

De l'être en activité
Gottfried Wilhelm Leibnitz défend l'esprit individuel
Walter Schlafarschik

Après Thomas d'Aquin, Gottfried Wilhelm Leibnitz se préoccupa aussi de la question de savoir si un esprit individuel est dévolu à l'être humain ou si celui-ci prend seulement part à un esprit général. L'article suivant s'attache aux arguments que Leibnitz produisit en partie dans sa confrontation avec les manières de penser de son époque qui contestaient à l'être humain un esprit individuel. Et il rend évidente la manière dont cette interrogative dépend aussi du caractère pensable de la réincarnation.

Des anniversaires sont aussi des tentations. La tentation ne repose pas dans le fait de s'occuper de ceux qu'on commémore, mais au contraire d'écrire quelque chose sur eux — quand bien même on n'est pas « spécialiste ». J'ai succombé à cette tentation et en tant que non-philosophe, je voudrais écrire quelque chose sur le philosophe Gottfried Wilhelm Leibnitz — en cette année Leibnitz 2016, retour de son 300^{ème} anniversaire, le 14 novembre.

La question de savoir s'il existe des aspects de son penser qui sont plus qu'historiquement et philosophiquement intéressants me fit rechercher un texte de lui. Et je découvris alors un petit essai qui porte le titre français de *Considérations sur la doctrine de l'esprit universel* (1702).¹ Les idées qui y sont présentées par Leibnitz m'apparaissent importantes parce qu'elles peuvent valoir d'exemples pour la *philosophia perennis*², pour laquelle Leibnitz s'est ardemment engagé. Il ne voulait rien abandonner en chemin de ce qui a été pensé de sensé sur l'être humain et le monde au cours des temps.

Esprit général ou universel ?

Leibnitz commence ces *Considérations sur la doctrine de l'esprit universel* par une phrase, avec laquelle il concède, tout d'abord en le reconnaissant, que plusieurs personnes d'une grande élévation d'esprit ont cru et continuent de croire encore qu'il n'y a pas d'esprit individuel, mais au contraire « seulement un esprit unique [...] lequel est universel ». Mais elles le croyaient — et le croient —, justement seulement. Et il donne une comparaison pour l'effet de cet esprit universel parmi les hommes, sur laquelle il reviendra à deux reprises — mais alors de manière critique :

L'esprit universel anime

l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et ses organes qu'il rencontre, [...], comme le même courant d'air fait résonner différemment divers tuyaux d'orgue. Ainsi chez un être vivant avec des organes bien conditionnés, il produit l'action d'une âme individuelle ; mais si les organes sont devenus mauvais, alors cette âme individuelle doit sombrer dans le néant ou bien — pour le dire ainsi — retourner à l'océan de l'esprit qui renferme tout.

La position de départ pour ces considérations (critiques), il l'ébauche ensuite dans un regard rétrospectif historique de la manière suivante :

D'aucuns ont apparemment découvert chez Aristote une opinion semblable qui fut renouvelée par Averroès³, un fameux philosophe arabe. Il pensait qu'il y a en nous un *agens intellectus* ou bien un

¹ Gottfried Wilhelm Leibnitz : *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* dans *Cinq écrits sur la logique et la métaphysique* traduit et édité en allemand par Herbert Herring, Stuttgart 1971, pp.51-63. Toutes les citations qui suivent en sont empruntées. À cause de sa brièveté, on a renoncé ici aux indications de pages.

² Au-delà des époques et des cultures demeurent conservées et valables certaines connaissances : ce sont la philosophie universelle.

³ Averroès (Ibn Ruschd) 1126-1198, philosophe arabe et médecin. Célèbre comme traducteur et commentateur des œuvres du philosophe Aristote (384-322, av. J.-C.). Quoiqu'il ait interprété Aristote autrement que les philosophes chrétiens Albert Le Grand (vers 1200- 1280) et Thomas d'Aquin (1225-1274), Thomas lui donna le titre honorifique du « Commentateur ».

intellect [*Verstand*] actif et pareillement un *intellectus patiens* ou intellect passif ; le premier venant de l'extérieur, devait être éternel et universel pour tous les êtres ; l'intellect passif singulier pour tout un chacun devait, par contre, s'éteindre avec la mort de l'être humain.

De cela, Leibnitz se retranche de manière critique, « D'aucuns ont *apparemment* » découvert cette opinion chez Aristote. Il pense à l'occasion bien entendu à son traité *Sur l'âme*. Et d'Averroès, il dit que celui-ci « croyait » qu'il y eût un intellect passif de l'être humain qui fût individuel et s'éteignît à la mort. Son jugement c'est qu'Aristote a été mal compris. Ainsi était-il argumenté, voici déjà 350 ans passés, par Thomas d'Aquin contre Averroès ; il a ensuite consacré sa propre recherche sur ce problème.⁴

Cela étant, on peut naturellement s'interroger sur ce qui a motivé Leibnitz pour se charger d'une question qui a joué un si grand rôle bien longtemps avant lui, au 13^{ème} siècle, dans les confrontations philosophiques pour une juste compréhension d'Aristote et de sa signification pour la pénétration conceptuelle de la théologie. Probablement parce que dans l'esprit de la *philosophia perennis*, le problème était à repenser pour lui et à son époque. Leibnitz a publié cet essai dans la seconde moitié de sa vie et il confessa en 1695, dans son écrit : *Nouveau système de la nature et de la communauté des substances*, que dans sa jeunesse, il avait « largement pénétré dans le domaine de la scolastique ».⁵ Il se peut que cette problématique et sa tradition l'aient longtemps accompagné.

Thomas d'Aquin versus Averroès

Pour Leibnitz, il s'agit ici de la question déjà mise sur le tapis par Thomas d'Aquin dans sa confrontation avec les partisans d'Averroès, de savoir s'il y a un esprit individuel immortel ou bien seulement un esprit de validité universelle, de la même façon pour tous les êtres humains – une question, dont la réponse entraîne de considérables conséquences derrière elle pour la compréhension qu'a de soi l'être humain. Il ne se contente pas pourtant de caractériser à forfait les défenseurs de cet esprit universel, seulement à l'instar de « gens d'une grande élévation d'esprit », mais il en désigne ensuite quelques-uns, au contraire par leur nom – parmi lesquels certains nous disent peu de chose, mais encore il en cite deux célèbres :

Spinoza, qui n'admet qu'une seule et unique substance, ne s'éloigne pas bien loin de cette doctrine d'un esprit universel unique englobant tout ; même les néo-cartésiens, qui affirment que Seul Dieu agit, la reprennent pour ainsi dire sans y réfléchir.⁶

Pour le mathématicien Leibnitz, qui a développé le calcul infinitésimal, cela a dû particulièrement l'inciter à montrer dans le cours ultérieur de ses considérations, la manière dont on s'y prend avec l'infini. Il reproche aux défenseurs de l'esprit universel qu'ils en seraient arrivés à une fausse conclusion pour leur façon de voir :

Ils admettent, pour préciser, que la multiplicité réellement infinie est impossible et que, par conséquent, il est impossible qu'existe un nombre infini d'âme, ce qui devrait pourtant être le cas si les âmes individuelles devaient continuer d'exister ; étant donné que le monde et aussi le genre humain sont éternels, selon eux et que de nouvelles âmes prennent sans cesse naissance, ainsi devrait-il donc y avoir une réelle infinité des âmes si elles avaient toutes une existence durable. Ils

⁴ Thomas d'Aquin : *Sur l'unité de l'esprit. De unitate intellectus contra Averroïstas*, traduit par Wolf Ulrich Klünker, Stuttgart 1987. voir aussi à ce propos Wolf Ulrich Klünker & Bruno Sandkühler : *Âme humaine et esprit comique. Siger de Brabant dans la dispute avec Thomas d'Aquin*, Stuttgart 1988.

⁵ Gottfried Wilhelm Leibnitz : *Nouveau système de la nature et d'association des substances ainsi que l'union entre l'âme et le corps* dans *Cinq écrits...*, pp.23-38 , ici p.24.

⁶ Voir l'indication de la note 1 et pareillement les citations suivantes

tiennent cette conclusion comme une preuve rigoureuse. Or elle était pourtant remplie de fausses suppositions ; car on ne peut leur concéder que l'infinité réelle est impossible, ni que le genre humain à une durée éternelle et pas davantage l'engendrement de nouvelles âmes, puisque les Platoniciens enseignent la préexistence de l'âme et les Pythagoriciens la migration des âmes, à l'occasion de quoi selon leur opinion, un nombre déterminé d'âmes, qui passent par leur migration [ou aussi ici, transsubstantiation, *ndt*] et qui reste toujours constant.

Mais il concède, presque avec un peu d'ironie, que la doctrine de l'esprit universel a du bon, quoi qu'il en soit, si ses partisans sont convaincus de l'existence de Dieu et partent du fait que soit, il est cet esprit sublime, soit que Dieu l'a créé. Pourtant l'affirmation

Que cet esprit universel ou bien est le seul et unique et qu'il n'y a aucune âme individuelle ou esprit unique, ou bien, pour le moins, que ces âmes individuels n'ont pas d'existence durable, alors je crois que l'on a ainsi franchi les limites de la raison et que l'on met en place une doctrine infondée, dont on n'a pas même un concept distinct.

En toute rigueur, Leibnitz reproche aux représentants de cette doctrine, que celle-ci

abaisse le genre humain ou pire, tous les êtres vivants, du rang qui leur revient de droit et qui leur est habituellement reconnu. Pour préciser, il me semble qu'une manière de voir de cette importance doit être démontrée et qu'il ne suffit point d'en avoir une image fantaisiste qui ne se fonde en vérité sur rien d'autre qu'une comparaison très boiteuse avec le souffle qui anime les instruments de musique.

La position de Leibnitz au plan de la théorie de la connaissance

La formulation de sa position fondamentale en théorie de la cognition : « *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* » (traduction : *Rien n'est dans l'intellect de ce qui n'était pas auparavant dans les sens, excepté l'intellect lui-même*), qui se rencontre diversement dans ses publications et qui élargit la position traditionnelle⁷, il l'utilise aussi pour la défense de l'esprit individuel. Elle se trouve là où il se tourne contre l'existence d'âmes séparées soi-disant, une opinion qui était répandue par des philosophes populaires et qui, selon son opinion à lui, a mené à ce que des « gens raisonnables » admettaient aussi un esprit général englobant tout – c'est-à-dire universel. Le noyau de cette doctrine énonce : L'âme dans sa fonction est indépendante du corps et de ses organes, persiste après la mort et la destruction des organes et conserve aussi ses pensées et fonctions. Comme preuve, les représentants de cette doctrine rapportent que l'âme a des pensées, tandis que le corps vit, qui sont indépendantes de l'existence matérielle : donc des idées abstraites. Le résultats de telle réflexions mène pour Leibnitz à ce que ceux qui refusent cette conception de l'âme, parce qu'elle est en contradiction avec l'expérience et la raison, devaient forcément en venir à la croyance que l'âme individuelle s'éteint après la mort et se dissout dans l'esprit universel.

Son argumentation contre les âmes séparées et avec cela contre l'esprit général englobant tout – c'est-à-dire universel – et pour l'âme individuelle, a la teneur suivante (dans toute sa longueur) :

J'ai soigneusement examiné cet objet et montré, qu'il y a effectivement dans l'âme certains matériaux du penser ou objets de compréhension [intellectuelle, *ndt*], que ne présentent pas les sens extérieurs, pour préciser l'âme elle-même et ses fonctions (*nihil est in intellectu quod non fuerit in*

⁷ Dans la recherche, on part du fait que la forme traditionnelle « *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* » émerge pour la première fois chez Thomas d'Aquin. Cette formulation sert ensuite les empiristes, en particulier John Locke (1632-1704), comme fondation de leur conception du penser humain. Dans cette mesure, Leibnitz, avec son ajout venant de lui : « *nisi ipse intellectus* » se retourne contre cette position et redonne avec cela à l'intellect [*Verstand !*] humain une importance autonome.

sensu, nisi ipse intellectus) ; ceux qui sont pour l'esprit général englobant tout, consentiront volontiers qu'ils le distinguent de la matière. Malgré cela, je trouve qu'il n'y a pas d'idée abstraite qui ne fût point accompagnée par quelques images ou traces matérielles et j'ai établi un parallèle parfait entre ce qui se passe dans l'âme et ce qui se produit dans la matière, et j'ai montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de différent de la matière, mais qu'elle est pourtant constamment accompagnée des organes de la matière et que les fonctions de l'âme sont accompagnées constamment des fonctions des organes qui doivent leur correspondre et que c'est le cas de la réciproque et le sera toujours.

En ce qui concerne la critique de l'image des tuyaux d'orgue, Leibnitz devient plus tard encore plus clair :

On voit tout de suite que la comparaison avec le courant d'air faisant résonner différemment divers tuyaux d'orgues, flatte la présomption, mais n'explique nonobstant rien ou plus encore, conduit à ce qui en est le contraire exact. Car ce courant d'air général des tuyaux d'orgue n'est qu'une accumulation quantitative de courants d'air isolés, puisque chaque tuyau est rempli du sien propre, lequel peut même passer d'un tuyau à un autre. Cette comparaison établirait donc carrément des âmes individuelles et serait même en faveur de la migration des âmes d'un corps dans un autre, de la même façon que l'air peut changer de tuyau.

Leibnitz ne trouve pas pertinente non plus une autre image pour l'existence d'un esprit universel :

Lorsqu'on se représente que l'esprit général englobant tout est comme un océan, consistant en un nombre infini de gouttes, lesquelles sont détachées de lui lorsqu'elles animent un corps organique individuel, mais se réunissent ensuite à l'océan, après la destruction du corps, on se fait au surplus encore une représentation grossière et matérielle qui n'est pas appropriée à la chose et on s'embrouille dans ces difficultés à l'instar de la comparaison au courant d'air. Car étant donné que l'océan est une accumulation de gouttes, ainsi Dieu serait-Il pour ainsi dire une accumulation de toutes les âmes, à peu près à l'exemple d'un essaim d'abeilles qui est un amas, une grappe, de ces petites bêtes. Puisque pourtant cet essaim en lui-même n'est pas une vraie substance, il est donc évident que de cette façon l'esprit universel ne serait pas un être ou une essence authentique. Au lieu de dire qu'il est l'esprit unique, on devrait dire qu'il n'est rien en lui-même et que dans la nature il n'y a que des âmes individuelles, dont une simple accumulation le constitue. En outre, les âmes réunies de nouveau, après la destruction des organes, à l'océan de l'esprit général englobant tout, seraient en réalité des âmes qui continuent de vivre isolément de la matière et on retomberait ainsi dans ce que l'on voulait éviter, avant tout, si ces gouttes conservaient un reste de leur état antérieur ou bien auraient encore quelques-unes de leurs fonctions et pourraient même, dans ce océan de divinité ou de l'esprit universel englobant tout, atteindre beaucoup plus à la sublimité.

Avant de donner l'ultime coup de grâce, après cet enchaînement d'argumentation, contre les représentants de l'esprit général et universel englobant tout, il renvoie son lecteur encore à une simple expérience que chacun peut faire, selon lui :

Si quelqu'un veut affirmer qu'il n'y ait principalement pas d'âmes individuelles, pas même ensuite lorsque la fonction de la sensation et du penser s'accomplit au moyen des organes, il se voit alors contredit par notre expérience qui nous enseigne — comme il me semble — que nous sommes quelque chose de particulier pour nous, quelque chose qui pense, est conscient de soi et veut, et que nous sommes différent de quelqu'un d'autre, qui pense autre chose et veut autre chose.

Vient ensuite l'ultime attaque contre les négateurs de l'esprit individuel :

Qu'en outre, s'il ne doit y avoir dans la nature rien d'autre que l'esprit général englobant tout et la matière, alors on devra dire que, si ce n'est pas cet esprit général englobant tout lui-même qui croit et veut différemment chez diverses personnes, c'est la matière qui est différente et diversement active. Mais si c'est la matière qui s'active, qu'est donc seulement censé encore faire l'esprit englobant tout ? La matière si elle est seulement originellement passive ou bien mieux, un élément exclusivement passif, comment peut-on lui attribuer ces activités ? C'est pourquoi il est plus raisonnable d'admettre qu'en dehors de Dieu — le plus hautement actif — il existe un nombre d'actifs singuliers, puisqu'il existe une quantité de sortes d'actes singuliers et opposés les uns aux autres, d'actions et de peines qui ne peuvent pas être attribuées au même sujet ; et ces êtres actifs ne sont autres que les âmes individuelles.

Qu'il n'y ait pas de préexistence de l'âme chez Aristote, cela est clair aussi pour Leibnitz. L'âme existe par la création. D'autant plus est-il convaincu de sa post-existence, sur laquelle il ne dit rien de plus précis cependant.

Continuation vers la réincarnation

Ici Rudolf Steiner intervient. Sur le destin du noyau d'âme de l'être humain après la mort chez Aristote, il dit :

Que l'âme libérée du corps, après qu'elle a franchi la porte de la mort, continue de vivre dans le monde spirituel et doit regarder en arrière dans un monde où elle séjournait. Et en abaissant son regard spirituel en arrière, elle voit ce que fut sa corporéité et comment elle s'est manifestée en bien ou en mal, en beau ou en laid, en actes, sensations ou pensées sensés ou bien stupides. Ainsi en rétrospective de la vie physique, l'âme qui a franchi la porte de la mort est reliée à ce spectacle, tandis que ce qui vit d'elle dans le monde spirituel est dépendant de ce par quoi elle se voit attachée à sa corporéité. C'est alors que pour Aristote surgit la pensée ténébreuse [*düster*] : ce que l'âme doit éprouver en elle comme une contrainte de sa corporéité physique, après avoir franchi la porte de la mort, elle l'éprouve jusque dans toute l'infinité, dans toute l'éternité lointaine. Car Aristote se trouvait de par toute sa culture, bien trop éloigné déjà de la culture originelle de l'humanité, qui savait encore quelque chose des vies terrestres répétées.⁸

Thomas d'Aquin non plus, à partir des conditions de son époque, ne pouvait pas [encore, *ndt*] penser l'idée de réincarnation. Toujours est-il que Leibnitz renvoie à la migration des âmes chez les Pythagoriciens. Il est intéressant, à présent, qu'au 19^{ème} siècle dans le contexte de la discussion sur la doctrine de l'âme d'Aristote, on se querellait une fois encore au sujet de l'esprit individuel. Steiner renvoie à cette occasion à la confrontation entre Franz Brentano et Eduard Zeller.⁹ Celui-ci

Affirmait que l'opinion d'Aristote allait jusqu'à admettre une préexistence de l'âme avant son attachement avec l'organisation corporelle, alors que Brentano récusait une telle manière de voir chez Aristote et le laissait seulement penser que l'âme était d'abord créée

⁸ Rudolf Steiner : *Histoire des êtres humains sous l'éclairage de la science spirituelle*, (GA 61), Dornach 1983, pp.335 et suiv.

⁹ Voir Eduard Zeller : *Sur la doctrine d'Aristote de l'éternité de l'esprit*, Berlin 1992 ; Franz Brentano : *Sur le créationnisme d'Aristote*, Vienne 1882 ainsi que du même auteur : *Lettre ouverte à Monsieur le Professeur-Docteur Eduard Zeller à l'occasion de son écrit sur la doctrine d'Aristote de l'éternité de l'esprit*, Leipzig 1883, augmentée dans du même auteur : *La doctrine d'Aristote de l'origine de l'esprit humain*, Leipzig 1911.

à l'intérieur de l'organisation corporelle ; elle n'avait donc pas de préexistence, mais bien une post-existence après son détachement du corps.¹⁰

Dans son introduction à la réédition de l'œuvre de Brentano : *Une doctrine de l'origine de l'esprit humain*, Rolf George écrit :

Brentano avait argumenté d'une manière analogue à celle de Thomas d'Aquin, à savoir que le Dieu aristotélicien est à concevoir comme omniscient, créateur rempli de sollicitude, que selon Aristote l'âme intellectuelle n'existe pas de toute éternité, mais est créée au contraire chez l'être humain individuel et que le *nous* (la capacité du penser, la partie supérieure de l'âme de l'être humain – W.S.) survit à la mort comme individu.¹¹

On pourrait tout aussi exactement dire : « Brentano a argumenté d'une manière analogue à Leibnitz... »

Outre Aristote, Leibnitz était aussi un philosophe pour Brentano, lequel lui accordait une grande reconnaissance. La manière leibnitziennne de considérer l'âme semble l'avoir attiré. Steiner dit à ce propos, « que Leibnitz a sur ce domaine une manière de représentation qui apparaît comme un élargissement substantiel de l'opinion d'Aristote »¹². Et il renvoie ici à la formulation citée plus haut du « *nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* » et souligne à ce propos que la formulation de Leibnitz élargie par le « *nisi ipse intellectus* » était plus féconde, puisqu'elle dirige l'attention

sur l'essence de l'âme indépendante du corps. Assurément cette attention est restreinte à la partie simplement intellectuelle de cette essence. Or, dans cette mesure, la phrase de Leibnitz est unilatérale. C'est pourtant une ligne de conduite qui peut mener à quelque chose à l'époque actuelle des sciences de la nature, à ce à quoi Leibnitz n'avait pas encore la possibilité d'arriver.¹³

Et Steiner conclut ses réflexions avec l'indication que Brentano, s'il avait procédé à partir de Leibnitz « en examinant à fond la nature réflexive de la conscience ordinaire : il n'eût pas pu s'arrêter, à la suite de son investigation anthropologique, à la porte qui conduit à l'anthroposophie »¹⁴.

La signification qu'on assigne ici à Leibnitz, est digne d'être remarquée. On pourrait dire, au sens de la conviction défendue par Leibnitz lui-même d'une *philosophia perennis* au travers de toutes les variantes entre les représentants : le fait de prendre fait et cause pour l'esprit individuel et pour sa post-existence, part d'Aristote, passe par Thomas d'Aquin, Leibnitz, Brentano et arrive à Rudolf Steiner : qui accomplit le pas vers la réincarnation de l'esprit individuel post-existant.

Die Drei 11/2016.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Wlateral Schlafarschik né en 1939, Germaniste et historien, de 1968 à 2002, activité d'enseignement en université et école ; activité de conférencier, ainsi que de nombreuses publications sur la littérature allemande du Moyen-Âge aux temps modernes ; actuellement chargé de cours à la libre Université de Stuttgart — au séminaire pour la pédagogie Waldorf.

¹⁰ Rudolf Steiner : *Des énigmes de l'âme (GA 21)*, Dornach 1963, p.102.

¹¹ Franz Brentano : *Doctrine d'Aristote de l'origine de l'esprit humain*, Hambourg 1980, p.VII.

¹² Rudolf Steiner : *Des énigmes de l'âme*, p.105. Au sujet de la formulation que Leibnitz élargit, voir la note 7.

¹³ *Ebenda*.

¹⁴ À l'endroit cité précédemment, p.109.