



HAL
open science

Henry More, Spinoza, et le double statut de la Kabbale

Mogens Laerke

► **To cite this version:**

Mogens Laerke. Henry More, Spinoza, et le double statut de la Kabbale. Pierre-François Moreau; Andrea Sangiacomo; Luisa Simonutti. Spinoza en Angleterre: Sciences et réflexions sur les sciences, Brepolis, pp.171-181, 2022, 978-2-503-59383-8. 10.1484/M.DESCARTESEB.5.128522 . hal-03857023

HAL Id: hal-03857023

<https://hal.science/hal-03857023>

Submitted on 17 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THIS IS THE UNCORRECTED AUTHOR'S VERSION OF:

“Henry More, Spinoza, et le double statut de la Kabbale,” in P.-F. Moreau, A. Sangiacomo, and L. Simonutti (eds.), *Spinoza en Angleterre: Sciences et réflexions sur les sciences*, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 171–81.

FOR CITATION AND REFERENCE, PLEASE CONSULT THE PUBLISHED VERSION

Henry More, Spinoza, et le double statut de la Kabbale

Mogens Lærke (CNRS, Maison française d'Oxford / IHRIM, ENS de Lyon)

Une longue tradition de commentaire assimile le spinozisme à la Kabbale juive¹. La question resurgit tout au long du XVIII^e et de la première moitié du XIX^e siècle, notamment en Allemagne : Buddees, Brucker, Lessing, Mendelssohn, Jacobi, Herder, Kant, Reimann, Maimon, Schlegel, Schelling et Hegel se penchent tous sur la question. En France, au XIX^e siècle, Victor Cousin fait du kabbalisme prétendu de Spinoza un élément clé dans sa tentative de dissocier le spinozisme du cartésianisme et d'insister sur ses racines orientales. De nombreux ouvrages de la deuxième moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, aujourd'hui pour la plupart tombés dans l'oubli, sont entièrement consacrés à la question, tels que ceux d'Élie Benamozegh, de Salomon Karppe ou encore de Simon Gelbhaus.² Stanilaus von Dunin-Borkowski y revient encore dans sa grande biographie qui contient un chapitre entier sur les « itinéraires kabbalistiques » de Spinoza³. Plus récemment, des historiens de la philosophie tels que Klaus Hammacher et Richard Popkin ont rouvert la discussion à partir d'un article séminal de Gerschom Scholem publié en 1984⁴. En 2016, Miquel Beltrán a publié un livre entièrement consacré à l'influence de la Kabbale d'Abraham Cohen Herrera sur la métaphysique de Spinoza⁵.

À première vue, la démarche est peu justifiée par dans les textes mêmes de Spinoza qui ne dit que très peu de la Kabbale et rien de bien : dans le seul passage qui y fait référence explicitement, contenu dans le chapitre XII du *Tractatus theologico-politicus*, il se moque de la « sottise » et de la « superstition de vieille femme » des « radoteurs kabbalistes »⁶. La

¹ Ce texte revient sur des thèmes également abordés sous une autre forme dans M. Lærke, *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Classiques Garnier 2015, pp. 348-57. Sauf indication contraire, les traductions sont les nôtres.

² É. Benamozegh, *Spinoza et la Kabbale*, Paris, Impr. Jouaust et fils, 1864; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar. Précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale*, Paris, Félix Alcan, 1901; S. Gelbhaus, *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah*, Wien, Brunn, 1917.

³ S. von Dunin-Borkowski, *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Aschendorf, 1910. Pour l'ensemble des auteurs et des ouvrages cités, voir aussi Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008, pp. 925-7.

⁴ G. Scholem, « Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen », in K. Gründer and W. Schmidt-Biggeman (dir.), *Spinoza in der Frühzeit seiner Religiösen Wirkung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, p. 15-25; K. Hammacher, « Ist Spinozismus Kabbalismus ? Zum Verhältnis von Religion und Philosophie im ausgehenden 17. und dem beginnenden 18. Jahrhundert », in *Archivio di Filosofia* 53:2-3 (1985), pp. 29-50 ; Popkin, « Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? », in L. E. Goodman (dir.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 387-409. M. L. Morgan, « Spinoza's Afterlife in Judaism and the Task of Modern Jewish Philosophy », in M. Della Rocca (dir.), *Oxford Handbook to Spinoza*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 573-75.

⁵ M. Beltrán, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah of Spinoza's Metaphysics*, Leiden, Brill, 2016.

⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, in *Oeuvres*, vol. III, éd. F. Akkerman, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Presses universitaires de France, pp. 368-71.

comparaison remonte plutôt à une autre source, à savoir à Johann Georg Wachter (1673-1757) qui la propose le premier dans ses deux livres intitulés *Der Spinozismus im Judenthumb* (1699) et *Elucidarius Cabalisticus* (1706) : dans le premier, Wachter assimile la Kabbale au spinozisme afin de dénoncer leur athéisme commun ; dans le second, au contraire, il fait la même comparaison, mais cette fois pour disculper l'une et l'autre doctrine de cette même accusation⁷. Ultérieurement, ces deux travaux de Wachter jouent un rôle important pour le *Spinoza-Bild* en Allemagne au XVIII^e siècle : ils étaient effet bien connus par la quasi-totalité des protagonistes du *Pantheismusstreit*⁸. En outre, par l'intermédiaire de ces derniers, Wachter contribue de façon implicite à la genèse du Spinoza idéaliste de Schlegel, de Schelling et de Hegel⁹. Wachter et la doctrine kabbalistico-spinoziste qu'il élabore sont d'un grand intérêt notamment en raison surtout de cette longue réception, comme en témoignent de nombreux travaux publiés les cinquante dernières années sur le statut du spinozisme en Allemagne, entre les Lumières et le Romantisme¹⁰.

⁷ J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam 1699 [réimpression dans W. Schröder (éd.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I.1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994]; et J. G. Wachter, *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, Rome [en réalité : Halle] 1706 [réimpression dans W. Schröder (éd.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I.2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995]. Il existe aujourd'hui une littérature importante consacrée à l'œuvre de Wachter. Voir, entre autres, W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987 ; W. Schröder, « Einleitung », in J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb. Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I-1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1994, pp. 7-35; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 645-52; M. Mulsow, « A German Spinozistic Reader of Cudworth, Bull, and Spencer: Johann Georg Wachter and his *Theologia Martyrum* (1712) », in Chr. Ligota, J.-L. Quantin (dir.), *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship held annually at the Warburg Institute*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 357-83; M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris: Champion 2008, pp. 938-42 ; T. Dagrón, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009, pp. 131-239 ; M. Vassányi, *Anima Mundi. The Rise of the World Soul Theory in Modern German philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011; J.-H. Wulf, *Spinoza in der jüdischen Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 99-108; W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala, 1660-1850*, vol. III, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013, p. 214-42; M. Lærke, « Three Texts on the Kabbalah. More, Wachter, Leibniz, and the Philosophy of the Hebrews », in *British Journal for the History of Philosophy* 25:5 (2017), p. 1011-30.

⁸ Voir M. Lærke, « Mendelssohn, Wachter et les origines du Spinoza idéaliste », in P. Girard, C. Leduc et M. Rioux-Beaulne (dir.), *Les métaphysiques des Lumières*, Paris: Classiques Garnier 2016, pp. 135-54.

⁹ Salomon Maïmon représente une exception car il n'avait pas besoin de Wachter pour connaître la Kabbale ou pour se rendre compte de la proximité à Spinoza. Voir A. Engstler, « Zwischen Kabbala und Kant. Salomon Maimon's 'streifende' Spinoza-Rezeption », in H. Delf, J. H. Schoeps et M. Walther (dir.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Edition Hentrich, 1994, pp. 162-192 ; et Y. Melamed, « Salomon Maimon and the Rise of German Idealism », in *Journal of the History of Philosophy* 42:1 (2004), pp. 67-96 ; P. Franks, « Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon », in M. L. Morgan et P. E. Gordon (dir.), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 64-67.

¹⁰ A. Altman, « Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus », in *Lessing Yearbook* 3 (1971), pp. 25-70 ; H. Timm, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, pp. 156-59 ; K. Hammacher, « Lessings Spinozismus... », in M. Vanhelleputte (dir.), *Lessing und die Freiheit des Denkens*, dans *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 10 (1982), pp. 87-110 ; K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1988, pp. 165-68 ; A. Kilcher, « Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur », in H. Delf, J. H. Schoeps et M. Walther (dir.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Edition Hentrich, 1994, pp. 193-242 ; J.-H. Wulf, *Spinoza in der jüdischen Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag, 2012 ; P. Franks, « 'Nothing Comes from Nothing': Judaism, the Orient, and Kabbalah in Hegel's Reception of Spinoza », in M. Della Rocca (dir.), *The Oxford Handbook to Spinoza*, New York, Oxford University Press, 2018, pp. 512-39.

Or, pour saisir comment cette longue histoire sur Spinoza et la Kabbale s'est construite plus précisément, il faut étudier non seulement Wachter comme source de la philosophie ultérieure mais également les sources de Wachter lui-même. Et parmi ces sources se trouve un philosophe anglais, à savoir Henry More qui, dans le *Spinozismus im Jüdenthumb* comme dans l'*Elucidarius cabalisticus*, figure à la fois comme une référence importante et une cible critique privilégiée. L'objectif de ce chapitre est alors de montrer comment, chez Wachter et dans le contexte de la Kabbale, les textes de Spinoza et de More se croisent. D'abord, nous montrons comment More, dans plusieurs textes bien connus par Wachter, progressivement construit une distinction entre une Kabbale inauthentique mais acceptable parce que non spinoziste et une Kabbale authentique mais condamnable parce que spinoziste. Ensuite, nous considérons comment, à partir de ce double statut de la Kabbale qu'on trouve chez More, Wachter élabore un élément clé de sa doctrine kabbalistico-spinoziste. Notre analyse s'autorise d'un léger anachronisme. Nous nous penchons notamment sur un petit texte de More intitulé *Fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aëto-Paëdo-Melissaeae*, publié pour la première fois en 1677 dans le volume I de la grande anthologie kabbalistique de Christian Knorr von Rosenroth, la *Kabbala denudata*, puis repris dans les *Opera omnia* de 1679¹¹. C'est un texte que Wachter discute en détail dans l'*Elucidarius cabalisticus*. More y critique sévèrement la Kabbale pour sa tendance panthéistique¹². Il ne lui fait pas, en revanche, le reproche d'une tendance spinoziste, et pour cause : le texte fut rédigé avant que More eût l'occasion de lire l'*Éthique*. Reste que le panthéisme qu'il décrit ressemble fortement au spinozisme que, plus tard, More rejette dans la *Demonstrationum duarum propositionum...confutatio*, publiée pour la première fois en 1679 dans le vol. II.1 des *Opera omnia*¹³. Nous allons donc nous permettre – et voilà l'anachronisme – d'entrevoir dans les *Fundamenta philosophiae* un texte anti-Spinoziste avant la lettre, ce qui n'affecte pas la validité de notre analyse mais impose toutefois des limites aux conséquences que l'on peut en tirer. Notamment, il serait faux de dire sur la base d'une lecture des *Fundamenta philosophiae* que More établisse le premier le rapport entre kabbalisme et spinozisme. Il ne le fait pas. Reste que, par sa lecture panthéiste de la Kabbale, More prépare le terrain pour celui qui effectivement établit le premier ce rapport, à savoir Wachter.

* * *

Les *Fundamenta philosophiae* comportent deux parties. La première contient une liste de seize axiomes qui selon More forme le fondement spéculatif de la Kabbale¹⁴. Cet exposé est suivi, dans la deuxième partie intitulée *praedictorum fundamentorum confutatio*, par un commentaire critique systématique, réfutant les axiomes point par point¹⁵. Nous y trouvons également un « scolie général » qui formule la même critique sous une autre forme, et puis finalement le récit d'un cauchemar étrange dans lequel la Kabbale apparut à More successivement sous la forme d'un oiseau, d'un garçon et d'une abeille¹⁶. Nous nous

¹¹ H. More, *Fundamenta philosophiae sive Cabbalae aëto-paëdo-melissaeae*, in C. Knorr von Rosenroth (éd.), *Kabbala denudata*, Sulzbach, Abraham Lichtenthaler, 1677, vol. I.2, pp. 293-312 (= *Opera omnia*, London, J. Maycock for J. Martyn & W. Kettily, 1675-1679, vol. II.1, pp. 523-8).

¹² Sur More et la Kabbale, voir notamment A. Coudert, « A Cambridge Platonists's Kabbalist Nightmare », in *Journal of the History of Ideas* 35 (1995), pp. 633-52 ; A. Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 220-40 ; S. Brown, « Leibniz and More's Cabbalist Circle », in S. Hutton (dir.), *Henry More (1614-1687): Centenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 77-95.

¹³ H. More, *Demonstrationum duarum propositionum ... Confutatio*, in *Opera Omnia*, vol. II.1, pp. 615-35.

¹⁴ Voir More, *Fundamenta philosophiae*, pp. 293-4.

¹⁵ Ibid., pp. 295-307.

¹⁶ Voir Coudert, « A Cambridge Platonists's Kabbalist Nightmare ».

intéressons surtout aux neuf premiers axiomes dans la première partie, et au scolie général dans la deuxième. Voici les neuf axiomes :

1. Rien n'est créé à partir de rien. / 2. La matière ne peut donc pas non plus être créée. / 3. Elle ne peut pas non plus exister de sa propre nature inférieure. Par conséquent, ou plutôt c'en est le fondement, aucune chose inférieure ne peut exister par soi. / 4. Il n'y a pas de matière dans la nature. / 5. Tout ce qui est vraiment, est esprit. / 6. Mais cet esprit est incréé et éternellement intellectuel, sensitif, vital, se mouvant par soi, infiniment grand et existe nécessairement par lui-même. / 7. Ainsi cet esprit est en vérité l'essence de Dieu. / 8. Et aucune essence à part celle de Dieu n'existe par elle-même. / 9. Puisqu'il suit des axiomes 1, 2, 3, et 8 qu'il n'existe aucune essence à part celle de Dieu et que, manifestement, quelque chose d'actuellement divisé dérive de cette unique essence, celle-ci est de toute évidence divisible¹⁷.

Pour More, cet ensemble d'axiomes n'est pas cohérent. Notamment, il s'interroge sur la compatibilité des axiomes 1 et 3. Pour comprendre pourquoi, nous devons nous tourner vers le scolie général. Selon celui-ci, il existe deux types fondamentaux de philosophie que nous pouvons appeler – More ne le fait pas – « spiritualiste » et « matérialiste »¹⁸. Le principe de la philosophie spiritualiste est le « sens intellectuel et la sagacité » ; celui de la philosophie matérialiste « l'imagination grossière et le sens corporel ». Les spiritualistes s'appuient sur « les idées innées dans l'intellect humain », comme les idées mathématiques ; ils soutiennent que « la vérité ne peut être saisie à partir de la seule quantité corporelle, mais plutôt à partir de toutes les choses dont la sagesse intellectuelle de l'esprit humain possède une première intuition »¹⁹. Les philosophes matérialistes, en revanche, soutiennent que « substance et corps sont d'une extension égale. Toute chose étendue est corporelle [...]. Rien ne peut être produit si ce n'est à partir de la matière préexistante, ce qui revient à dire que rien ne peut être créé. Tout corps en mouvement a été mû par un autre corps. Tous les phénomènes du monde s'expliquent par des raisons purement mécaniques »²⁰. Parmi les matérialistes, More identifie Démocrite, Épicure et Lucrèce, mais on y reconnaît facilement les mécanistes modernes aussi²¹. Cela va de soi, le matérialisme n'est pas pour More de la « vraie philosophie »²².

Si More considère les axiomes 1 et 3 comme incompatibles, c'est qu'ils ne figurent pas du même côté de la distinction entre philosophie spiritualiste et matérialiste : soutenir que « rien ne peut être créé à partir de rien » est matérialiste ; soutenir que « la nature inférieure ne peut exister par soi », en revanche, est spiritualiste. La Kabbale est donc une « forme mixte de philosophie »²³. Toutefois, en mélangeant des principes aussi hétérogènes, il ne s'ensuit rien que de l'incohérence et de l'absurdité ne s'ensuit :

Car, de la conjonction incohérente de ces deux principes – c'est-à-dire *rien ne peut être créé à partir de rien* et *à cause de sa nature inférieure, la matière ne peut exister par soi* (dont le premier dérive du sens corporel et de l'imagination grossière et le second tire ses origines du sens intellectuel et de la sagesse) – découle nécessairement toutes sortes d'absurdités étonnantes²⁴.

¹⁷ Ibid., pp. 293-4.

¹⁸ Ibid., p. 302.

¹⁹ Ibid., p. 303.

²⁰ Ibid., p. 303.

²¹ Ibid., p. 303.

²² Ibid., p. 304.

²³ Ibid., p. 307.

²⁴ Ibid., p. 306.

Au premier abord, More semble ici accuser la Kabbale d'une violation d'ordre logique ou conceptuel. Cependant, en regardant de plus près, « l'absurdité » en question n'a rien de logique mais se révèle être plutôt théologique. Car, ce que produit le mélange de principes n'est pas tant une contradiction qu'une position théologiquement intenable selon laquelle Dieu est la nature ou l'essence des choses :

Le premier fondement est celui-ci : selon la raison philosophique, il est parfaitement manifeste que [la proposition selon laquelle] *rien ne peut être créé à partir de rien* se déduit de l'imagination grossière et du sens corporel [...]. Le troisième fondement ferme, déjà trouvé par la méthode philosophique, est qu'*à cause de sa nature inférieure, la matière ne peut exister par soi* [...]. Toutefois, quand on suppose à la fois ces deux fondements hétérogènes, c'est-à-dire le premier et le troisième, on peut en inférer directement, en philosophant et à partir de la raison commune, les quatrième et cinquième axiomes, à savoir, qu'il n'y a pas en réalité de matière dans la totalité des choses mais qu'il n'y a que de l'esprit. Cela vaut également pour les sixième, septième, et huitième axiomes. Or cela indique clairement que cet esprit est en réalité Dieu, ou l'essence divine, et qu'il ne se trouve dans la nature aucune autre essence que la sienne.²⁵

Ainsi, selon More, il se trouve à la base axiomatique même de la doctrine une tendance inévitable vers une forme de panthéisme ou de monisme spiritualiste. C'est pourquoi la Kabbale est « incohérente » et « absurde » ; et c'est pourquoi, comme More le montre ensuite par son rêve sur l'oiseau, le garçon et l'abeille, la Kabbale est à rejeter absolument comme un « cauchemar horrible »²⁶.

* * *

Comment la réfutation des *Fundamenta philosophiae* s'accorde-t-elle avec l'appréciation plus générale de la Kabbale chez More ? Ce n'est pas le seul texte du Platonicien de Cambridge que Knorr von Rosenroth inclut dans le premier volume de la *Kabbala Denudata* : il contient également les *Quaestiones & considerationes pauca brevesque in tractatum primum libri Druschim*²⁷, un commentaire critique sur la Kabbale lurianique, et l'*Ulterior disquisitio*, une réponse à Knorr von Rosenroth prolongeant les *Quaestiones & considerationes*²⁸. Ces textes ne font que renforcer la critique des *Fundamenta philosophiae*. Certes, cela n'empêche pas que More continue, dans une lettre à Knorr von Rosenroth également contenue dans la *Kabbala denudata*, à se servir des éléments de la Kabbale pour développer ses propres idées ; en l'occurrence, il utilise la doctrine des dix *Sephiroth* afin d'expliquer la vision d'Ezéchiel²⁹.

²⁵ Ibid., pp. 304-5.

²⁶ Ibid., p. 300.

²⁷ H. More, *Quaestiones & considerationes pauca brevesque in tractatum primum libri Druschim, sive introductionem metaphysicam ad cabbalam genuinam, Authore R I. Loriensi*, in Knorr von Rosenroth (éd.), *Kabbala denudata*, vol. I.2, pp. 62-72 (= More, *Opera omnia*, vol. II.1, pp. 445-72).

²⁸ H. More, *Ad Clarissimum ac Eruditissimum Virum N. N. De rebus in Amica Responsione contentis Ulterior Disquisitio*, in Knorr von Rosenroth (éd.), *Kabbala denudata*, vol. I.2, pp. 173-224 (= More, *Opera omnia*, vol. II.1, pp. 423-28).

²⁹ H. More, *Catechismus cabbalisticus sive mercavaeus quo, in Divinis mysteriis Mercavae Ezechielis Explicandis & Memoria retinendis, Decem Sephirotharum usus egregie illustratur*, in Knorr von Rosenroth (éd.), *Kabbala denudata*, vol. I.2, pp. 274-92 (= More, *Opera omnia*, vol. II.1, pp. 511-19). Enfin, la *Kabbala Denudata* inclut aussi un texte de More sur la vision d'Ezéchiel du tétramorphe, la *Visionis Ezechieliticae sive Mercavae Expositio, Ex Principiis Philosophiae Pythagoricae Praecipuisque Theosophiae Judaicae Reliquiis concinnat*, in Knorr von Rosenroth (éd.), *Kabbala denudata*, vol. I.2, pp. 221-73 (= More, *Opera omnia*, vol. II.1, pp. 482-508).

Mais en ce qui concerne la cosmologie kabbaliste et ses fondements philosophiques, dans l'ensemble des textes insérés dans la *Kabbala denudata*, son rejet est décisif et sans appel.

Or, quelques vingt-cinq ans plus tôt, More avait lui-même soutenu une position kabbalistique dans le traité *Conjectura cabbalistica*, publié en 1653³⁰. Comment expliquer ce revirement ? Pour Allison Coudert, il s'agit d'un véritable développement intellectuel : More développe une aversion envers la Kabbale³¹. Nous pouvons accorder le point, mais seulement à condition de ne pas en conclure que dans les *Fundamenta*, More rejette la même doctrine qu'il soutient dans la *Conjectura*. Car, déjà en 1653, en écrivant à Anne Conway, il reconnaît que sa « conjecture kabbalistique » n'a que très peu à voir avec la Kabbale authentique dont il ne sait quasiment rien à l'époque³² :

Même si les conceptions dans la *Cabbala* sont pour la plupart les miennes, toutefois, en ma défense, je fais ce que je peux pour donner à ces enfants nés de mon propre cerveau des beaux-pères et ainsi diminuer l'ennui de ces inventions en me réclamant de l'autorité des philosophes et des pères anciens ; et c'est pourquoi la *Défense*³³ est plus longue qu'elle n'aurait dû l'être.³⁴

C'est seulement après sa rencontre avec Franciscus Mercurius Van Helmont en 1671, et suite à leurs discussions avec Anne Conway à Ragley Hall, que More connaît mieux la Kabbale. Et quand il rédige les *Fundamenta*, il parvenu à la conclusion que la Kabbale authentique ne peut finalement pas faire office de « beau-père » de ses propres positions historiquement orphelines mais qu'elle tend même dans le sens exactement contraire³⁵.

En revanche, il ne répudie jamais sa propre *Conjectura cabbalistica* avec sa « défense » de la « Kabbale tripartite » qui se trouvent toujours, dans une nouvelle traduction latine, dans le deuxième volume des *Opera omnia* de 1679³⁶. En lisant l'ouvrage, on comprend rapidement pourquoi. Dès le début du traité, dans le chapitre 1 sur la « Kabbale Philosophique », consacré à la Genèse, More nie l'existence réelle de la matière et affirme sa dépendance ontologique de l'esprit :

Mais après ce travail du premier jour, comme nous l'appelons, le Matin et le Soir ne sont que métaphysiques. Car ces principes actif et passif ne sont pas deux substances séparées, l'une matérielle et l'autre spirituelle, mais le principe passif est seulement métaphysiquement de la matière et pas du tout une entité réelle ou actuelle ; et, comme déjà indiqué, il est tout à fait séparé de la lumière de la substance spirituelle et il n'y appartient pas, mais il appartient aux mondes extérieurs dont il constitue la possibilité obscure³⁷.

³⁰ Voir H. More, *Conjectura Cabbalistica or, a Conjectural Essay of Interpreting the Minde of Moses, According to a Threefold Cabbala*, London, James Flesher, 1653.

³¹ Voir Coudert, « A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare », pp. 647-8 ; Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, pp. 233-4.

³² Voir Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, p. 232 ; J. Henry, « Henry More », in E. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-more>, sect. 2 et 7.

³³ Il s'agit de la deuxième partie de la *Conjectura*, intitulée « Defence of the Threefold Cabbala ».

³⁴ More à Conway, 9 août 1653, in A. Conway, *The Conway Letters*, éd. M. H. Nicholson et S. Hutton, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 83.

³⁵ Voir Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, p. 233.

³⁶ H. More, *Conjectura Cabbalistica sive Mentis Mosaicae in Tribus primis Capitibus Geneseos, secundum Triplicem Cabbalam interpretatio*, in *Opera omnia*, vol. II.2, pp. 462-643 ; voir aussi Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, p. 236.

³⁷ More, *Conjectura Cabbalistica*, éd. 1653, p. 25.

En outre, en revenant sur la cosmogénèse Kabbalistique au début de sa « Défense de la Kabbale Philosophique », More conçoit la création du monde selon la Kabbale en termes d'une production de substances réellement distinctes de Dieu, autrement dit, il attribue à la Kabbale une doctrine de *creatio ex nihilo* :

Que Dieu n'ait pas le pouvoir de création est impossible, car dans le cas contraire il ne serait pas Dieu. Or, en raison uniquement de ce que notre volonté et notre esprit sont incapables de créer une substance distincte de nous-mêmes, nous présumons sottement, en évaluant le pouvoir de Dieu par le nôtre, qu'il n'est pas capable de créer une substance distincte de lui-même.³⁸

En somme, la *Conjectura cabbalistica* fonde la « Kabbale philosophique » sur deux principes également spiritualistes : celui selon lequel la nature inférieure, à savoir la matière, ne peut pas exister par soi ; et celui d'une création à partir de rien. Dans cette version de la Kabbale – inauthentique car en réalité « un enfant né du cerveau » de More – elle possède donc la cohérence théologique que la doctrine authentique analysée dans les *Fundamenta* ne possède pas : on trouve dans la *Conjectura* une Kabbale imaginaire inventée par More lui-même mais théoriquement meilleure et théologiquement droite, une Kabbale dont l'aspect « matérialiste » a été entièrement supprimé. Autant dire que, pour More, une évaluation positive exclut une interprétation authentique de la Kabbale, comme aussi, inversement, une interprétation authentique en exclut une évaluation positive – une situation interprétative complexe à laquelle atteste également une lettre à Anne Conway datant du début des années 1670 :

En ce qui concerne les papiers Kabbalistiques [...]. En les lisant une première fois [...] c'était comme si j'avais léché un bout de fer forgé avec ma langue, malgré le peu de plaisir et de goût que j'y trouvais, puisque je ne comprenais aucune des raisons pour tout cela, encore moins en quoi ces textes pouvaient bien contribuer à une vie chrétienne, à un point tel qu'ils ne me procuraient que de la tristesse. Mais je me suis résolu à les lire une fois encore avec plus d'espoir, pour voir si je n'arrivais pas à y accéder au moyen de la raison et de la préconception des choses que j'avais déjà, ce qui s'est avéré n'être pas sans joie et sans succès.³⁹

La Kabbale jouit d'un double statut chez More qui, bien plus que par un développement intellectuel réel, doit s'expliquer par le fait qu'il investit parfois la doctrine avec sa propre « raison et préconception des choses », et parfois non. En l'occurrence, c'est ce qui fait toute la différence entre la *Conjectura cabbalistica* et les *Fundamenta philosophiae*.

* * *

Pour More, afin de rendre la Kabbale compatible avec le Christianisme, il faut l'adapter à la notion de *creatio ex nihilo*. Pour y parvenir, il faut soutenir trois thèses : que Dieu existe à la fois séparément du monde et avant le monde⁴⁰ ; que toutes les formes et tous les esprits qui font partie de ce monde sont séparés de l'essence de Dieu et de ce qui suit nécessairement de l'essence de Dieu ; qu'il existe non seulement une seule substance spirituelle incréée, Dieu, mais aussi une substance spirituelle créée, supérieure à la matière, ainsi que des esprits individuels. Cette substance spirituelle universelle distincte de Dieu constitue ce que More dans l'*Enchiridion metaphysicum* désigné comme « l'esprit de la nature ».

³⁸ Ibid., p. 141.

³⁹ More à Conway, 5 février 1671/72, in *The Conway Letters*, p. 529.

⁴⁰ H. More, *Enchiridion metaphysicum*, in *Opera omnia*, vol. II.1, p. 153.

Il n'est pas difficile d'extraire de cette doctrine une ontologie à trois niveaux – Dieu, les esprits universel et particuliers, et la matière – semblable à celle que More propose explicitement contre Spinoza dans la *Confutatio* publiée dans les *Opera omnia* de 1679⁴¹. Selon More, le système de Spinoza, matérialiste et panthéiste, se fonde sur deux propositions principales : (1) que l'existence appartient à la substance en tant que substance ; (2) qu'il n'existe dans la nature qu'une seule substance⁴². La réfutation de More tourne surtout autour de la première de ces propositions : il s'applique à montrer que l'existence n'appartient pas à la substance en tant que substance, mais que certaines substances n'existent pas vraiment, à savoir réellement et actuellement ; ce sera le statut de la matière en soi qu'il considère comme possibilité pure. Essayons d'y voir un peu plus clair.

More nie la réalité de la matière qui, comme il le disait déjà dans la *Conjectura cabbalistica*, ne représente que de la « possibilité obscure ». Réellement et actuellement, l'existence n'appartient qu'à l'esprit. Néanmoins, très souvent, y compris dans la réfutation de Spinoza, il parle de la matière comme d'une substance distincte de l'esprit. Ainsi, si l'existence n'appartient réellement qu'à l'esprit, la matière et l'esprit constitue néanmoins des substances distinctes, en raison de l'opposition qui existe entre les aspects hauts et les aspects bas de l'esprit, ces derniers s'approchant de la matière conformément au schéma d'émanation à la base du néo-platonisme⁴³. Si, contrairement aux substances matérielles, l'existence réelle appartient aux substances spirituelles, cette existence ne leur appartient pas en tant que substances, ou en vertu du fait qu'elles sont substances :

Si nous faisons [de la proposition qu'il appartient à l'essence d'une substance d'exister] une proposition universelle, et qu'il appartient donc à la nature de toute substance d'exister, je dis qu'elle est manifestement fausse. Car, selon nous, cela n'appartient ni à la nature de la matière car elle peut dépérir, ni à la nature des esprits, des anges, ou des âmes humaines que pourtant nous considérons clairement comme des substances⁴⁴.

Contrairement à ce que maintient Spinoza, la substance spirituelle peut être conçue comme non existante ; elle n'est pas nécessairement éternelle⁴⁵. Plutôt, il faut distinguer ces trois : la substance non-crée qui existe en soi (*in se*) et de soi (*a se*), à savoir Dieu ; les substances créées spirituelles qui existent en soi mais non pas de soi mais de Dieu, à savoir les esprits ; et les substances matérielles qui n'existent ni en soi ni par soi, à savoir les corps :

Qu'un *Être* soit vraiment suprême et absolument parfait suggère, non seulement que la subsistance en soi [*in se*] lui appartient et cela non pas seulement en tant que mode d'autre chose, mais aussi que la subsistance de soi [*a se*] lui appartient ; autrement dit, il est cause de soi comme le dit Spinoza, et son essence implique l'existence [...] il est clairement une substance, mais non pas une substance comme l'est la matière, puisque la matière n'est pas un être suprêmement et absolument parfait, et elle n'est donc pas Dieu proprement dit⁴⁶.

⁴¹ More, *Confutatio*, pp. 615-35.

⁴² Voir A. Jacob, « Introduction », in *Henry More's Refutation of Spinoza*, éd. A. Jacob, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991, pp. xvii-xviii.

⁴³ *Ibid.*, pp. xx-xxi.

⁴⁴ More, *Confutatio*, p. 615.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 615-6.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 626.

Voilà pour l'essentiel l'argument que More propose contre Spinoza quand ce dernier rejette l'existence de substances créées et, du même coup, démolit toute notion possible de *creatio ex nihilo*⁴⁷ : pour More, il n'existe pas un seul type de substance, mais trois, à savoir Dieu, l'être suprême nécessairement existant ; l'esprit universel et les esprits particuliers qui sont des existences créées ; et enfin, la matière qui est une substance créée à la fois distincte et dépendante de l'esprit, et en soi sans existence réelle, à savoir une substance qui en fin de compte n'est qu'obscurité et simple possibilité.

L'image que More donne de Spinoza dans la *Confutatio* comporte une grande similitude avec celle qu'il donne aussi de la Kabbale dans les *Fundamenta*⁴⁸ : l'une et l'autre doctrine tournent autour du rejet de la création à partir de rien ; l'une et l'autre doctrine nient qu'il existe vraiment dans la nature autre chose que Dieu. En outre, dans les *Fundamenta*, More oppose à la Kabbale une ontologie à trois niveaux, similaire à celle qu'il oppose à Spinoza dans la *Conjectura* : Dieu est réellement distinct de sa création ; Dieu et le monde sont des êtres et des substances distinctes ; Dieu est un être existant en soi et de soi, les esprits universel et particuliers sont des êtres existant en soi et non pas de soi, mais de Dieu dont ils émanent ; la matière n'existe ni par soi ni de soi, mais n'est que possibilité obscure. Une seule différence majeure subsiste entre le modèle résolument matérialiste de Spinoza et la philosophie « mixte » et donc incohérente de la Kabbale, à savoir l'élément spiritualiste de cette dernière, exprimée notamment par les axiomes Kabbalistiques 3 et 5 selon lesquels « aucune chose inférieure ne peut exister par soi » et « tout ce qui est vraiment, est esprit ». Seule son incohérence doctrinale sépare donc la Kabbale authentique de la catastrophe du spinozisme.

* * *

Pour More, la Kabbale et le spinozisme font partie d'une même famille de doctrines panthéistiques à combattre. S'il ne fait pas explicitement le rapprochement, cela s'explique par la seule chronologie : l'ensemble de ses écrits sur la Kabbale est antérieure la publication des œuvres posthumes de Spinoza. Ce sera donc à un lecteur attentif à la fois de More et de Spinoza de faire ce rapprochement. Ce lecteur, bien entendu, ce sera Johann Georg Wachter qui, dans l'*Elucidarius cabalisticus*, propose une longue réflexion sur la valeur des axiomes kabbalistiques de Henry More : il juge ceux-ci authentiquement Kabbalistiques et en tire la conséquence que la Kabbale s'accorde avec le spinozisme⁴⁹ ; en même temps, il s'oppose à l'évaluation de More mais cherche à disculper l'une et l'autre doctrine de l'accusation d'impiété⁵⁰.

Afin d'y parvenir, Wachter va chercher à tirer non seulement la Kabbale mais aussi le spinozisme dans la direction spiritualiste. En ce qui concerne la Kabbale, Wachter va alors exploiter au maximum le potentiel spiritualiste des axiomes kabbalistiques 3 et 5 de More afin de soutenir que tout ce que le corps contient d'existant pour un kabbaliste relève en fin de compte de l'esprit :

Les kabbalistes tirent différentes conséquences de ce principe, par exemple que la MATIÈRE ne saurait être créée ni exister par soi en raison de l'imperfection de son essence. Par conséquent, ou bien il n'y a pas de matière dans l'univers, ou bien l'esprit

⁴⁷ Ibid., p. 626.

⁴⁸ Voir S. Hutton, *Anne Conway, A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 273-5 ; Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, p. 234.

⁴⁹ Voir Wachter, *Elucidarius cabalisticus*, III, vi, p. 29.

⁵⁰ Ibid., III, vii, pp. 31-2.

et la matière sont une seule et même chose. Voyez sur cela les *Thèses kabbalistiques* de H. MORE.⁵¹

Ensuite, en ce qui concerne Spinoza, moyennant une interprétation originale du scolie de la proposition 15 de la première partie où Spinoza distingue deux manières, imaginaire et intellectuelle, de concevoir de l'étendue,⁵² Wachter soutient que cette même conception spiritualiste de la matière se retrouve aussi dans l'*Éthique* : chez Spinoza, soutient-il, le terme « matière » reçoit ainsi une nouvelle signification, comme une sorte d'étendue spirituelle. Ainsi continue le passage cité :

Ces conclusions s'accordent admirablement en tout avec SPINOZA ... il n'accorde aucunement qu'une chose inférieure ait existé éternellement à côté de Dieu, ni que cette chose fut ensuite le sujet de ce monde. Car, il nie qu'il y ait de la matière en Dieu, et il détruit l'existence de la matière toute entière, mais non pas d'une façon telle qu'absolument aucune matière n'existe ; c'est uniquement la MATIÈRE AU SENS COMMUN, définie et expliquée comme une nature très imparfaite, qui n'existe pas. ... Il n'y a donc, pour SPINOZA, aucune matière dans l'univers: tout ce qui est, est éminemment excellent, c'est-à-dire, comme l'appelle les kabbalistes, est ESPRIT.⁵³

Au final, le panthéisme commun de la Kabbale authentique et du spinozisme qui, pour More, représente un « cauchemar terrible » se présente alors chez Wachter comme un monisme spiritualiste qui, selon lui, s'accorde avec le christianisme, finalement pas aussi éloigné de la « Kabbale philosophique » imaginaire défendue auparavant par More dans la *Conjectura cabbalistica*, à condition de renoncer à la *creatio ex nihilo* au sens propre. Mais là, nous avons déjà commencé le deuxième chapitre de l'histoire de Spinoza et la Kabbale qui finalement, après de nombreuses péripéties, va nous amener de Wachter vers Mendelssohn et Lessing, et ensuite vers Jacobi et Herder, Kant et Maïmon, jusqu'à Schlegel, Schelling et Hegel, et puis encore au-delà. Reste que le prologue de cette histoire doit porter en grande partie sur Henry More.

⁵¹ Ibid., IV, vi, pp. 45-8. Les « thèses kabbalistiques » auxquelles Wachter fait référence ici sont bien les axiomes contenues dans les *Fundamenta philosophiae*.

⁵² Spinoza, *Éthique*, I, prop. 15, scolie, in *Œuvres*, IV, éd. F. Akkerman and P. Steenbakkers, trad. P.-F. Moreau, Paris, Presses universitaires de France, 2020, pp. 118-25.

⁵³ Ibid., IV, vii-ix, pp. 45-8 ; pour une analyse plus développée, voir Lærke, « Mendelssohn, Wachter et les origines du Spinoza idéaliste », pp. 147-51.