, j'en connoîtrois le desordre, comme celuy de quelque autre machine, sans en recevoir aucune alteration fâcheuse. Et cela n'est pas sentir de la douleur. Mais, il est certain que, si par la puissance qui a fait ce corps & cette ame, ils sont en telle disposition, qu'il y ait un rapport necessaire

entre les pensées de l'une & les mouvemens de l'autre, en sorte que cette âme ait interêt que les mouvemens de ce corps soient toûjours justes, & les organes qui y servent, bien ordonnez ; elle ne pourra s'appercevoir de l'état violent ou contraire à l'oeconomie de ce corps qu'avec douleur. Ainsi, si je sens de la douleur, ce n'est pas parce que j'ay un corps seulement, ou que j'ay une ame seulement ; mais parce que l'un & l'autre sont unis. (1704a : ŒPh 168).

Mais il affirme ailleurs que le *sese delere* est une marque de la présence de l'âme dans le corps, plus sûre encore que le *sese conservare* :

Mais il me semble que je leur vois [les corps humains] souvent faire des choses, qui ne se rapportent nullement à eux-mêmes ; ni à leur conservation. J'en vois qui se commettent à d'autres corps, dont la rencontre les doit apparamment détruire : j'en vois même quitter les alimens dont ils ont besoin, & les lieux où ils sont à couvert de tout ce qui leur peut nuire, pour courir où leur destruction est presque certaine ; & cela me fait assez raisonnablement présumer, qu'ils pourroient en ces occasions être conduits par quelque chose de fort different d'eux-mêmes. Car, quand je vois qu'ils s'approchent avec fermeté de ce qui les va détruire, & qu'ils abandonnent ce qui les pourroit conserver, je ne puis attribuer ces effets à cette proportion mécanique, qui se rencontre entre'eux & les objets (1704b : ŒPh 202 ; cf. ŒPh 233).

Le problème est que pour Cordemoy le corps reste toujours un costume extrinsèque dont l'âme peut ou non s'envelopper.

Par conséquent il croit, comme La Forge, que la séparation de l'âme et du corps représente une libération (1704b : ŒPh 199 et 239), et que les purs esprits pour communiquer après la mort « n'ont qu'à le vouloir » (1704b : ŒPh 249). On comprend bien ici à quelles impasses aboutit une théorie qui, bien qu'elle tente d'expliquer l'union entre l'âme et le corps, ne dispose pas d'un concept de représentation, comme trait d'union entre ces deux substances.

Developpant des réflexions de Descartes (1649 : AT XI 368 et 412) Cordemoy (en cohérence avec les dernières affirmations citées) soutient que la possibilité de falsifier l'expression naturelle de ses passions est caractéristique de l'homme (1704b : ŒPh 207). Mais il semble n'avoir pas vu la nécessité d'expliquer comment peut coexister cette idée avec la conception selon laquelle Dieu a établi des lois inviolables entre l'âme et le corps.

Avec de tels présupposés Cordemoy se situe dans la continuité de la tradition linguistique occasionnaliste. Parler, pour lui, « n'est autre chose que faire connoître ce que l'on pense » (1704b : ŒPh 206), que « donner des signes de sa pensée » (1704b : ŒPh 209). Ces signes « n'ont aucune conformité avec les pensées, que l'on y joint par



institution » (1704b : ŒPh 209). En outre il distingue dans la parole, ce qu'elle tient de l'âme et ce qu'elle emprunte au corps (1704b : ŒPh 196), c'est à dire la signification, ou l'idée d'une part et la formation de la voix de l'autre (1704b : ŒPh 198). Il faut remarquer que pour Cordemoy l'idée et la matière phonétique sont « deux choses » (1704b : ŒPh 198) différentes. Clauberg interprétait l'aspect matériel et l'aspect formel du signe comme deux façons de considérer une même chose (en tant que telle, et par rapport à la pensée) ; pour Cordemoy la signification est plutôt le dépôt de la pensée qui est cachée dans un véhicule extérieur (la formation de la voix) qui l'accompagne. Le rapport arbitraire, que Descartes avait placé entre le signe et l'idée désignée, est donc ici introduit à l'intérieur même du signe comme rapport arbitraire entre deux composants, la signification et la matière du signe (matière phonétique dans le cas de la parole). On peut même dire que, selon Cordemoy, ce deuxième composant, la matière du signe, exprime en soi le caractère arbitraire du signe.

## 2. Leibniz

*2.O.* On sait que Leibniz a soumis à la critique ce qu'il appellait lui-même le recours au « miracle perpétuel » des occasionnalistes. Ecoutons la reconstruction qu'il propose au développement de l'occasionnalisme et la critique qu'il y apporte sur ce point capital :

Car je ne trouvois aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'ame, ou *vice versa*, ny comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. Mr. des Cartes avoit quitté la partie là dessus, autant qu'on le peut connoistre par ses écrits : mais ses disciplines voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parceque Dieu fait naistre des pensées dans l'ame à l'occasion des mouvemens de la matiere ; et lorsque notre ame veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvemens leur paroissoit encor inconcevable, ils ont crû que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'es ce qu'ils appellent *le System des Causes occasionnelles* [...]. Mais pour résoudre des problemes, il n'est pas assez d'employer la cause generale, et de faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina*. Car lorsque cela ce fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle » (1695 : GP IV 483).

Il ne s'agit pas ici seulement d'une critique contre le manque de raisons générales capable de régler les rapports entre l'âme et le corps ; et Dieu n'est certes pas pour les occasionnalistes un artisan qui accorde au fur et

à mesure les deux substances, même si Leibniz entretient parfois ce malentendu (voir par exemple 1710 § 61 : GP VI 136). On a déjà remarqué que Cordemoy affirme l'existence de lois générales qui président à ce rapport. Malebranche conteste ouvertement ce malentendu :

> On ne peut pas dire aussi que Dieu produise à tous moments autant de nouvelles que nous apercevons de choses différentes (1712 : Œ I 334).

Ce que Leibniz vise réellement ici, c'est la notion d'arbitraire des occasionnalistes dans son application au problème métaphysique de l'union entre l'âme et le corps. Pour bien saisir la portée de cette critique il faut nous reporter à la façon dont Leibniz a affronté la notion d'arbitraire dans ses théories sémiotiques.

*2.1. La théorie leibnizienne de l'expression*

Leibniz s'était déjà opposé dans sa jeunesse au nominalisme de Hobbes (cf. Couturat, *La logique de Leibniz*, 1901, réimpression Hildesheim 1985 : 103). Son problème était le suivant : comment expliquer le fait qu'une même idée peut être traduite en différentes expressions et langues. Il tirait ses exemples préférés de la mathématique et de la géométrie [9]. Leibniz partage bientôt la conception de Malebranche sur ce que sont les idées (cf. 1710 185 : GP VI 227) : il pense donc qu'elles ne sont pas de simples modifications de l'âme mais qu'elles ont en Dieu une existence indépendante des hommes qui garantit leur objectivité. Mais la spécificité de la position de Leibniz réside en ceci : si Malebranche a retenu que penser c'est voir les idées en Dieu, Leibniz, reprenant ici la conception cartésienne de l'âme comme substance qui a des potentialités à développer, et précisant cette puissance comme une loi qui enveloppe comme un programme la série de tous les états futurs de l'âme même (1686b : GP II 43-46 ; cf. II 56, 62, 252, 258, 262-63), souligne que c'est en vérité *en elle-même* que l'âme voit ses idées (1706-1716 : GP VI 575 et 578) et que Dieu en est le seul « objet *externe* immédiat » (1706-1716 : GP VI 577-78 ; cf. 1704c II, 1 : GP V 99 ; et 1686e 28 : GP IV 453). Donc d'une part l'âme pense selon le programme qui a été construit par Dieu, et de

9. « Adeone quisquam a bona mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam, et a nominibus pendere, cum tamen constet eandem esse Graecorum, Latinorum, Germanorum Geometriam » (1677 : GP VII 191).



l'autre elle pense des idées qui, comme les idées nécessaires des mathématiques et de la logique, sont telles quelles en Dieu. Le problème suivant se pose alors : en quel sens peut-on dire que l'idée divine et l'idée (ou plutôt la pensée) humaine se correspondent ?

Leibniz est conduit à la solution à travers ses études de géométrie. Il observe qu'une chose peut correspondre parfaitement à une autre tout en étant différente sous d'autres aspects : c'est ce qui se passe dans les projections géométriques, où la même maison est vue selon plusieurs perspectives qui donnent comme résultats des figures très différentes entre elles mais qui, et ceci est le point décisif, se correspondent toutes parce qu'il y a un rapport constant et réglé entre les points d'une figure et les points d'une autre (1704c : II, 8, 13 : GP V 118). Leibniz appelle ce rapport entre deux choses « expression » :

> Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son geometral (1687 : GP II 112).

Dans un autre texte Leibniz cite plusieurs exemples des différents modes et domaines d'application du concept d'expression [10]. Leibniz se pose ensuite le problème de ce qui fait l'unité de toutes ces formes d'expression. Il dit que « ce qui est commun à ces expressions est qu'on peut connaître les propriétés de la chose qui a été exprimée par la seule contemplation des relations qui sont dans l'expressions » [11]. Dans le même texte il distingue les expressions naturelles des expressions arbitraires [12] : il s'agit ici de la distinction entre images et caractères.

10. « *Exprimere* aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent. Sed eae expressiones variae sunt ; exempli causa, modulus Machinae exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates, characteres exprimunt numeros, aequatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram » (QSI : GP VII 263).
11. « et quod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae. Unde patet non esse necessarium, ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur » (QSI : GP VII 263-264).
12. « Patet etiam expressiones alias fundamentum habere in natura, alias vero saltem ex parte fundari in arbitrio, ut sunt expressiones quae fiunt per voces aut characteres. Quae in natura fundantur, eae vel similitudinem aliquam postulant, qualis est inter circulum magnum et parvum, vel inter regionem et regionis tabulam geographicam ; vel certe connexio qualis est inter circulum et ellipsin quae eum optice repraesentat, quodlibet enim punctum ellipseos secundum certam quandam legem alicui puncto

Mais ce qui est bien plus important c'est l'exigence exprimée précédemment par Leibniz : le processus d'expression doit être réversible (on exprime A par B et ensuite on retrouve de façon univoque A à travers B). Cette idée est étroitement liée à la conviction fondamentale qui est à la base des tentatives de Leibniz en vue de construire une *Characteristica universalis*, c'est à dire un moyen par lequel on puisse exprimer toutes choses et connaissances d'une façon *simple* et *complète* (cf. EAG : C 284). Mais est-il toujours possible d'exprimer parfaitement tous les aspects ou les marques sémantiques d'une chose et donc de faire correspondre à tous les éléments de la chose exprimée tous les éléments de l'expression, et de rendre ainsi le processus d'expression complètement réversible ?

Dans l'économie de la sémiotique leibnizienne il n'est pas non plus nécessaire qu'il y ait une reproduction exacte d'une chose par une autre pour que l'une exprime l'autre convenablement. Bien que plusieurs passages semblent exposer une thèse différente, on peut dire que le rapport d'expression est plutôt un rapport systématique, c'est à dire un rapport d'un système d'éléments à un autre système d'éléments (comme d'une structure à une autre dans le cas des projections géométriques). C'est ce que Leibniz lui-même dit quand il définit l'expression comme « ce qui a des relations qui répondent aux relations de la chose à exprimer » [13].

Et, même s'il était possible d'exprimer parfaitement *une* ou *plusieurs* choses avec un certain système d'expression, cela n'impliquerait nullement que ce système soit préférable, *à tout égard*, aux autres alternatives d'expression, pour exprimer *toute sorte* de choses.

Il semble parfois que pour Leibniz chaque processus d'expression choisisse un point de vue spécifique qui n'est pas interchangeable. C'est ce qu'il observe à propos de la proposition « le triangle a 180 degrés », où, bien que les expressions « triangle » et « trilatère » se rapportent à la même chose, on ne peut pas substituer au mot « triangle » le mot « trilatère » (1686c : C 261). En général, il s'agit là du problème des expressions dites « réflexives », dans lesquelles on explicite le mode de considération subjectif d'une chose autant que la chose elle-même

circuli respondet. Imo circulus per aliam figuram similiorem in tali casu male repraesentaretur » (QSI : GP VII 264).

13. Voir la note 10.



(1686d : C 366-67 ; cf. C 403). Mates cite (*Leibniz on Possible Worlds*, « Logic, Methodology and Philosophy of Science » III, Amsterdam 1968, 518-19) un exemple de proposition réflexive donné par Leibniz : si je dis : 'Pierre, dans la mesure où il était l'apôtre qui renia le Christ, péchait », je ne peux pas mettre à cette place 'Pierre' et dire : 'Pierre, dans la mesure où il était Pierre, péchait'. Les cartésiens n'ignoraient pas cette question : Clauberg dit que les attributs différents d'une même chose sont des *modi cogitandi*, des perspectives avec lesquelles ont voit cette même chose [14].

La perspective choisie dans le processus d'expression est donc relative à la finalité de celui-ci. C'est ce que nous dit Leibniz dans une intéressante page de la *Characteristica Geometrica*. Avant tout il y explique la notion de caractère : les caractères sont des choses avec lesquelles on exprime les relations qu'il y a entre d'autres choses [15]. Leibniz poursuit en affirmant la possibilité de construire des caractères qui expriment tous les aspects d'une chose quelconque [16] : et ici il manifeste encore la conviction qui est à la base de la *Characteristica universalis*. Mais tout de suite après il se corrige lui-même, et précise que l'on peut exprimer une même chose de diverses manières, dont certaines sont « plus commodes » que d'autres. Si l'on considère ensuite que dans sa conclusion il écrit que c'est tout simplement l'« usage » d'une certaine expression qui prevaut [17], alors il est manifeste que, selon lui, les divers caractères ne peuvent être évaluées uniquement selon une échelle de valeur hiérarchique et absolue (selon qu'ils s'approchent plus ou moins de l'expression parfaite), mais c'est plutôt l'objectif de

14. « Quoniam res una eademque pluribus ac diversis modis considerari potest, uti mens nostra ipsa sibi conscia est, qui quidem considerandi seu *cogitandi modi* sunt illud ipsum, quod attributorum nomine hic significamus, manifestum est, plura unius rei attributa esse » (Caluberg 1664a V 55 : OOPh I 292).
15. « *Characteres* sunt res quaedam, quibus aliarum rerum inter se relationes exprimuntur, et quarum facilior est quam illarum tractatio. Itaque omni operationi, quae fit in characteribus, respondet enuntiatio quaedam in rebus : et possumus saepe ipsarum rerum considerationem differre usque ad exitum tractationis. Invento enim quod quaeritur in characteribus, facile idem invenietur in rebus per positum ab initio rerum characterumque consensum » (1679 : GM V 141 ; cf. 295).
16. « Quanto autem characteres sunt exactiores, id est quo plures rerum relationes exhibent, eo majorem prestant utilitatem, et si quando exhibeant omnes rerum relationes inter se, quemadmodum faciunt characteres Arithmetici a me adhibiti, nihil erit in re, quod non per characteres deprehendi possit » (1679 : GM V 141).
17. « Verum sciendum est, easdem res diversis modis in characteres referri posse, et alios aliis commodiores. Ita tabula, innqua corpus arte perspectiva delineatur, potest et gibba esse, sed praestat tamen usus tabulae planae » (1679 : GM V 141).

l'utilisation des caractères qui en détermine la valeur relative. Bien que la formation juridique de Leibniz le pousse dans cette direction, on ne peut pas dire qu'il s'y soit toujours tenu.

Leibniz précise enfin que, même dans le cas où l'on utilise des caractères en apparence complètement arbitraires pour désigner une chose, c'est encore le rapport systématique entre l'ensemble des caractères désignant et l'ensemble des choses et relations désignées qui garantit la proportion : je peux appeler la vache « cheval » et le cheval « vache » ; il n'y a pas de différences sensibles aux fins de la communication si les nouvelles dénominations ont modifié de façon convenable toutes les marques sémantiques et les rapports qu'elles ont avec les autres mots et les choses désignées [18].

### 2.2. *Le rapport entre l'âme et le corps selon Leibniz*

Tout comme les occasionnalistes, Leibniz est convaincu qu'il y a une différence de nature entre l'extension spatiale du corps et les opérations de l'âme, et donc qu'il est impossible qu'il y ait un rapport de cause à effet entre les deux substances (cf. p. ex. 1704a : GP VI 570). Mais sa théorie de l'expression lui donne la possibilité de concevoir un rapport entre ces substances : l'âme vient exprimer parfaitement les mouvements du corps et le corps les modifications de l'âme. En annotant la *Connoissance de soy même* du bénédictin Lamy, Leibniz écrit à propos de l'apparente inexplicabilité de sensations confuses comme celle de la chaleur :

> Il ne faut point concevoir les sensations confuses comme quelque chose de primitif et d'inexplicable, autrement on le mettroit à peu près sur le pied des anciennes qualités de l'école [...] Et quoyqu'il soit vray que leur entiere explication passe nos forces, à cause de la trop grande multitude des varietés enveloppées, on ne laisse pas d'y penetrer de plus en plus par des experiences qui y font decouvrir des fondemens des pensées distinctes, dont la lumiere et les coleurs nous fournissent des exemples. Ces sentimens confus ne sont pas arbitraires non plus, et on ne demeure point d'accord de l'opinion receue ajourdhuy par plusieurs, et suivi par nostre auteur, qu'il n'y a point de ressemblance ou rapport entre nos sensations et les traces corporelles. Il paroist plustost que nos sentimens les representent et les expriment parfaitement (1698-1709 : GP IV 575 ; cf. 1704 II, 8, 13-15 : GP V 118-19).

Après quelques lignes les occasionnalistes sont directement visés :

> D'où il paroist aussi que Dieu ne presente pas a l'ame les idées telles qu'il luy plait à l'occasion des traces du cerveau, comme dit l'auteur [Lamy], mais telles qu'exige la ressemblance. Et il y a lieu de s'etonner, que des Philosophes excellens de ce temps peuvent concevoir que Dieu agit d'une maniere si arbitraire et si peu determinée (c'est à dire si destituée de raison), en establissant les loix de la nature soit pour les pensées soit pour les mouvemens. Ce n'est pas assez employer sa sagesse, qui est toujours determinée à choisir le plus convenable. Ainsi si Dieu attachoit le sentiment de saveur à la trace qui resulte dans le cerveau à l'occasion de l'ébranslement de l'oreille, comme nostre auteur croit qu'il luy estoit libre de faire, ce seroit comme si un peintre representoit la cupole de S. Pierre par la figure d'une pyramide [...] Car ces qualités sensibles sont des manieres ou modifications des corps et non pas de nostre esprit ; et nos sensations sont à la verité des façons d'estre de l'ame, mais qui representent celles du corps (1698-1709 : GP IV 576).

L'étonnement que Leibniz exprime ici est le refus de ce qui à ses yeux était une proclamation gratuite et inutile pour la science : celle des l'arbitraire. Le texte n'est pas compréhensible si on ne se rappelle pas ce que Leibniz a écrit sur le problème de l'expression :

> Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et reglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre (1687 : GP II 112).

Mais le texte exprime encore une conviction métaphysique fondamentale de Leibniz : que le monde est régi partout par les mêmes règles, et que donc il n'y a pas de lois spéciales « pour les pensées » et de lois spéciales « pour les mouvemens » : « c'est tousjours et partout en toutes choses tout comme icy » (1704b : GP III 343 ; cf. III 340, 497 et VI 533).

Il ne s'agit pas ici d'affirmations isolées parmi les écrits de Leibniz. Dans une lettre à Jaquelot, Leibniz revient sur le même thème et presque avec les mêmes mots que dans sa réponse à Lamy :

> J'ay deja dit, Monsieur, en parlant du rapport naturel, qu'il ne s'y agit pas de cause immediate ou liaison d'influence, car les vibrations des organes ne causent point ainsi l'harmonie des sens par une influence sur l'ame, comme vous l'avoués vous même. Mais il s'agit seulement de la ressemblance ou convenance des vibrations et des sons, et s'il n'y en avoit aucune, Dieu auroit agi arbitrairement ou sans sagesse en faisant representer les vibrations dans l'ame par quelque chose qui n'y convient pas (1704a : GP VI 571 ; dans un autre texte l'occasionnalisme est plutôt envisagé dans ses formes extrêmes (1703 : GP II 314)).

18. « [...] etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res, et diversorum characterum easdem res exprimentium relationes inter se. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis. Efficit enim, ut sive hos sive alios characteres adhibeamus, idem semper sive aequivalens seu proportione respondens prodeat » (1677 : GP VII 192 ; cf. 295).

### 2.3. *La représentation*

C'est seulement à la lumière de cette théorie de la correspondance entre l'esprit et le corps que l'on peut comprendre le rôle de la représentation dans la pensée leibnizienne. Laissons un moment de côté les aspects plus métaphysique de la théorie des monades, qui ne changent rien d'essentiel à la conception de la représentation de Leibniz ; on remarque alors que pour ce philosophe la nature des monades (mais on peut dire ici « des âmes ») est « représentative » (M 60 : GP VI 617), que ces monades reflètent, bien que d'une façon confuse, tous les changements qui arrivent dans le monde (M 56 : GP VI 616), qu'elles sont des « Echo externorum » (1716 : GP II 517).

Mais plus précisement, et il y a là une indiscutable influence spinoziste [19], l'âme reflète tous les changements qui se produisent dans le monde à travers son corps [20]. Les lois mécaniques qui règlent les événements physiques et même la physiologie de la perception se traduisent, s'expriment dans les structures de l'âme [21].

Dans la théorie des monades en tant que « points de vue » particuliers sur l'univers (M 57 : GP VI 616), de même que dans l'exemple toujours repris de la même ville qui est « regardée de differens cotés » (M 57 : GP VI 616), il y a une traduction, en termes métaphysiques, de la théorie de l'expression, née sur un terrain logico-géométrique.

Rappellons encore que Leibniz, en droite ligne avec ce qu'on vient d'analyser, a toujours soutenu qu'il est impossible qu'une âme existe séparée d'un corps (M 72 : GP VI 619), de son corps, étant donné que Leibniz croit à l'éternité, dans le changement, non seulement de l'âme mais « de tout animal », y compris son corps (M 73-77 : GP VI 619-20 ; cf. 1710 : GP VI 183).

### 2.4. *Conclusion*

Réduire la pensée de Leibniz en un schéma de synthèse unitaire serait sans aucun doute une entreprise vouée à l'échec. Nous avons en

19. Voir l'*Ethica* II pr. XIII : « Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extentionis modus actu existens, & nihil aliud ».
20. « Et sane praeclare illam illustras, tribuens Animae ideam adequatam machinae corporae, idque ipsum volo cum dico animae naturam esse corporis repraesentatricem » (1699 : GP II 171 ; cf. II 251).
21. « Hoc igitur volo, quicquid in massa vel aggregato substantiarum secundum leges Mechanicas fit ; illud in anima vel entelechia [...] exprimi per leges ipsius proprias » (1700 : GP II 205-206).



effet, au cours de cette étude, mis en évidence la présence de plusieurs thèses qui paraissent difficilement concicliables. Cependant l'analyse comparée, mettant en confrontation les textes des occasionnalistes et ceux de Leibniz, nous a permis de cerner une tendance de fond qui unifie les réflexions sémiotiques de ce dernier. Mais, puisque Leibniz développe sa pensée de façon polymorphe, il ne tire pas toujours les conséquences de ce qu'il affirme implicitement dans ses réflexions (et il ne faut jamais oublier que la plus grande partie de son oeuvre consiste en projets et fragments).

La critique qu'il porte à la notion d'arbitraire des occasionnalistes implique que dans les rapports entre l'aspect matériel et l'aspect formel du signe — ou entre le signifiant et le signifié, selon la terminologie actuelle —, il existe une sorte de cohérence ou de correspondance. Leibniz affirme certes qu'il n'y a « aucune connexion necessaire entre tels caracteres arbitraires et telles pensées » (1704c : GP V 74) ; l'accent est cependant mis ici sur les mots « tels » et « telles », dans le sens qu'il n'est aucunement nécessaire que j'exprime le concept « arbre » avec le mot français qui utilise telles sonorités ni que je traduise ces sons par tels caractères alphabétiques. Mais sur un autre plan il doit bien y avoir une certaine connexion : Leibniz répète continuellement que même les pensées les plus abstraites (c'est à dire les signifiés qui sont apparemment le plus distants de toute matérialité) ont toujours « besoin de quelque chose de sensible » (1704c : GP V 74), « répondent toujours à quelque sensation » (1704c : GP V 108 ; cf. 504, VII 191 et Ak VI.3 514). Par ailleurs, une fois établie la connexion on ne peut plus défaire le signifié de son signifiant comme d'une simple enveloppe et en changer selon son plaisir. Plus précisément : toute modification d'un des deux aspects, formel ou matériel, agit nécessairement sur l'autre ; le message pris dans sa globalité comme un ensemble de signfiant et de signifié, doit être considéré comme une entité unique. Cela est déjà implicite dans le fait que le processus d'expression se produit selon Leibniz entre deux systèmes (chose exprimée et expression) et que donc il ne s'agit jamais de faire passer une signification d'un moyen extérieur à un autre mais il y a une reformulation globale du message au cours de laquelle il change dans tous ses aspects. En un mot : le signifiant et le signifié ne peuvent être considérés comme deux entités étrangères l'une à l'autre. Il nous semble que c'est bien en ce sens que se dirige la sémiotique de Leibniz. Il n'a certes pas explicitement thématisé cet aspect dans le cadre de la théorie du signe, mais il a dégagé ce type de problématique à propos du

rapport entre l'âme et le corps, laissant ainsi la porte ouverte à une application sur le plan sémiotique. Nous avons vu que Leibniz pense qu'il se produit avec le temps une modification parallèle entre l'âme et le corps ; à chaque altération de l'aspect matériel (le corps) doit correspondre une mutation de l'aspect formel (l'âme) et vice versa. Voilà pourquoi une même âme ne peut transmigrer, en s'incarnant chaque fois dans divers corps (M 72 : GP VI 619 ; cf. GP V 104) : pourrons-nous dire (en suivant l'analogie qu'il nous suggère) qu'un certain signifié ne peut s'incarner dans divers signifiants ? Il faut noter toutefois que Leibniz dit en passant à un autre endroit que « l'identité d'une même Substance individuelle ne peut estre maintenue que par la conservation de la même ame, car le corps est dans un flux continuel » (1704c : GP V 216), laissant entendre, au contraire, que la forme (l'âme) est l'immuable dans le mouvement de mutation du corps.

Examinons une dernière question : Leibniz semble abandonner le concept de réciprocité des actions et des passions entre l'âme et le corps, concept qui avait été soutenu par plusieurs occasionnalistes. Le mécanicisme de Leibniz entre sans doute ici en conflit avec sa conception de l'expression : pour parler d'une expression véritablement réciproque entre les deux substances il faudrait considérer le corps lui aussi comme un système sémiotique capable de traduire à son tour les pensées de l'esprit ; mais Leibniz pense que le corps est un ensemble mécanique régi par des lois mécaniques. Il ne parle ainsi (comme on l'a vu) que de l'âme, que de l'esprit, qui expriment le corps, et jamais du corps qui exprime l'esprit.

Il faut cependant reconnaître que Leibniz a tenté de donner une solution à ce problème, même si cette solution est toute spéculative : dans sa théorie du corps en tant qu'amas de monades (M 1-3 : GP VI 606) douées de perception (M 14 : GP VI 608), et donc capable de refléter à leur tour l'âme, on peut voir un effort qui va aussi dans cette direction.

## REFERENCES


Arnauld, A. et Lancelot, C. (1676) *Grammaire Générale et Raisonnée*, Nouvelle édition revue et augmentée, Bruxelles, réimpression Hildesheim-New York, 1973.

Clauberg, J. (1664a) *Metaphysica de Rate, Qua rectiùs Ontosophia*, Nouvelle édition revue et augmentée : *Opera Omnia Philosophica* (= OOPh), Amsterdam 1691, réimp. Hildesheim 1968, I, 277-340.





Clauberg, J. (1664b) *Corporis et Animae in Homine Conjunctio*, Nouvelle édition : OOPh I, 208-76. Clauberg, J. (CDN). *De Cognitione Dei et Nostri* : OOPh II, 585-764.

Cordemoy, G. (1704a) *La distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, 4e édition revue et corrigée : *Oeuvres Philosophiques* (OEPh), Paris 1968, 85-189.

Cordemoy, G. (1704b) *Discours Physique de la Parole* (nouvelle édition) : OEPh 193-256.

Descartes, R. (1637) *Discours de la Méthode plus la Dioptrique, Les Meteores, et la Géométrie* : *Oeuvres*, Adam-Tannery (ed.) (= AT), Paris 1964-74, VI 1-539.

Descartes, R. (1641) *Meditationes de Prima Philosophia* : AT VII.

Descartes, R. (1642) *Descartes au P. Gibieuf*, lettre du 19.01.1642 : AT III, 472-80.

Descartes, R. (1644) *Principia philosophiae*, AT VIII.1.

Descartes, R. (1647) *Notae in Programma quoddam*, AT VIII.2, 335-69.

Descartes, R. (1649) *Les Passions de l'Ame*, AT XI, 291-497.

Descartes, R. (1664a) *Le Monde. Traité de la Lumiere*, AT XI, 1-118.

Descartes, R. (1664b) *Le Monde. L'Homme*, AT, 119-215.

Geulincx, A. (1691a) *Metaphysica Vera : Opera Philosophica* (= OPh), Den Haag 1891-93, réimp. Stuttgart-Bad Cann Statt, 1965, II, 139-98.

Geulincx, A. (1691b) *Metaphysica Peripaterica*, OPh II, 199-265.

Geulincx, A. (1665) *Ethica et annotata*, OPh III, 1+271.

La Forge, L. (1666) *Traité de l'Esprit de l'Homme*, Amsterdam 1666, réimpression Hildesheim-New York, 1984.

Leibniz, G.W. (1672-73) *De Minimo et Maximo. De Corporibus et Mentibus : Sämtliche Schriften und Briefe* (= Ak), Berlin 1980, VI.3, 97-101.

Leibniz, G.W. (1676) *Facidius & Philalethi*, Ak VI.3, 528-71.

Leibniz, G.W. (1677) *Dialogus : Die Philosophischen Schriften*, Gerhardt (ed.) (= GP), Berlin 1890, réimpr. Hildesheim-New-York, 1988, VII, 190-193.

Leibniz, G.W. (1679) *Characteristica Geometrica : Mathematische Schriften*, Gerhardt (ed.) (= GM), Halle 1858, réimpr. Hildesheim-New-York, 1971, V, 141-68.

Leibniz, G.W. (1686a) *Discours de Metaphysique*, GP IV 427-65.

Leibniz, G.W. (1686b) *Remarques sur la lettre de M. Arnaud*, GP II, 37-47.

Leibniz, G.W. (1686c) *Essai de calcul logique sans titre : Opuscules et Fragments inédits*, Couturat (ed.) (= C), Paris 1903, réimpr. Hildesheim-New-York, 1988, 261-64.

Leibniz, G.W. (1686d) *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*, C, 356-99.

Leibniz, G.W. (1687) *Leibniz an Arnauld*, lettre de Sept. 1687, GP II, 111-28.

Leibniz, G.W. (1695) *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles*, GP IV, 477-87.

Leibniz, G.W. (1698-1709) *Addition à l'Explication de système nouveau touchant l'union de l'ame et du corps*, GP IV, 572-90.
Leibniz, G.W. (1699) *An de Volder*, lettre de Mars 1699, GP II, 168-75.
Leibniz, G.W. (1700) *An de Volder*, lettre de Janvier 1700, GP II, 201-6.
Leibniz, G.W. (1703) *An des Bosses*, lettre de Septembre 1703, GP II, 313-14.
Leibniz, G.W. (1704a) *An Jaquelot*, lettre de Septembre 1704, GP VI, 567-73.
Leibniz, G.W. (1704b) *An die Königin Sophie Charlotte*, lettre de Mai 1704, GP III, 343-48.
Leibniz, G.W. (1704c) [1765]. *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, GP V, 39-509.
Leibniz, G.W. (1706-1716) *Ohne Ueberschrift, enthaltend eine Früfung von Locke's Urtheil über Malebranche*, GP VI, 574-78.
Leibniz, G.W. (1710) *Essais de Théodicée*, GP VI, 21-436.
Leibniz, G.W. (1716) *An des Bosses*, lettre de May 1716, GP II, 515-21.
Leibniz, G.W. (EAG), *Essais d'analyse grammaticale*, C, 284-85.
Leibniz, G.W. (QSI), *Quid sit Idea*, GP VII, 263-64.
Leibniz, G.W. (M), *Monadologie*, GP VI, 607-23.
Malebranche (1712) *De la recherche de la vérité*, 6ème ed. aug., *Oeuvres* (OE), Paris 1979, suivv., I.

*Reçu Octobre 1992*

*adresse de l'auteur* :
Piazza Verbano, 8
I. 00199 - ROMA
Italie

**SOCIETE D'IIISTOIRE ET D'EPISTEMOLOGIE**

**DES SCIENCES DU LANGAGE**

Créée en janvier 1978, la SHESL est avant tout un lieu international de discussion et de circulation de l'information. Elle s'efforce de regrouper et de faire communiquer tous ceux qui s'intéressent : à l'HISTOIRE qui documente sur les modèles utilisés autrefois et/ou ailleurs, renseigne sur les processus d'évolution et leurs causalités - à l'EPISTEMOLOGIE, qui met en perspective critique et analyse les procédures cognitives de l'ensemble des sciences du langage (linguistique, grammaire, rhétorique, logique, pragmatique, philosophie du langage, sémiotique).
Les moyens utilisés sont : 1. l'organisation de rencontres variées; 2. la publication d'un Bulletin d'information; 3. la publication d'une revue; 4. la publication de documents de travail.

*Les adhérents reçoivent les publications de la Société.*
*Les personnes morales peuvent être membres de la SHESL*

**COTISATION 1992 : 250 FF**

- chèque bancaire ou postal, à l'ordre de la SHESL
- mandat postal
- virement bancaire, SHESL, n°04014950, BNP, 9, rue P. Langevin F-93100 Montreuil
- carte VISA, adresser numéro et date d'expiration à
  S. Kessler-Mesguich
  15, rue Linné
  F-75005-Paris

The SHESL was created in january 1978 in Paris to be a place for international meetings for researchers whose work touches on the HISTORY and EPISTEMOLOGY of Language sciences. History documents past models and is central to the study of evolutionary processes. Epistemology offers critical perspectives for the language sciences : linguistics, rhetoric, logic, pragmatic, philosophy of language, semiotics. The SHESL fulfills its role by : 1. organizing a wide range of meetings and 2. editing a) a Newsletter; b) a journal; c) working papers.

*Members receive the publications of the Society.*
*Membership is available for Institutions.*

**MEMBERSIIIP DUES 1992 : 250 FF**

Methods of payment:
- by check to the order of SHESL
- if you don't have an account in France a) by bank money order to SHESL, n°04014950, BNP, 9, rue P. Langevin F-93100 Montreuil or b) by credit card (VISA network only), send number and date of expiration to
  S. Kessler-Mesguich
  15, rue Linné
  F-75005-Paris

ADMINISTRATION 1991-1992 :

***Présidence*** : J. Lallot (Paris); ***Vice-présidence*** : J.M. Fournier (Paris), F. Mazière (Paris)
***Secrétariat général*** : J. Baumgarten (Paris), F. Desbordes (Grenoble.
***Trésorerie*** : S. Kessler-Mesguich (Paris), B. Colombat (Grenoble).
***Autres membres du Conseil d'administration*** : S. Archaimbault (Paris), S. Auroux (Paris), M. Baratin (Paris), J.L. Chevillard (Paris), J.L. Chiss (Paris), D. Coste (Genève), I. Rosier (Paris).
***Comité international*** : A. Ahlqvist (Galway), H.E. Brekle (Regensburg), N. Bocadorova (Moscou), J.-Cl. Chevalier (Paris), C. Chiesa (Genève), M. Dascal (Tel-Aviv), B. Kaltz (Regina), C.H. Kneepkens (Nimègue), E.F.K. Koerner (Ottawa), B. Nerlich (Nottingham), H.-J. Niederehe (Trèves), R.H. Robins (Londres), P. Schmitter (Münster), M. Tavoni (Pise), T.J. Taylor (Williamsburg).
***Président d'honneur***: R.H. Robins (Londres).

*SHESL association sans but lucratif régie par la loi de 1901*