

DEUXIÈME PARTIE

Le monde et l'existant

SPINOZA, TSCHIRNHAUS ET LEIBNIZ :
QU'EST-CE QU'UN MONDE ?

Yitzhak Melamed

Ainsi l'on raconte d'un paysan qui s'était persuadé qu'il n'y avait pas de champs en dehors des siens, qu'une vache étant venue à disparaître, il fut obligé de la chercher au loin et tomba dans un grand étonnement de ce qu'en dehors de ses propres champs il s'en trouvât encore une si grande quantité. Et certainement la même aventure arrive à beaucoup de Philosophes qui se sont persuadé qu'en dehors de ce petit champ ou de cette petite boule de terre sur laquelle ils sont, il n'en existait pas d'autres, parce qu'ils n'en considéraient pas d'autres¹.

On peut affirmer qu'Il a les mêmes activités que le jour ou, si l'on préfère, que, chevauchant Son *keroub* rapide, Il se meut dans dix-huit mille mondes².

La conversation à trois voix entre Spinoza, Leibniz et Tschirnhaus a récemment donné lieu à plusieurs études novatrices, qui ont permis d'éclairer un moment capital, et jusqu'alors négligé, de l'histoire de la philosophie moderne³. Les ambitions du présent article sont plus modestes : je me contenterai d'élucider quelques-unes des énigmes qui pèsent encore sur la contribution de Spinoza à cette conversation et, dans le prolongement des travaux de Mark Kulstad, je lancerai quelques pistes concernant une éventuelle influence de Spinoza sur le concept leibnizien de mondes possibles.

1 Spinoza, *Court Traité*, Partie II, chap. iii, G I, p. 57, trad. Appuhn, vol. I, p. 92-93

2 *Talmud de Babylone*, 'Avoda Zara 3b.

3 Voir M. A. Kulstad, « Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: *Metaphysics à Trois*, 1675-76 », dans O. Koistinen et J. Biro (dir.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 221-240, et M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008, p. 392-423. Je suis reconnaissant à Zack Gartenberg et aux participants du colloque de Lyon en 2007 sur Spinoza et Leibniz pour leurs remarques et leurs critiques sur une première version de ce chapitre.

LES ÉNIGMES

Le 25 juillet 1675, Georg Hermann Schuller, une relation commune du baron Ehrenfried Walther von Tschirnhaus et de Spinoza, écrit à ce dernier pour lui soumettre de la part de son ami un certain nombre de questions. Le jeune Tschirnhaus, l'un des lecteurs de Spinoza les plus perspicaces de son temps, est en effet troublé par la thèse exposée en EIIA5, selon laquelle « [n]ous ne sentons ni ne percevons nulles choses singulières, sauf des corps et des modes de penser ». Cette apparente restriction de la connaissance humaine aux modes de l'étendue et de la pensée tracasse Tschirnhaus ; il se demande pourquoi Spinoza juge qu'il nous est *impossible* de connaître d'autres attributs. Schuller rapporte ainsi les inquiétudes de Tschirnhaus :

86

[V]ous plairait-il d'établir par une démonstration convaincante mais qui ne fût pas un raisonnement par l'absurde⁴, que nous ne pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la Pensée et l'Étendue⁵, et suit-il de là que des créatures composées d'autres attributs ne puissent en revanche concevoir l'étendue, *d'où l'on semblerait devoir conclure qu'il existe autant de mondes que d'attributs de Dieu ?* [...] et tout de même qu'en plus de l'étendue nous ne percevons rien si ce n'est la pensée, les créatures de ces autres mondes ne devraient rien percevoir si ce n'est l'attribut dont leur monde est formé et la pensée⁶.

- 4 Il est difficile de savoir quelle preuve de *reductio* Tschirnhaus a ici à l'esprit (si tant est qu'il réponde bien à une preuve particulière, et ne manifeste pas tout simplement son insatisfaction face à certaines preuves avancées par Spinoza). Je n'ai pas trouvé d'explication convaincante à cette brève note.
- 5 Dans le *Court Traité*, Spinoza énumère les modes d'attributs, autres que l'étendue, qui ont aussi une âme ou un esprit : « L'essence de l'âme [*dan zoo*] consiste donc uniquement en ce qu'elle est dans l'attribut pensant une idée ou une essence objective qui naît de l'essence d'un objet existant réellement dans la Nature. Je dis *d'un objet existant réellement*, etc., et sans particulariser davantage, afin de comprendre ici non seulement les modifications de l'étendue, mais aussi les modifications de tous les attributs infinis, qui ont une âme aussi bien que l'étendue. » (KV Appendice II, § 9, G I, p. 119, trad. Appuhn, vol. I, p. 164). Quelques paragraphes plus loin, en conclusion de l'examen de la nature de l'âme, Spinoza réitère l'affirmation selon laquelle les modes des attributs inconnus ont aussi une âme : « Et telle est la cause pour laquelle nous avons dans notre définition usé de ces mots : *l'Idée naît d'un objet existant réellement dans la Nature*. Par où nous croyons avoir suffisamment expliqué quelle sorte de chose est l'âme en général, entendant par là non seulement les Idées qui naissent des modifications corporelles, mais aussi celles qui naissent d'une modification déterminée des autres attributs » (KV, Appendice II, § 12, G I, p. 120, trad. Appuhn, vol. I, p. 165). Voir aussi KV II, xxii, G I, p. 101, trad. Appuhn, vol. I, p. 145 : « [I] ne peut rien exister dans la Nature, dont une idée ne soit dans l'âme de cette chose ».
- 6 Schuller à Spinoza, 25 juillet 1675, Lettre LXIII, G IV, p. 274-5, trad. Appuhn, vol. IV, p. 312 ; nous soulignons. Les notes de Leibniz à propos d'une conversation avec Tschirnhaus sur la philosophie de Spinoza témoignent d'une perception très similaire de la thèse spinoziste : « Il [Spinoza] pense qu'il y a une infinité d'autres attributs positifs outre la pensée et l'étendue, mais que tous contiennent la pensée comme ici l'étendue : nous ne pouvons

Quatre jours plus tard, Spinoza répond :

[...] l'âme humaine ne peut avoir connaissance que de ce qu'enveloppe l'idée d'un corps existant en acte ou de ce qui peut s'en déduire. Car la puissance d'une chose quelconque se définit par sa seule essence (*Éthique*, partie II, proposition 7) et l'essence de l'âme (partie II, proposition 13) consiste en cela seul qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte. Le pouvoir de connaître appartenant à l'âme ne s'étend donc qu'à ce que cette idée du corps contient en elle-même ou à ce qui en découle. Or cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Car l'objet auquel elle se rapporte, à savoir le corps (partie II, proposition 6) a Dieu pour cause en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et non en tant qu'il est considéré sous aucun autre, et par suite (partie I, axiome 6)⁷ cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue. De plus cette idée, en tant qu'elle est un mode de la pensée, a aussi Dieu pour cause (même proposition) en tant qu'il est chose pensante et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut, et par suite (même axiome) l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut de la Pensée et non en tant qu'il est considéré sous un autre. L'on voit ainsi que l'âme humaine n'enveloppe et n'exprime point d'autres attributs de Dieu à part ces deux. De ces deux attributs d'ailleurs ou de leurs affections, *aucun autre attribut de Dieu* (partie

concevoir quels ils sont, chacun est infini en son genre, comme ici l'espace [*Putat infinita alia esse attributa affirmativa praeter cogitationem et extensionem, sed in omnibus esse cogitationem ut hic in extensione ; qualia autem sint illa a nobis concipi non posse, unumquodque in suo genere esse infinitum, ut hic spatium*] » (A VI, iii, p. 385). Il semblerait que ces notes soient de quelques mois postérieures à la Lettre LXIII. Voir Kulstad, « Leibniz, Tschirnhaus, and Spinoza », art. cit, p. 229.

- 7 On ne voit pas bien en quoi EIA6 (« Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée ») est pertinent dans le débat en question. Spinoza voulait sans doute dire que, dans la mesure où l'objet de l'idée d'un corps (à savoir le corps) est causé seulement par des choses étendues, la vraie idée du corps (sachant que toutes les idées divines sont vraies) doit s'accorder avec son objet en impliquant seulement des idées de choses étendues. La référence à E1a6 aurait également pu être une erreur d'imprimerie, la référence originale étant E1IP6 (« Les modes de chaque attribut ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont des modes et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut »). Bien que cette deuxième hypothèse concorde parfaitement avec le contexte de la citation, je pencherai plutôt en faveur de la première : vu la minutie des éditeurs des *Opera posthuma* dans l'établissement du texte, je suis d'avis de n'amender le texte qu'en dernier recours. Par ailleurs, le deuxième renvoi à EIA6 dans la Lettre LXIV quelques lignes plus loin semble plus cohérent avec la première hypothèse. Dans cette perspective, EIA6 s'avère bien plus significatif qu'on ne l'a cru jusqu'à présent. Il s'agirait là de la première occurrence dans l'*Éthique* du parallélisme entre les idées et les choses.

I, proposition 10⁸) *ne peut être conclu et on ne peut par ces attributs en concevoir aucun autre* [*nullum aliud Dei attributum concludi, neque concipi potest*]. D'où cette conclusion que l'âme humaine ne peut parvenir à la connaissance d'aucun attribut de Dieu à part ces deux, ainsi que je l'ai énoncé. Quant à ce que vous ajoutez : existe-t-il autant de mondes qu'il y a d'attributs ? je vous renvoie au scolie de la proposition 7, partie II⁹.

88

Spinoza rappelle ici à Tschirnhaus que l'esprit humain n'est rien d'autre que l'idée du corps humain (EII P 13). Plus important encore, il maintient que, de nos idées des corps, nous ne pouvons tirer ni la connaissance ni les idées d'aucun autre attribut que la pensée et l'étendue. Spinoza justifie cette dernière affirmation en invoquant la séparation conceptuelle des attributs (EIP 10). S'agissant de notre possibilité d'atteindre la connaissance ou les idées d'autres attributs, cette référence à EIP 10 suggère que non seulement les modes de différents attributs sont séparés les uns des autres, mais que *les idées des modes de différents attributs* – quoiqu'appartenant au *même* attribut – le sont aussi. Ce point sera développé dans la prochaine lettre de Spinoza. Notons pour le moment que la réponse de Spinoza apporte une explication à l'impossibilité de principe de connaître les modes d'autres attributs, comme Tschirnhaus l'avait demandé¹⁰.

Celui-ci ne semble pourtant pas satisfait par la réponse de Spinoza, et il lui fait une excellente objection. Si mon esprit connaît mon corps, et que mon corps est identique à un mode du troisième attribut (comme l'affirme Spinoza en EII P 7S), c'est-à-dire s'ils sont « une seule et même chose », comment puis-je connaître mon corps et être pourtant complètement ignorant du mode correspondant dans le troisième attribut ?

Je vous demande une démonstration de ce que vous dites : que l'âme ne peut percevoir d'autres attributs de Dieu que l'Étendue et la Pensée. Bien que je

- 8 Dans la traduction anglaise de Shirley, Spinoza renvoie à EII P 10, et non à EIP 10. Il me semble qu'il s'agit là d'une erreur, puisque EII P 10, selon lequel « l'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, autrement dit ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme », n'a rien à voir dans l'affaire en question. En revanche, EIP 10, qui pose la séparation conceptuelle des attributs, correspond parfaitement au contexte. L'édition Gebhardt cite EIP 10 (G IV, p. 278, l. 3) et le commentaire à la Lettre (p. 424) ne signale aucune difficulté particulière dans les éditions originales en latin ou en hollandais. *Idem* pour les éditions Van Vloten et Land. Enfin, l'exemplaire des *Opera posthuma* conservé à la bibliothèque de Yale renvoie lui aussi à EIP 10 (p. 592).
- 9 Spinoza à Schuller, 29 juillet 1675, Lettre LXIV, G IV, p. 277-278, trad. Appuhn, vol. IV, p. 314 ; nous soulignons.
- 10 Voir M. Gueroult, *Spinoza II. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 46 : « L'inconcevabilité de ceux des attributs qui nous échappent n'est pas simplement une vérité de fait, mais aussi une vérité de raison, déduite *a priori* de l'idée adéquate de l'essence de Dieu ».

le voie clairement, le contraire me semble pouvoir se déduire du scolie de la proposition 7, partie II de l'*Éthique* [...]. Bien qu'il ressorte des principes posés que le monde est unique il n'est pas moins clair en vertu de ce même principe qu'il s'exprime d'une infinité de manières et en conséquence que chaque chose singulière s'exprime aussi d'une infinité de manières. D'où semble suivre qu'à cette modification qui constitue mon âme et à cette modification qui constitue mon corps, qui ne sont que deux expressions différentes d'une seule et même modification, doivent s'ajouter une infinité d'autres modes, une seule et même modification devant s'exprimer premièrement par la Pensée, puis par l'Étendue, en troisième lieu par un attribut de Dieu que je ne connais pas et ainsi de suite à l'infini puisqu'il y a une infinité d'attributs de Dieu et que l'ordre et la connexion des modes sont les mêmes dans tous. Alors se pose une question : pourquoi l'âme qui représente une certaine modification laquelle s'exprime en même temps non seulement dans l'Étendue mais d'une infinité d'autres manières¹¹, pourquoi, dis-je, l'âme ne perçoit-elle que la seule expression par l'étendue qui est le corps humain, et ignore-t-elle toutes les autres expressions par les autres attributs¹² ?

À quoi Spinoza répond :

Pour répondre à votre objection je vous dirai qu'à la vérité toute chose s'exprime en une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu, mais que cette infinité d'idées ou d'expressions ne peuvent cependant pas entrer dans la composition d'une seule et même âme [*unam eandemque rei singularis Mentem*]. Cette infinité d'idées forme une infinité d'âmes différentes parce que *ces idées se rapportant à une infinité d'attributs différents n'ont aucune connexion entre elles* [*quandoque unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem invicem habent*], ainsi que je l'ai expliqué dans ce même scolie de la proposition 7, partie II de l'*Éthique*, et qu'il est manifeste par la proposition 10, partie I. Veuillez considérer ce point avec quelque attention, vous verrez que nulle difficulté ne subsiste, etc.¹³

11 Tschirnhaus semble ici confondre attributs et modes (une confusion qu'opère aussi Descartes lui-même).

12 Tschirnhaus à Spinoza, 12 août 1675, Lettre LXV, G IV, p. 279, trad. Appuhn, vol. IV, p. 316.

13 Spinoza à Tschirnhaus, 18 août 1675, Lettre LXVI, G IV, p. 280, trad. Appuhn, vol. IV, p. 316 (nous soulignons). Apparemment, Tschirnhaus n'est pas satisfait de la réponse de Spinoza, et il s'efforce d'aborder le sujet sous un angle différent : « Le deuxième motif qui m'a empêché d'accepter l'explication proposée, c'est que, entendu comme il l'est par l'auteur, l'attribut de la pensée a une extension bien plus grande que les autres attributs. Or puisque chacun des attributs fait partie de l'essence de Dieu comment l'admettre sans contradiction ? » (Lettre LXX, G IV, p. 302, trad. Appuhn, vol. IV, p. 331). L'objection de Tschirnhaus est tout à fait pertinente. Si les idées infinies qui représentent tous les corps

À propos de cette lettre et de la précédente, Jonathan Bennett commente :

Dans ses deux dernières lettres, [Spinoza] cherche à éviter cette conclusion [à savoir que nous devons connaître les modes du troisième attribut, si tant est qu'un tel attribut existe] par une esquivé si abrupte, *ad hoc* et inexpliquée qu'on ne sait s'il faut y voir une rétractation de sa métaphysique ou bien de son épistémologie¹⁴.

Le verdict de Harold H. Joachim, moins péremptoire, semble bien fataliste : « À ce jour, nul n'a encore élucidé la réponse de Spinoza [à Tschirnhaus] dans la lettre XVI¹⁵. »

90

Signalons qu'il s'agit sans doute là d'un fragment d'une lettre plus longue (ma citation reproduit le texte dans son intégralité)¹⁶. Pour autant, cela ne nous aide guère à résoudre la question cruciale soulevée par le passage déjà connu. Comment une chose peut-elle « s'exprimer en une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu » ? Pourquoi les idées infinies, qui sont l'expression infinie d'une même chose, n'ont-elles aucune connexion entre elles ? Pourquoi les idées infinies d'une chose singulière ne constituent-elles pas « une seule et même âme » de cette chose ? Comment ces idées infinies sont-elles liées à l'intellect infini de Dieu ? Enfin, comment Spinoza peut-il fonder sa thèse sur EIP₁₀ (la frontière conceptuelle) et EIIP_{7S} (l'identité des modes inter-attributs) ? À quoi s'ajoute une autre interrogation à propos de la lettre LXIV : que répond Spinoza à la suggestion de Tschirnhaus, selon lequel il existe « autant de mondes que d'attributs de Dieu » ?

ne sont pas connectées aux idées infinies qui représentent tous les modes du troisième attribut, il semblerait que la pensée a davantage de modes (ou d'idées) que l'étendue. En fait, dans la mesure où la pensée a une infinité de chaînes infinies d'idées, représentant tous les modes d'une infinité d'attributs, il semblerait que la pensée soit infiniment plus extensive que n'importe quel autre attribut. Malheureusement, à cette objection pertinente, Tschirnhaus en a accolé une autre, qui tient à sa mécompréhension d'EIP₅. Ce malentendu provient vraisemblablement d'une corruption textuelle dans le manuscrit de l'*Éthique* dont dispose Tschirnhaus (ou d'une erreur dans la transmission par Schuller de l'objection de Tschirnhaus). Spinoza s'est contenté de répondre (Lettre LXXII, G IV, p. 305, trad. Appuhn, vol. IV, p. 333-334) à la première question de Tschirnhaus (à propos d'EIP₅) en montrant l'erreur dans le texte de Tschirnhaus, évitant ainsi la deuxième question bien plus importante.

¹⁴ J. Bennett, *Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, p. 78 ; nous traduisons.

¹⁵ H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione: A commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 76, note 1 ; nous traduisons.

¹⁶ La lettre originale est perdue. Le texte existant est reproduit dans la Lettre LXVIII des *Opera posthuma*. Voir le commentaire de Gebhardt sur cette lettre (G IV, p. 424).

Je commencerai par examiner la thèse, formulée par Spinoza dans la lettre LXVI, sur les esprits parallèles infinis qui ne peuvent communiquer les uns avec les autres. Cette thèse est assez simple. Dans la mesure où 1/ l'ordre et la connexion des idées sont supposés être les mêmes que ceux des choses (EIIP7) et que 2/ il y a une frontière conceptuelle et causale entre les modes de différents attributs (EIP10 et EIIP6), il s'ensuit que 3/ les idées des modes de différents attributs sont causalement et conceptuellement différentes les unes des autres (c'est-à-dire qu'elles ne sont ni causées ni conçues les unes par les autres), tout comme leur *ideata*. En d'autres termes, la lettre LXVI affirme clairement que, outre la frontière entre les modes des attributs, il doit aussi y avoir une frontière interne à l'attribut de la pensée entre les représentations des (entités appartenant à) différents attributs. Ainsi, d'après EIP10, le corps de Napoléon n'a pas de lien causal ou conceptuel avec les modes du troisième attribut. Par conséquent, le mode du troisième attribut, bien qu'identique (d'après EIIP7S) au corps de Napoléon, n'a pas de lien causal ni conceptuel avec le corps de Napoléon. Dans les lettres LXIV et LXVI, Spinoza se borne à affirmer que les idées ou les esprits du corps de Napoléon et du mode parallèle du troisième attribut n'ont entre eux aucun lien causal ni conceptuel, et que par conséquent ces idées ne peuvent se connaître l'une l'autre. Il me semble que non seulement cette affirmation est cohérente avec le reste de la métaphysique de Spinoza, mais qu'elle en est même une conséquence nécessaire¹⁷.

Ce point a été admis, au moins en partie, par la plupart des commentateurs. Certains spécialistes estiment cependant que la lettre LXVI fait de l'attribut de

17 Il est intéressant de noter que, dans sa discussion des autres attributs dans le *Court Traité*, Spinoza semble incertain quant à la possibilité de connaître d'autres attributs que la pensée et l'étendue. Dans une note énigmatique au début du *Traité*, il avoue : « Après avoir réfléchi sur la Nature, nous n'avons pu trouver en elle jusqu'ici que deux attributs qui appartenissent à cet être souverainement parfait. Et ces attributs ne sont pas suffisants à nous contenter : loin que nous les jugions les seuls dans lesquels doit consister cet être parfait, au contraire, nous trouvons en nous quelque chose qui nous révèle clairement l'existence non seulement d'un plus grand nombre, mais encore d'une infinité d'attributs parfaits devant appartenir à cet être parfait avant qu'il puisse être dit parfait. » (KV I, i, n ; d, G I, p. 17, trad. Appuhn, vol. I, p. 47 ; nous soulignons). Notre ignorance des autres attributs semble liée à un autre élément original du *Traité*. On sait que la barrière entre les attributs est bien plus faible dans le *Traité* que dans l'*Éthique* (voir M. Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 12 et p. 100) ; dans plusieurs passages du *Traité*, Spinoza considère les idées comme causées par leurs objets. Mais à partir du moment où l'on supprime la barrière entre les attributs, on ne peut plus être sûr qu'un attribut ne puisse pas être conçu à travers un autre. Ainsi, il redevient possible qu'à un moment donné on parvienne à la connaissance d'autres attributs à travers notre connaissance de l'étendue et de la pensée.

la pensée un super-attribut, infiniment plus riche que tous les autres attributs, et qu'une telle promotion de la pensée vient contredire la thèse formulée par Spinoza en EIIP7S, selon laquelle les attributs partagent le même ordre et la même connexion¹⁸.

Je considère pour ma part que les thèses exprimées dans la lettre LXVI sont *en parfaite cohérence* avec EIIP7S. J'ai déjà consacré un article à l'examen détaillé de la structure et de l'ordre des idées¹⁹, que je résumerai ici en quelques mots. Chez Spinoza, les idées, ou les modes de pensée, ont ceci d'unique qu'à la différence des modes des autres attributs, elles ont plusieurs facettes ou, plutôt, des facettes infinies. Chaque idée a une infinité de facettes représentant les modes parallèles selon une infinité d'attributs. De même que Napoléon et le mode parallèle du troisième attribut sont un seul et même mode, l'idée de Napoléon et l'idée représentant le mode parallèle du troisième attribut sont une seule et même idée (quoique différents esprits ou différentes facettes de la même idée). Les idées elles aussi ont nécessairement cette structure de facettes infinies, parce que d'après EIIP7 elles doivent avoir le même ordre que la *res* qu'elles représentent, et pour Spinoza une seule et même *res* a en effet une infinité de facettes. D'après EIIP7S, c'est une seule et même *res* qu'un corps selon l'attribut de l'étendue, une idée selon l'attribut de la pensée et quelque chose de totalement différent sous chacun des autres attributs. Ainsi, les thèses que Spinoza formule dans la lettre LXVI ne sont en aucune façon des « rétractations » de sa métaphysique ou de son épistémologie. Elles sont des conséquences toutes naturelles d'EIIP7 et EIP10, et demandent seulement un petit effort de réflexion²⁰.

92

ATTRIBUTS ET MONDES

Nous allons maintenant étudier le rapport entre attributs et mondes chez Spinoza. Bien que Spinoza n'ait jamais explicitement rejeté l'existence d'une pluralité de mondes, il est clair que, dans la lettre LXV, Tschirnhaus interprète

¹⁸ Voir F. Pollock, *Spinoza. His Life and Philosophy*, New York, American Scholar Publications, 1966 [orig. 1899], p. 161 (nous traduisons) : « En conséquence, les modes de la pensée sont égaux en nombre aux modes de tous les autres attributs pris ensemble ; en d'autres termes, la pensée, au lieu d'être co-égale à l'infinité des autres attributs, est infiniment infinie, et jouit d'une prééminence qui ne lui est nulle part accordée explicitement ». Voir aussi E. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969, p. 145-146.

¹⁹ Voir Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics of Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013, chap. 4-5.

²⁰ Voir également à ce propos Gueroult, *Spinoza II, op. cit.*, p. 83. Pour une discussion détaillée de la différence entre l'interprétation de Gueroult et la nôtre, voir Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics, op.cit.*, chap. 5.

ainsi la référence à EIIP7S. Comme Spinoza ne se donne pas la peine de le détromper dans sa réponse, on peut en conclure qu'en effet il niait que chaque attribut constitue un *mundus* distinct. Pourquoi Spinoza rejetait-il donc cette thèse ?

On peut sans doute trouver une réponse dans la référence de Spinoza à EIIP7S. Dans ce passage, Spinoza avance que « substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre ». La thèse selon laquelle il n'y aurait qu'une seule substance, comprise sous une infinité d'attributs, semble renvoyer Spinoza à l'existence d'une *réalité unique* qui sous-tend tout ce qui existe. C'est ainsi que Tschirnhaus semble entendre (à juste titre) la référence de Spinoza à EIIP7S. Mais ne considérons pas pour autant l'affaire comme réglée, et étudions l'hypothèse alternative avancée initialement par Tschirnhaus, à savoir celle de l'existence d'une pluralité de mondes.

En latin, le terme *mundus* (tout comme ses équivalents contemporains en français, en allemand et en hébreu) désigne un système indépendant de tout objet extérieur (s'il en est). Ainsi Goclenius le définit-il comme *systema universi*²¹. Dans les différentes thèses en faveur de la pluralité des mondes, la frontière entre les mondes est soit assez imperméable pour empêcher toute *interaction* entre différents mondes ou n'en permettre que rarement (comme c'est le cas pour Fontenelle dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de 1686), soit assez poreuse pour permettre une émanation d'un monde vers l'autre (comme dans les principales théories cabalistiques sur les quatre mondes [*Olamot*], *Atzilut*, *Beriah*, *Yetzirah* et *Asiyah*).

Les théories de la pluralité des mondes soulèvent trois grandes questions : 1/ Comment un monde est-il isolé des autres ? 2/ Qu'est-ce qui contient tous les mondes comme ses parties (à supposer qu'il existe bien quelque chose de tel) ? et 3/ Y a-t-il quelque chose d'extérieur à tous les mondes pris ensemble ?

Dans le cas des attributs spinozistes, bien qu'ils soient strictement isolés les uns des autres aussi bien conceptuellement que causalement, il semblerait qu'il n'existe rien qui contienne tous les attributs comme ses parties, et rien d'extérieur à tous les attributs. Spinoza avait certes eu vent de plusieurs théories sur la pluralité des mondes²². Il connaissait sans aucun doute les thèses de

21 R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Francfort, 1613 ; réédition : Hildesheim, Georg Olms, 1980, p. 726.

22 La succession temporelle des mondes est une thèse courante dans les sources juives classiques. Voir notamment *Bereshit Rabba* III, 7. Sur la pluralité des mondes dans la scolastique et la scolastique tardive, voir P. Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1913-1959, vol. IX, p. 363-430 : « La Pluralité des mondes ».

Crescas dans *La Lumière de Dieu [Or ha-Shem]*, qui affirmait à la fois la coexistence d'une pluralité (voire une infinité) de mondes et leur succession temporelle : ces thèses, formulées dans le cadre d'une critique d'Aristote et des aristotéliens juifs, reposaient sur les arguments en faveur de l'infini²³. Spinoza en cite élogieusement un à la fin de la lettre XII, et l'on peut établir des parallèles intéressants entre les thèses de Spinoza et celles de Crescas à propos de l'actualité de l'infini. Pourtant, malgré ses affinités avec Crescas sur la question de l'infini actuel, Spinoza ne pouvait adhérer à ses thèses sur la pluralité des mondes, dans la mesure où il n'admet qu'une seule substance et une seule réalité qui sous-tend tout ce qui existe²⁴. Telle est en tout cas sa réponse officielle dans la lettre LXIV. On trouve pourtant un autre point décisif sur lequel Spinoza se démarque de Crescas : il nie l'existence d'un Créateur qui serait extérieur à tous les mondes.

Avant de conclure, je donnerai un rapide aperçu de la version leibnizienne de l'affaire. Mark Kulstad a récemment fait remarquer que les notes de Leibniz sur ses conversations avec Tschirnhaus à propos des attributs spinozistes trouvent un écho dans son *De formis simplicibus*, rédigé à la même époque (1676)²⁵. Dans ces deux textes, en effet, Leibniz envisage une pluralité de mondes. D'après Mark Kulstad, l'usage de cette notion de *pluralité de mondes* en 1676 marque une étape décisive dans l'élaboration de la théorie leibnizienne des *mondes possibles*. C'est là une remarque qui me paraît particulièrement riche, et je tâcherai de la prolonger par quelques hypothèses à propos d'une influence spinoziste sur l'élaboration leibnizienne du concept de mondes possibles.

Tout d'abord, il convient de signaler que Leibniz n'a jamais complètement renoncé à la notion d'une pluralité de mondes (actuels) coexistants, puisqu'à plusieurs reprises il affirme que chaque substance ou monade est « comme un monde à part »²⁶. Deuxièmement, bien que Spinoza soit à mon sens un strict

23 Crescas fournit plusieurs arguments puissants pour montrer que le rejet aristotélien de l'infinité actuelle et celui du vide sont infondés. Son analyse de l'infini est particulièrement impressionnante de précision et d'audace. Crescas argumente aussi contre le rejet aristotélien de la pluralité des mondes (*De Caelo* I, 8-9), exprimant un soutien mitigé aux possibilités de mondes à la fois coexistants et successifs dans le temps (mais spatialement distincts). Pour une excellente analyse et traduction des discussions de Crescas sur la pluralité et la succession des mondes, voir Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, Gieben, 1998, p. 8-44.

24 Sur ce point, Spinoza s'accorde avec Descartes pour refuser la possibilité d'une pluralité de mondes (*Principes de la philosophie* II, 22), un refus qui a motivé la condamnation de la philosophie cartésienne. Voir « Prohibited Propositions, from the Fifteenth General Congress, Michele Angelo Tamburini, general of the Jesuits, 1706 », Proposition 15 (« There can be only one world »), dans R. Ariew, J. Cottingham et T. Sorell (dir.), *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 259.

25 M. Kulstad, « Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus », art. cit., p. 230.

26 Voir notamment la lettre à Des Bosses du 29 mai 1716, GP II, p. 515-521. Voir aussi *Discours de métaphysique*, § 14, A VI, iv, p. 1549-1552.

nécessitariste, je ne considère pas la notion de possibilité *per se* comme étrangère à sa pensée. De fait, en EIP 33S1, Spinoza distingue explicitement deux sortes d'impossibilité (et par là, implicitement, deux sortes de possibilité)²⁷. Une chose est dite impossible soit parce que « son essence ou sa définition enveloppe une contradiction », soit parce que « nulle cause extérieure n'est donnée, qui soit déterminée de façon à produire cette chose ». Cette même distinction se retrouve en EIIP8, où Spinoza définit les essences formelles des choses non existantes, et explique comment elles sont contenues dans les attributs de Dieu. Chez Spinoza, les essences formelles des choses dotées d'une cohérence interne auraient un statut similaire (mais non identique) à celui des mondes leibniziens non actuels.

Traduit de l'anglais par Myriam Dennehy

²⁷ Voir D. Garrett, « Spinoza's Necessitarianism », dans Y. Yovel (dir.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, Brill, 1991, p. 121-218.

