

La théorie des mondes possibles de Leibniz : modalités et cosmologie

Louis Pijaudier-Cabot

« Adam aurait pu ne pas pécher », supposer un telle proposition implique de concevoir comme possible le fait qu'Adam ne pêche pas. Or, si ce possibles s'était réalisé, la suite de l'histoire du monde aurait été évidemment différente de celle qui a réellement eu lieu. Le fait d'admettre qu'un fait soit librement effectué ou plus généralement qu'il soit contingent implique donc de faire référence à des histoires alternatives qui ne sont pas actuelles. Ces scénarios contrefactuelles pourraient ainsi représenter des mondes différents du nôtre. Les notions de possibilité et de monde semblent ainsi liées. Si une telle pluralité de mondes représentent intuitivement les différentes manières d'être qu'aurait pu connaître notre monde, quelle est pour autant leur nature ? En quoi la considération des possibles qui n'adviennent pas à l'existence peut nous renseigner sur la forme que doit prendre un ensemble d'individus pour former un monde ?

1. Généalogie du concept de « mondes possibles »

Le concept de monde possible peut se prendre en une acception *cosmologique* ou *modale*. En son sens cosmologique, un monde est un ensemble d'individus qui peuvent coexister actuellement, alors qu'en son sens modal, un monde est un réagencement possible de notre monde actuel. Dans un cas comme dans l'autre, une capacité d'existence est présupposée. Toutefois, l'acception modale n'engage pas une coexistence effective des mondes possibles, ceux-ci représentent des alternatives opposées. Il existe donc, de prime abord, une opposition entre ces deux conceptions des mondes possibles qui obéissent à des structures conceptuelles déterminées et différentes.

La conception cosmologique des mondes possibles s'inscrit notamment dans la question débattue de la pluralité des mondes. Cette question apparaît à la suite des condamnations universitaires de 1277 qui interdisent d'affirmer que Dieu ne peut pas créer un autre monde hors du nôtre. Ces condamnations renversent ainsi le rapport entre la puissance divine et la philosophie naturelle aristotélicienne. Une remise en cause de l'unicité du monde s'ouvre alors, interrogeant à nouveaux frais le concept de monde. Il n'y est cependant pas question de mondes possibles mais d'une pluralité de mondes réels conçus selon des lois de la nature distinctes de celles qui régissent le monde actuel. Néanmoins, cette hypothèse n'est liée qu'à la puissance divine entendue comme *absolue* (Dieu peut créer

tout ce qui n'est pas contradictoire). Il est ainsi absolument possible que Dieu crée une pluralité de mondes. En comprenant toutefois sa puissance comme *ordonnée* selon la sagesse divine (Dieu crée une suite ordonnée d'individus), la perfection de sa création implique l'unité et la complétude. Bien que l'hypothèse d'une pluralité de mondes réels soit possible, elle reste incompatible avec des principes théologiques impliquant l'unicité du monde créé. L'acceptation de cette éventualité engage cependant une rupture entre le problème scientifique de la structure réelle de l'univers et le thème rhéologique des mondes possibles conçus selon la toute-puissance divine.

Pour sa part, l'expression littérale de « mondes possibles » n'apparaît que dans le champ de la scolastique tardive hors du domaine de la cosmologie. En effet, ces mondes sont non plus réels mais abstraits, ils représentent des possibilités alternatives de création divine. Leur contenu est défini à partir d'une série de conditions contrefactuelles élaborées à partir de l'état du monde actuel. Ce concept de monde possible ne correspond donc plus spécifiquement à une réaffirmation de la toute-puissance divine contre la cosmologie aristotélicienne, plutôt s'agit-il de prouver le caractère contingent de notre propre monde. Un tel concept de mondes possibles trouve son origine dans la théorie des modalités de Duns Scot. En effet, la conception scotiste du possible se démarque de la tradition aristotélicienne sous deux aspects. D'abord, le possible est conçu de manière logique comme ce qui est concevable sans contradiction, à l'inverse de la conception aristotélicienne de puissance qui impliquait un rapport à la causalité. De plus, le concept aristotélicien de contingence conçu de manière diachronique comme ce qui pourrait ou non advenir dans le futur se voit remplacé par une conception synchronique, soit une capacité d'être ou de ne pas être au même instant. Or, cette conception synchronique de la contingence implique des états de choses alternatifs au même moment, états de choses possibles parmi lesquels la volonté divine opère son choix. L'acceptation modale d'une pluralité de mondes possibles apparaît donc dans un contexte postérieur aux débats tardo-médiévaux portant sur les relations entre puissance divine et cosmologie.

2. Définition d'un monde leibnizien

A première vue, la théorie des mondes possibles de Leibniz s'inscrirait de manière univoque dans la suite de l'acceptation modale des mondes possibles. En effet, les mondes leibniziens sont des ensembles de concepts représentés par l'entendement divin dont le meilleur est porté à l'existence par un choix divin. Cette théorie est motivée par la résolution d'un problème théologique, celui de l'incompatibilité entre la prédestination divine et la liberté humaine. Dieu peut ainsi créer un monde

dont il connaît par prescience toute la suite tout en accordant aux créatures raisonnables la liberté relative à leur possible salut à condition que plusieurs mondes possibles se disposent à son choix créateur. L'existence des mondes possibles assure alors la contingence du monde actuel. Selon cet aspect, Leibniz est tributaire des réflexions scolastiques modernes sur l'infinité des mondes possibles que Dieu peut créer en considérant une infinité de combinaisons possibles. A ce titre, la question morale l'emporte sur la simple description physique du monde.

Plus précisément, la théorie leibnizienne des mondes possibles s'inspire d'un nouveau type de science divine, la science moyenne notamment développée par les jésuites Luis de Molina et Francisco Suarez. Dans un contexte post-tridentin de réaffirmation de l'absolue liberté de l'homme et de la contingence de l'ordre du monde, la science moyenne signifie la connaissance que Dieu possède des décisions qui seraient librement prises par un être raisonnable dans n'importe quel ordre hypothétique de choses. Ces différentes séries possibles de choses représentent ainsi des situations alternatives parmi lesquelles la volonté divine opère un choix. Or, un type similaire de science divine justifie dans la métaphysique leibnizienne la supposition d'une pluralité de mondes possibles à l'origine du libre choix divin de notre monde. Ces écrits jésuites présentent d'ores et déjà des mentions littérales de l'expression « mondes possibles ». Néanmoins, ce terme se trouve autant dans le contexte cosmologique des commentaires du *De Caelo* d'Aristote que dans celui, proprement modal, du commentaire de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin ou du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard. Le concept de « mondes possibles » tel qu'on le lira ensuite chez Leibniz trouve donc sa systématisation moderne à l'occasion d'innovations théologico-morales parmi les scolastiques jésuites. L'acceptation physique des mondes possibles passe alors au second plan. On observe ainsi l'extraction d'un concept tardo-médiévale de « mondes possibles » hors de son contexte physique, ceux-ci n'ont alors que le statut intelligible d'ensembles d'idées représentées dans la science divine.

Or, si l'on rencontre dès les écrits du jeune Leibniz la considération de situations contrefactuelles pour justifier le choix divin du meilleur, l'apparition du terme de « mondes possibles » qui deviendra systématique pour la suite n'intervient qu'à l'occasion du *Discours de métaphysique* et de sa correspondance avec Arnauld durant l'année 1686. Alors que Leibniz faisait référence auparavant aux différentes suites d'événements possibles qu'aurait pu avoir tel ou tel individu, il en vient à renverser cet ordre en traitant directement de mondes possibles alternatifs. Cette expression apparaît à la faveur d'une évolution doctrinale, l'introduction des thèses du décret universel unique et de l'inhérence du prédicat dans le sujet. Ces deux thèses conjointes avancent que tout individu possible est inclus dans un monde au sens où il exprime la totalité des individus appartenant également à ce monde, de sorte que le

décret divin actualisant ce monde sélectionne un ensemble d'individus possibles qui s'expriment mutuellement. En bref, la théorie leibnizienne des modalités évolue des situations individuelles alternatives à un discours sur les mondes dans lesquels sont inclus ces individus. Faut-il dès lors identifier derrière cette évolution terminologique la réapparition d'une acception cosmologique du concept de monde dans la théorie leibnizienne ?

Les mondes leibniziens se distinguent par trois caractéristiques principales : chaque monde est une collection *maximale* d'individus liés par une relation de *compossibilité* de sorte que l'ensemble qu'ils décrivent est *alternatif* à tout autre ensemble. Ces déterminants doivent autant valoir pour le monde actuel et physique (ensemble d'individus) que pour les mondes possibles et abstraits (ensembles de concepts). Or, pour assurer que la création du monde actuel relève d'un fait contingent et libre, du choix divin du meilleur, il est nécessaire que ces monde soient mutuellement incompatibles. En d'autres termes, ces mondes possibles ne doivent pas seulement être différents mais s'excluent mutuellement afin de rendre du fait que Dieu ne pouvait actualiser qu'un unique monde. Or, l'acception seulement modale des mondes possibles ne fait que décrire des situations différentes et non pas réellement incompatibles. Étant donnée la thèse de l'inhérence du prédicat dans le sujet, ce n'est pas le même Adam qui pêche dans notre monde et qui est sage dans un autre, il n'y a alors pas de contradiction à actualiser ces deux faits puisqu'ils appartiennent à des individus différents. Autrement dit, la relation de compossibilité doit non seulement assurer que si elle tient entre des individus, ceux-ci appartiennent au même monde, mais encore que sa négation doit impliquer que ces individus ne peuvent pas être co-actualisés. Comment la supposition de l'existence d'un monde pourrait exclure l'existence de tout autre monde ?

3. Le problème de la compossibilité

La nature de la relation de compossibilité a récemment fait l'objet d'un débat parmi les commentateurs. Les deux interprétations principales sont *logique* et *nomologique*. L'interprétation logique stipule que deux substances sont compossibles si la supposition de leur existence jointe n'implique pas de contradiction. Ainsi, l'existence d'une substance exclurait logiquement l'existence d'autres substances impossibles avec elle. Pour sa part, l'interprétation nomologique affirme que deux substances sont compossibles si elles sont correctement liées selon un ensemble de lois universelles. Ainsi, en concevant un monde, Dieu choisit de considérer seulement ces substances parmi lesquelles des relations légales

sont observées et choisit l'ensemble de possibles dont les relations expriment, selon un principe d'harmonie, les lois les plus simples produisant les effets les plus divers.

Deux contraintes doivent toutefois être respectées pour obtenir une explication adéquate de la relation de compossibilité : la *connexion* au sens où les substances compossibles sont unifiées en un monde par leur relation mutuelle, ou connexion, sous des lois générales de la nature et l'*inclusion* au sens où le concept complet d'une substance inclut ses relations à ses co-mondains de sorte que soient établies des limites pour les différents ensembles de concepts complet que Dieu peut actualiser comme monde. Or, les interprétations logiques et nomologiques ne respectent pas ces conditions. L'interprétation logique néglige la condition de connexion et construit une version trop forte de la condition d'inclusion puisque Dieu devra logiquement actualiser l'ensemble des possibles liés à l'expression du concept complet d'une substance particulière, alors que Leibniz affirme que Dieu pourrait actualiser une substance particulière sans ses co-mondains. A l'inverse, l'interprétation nomologique rejette la condition d'inclusion et caractérise la maximalité d'un monde en un sens faible puisqu'un monde pourrait contenir tous les possibles selon des lois de la nature très imparfaites. Le refus leibnizien de l'actualisation de tous les possibles ne relèverait alors pas d'un fait nécessaire. Si l'une de ces interprétations entame la toute-puissance divine, l'autre ne permet pas d'éviter la possibilité de la plénitude des possibles actuels : soit des parties de mondes ne peuvent pas être actualisées, soit un monde contenant tous les possibles est actualisable. Au contraire, une autre interprétation dite *cosmologique* permet de résoudre cette double difficulté. Elle avance que deux substances sont compossibles si elles possèdent une relation spatio-temporelle entre elles. En ce sens, un monde est défini comme un ensemble d'individus appartenant au même cadre spatial et temporel. La contrainte de maximalité ne revient alors pas à affirmer que Dieu ne pourrait pas actualiser plus d'un monde mais qu'il pourrait actualiser des cadres spatio-temporels déconnectés les uns des autres. De plus, si la connexion entre les substances co-mondaines est seulement spatio-temporelle, alors Dieu pourrait actualiser des parties de mondes sans que cela n'entraîne une contradiction. La maximalité constitue donc un déterminant d'un monde et non pas une contrainte absolument imposée au choix divin. Elle contraint seulement l'ordre que peut prendre la création au sens où si Dieu actualise des possibles appartenant à des mondes distincts, ceux-ci n'entretiendront pas de relations spatiales ou temporelles.

Toutefois, une difficulté s'impose contre cette interprétation cosmologique : Leibniz conçoit l'espace et le temps comme des relations qui n'ont aucune réalité en elles-mêmes. Ces relations sont seulement impliquées par l'expression mutuelle des substances. Elle ne sont alors qu'un pur phénomène perçu par une substance qui en exprime d'autres de manière congruente. Pour résoudre ce problème, il

faut alors souligner que l'espace et le temps sont, selon Leibniz, des ordres de coexistence (dans la simultanéité pour l'espace, dans la succession pour le temps) qui valent autant pour les possibles que les actuels. Ainsi, ce type spécifique de relations qui n'apparaît que selon la congruence des phénomènes perçus par un ensemble de substances ne consiste qu'en une implication : si deux substances qui s'expriment de manière congruente sont actualisées, alors elles seront liées dans l'espace et dans le temps. On remarque ainsi que les notions d'espace et de temps, auparavant réservées au domaine de la philosophie naturelle, acquièrent un statut métaphysique chez Leibniz. Ce déplacement se remarque de manière privilégiée dans des écrits de 1676. Précédant d'une dizaine d'années sa théorie des mondes possibles, ces écrits influencés par le nécessitarisme spinoziste formulent l'hypothèse d'une pluralité de mondes qui sont réels et déconnectés. Leibniz rejettera cette hypothèse pour cette raison qu'il est impossible de déterminer si les substances incluses dans ces espaces déconnectés existent ou non au moment présent. Sans entrer dans plus de détails, il est remarquable de souligner que le rejet de l'existence d'une pluralité de mondes réels repose sur l'absurdité impliquée par la déconnexion de ces ordres spatio-temporels.

Par conséquent, si les mondes possibles leibniziens sont des ensembles de substances possédant des relations spatio-temporelles, l'incompossibilité entre les mondes qu'ils constituent repose sur la déconnexion entre ces différents ordres de coexistence. Pour ainsi dire, si deux mondes étaient actualisés, l'existence de l'un ne pourrait absolument pas rendre compte de l'existence de l'autre. Il en ressort que, si l'unité d'un monde est bien impliquée par l'espace-temps qu'il représente par nécessité métaphysique, l'unicité du monde actuel ne peut que reposer sur une nécessité morale, savoir la sagesse divine qui ne peut porter à l'existence qu'un agrégat de substances dont l'expression mutuelle décrit un unique ordre spatio-temporel. La théorie des mondes possibles de Leibniz témoigne ainsi d'une synthèse moderne et originale entre deux sens du concept de monde, modal et cosmologique, qui étaient restés relativement distincts dans la philosophie scolastique. En retraçant de telles ascendances différentes, on rendrait ainsi compte de deux usages complémentaires, modal et cosmologique, des mondes possibles dans la philosophie leibnizienne de sorte à déterminer les fonctions respectives qu'y tiennent les nécessités métaphysique et morale.