



La lettre de Spinoza sur l'infini (Lettre XII, à Louis Meyer)

Author(s): Martial Gueroult

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Octobre-Décembre 1966, 71e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1966), pp. 385-411

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40900957>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*

JSTOR

Revue de Métaphysique et de Morale

La lettre de Spinoza sur l'infini * (Lettre XII, à Louis Meyer)

§ 1. — Le problème de l'infini et de l'indivisibilité de la substance est traité au Livre I de l'*Éthique*. La *Proposition 12* démontre l'infinitude, la *Proposition 13*, son *Corollaire* et son *Scolie*, enfin le *Scolie* de la *Proposition 15* démontrent l'indivisibilité. Infinitude et indivisibilité sont deux propres de la substance qui dérivent immédiatement de son propre fondamental : la *causa sui*. Ce qui, en effet, existe nécessairement par soi ne peut sans contradiction être privé d'une partie quelconque de son existence ; par conséquent, il est nécessairement infini et exclut toute partition. Infinitude et indivisibilité étant les deux faces d'un même propre, il en résulte une antinomie radicale entre l'infini et le divisible. Qui affirme l'un doit nier l'autre : le dogmatique, affirmant la divisibilité, nie l'infini, Spinoza, affirmant l'infini, nie la divisibilité. Conflit irréductible tant qu'on ignore la nature de la substance, mais qui se résout instantanément sitôt qu'on sait qu'elle existe nécessairement par soi.

Cependant, le problème est par là loin d'être épuisé. L'antinomie qui oppose l'infinitude et la divisibilité, résolue dans l'*Éthique* au niveau de

* Nous donnons ici à nos lecteurs la primeur d'une étude extraite de l'ouvrage de M. GUEROUULT sur *Spinoza*, actuellement sous presse aux Éditions Mouton-Railly, Paris. Elle constitue l'*Appendice IX* du tome I de cet ouvrage. — Références d'après l'édition Appuhn (*Ap.*) : *Éthique*, 1 vol., Paris, 1902, *Œuvres complètes*, 3 vol., Paris, 1929, et d'après l'édition Carl Gebhardt (*Geb.*) : *Spinoza opera*, 4 vol., Heidelberg, 1924.

la substance par l'exclusion du divisible, reparait au niveau du mode dont il faut affirmer la divisibilité infinie, c'est-à-dire à la fois l'infini et le divisible. S'il est vrai que la solution de cette seconde partie du problème est enveloppée dans celle de la première, l'*Éthique* ne l'a pas expressément développée. C'est la *Lettre XII*, à Louis Meyer, appelée par Spinoza et ses correspondants : « *Lettre sur l'Infini* »¹, qui, embrassant le problème dans son entier, répond à cette difficulté — en même temps qu'à beaucoup d'autres.

Son caractère à la fois succinct et exhaustif est souligné par l'auteur lui-même : « Je vous ai, écrit-il *sub finem*, brièvement mis sous les yeux... les causes [*causas*] des erreurs et des confusions qui se sont produites au sujet de cette question de l'Infini, et j'ai expliqué ces erreurs de telle sorte que, si je ne me trompe, il n'y ait plus une seule question relative à l'Infini que je n'aie touchée, ou dont la solution ne se puisse très facilement trouver à partir de ce que j'ai dit »².

On le voit par ces dernières lignes, cette lettre présente un caractère avant tout réfutatif et elle tient de là une grande part de son obscurité. La doctrine n'y est pas exposée directement, mais indiquée à partir d'erreurs dont on met les causes en évidence.

Ces causes, ce sont d'abord des confusions entre les choses, et ensuite la raison de ces confusions, qui est elle-même aussi une confusion, mais entre nos connaissances.

*

§ 2. — Les difficultés relatives à l'Infini découlent de trois sortes de confusions naissant de ce qu'on a négligé de distinguer entre six cas différents.

Ces six cas se répartissent en trois couples de termes opposés :

Premier couple :

1. La chose infinie par son essence ou par la vertu de sa définition³.
2. La chose sans limites, non par la vertu de son essence, mais par celle de sa cause⁴.

Deuxième couple :

3. La chose infinie en tant que sans limites⁵.
4. La chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre

1. « Epistola de Infinito », cf. *Lettre LXXX*, de Tschirnhaus à Spinoza, Geb., IV, p. 331, l. 10 ; *Lettre LXXXI*, de Spinoza à Tschirnhaus, *ibid.*, p. 332, l. 7 ; Ap., III, p. 367, 368.

2. *Lettre XII*, Ap., III, p. 155-156, Geb., IV, p. 61, l. 9-13.

3. *Ibid.*, Ap., III, p. 150, Geb. IV, p. 53, l. 2-3 : « Id quod sua natura, sive vi definitionis sequitur esse infinitum ».

4. « Id quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae », Geb., IV, p. 53, l. 3-4.

5. « Quod infinitum dicitur, quia nullos fines habet », Geb., IV, p. 53, l. 4 5.

un *maximum* et un *minimum* connus de nous, ne peuvent être exprimées par aucun nombre ¹.

Troisième couple :

5. Les choses représentables par l'entendement seul et non par l'imagination ².

6. Les choses représentables à la fois par l'imagination et par l'entendement ³.

La confusion entre les deux cas de chacun de ces couples a fait que l'on a été incapable de reconnaître : *a.* quel Infini ne peut être divisé en parties et est sans parties ; *b.* quel, au contraire, est divisible sans contradiction ; *c.* quel peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre ; *d.* quel, au contraire, ne le peut pas ⁴.

On examinera dans cet ordre ces différents cas, en réservant pour la fin l'analyse de l'exemple géométrique qui fonde la discussion du quatrième.

§ 3. — Pour sortir de la confusion, la condition préliminaire, c'est d'avoir présent à l'esprit cette vérité élémentaire qu'il n'existe rien d'autre dans la Nature que la substance, dans l'éternité, et les modes, dans la durée ⁵.

§ 4. — *Cas n° 1 : La chose infinie par son essence.*

Ce cas est celui de la substance. — Existant nécessairement de par son essence, la substance ne peut sans contradiction être conçue comme finie, puisqu'on nierait par là que, de par son essence, elle posât nécessairement son existence dans toute l'étendue de son être ; ni non plus comme divisible, puisque la partition implique la finitude. Ainsi, elle est par nature absolument indivisible. Il doit en être de même pour l'éternité, puisque celle-ci se définit par l'existence nécessaire par soi (*Éth., I, Déf. 8*) ; et pour la grandeur, en tant qu'elle est conçue comme l'étendue substance des corps ⁶.

§ 5. — *Cas n° 2 : La chose sans limites seulement par sa cause.*

Ce cas est celui du mode. — Le mode n'est pas infini par essence, puisque son essence n'enveloppe pas nécessairement l'existence. Il ne peut donc être pensé sous le concept d'éternité (*Éth., I, Déf. 8*). Étant

1. « Id cujus partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus », *ibid.*, I, 6-8.

2. « Id quod solummodo intelligere, non vero imaginari », *ibid.*, I, 8-9.

3. « Id quod etiam imaginari possumus », *ibid.*, I, 9-10.

4. *Lettre XII, Ap.*, III, p. 150-151, *Geb.*, IV, p. 53, l. 1-16.

5. Spinoza, dans la *Lettre XII*, écrit le plus souvent avec une majuscule les mots de *Substantia, Modi, Aeternitas, Duratio, Tempus, Mensura, Numerus, Intellectus, Imaginatio*.

6. *Lettre XII, Ap.*, III, p. 152, *Geb.*, IV, p. 55-56.

concevable sans contradiction comme non existant, pouvant commencer et cesser d'être, son existence est compatible avec la finitude, apparaît, de ce chef, comme divisible, et ne peut être pensée que sous le concept de durée¹.

En revanche, comme il est produit par Dieu, on doit le dire infini *par sa cause*. En effet, la puissance de Dieu, en tant qu'elle s'explique par l'essence singulière d'un mode, affirme, c'est-à-dire produit et conserve (I, *Prop. 24*, et *Coroll. des Prop. 24 et 25*) l'existence de ce mode, sans la moindre restriction interne. Ce par quoi est enveloppée l'infinitude, puisque l'infinitude se définit comme « *l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque* »². En conséquence, tout mode, rapporté à sa cause divine, doit être conçu comme « sans limite », ou comme infini, du moins quant à la force interne qui l'affirme.

Cependant, comme son essence n'enveloppe pas nécessairement l'existence, elle n'en rend pas *nécessaire* l'affirmation absolue. Elle n'enveloppe donc pas invinciblement son infinitude en acte et laisse ouverte la possibilité de son affirmation seulement partielle. L'infinitude de la force interne se résout alors en une simple *tendance indéfinie* à exister et à persévérer dans l'être (III, *Prop. 7 et 8*).

Si donc l'existence ou la durée du mode peut sans contradiction être limitée ou divisée, les limites qu'elle reçoit, sans être exclues par sa nature, sont comme des accidents étrangers à elle, contingents et causés par les choses extérieures sans lesquelles il semble qu'elle serait d'elle-même infinie et indivisible. La chose est conçue ici, non comme ne pouvant pas avoir de limites, puisqu'elle peut en avoir, mais en même temps comme n'ayant rien en elle par où il soit impliqué qu'elle *doive* en avoir. C'est pourquoi elle n'exclut pas radicalement le temps, mais seulement un temps fini, et doit être dite « envelopper un temps indéfini »³. Elle se distingue par là de l'infini par essence qui, « par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition »⁴, exclut *a priori* absolument toute limite.

En un sens, elle se rapproche de l'indéfini cartésien qui, lui non plus, n'implique nécessairement ni la position, ni l'exclusion d'une limite. Mais, en un autre sens, elle en diffère, car elle est objectivement indéfinie, étant telle en vertu de l'infinitude de sa cause et de la finitude de son essence, tandis que l'indéfini cartésien est éminemment subjectif, résultant avant tout de notre incapacité de décider de la finitude ou de l'infinitude objective de la chose.

Il s'ensuit de là que la durée se présente sous un double aspect :

A. Si l'on considère le mode dans l'intériorité de la cause immanente

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 151-152, Geb., IV, p. 54-55.
2. *Éthique*, I, *Scolie 1* de la *Prop. 8*, Ap., p. 31, Geb., II, p. 49, l. 19-20
3. *Éthique*, III, *Prop. 8*, Ap., p. 271, Geb., II, p. 147.
4. *Lettre XII*, Ap., III, p. 150, Geb., IV, p. 53, l. 2-3.

qui produit et soutient du dedans son existence, la durée de son existence paraît infinie et indivisible, car, que sa puissance d'exister soit actualisée ou non selon son infinité, elle reste toujours au fond de lui ce qu'elle est dans sa racine, à savoir affirmation sans limite, absolue ou infinie. C'est pourquoi, participant de l'éternité de l'acte par lequel Dieu produit et lui-même et toute chose, sa durée se révèle, lorsqu'elle est saisie dans l'intériorité de ce qui la pose et la constitue, comme une tendance (*conatus*) indéfinie et indivisible¹. C'est ce que nous expérimentons dans la durée vécue².

B. Si l'on considère le mode, non dans la cause interne qui est en lui le principe absolu de son existence, mais dans son essence, qui, tout en enveloppant la puissance infinie et indivisible par laquelle il peut être promu à l'existence, n'enveloppe pas en même temps que cette puissance le fasse nécessairement exister, sa durée paraît finie et divisible, car, comme on ne peut conclure de son existence présente à son existence future, cette existence, considérée abstraction faite de la chaîne infinie des causes finies qui l'impose nécessairement à telle place dans l'univers, apparaît en soi comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant arbitrairement être ou ne pas être, être ici aussi bien que là. En effet, il est contingent *par rapport à l'essence du mode*, c'est-à-dire non déterminé par elle, que l'existence de ce mode survienne comme la déterminent nécessairement les choses extérieures : c'est seulement le contexte universel, c'est-à-dire l'ordre commun de la Nature, qui la rend nécessaire en tel point de la série³. Du fait de cette contingence par rapport à l'essence, il résulte que « nous pouvons fixer à volonté, et cela sans porter la moindre atteinte au concept que nous en avons, l'existence et la durée [du mode], la concevoir plus grande ou plus petite et la diviser en parties » ; opération qu'il serait contradictoire de vouloir exécuter sur la substance ou sur l'éternité, lesquelles sont de toute nécessité absolument infinies et indivisibles⁴. La durée est alors « conçue abstraitement comme une sorte de quantité »⁵.

Ce qui vaut de la durée des choses vaut aussi de la grandeur des corps. En tant qu'il enveloppe la puissance divine qui le cause, tout corps singulier comporte une tendance interne à persévérer dans son être, et, de

1. Cf. *Éthique*, I, *Coroll.* de la *Prop.* 24, Ap., p. 77.

2. *Lettre XII*, Ap. III, p. 153-154, Geb., IV, p. 58, l. 4-11. — Ce vécu, qui, aujourd'hui, en particulier chez Bergson, est opposé à l'intellectuel, est, chez Spinoza, expérimenté par l'entendement seul. C'est l'imagination, et non l'intellect, qui substitue le discontinu au continu, découpe la durée en fragments ; c'est, au contraire, l'intelligence qui « expérimente » le continu et la durée par l'idée intuitive qu'elle a de la procession de toute chose et de moi-même à partir de la substance éternelle, infinie et indivisible.

3. Cf. *Éthique*, I, *Scolie 1* de la *Prop.* 33, Ap., p. 93-94, *Coroll.* de la *Prop.* 31, p. 195, *Coroll.* de la *Prop.* 44, p. 319.

4. *Lettre XII*, p. 151-152, Geb., IV, p. 54-55.

5. *Éthique*, II, *Scolie* de la *Prop.* 46, Ap., p. 224, Geb., II, p. 127, l. 15-17.

ce fait, sa nature ne renferme en elle rien qui puisse limiter ou diviser son existence. Aussi demeure-t-il identique à lui-même et indivisé tant que des causes extérieures n'interviennent pas pour le limiter, le fragmenter, ou le détruire. Mais, du fait que son essence n'enveloppe pas nécessairement son existence, on peut le concevoir à volonté (abstraction faite de l'ordre de la Nature, qui détermine nécessairement du dehors la place et les limites de son existence à l'intérieur de l'univers des choses finies) comme pouvant être ou ne pas être, ou être limité, fragmenté, rendu plus grand ou plus petit et divisé en parties. Ici, la grandeur n'est plus aperçue comme substance, mais saisie superficiellement et abstraitement comme une propriété commune à tous les modes de l'étendue. Elle apparaît alors comme une quantité infiniment divisible.

En conclusion, l'indivisibilité et l'infinité sont réelles dans le mode, et apparaissent comme telles sitôt qu'on entre à l'intérieur de lui pour apercevoir au fond de son être l'indivisibilité foncière de la puissance éternelle et infinie de Dieu, cause immédiate en lui de la force immanente qui le fait exister et durer. La divisibilité, au contraire, lui est extrinsèque, car elle lui advient, comme accidentellement, du dehors. Enfin, la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps, déterminable *ad libitum*, n'est qu'un concept abstrait forgé par l'imagination à partir de la limitation accidentelle de la force interne, en soi indivisée, qui promeut et soutient l'existence du mode. Elle a, toutefois, un fondement réel dans la finitude de l'essence qui rend possible cette limitation. Au contraire, elle n'en a aucun dans la substance, qui, étant absolument infinie et indivisible, l'exclut radicalement.

§ 6. — *Cas n° 3 : La chose infinie en tant que sans limites.*

Dans le second cas du couple précédent, la chose était dite *sans limites* parce qu'*infinie* quant à sa cause (*nullos fines habet vi suae causae*). Elle est dite maintenant *infinie* parce que *sans limites* (*infinitem quia nullos habet fines*). L'infini est ici conçu, indépendamment de sa cause ou raison, dans ce qui l'exprime extérieurement comme infini, et, par un renversement de l'ordre des choses, sa manifestation : le « sans limites », est présentée comme sa raison (*quia*, etc.). Dans la réalité, la chose est sans limites parce qu'elle est infinie, et elle est infinie parce que son essence exclut absolument toute limite (substance), ou parce que sa cause, en tant qu'infinie, sans l'exclure, ne l'inclut de soi aucunement (mode). Cet infini, aperçu de l'extérieur hors de sa véritable raison, est l'infini tel que le perçoit l'imagination. L'imagination, en effet, considère comme infini ce dont elle ne parvient jamais en fait à apercevoir les limites. C'est là l'indéfini proprement dit, qui résulte seulement de notre incapacité subjective de découvrir une limite. Aussi ce concept convient-il à l'in-

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 151-152, Geb., IV, p. 54, l. 7-15, p. 56, l. 5-12.

fini de la grandeur abstraite, qui est pour l'imagination un donné dont la limite n'est jamais atteinte, mais dont on ne voit aucune raison d'affirmer qu'une telle limite soit impossible.

§ 7. — *Cas n° 4 : La chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre un maximum et un minimum, ne peuvent être exprimées par aucun nombre.*

Précisément parce que la définition de l'infini, dans le cas n° 3, se réfère à la capacité de notre pouvoir de connaître, elle met en question la réalité de l'infini hors de nous. Elle nous conduit à concevoir que l'infini est seulement ce qui est *trop grand (nimia magnitudine)*¹ pour que nous puissions déterminer le nombre de ses parties : or, ce qui est trop grand pour notre capacité de nombrer n'implique nullement qu'il soit en lui-même infini. Il paraît, en effet, évident que, si nombreuses que soient ces parties, elles ont en soi un nombre, et que, devant toujours « se conclure de leur multitude », un tel infini ne saurait être qu'une chose très grande, et non une chose réellement infinie. Car ce qui est totalisé par le nombre est nécessairement fini. Bref, les parties de cette chose dépassent seulement notre capacité d'assigner leur nombre, elles ne dépassent pas en soi tout nombre.

Mais, en vérité, cette négation de l'infini au profit du nombre n'est qu'une erreur issue de l'imagination. Et cette erreur est mise en évidence par des espaces, qui, quoique compris entre les bornes d'un *maximum* et d'un *minimum* et pouvant être aussi petits qu'on veut, sont pourtant chacun un Infini, sans l'être par l'immensité de leur grandeur, ni, en conséquence, par la trop grande multitude de leurs parties. Par là il est attesté qu'aucun Infini ne s'explique par la multitude de ses parties ; que si tout Infini échappe au nombre, ce n'est pas pour ce qu'il comporte trop de parties, mais pour ce que, par nature, il est inexprimable par lui. C'est ce qu'illustre un exemple géométrique qui sera examiné plus loin *.

§ 8. — On a répondu pour l'essentiel aux quatre questions *a, b, c, d* :

a. Ne peut être divisé en parties et est sans parties l'Infini de la substance, qui, étant tel par son essence, ne peut que toujours être en acte, si bien que toute limitation, partition, division anéantirait sa nature.

b. Est divisible sans contradiction l'Infini du mode qui, étant tel par sa cause et non par son essence, n'est pas nécessairement en acte, si bien que la limitation et la partition n'anéantissent pas sa nature.

c. Peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre tout Infini qui n'exclut pas la divisibilité, à savoir l'Infini compris dans tout mode.

1. Geb., IV, p. 59, l. 17.

2. Ap., III, p. 154-155, Geb., IV, p. 59-60. — Sur cet exemple, cf. *infra*, §§ 20-23, p. 403-408.

d. Ne le peut pas, l'Infini qui exclut absolument toute divisibilité, à savoir l'Infini de la substance.

Ces réponses, toutefois, surtout celle qui concerne la question c, requièrent un supplément d'explication. Ce supplément, on va le trouver dans l'examen des cas 5 et 6, qui, nous transportant du plan ontologique au plan gnoséologique, permettra de découvrir dans la confusion entre nos connaissances les raisons ou « causes » des confusions qui viennent d'être dénoncées entre les choses.

*

§ 9. — Cas nos 5 et 6 : Choses connues par l'entendement seul, et choses connues par l'entendement et par l'imagination.

Malgré leur évidence, ces quatre vérités sont le plus souvent méconnues. Cette conjoncture s'explique moins par la nature de leurs objets que par notre façon de les connaître. Elle surgit, en effet, lorsque nous percevons ceux-ci par l'*Imagination*, et non par l'*Entendement*. Il importe donc de distinguer ces deux genres de connaissance et d'éclaircir leur rapport avec leurs objets.

L'entendement connaît les essences, l'imagination ne connaît que les existences. L'entendement connaît les choses comme elles sont en soi (*ut in se sunt*), l'imagination ne saisit que les affections qu'elles déterminent dans notre corps. En conséquence :

1. La substance ne peut être connue par l'imagination, puisque celle-ci, confinée à la perception des affections de notre corps, ne peut connaître que des modes. Elle ne peut donc être connue que par l'entendement. Étant seul capable de concevoir son inséité et sa perséité, l'entendement seul peut la saisir comme cause de soi, éternelle, infinie par essence, c'est-à-dire infinie nécessairement et, de ce fait, indivisible — cette indivisibilité absolue devant appartenir par là même à l'éternel et à la substance étendue.

2. Les modes sont connaissables par l'entendement et par l'imagination, mais confusément par celle-ci et droitement par celui-là.

L'imagination perçoit les modes, puisqu'elle perçoit les affections du Corps, lesquelles sont des modes. Mais elle ne les perçoit pas comme des *modes de la substance*, puisqu'elle ne connaît pas la substance. Elle les connaît donc confusément, puisque la connaissance claire et distincte des modes n'est possible que dans et par la substance.

L'entendement connaît les modes, et les perçoit comme des *modes de la substance*, puisqu'il connaît la substance. Il les connaît droitement, puisqu'il les connaît dans et par la substance et voit « comment ils découlent des choses éternelles »¹. Aussi connaît-il vraiment tant la

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 56, l. 18.

nature de leur durée, comme principalement infinie et indivisible (la durée vécue), que la nature des corps et leurs diverses grandeurs, qu'il conçoit comme des modifications variables et continues de la même substance Étendue, en soi absolument infinie et indivisible.

§ 10. — En conséquence, si l'on confond la chose seulement concevable et non imaginable avec la chose imaginable, et, dans une chose à la fois concevable et imaginable, ce qui en est imaginé avec ce qui doit en être conçu, la connaissance de la Nature est pervertie de bout en bout. Cette perversion, qui survient infailliblement dans tout esprit où la lumière de l'entendement est occultée par l'imagination, engendre deux erreurs fondamentales, dont l'une est triple, et à partir desquelles surgissent toutes les difficultés inextricables relatives à l'Infini et au Divisible :

1. Les modes sont aperçus par l'imagination comme indépendants les uns des autres, puisqu'ils ne sont unis que dans et par la substance, que précisément elle ignore. L'imagination les conçoit alors nécessairement comme *réellement séparés*, c'est-à-dire comme des substances. Ainsi, elle introduit en eux la divisibilité du discontinu (fondée sur la distinction réelle), au lieu de la divisibilité du continu (fondée sur la distinction modale), qui est la leur.

C'est la première erreur.

2. En transformant en substances réellement séparées les modes de la substance infinie, l'imagination brise la substance en autant de substances finies qu'elle perçoit de modes.

C'est la seconde erreur. Et cette erreur est triple :

a. La divisibilité, qui n'appartient qu'aux modes, est conférée à la substance, qui l'exclut absolument.

b. De plus, cette divisibilité là, c'est la divisibilité du discontinu, abusivement prêtée aux modes.

c. Enfin, toute substance est posée comme finie, ce qui est aussi absurde que de poser un cercle carré.

Aussitôt surviennent toutes les difficultés traditionnelles relatives à l'Infini et au Divisible, car, dès que l'infinitude de la substance est réduite à une infinité de substances finies, c'est-à-dire d'êtres absolument indépendants, on est contraint de la concevoir comme résultant de l'addition de choses ou parties finies : on doit alors expliquer l'*Infini absolument indivisible* (celui de la substance) par le divisible, et ce qui est sans parties par des parties. Semblablement, on doit aussi expliquer l'*Infini infiniment divisible* (celui des modes) par l'addition de ces modes à l'infini. En conséquence, partout, l'Infini, qu'il s'agisse de l'Infini indivisible de la substance ou de l'Infini divisible du mode, devra être dit « se conclure de la multitude de ses parties ». Mais, c'est là prétendre expliquer l'Infini par le fini, tentative aussi insensée que de vouloir composer un triangle

ou un carré avec des cercles, une essence avec des essences qui la nient ; d'où maintes conséquences absurdes, qui ne peuvent être esquivées que par la négation de l'Infini au profit du fini.

§ 11. — De ce qui précède, il résulte que cette proposition : « L'Infini se conclut de la multitude de ses parties », est la racine commune des deux erreurs fondamentales consistant, l'une à nier l'indivisibilité de la substance et à affirmer par là qu'elle est finie, l'autre à nier la divisibilité infinie de ses modes et à affirmer par là que leur multitude est finie. On comprend alors que la réfutation de l'une soit *ipso facto* celle de l'autre, ou plutôt que ces deux réfutations n'en fassent qu'une, qui consiste à prouver que nul Infini ne se conclut de ses parties, c'est-à-dire que le discontinu est une fiction. Par exemple, c'est la même chose de prouver que la substance est un Infini absolument indivisible et que la ligne est un Infini infiniment divisible, car, pour prétendre ici et là le contraire, il faut, dans les deux cas, postuler une même absurdité, savoir que la substance est composée de parties et la ligne composée de points : « Tout ce fatras d'arguments par lesquels les philosophes veulent habituellement montrer que la substance étendue est finie, s'effondre de lui-même : tous ces discours supposent une substance corporelle composée de parties. De la même manière, d'autres auteurs, après s'être persuadés que la ligne se compose de points, ont pu trouver beaucoup d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini » ¹.

Prouver la continuité (ou divisibilité infinie) des modes, c'est donc prouver l'indivisibilité absolue de la substance, et *vice versa*. En effet, de même que les modes, en tant que modes, ne sont concevables que par la substance, et la distinction simplement modale, qui est la leur, que par l'identité et la communauté de leur substance unique, de même, la divisibilité à l'infini du continu, qui est celle des modes, n'est concevable que par l'indestructible subsistance en eux d'un indivisible absolu, qui impose que jamais ne puisse être atteinte une partie réellement séparée et que la division, ne pouvant jamais s'y achever, soit absolument infinie. Cette indivisibilité absolue, qui leur est immanente, c'est celle de leur substance.

Mais, précisément, cette substance indivisible, que l'imagination réduit à l'agrégat de ses modes saisis comme des parties séparées, c'est-à-dire discontinues, ne peut être conçue que par l'entendement : « C'est pourquoi, si nous considérons la grandeur telle qu'elle est pour l'imagination, ce qui est le cas le plus fréquent et le plus aisé, nous la trouverons divisible, finie, composée de parties et multiple. Si, en revanche, nous la considérons telle qu'elle est dans l'entendement, et si la chose est perçue comme elle est en elle-même, ce qui est très difficile, alors, ainsi que je

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 152, Geb., IV, p. 55, l. 34, à p. 56, l. 4. — *Éthique*, I, *Scolie de la Prop. 15*, Geb., II, p. 58, l. 3-6, Ap., p. 55.

vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique »¹.

En conséquence, dès que s'introduit, avec l'entendement, la connaissance de la substance, s'évanouissent les difficultés nées de l'affirmation simultanée de l'infinitude et de la divisibilité. L'alternative qui se pose entre l'une ou l'autre, et que le dogmatique tranchait en faveur de cette dernière, se résout désormais en faveur de la première : la substance, de par son infinitude nécessaire, exclut radicalement toute divisibilité et la rejette hors d'elle dans l'infinité de ses modes.

Mais ne va-t-on pas alors retrouver en ceux-ci l'affirmation simultanée de l'infini et du divisible ? Certes, mais, cette fois-ci, légitimement, et sans que se posent ni problème, ni alternative, car il ne peut plus être question maintenant d'une divisibilité en parties réellement séparées. En vertu de l'indivisibilité absolue de la substance à partir de laquelle les modes sont conçus, la divisibilité proprement dite, c'est-à-dire celle du discontinu, est exclue d'avance au profit de la divisibilité du continu où les parties, n'étant pas réellement séparées, ne sauraient jamais constituer en soi une multitude déterminée, indéterminable seulement pour nous, ce d'où l'on penserait pouvoir, en droit, conclure leur ensemble et affirmer, en conséquence, qu'il est fini. Au contraire, échappant à toute totalisation en soi déterminée, leur ensemble doit être affirmé comme une infinité en acte. Bref, le divisible et le fini n'expliquent plus l'indivisible et l'infini, mais, étant expliqués par eux, se concilient désormais avec eux. Mais c'est pour être conçus sous la forme de l'indivisible et de l'infini, puisque le continu nie toute partition réelle et toute partition finie. Désormais, les choses finies étant conçues, chacune, comme intérieurement infinies, et, toutes ensemble, comme constituant un infini, elles ne sont que l'aspect second ou l'expression immédiate de l'indivisibilité absolue de l'Infini par nature.

§ 12. — Ces conclusions en recourent trois autres.

1. La substance, étant par nature absolument infinie et indivisible et devant par nature produire des modes, ne peut qu'en produire une infinité (I, *Prop. 16*). Les modes ne sauraient donc être discontinus, puisque, dans ce cas, ils ne pourraient être qu'une multitude finie de parties finies.

2. La divisibilité à l'infini n'est possible que dans les modes, puisqu'elle ne peut se concevoir que par la distinction modale qui les définit.

3. La substance, principe des modes infiniment divisibles, doit être elle-même indivisible, puisque la divisibilité est la propriété de ses affections et qu'elle est au-delà de ses affections. En effet : *a.* elle leur est antérieure (*Éth.*, I, *Prop. 1*) ; *b.* « elle ne peut être conçue dans sa vérité

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 152-153, Geb., IV, p. 56, l. 9-15.

et considérée telle qu'elle est en soi que si l'on fait abstraction d'elles » (*I, Prop. 5*, dém.) ; c. elle en est la cause, or, il n'y a rien de commun entre la cause comme cause et l'effet comme effet (*I, Prop. 17, Scolie, Geb., II*, p. 63, l. 17).

§ 13. — Dire que l'infinie divisibilité de tout mode enveloppe l'absolue indivisibilité de la substance (§ 11), c'est dire que cette substance est, quant à sa nature, tout entière dans chaque mode. Cette conclusion est, d'autre part, évidente en vertu même du concept d'indivisibilité, car *ce qui est indivisible par nature ne peut être que tout entier là il où est*, c'est-à-dire « pareillement dans la partie et dans le tout »¹. La substance est donc, quant à sa nature, pareillement, c'est-à-dire entièrement, dans la totalité de ses modes comme en chacun d'eux, dans chacun d'eux comme en chacune de leurs parties, et en chacune de leurs parties comme en chacune des parties de ces parties, etc., à l'infini. De plus, elle s'y trouve de deux façons différentes :

1. Par l'attribut qui définit son essence. Par exemple, l'étendue qui constitue l'essence de la substance corporelle est tout entière dans tous les corps comme en chacun d'eux, en tant qu'elle est la *propriété commune* par quoi ils sont identiques entre eux et identiques à elle. En effet, la *nature* de l'étendue restant tout entière, c'est-à-dire identiquement ce qu'elle est, dans la moindre de ses particelles, elle est nécessairement *présente, avec l'indivisibilité qui lui est propre, dans chaque partie des différents corps*².

2. Par la substance que définit cette essence, — en tant que la substance, qui est en chacun d'eux la cause indivisible par laquelle ils sont, *se retrouve tout entière, quant à sa nature, au fond de chacun d'eux*, ce par quoi l'idée de cette substance est pareillement enveloppée dans l'idée du tout et dans celle de la partie³.

Ainsi, tout mode, qu'il soit petit ou grand, enveloppe à l'intérieur de lui l'indivisibilité de la substance infinie, laquelle est tout entière investie en lui, tandis qu'en vertu de sa définition comme être fini, il doit comporter la divisibilité. Toutefois, cette divisibilité est infinie, puisque jamais la division ne pourra le *séparer réellement*, ni des autres modes, ni de la substance indivisible qui lui est immanente. Aussi, dans chaque partie (ou mode), si petite qu'elle soit, retrouve-t-on, dans son intégralité, le même infini indivisible qui comporte pour elle une divisibilité infinie en acte. De plus, cette divisibilité infinie étant, avec l'infini indivisible qui la sous-tend, *circonscrite dans la sphère de chacun d'eux*, il y a autant d'infinis infiniment divisibles différents qu'il y a de modes différents.

1. *Éthique*, II, *Prop. 37, 38, 46*, Ap., p. 201, 202, 225.

2. *Éthique*, II, *Prop. 37, 38*. — I, *Scolie de la Prop. 15*, Ap., p. 57-58, Geb., II, p. 59-60.

3. *Éthique*, II, *Prop. 46*, dém., Ap., p. 226.

Ainsi, pour l'attribut étendue, il y a autant d'infinis de grandeurs différentes, chacun infiniment divisible à sa manière, qu'il y a de modes ou corps de grandeurs différentes. Et cependant, sous chacun de ces infinis différents, il y a aussi toujours le même Infini identique, qui ne saurait être ni plus petit, ni plus grand qu'un autre, à savoir cet Infini de la substance qui est pareillement tout entier en chacun d'eux : « Par là, on connaît quel infini peut être sans difficulté connu comme plus grand qu'un autre, quel infini au contraire ne peut l'être ». L'infini plus ou moins grand, c'est l'infini en soi invariable de la substance, aperçu comme compris à l'intérieur des limites d'un mode, limites plus ou moins restreintes selon les différents modes. Ces infinis plus grands ou plus petits les uns que les autres sont mis en évidence par l'exemple géométrique invoqué plus loin.

Ces conclusions valent, *mutatis mutandis*, pour tous les attributs et leurs modes, et par conséquent pour la Pensée. La substance pensante indivisible s'investissant tout entière, quant à sa nature, dans chaque mode de la Pensée, l'idée de la substance et de ses modes est pareillement, c'est-à-dire tout entière, dans le tout et dans la partie. En d'autres termes, étant tout entière dans l'entendement infini, elle est aussi tout entière dans chacune des parties de cet entendement, bref dans chaque âme. C'est pourquoi chaque âme, connaissant l'infini, peut à partir de lui connaître, quant à leur nature, comme Dieu les connaît, c'est-à-dire vraiment, sinon toutes les choses, du moins toutes celles que sa nature finie ne lui interdit pas d'en déduire, et ainsi de connaître adéquatement. D'où l'on voit que la doctrine de l'indivisibilité de la substance et de la divisibilité infinie de ses modes est fondamentale pour la théorie de la connaissance.

*

§ 14. — Cependant, le concept de divers infinis en acte, plus grands les uns que les autres, est jugé absurde par beaucoup. Ces infinis, objectent-ils, devraient comporter, chacun selon sa grandeur différente, un nombre de parties plus ou moins grand ; mais en chacun, pourtant, ce nombre devrait être le même, puisqu'en chacun il devrait dépasser tout nombre assignable, c'est-à-dire être le plus grand de tous, et que le plus grand de tous les nombres ne peut être plus ou moins grand : le concept d'infinis plus grands les uns que les autres est donc contradictoire. En conséquence, ce qu'on appelle infini est jugé tel seulement parce que la multitude de ses parties est trop considérable (*nimia magnitudine*¹) pour que notre entendement puisse en assigner le nombre². De ce fait, il n'y a pas là un infini en soi, mais seulement un infini pour nous, c'est-à-dire

1. *Lettre XII*, Geb., IV, p. 59, l. 17, Ap., III, p. 155.

2. Cf. Geb., *ibid.*, l. 10-11, Ap., III, p. 154.

un *indéfini*, qui n'est, en réalité, qu'une chose *finie*. Car toute multitude de parties, si considérable qu'elle soit, constitue toujours un nombre, et tout nombre, étant déterminé, est fini.

§ 15. — Ces objections se fondent sur deux principes. — Selon le premier (que nous connaissons déjà), *l'infini se conclut de la multitude de ses parties*; selon le second, le *nombre est en soi habilité à exprimer toute grandeur*. Ces deux principes se tiennent étroitement, car, affirmer le premier, c'est prétendre que l'infini peut s'expliquer par une opération numérique, et affirmer le second, c'est prétendre que tout est constitué d'une multitude de parties. Ces deux principes se résolvent donc en ce postulat commun que *le nombre gouverne souverainement la Nature et notre entendement*, qu'il impose à celui-ci de nier ce qui, d'autre part, semble invinciblement s'affirmer en lui, à savoir que la substance est absolument indivisible et le mode infiniment divisible. D'où une antinomie apparente qu'on ne peut exorciser qu'en soumettant à la critique les prétentions du nombre. Ce pourquoi il est nécessaire de rechercher son origine et sa nature, c'est-à-dire d'en effectuer la genèse.

*

§ 16. — Le nombre, et avec lui la mesure et le temps, se sont imposés à la plupart des esprits comme étant *les plus hautes idées de l'entendement et les lois fondamentales de la Nature*. Ils doivent ce prestige à leur extrême abstraction, universalité et utilité, tout autant qu'à la nécessité des relations qu'ils commandent. Cependant, malgré ces belles apparences, ce sont des intrus qui, frauduleusement introduits dans l'intellect, n'ont rien fait d'autre que de précipiter et de consommer la ruine de notre connaissance.

Ces trois notions, en effet, n'ont rien à voir avec l'entendement. Elles offrent au contraire cette triple caractéristique d'être :

a. Des *produits de l'imagination*, c'est-à-dire des Êtres de raison¹, ou plutôt d'imagination².

b. Des *néants de connaissance*.

c. Des *auxiliaires de l'imagination (auxilia imaginatiois)*, tout juste bons à faciliter la conception des choses imaginées.

a. *Produits de l'imagination*. — L'imagination les engendre toutes trois par des processus analogues. Le temps, qui sert à déterminer la durée, la mesure, qui sert à déterminer la quantité³, peuvent en un sens être conçus comme ne différant que par leur objet d'application : le

1. *Lettre XII*, Geb., IV, p. 57, l. 18, Ap., III, p. 153.

2. * ... *potius imaginandi modos* *, *ibid.*, Geb., l. 7-8, Ap., *ibid.*

3. *Ibid.*, p. 57, l. 1-2. Contrairement à Hobbes, et d'accord avec Descartes et Leibniz, Spinoza identifie *quantitas* et *magnitudo*.

temps n'étant que la mesure appliquée à la durée, « conçue abstraitement comme une sorte de quantité »¹, et le nombre conférant à la mesure l'exactitude qui la distingue de la simple évaluation. Temps, mesure, nombre sont donc à certains égards des concepts indissociables, issus de processus semblables de confusion, d'abstraction, de limitation.

Cependant, on se tromperait en leur prêtant une origine rigoureusement identique ; si, par exemple, on se figurait que le temps naît de la mesure, c'est-à-dire (comme le concevra Bergson) du concept abstrait d'espace appliqué à la durée. Ils ont, au contraire, une origine distincte, car ils sont fondés chacun dans une chose différente, qui est l'objet de leur application. La mesure vient de *la connaissance abstraite de ce qui constitue l'essence de la substance étendue* : la grandeur, étant séparée de la substance et saisie seulement dans ses modes comme leur propriété commune, est posée avec ces modes, eux-mêmes abstraitement connus, comme divisible, composée, multiple ; on peut alors la délimiter par la mesure. Le temps vient de *la connaissance abstraite de l'existence (ou durée) des modes*, laquelle, saisie indépendamment des choses éternelles d'où elle découle et de l'ordre de la Nature qui la détermine, est conçue comme contingente, variable, et divisible à volonté. Il est possible alors de la délimiter par le temps (cf. plus haut, § 5). Le nombre, enfin, vient de *la connaissance confuse des différences et de la multitude des choses singulières* : ne réussissant à ne retenir des choses que ce en quoi elles affectent semblablement notre Corps, c'est-à-dire leurs caractères généraux, l'imagination les répartit en classes où elles ne subsistent que comme des unités sans différence intrinsèque, capables d'être comptées².

Chacun de ces processus a bien sa physionomie propre. Toutefois, ils se commandent les uns les autres et supposent tous l'instauration de la discontinuité, principe des unités discrètes. Car si le temps et la mesure servent à expliquer les quantités continues : durée et grandeur (le nombre expliquant la quantité discrète³), c'est à condition d'introduire en celles-ci les limites par quoi elles sont fragmentées en parties discontinues. Ils sont donc tous justiciables de la déficience propre à l'imagination, inapte à concevoir la substance et la distinction modale, exclusives de la discontinuité.

b. *Néants de connaissance*. — C'est ce qui découle immédiatement de leur genèse. De ce qu'ils enveloppent le concept général, lequel n'est que le corrélat mental d'une image générique résiduelle issue de la confusion des traces cérébrales, il résulte : a. qu'ils ne sont pas des idées, puisqu'ils ne représentent pas des objets réels hors de nous⁴ ; b. qu'ils sont sans vérité, en tant que la vérité est définie par la conformité d'une idée à son

1. *Éthique*, II, *Scolie de la Prop. 45*, Ap., p. 224.

2. *Lettre XII*, Ap. III, p. 152-153 ; *Éthique*, II, *Prop. 40*, *Scol. 1*, Geb., II, p. 120-121.

3. *Cogit. Met.*, I, chap. I, Ap., I, p. 430, Geb., I, p. 234, l. 12-16.

4. *Cogit. Met.*, I, chap. I, Ap., I, p. 430-431, Geb., I, p. 234.

objet¹ ; c. qu'ils ne peuvent proprement être dits faux, mais seulement ni vrais ni faux². — Ils sont donc bien, dans la rigueur du terme, des *néants de connaissance*. Aussi, pour autant que la Pensée est conçue comme s'exprimant essentiellement dans la connaissance, peut-on les dire « des modes d'imaginer plutôt que des modes de penser »³.

c. *Auxiliaires de l'imagination*. — Étrangers par nature et par origine à la connaissance et au vrai, n'étant en rien des idées, ces Êtres de raison ne sauraient être des *instruments de l'entendement*. Mais, comme ils nous permettent d'« imaginer plus facilement », ce sont des *instruments de l'imagination*. En effet, introduisant dans « les choses imaginées », c'est-à-dire dans la perception qualitative et hétérogène des affections corporelles, l'homogénéité de parties semblables et la discrétion d'unités identiques, ils permettent de les mieux « retenir », et, en établissant entre elles des « comparaisons » et des « relations », de les mieux « expliquer »⁴.

Étant des instruments pragmatiques, par quoi nous pouvons nous orienter plus aisément dans l'univers des choses sensibles au milieu desquelles notre Corps est situé, avec lesquelles il est en échange perpétuel, et d'où dépend sa vie et sa mort, on doit convenir que, s'ils ne sont pas vrais, ils n'ont nul besoin de l'être, car, pour des instruments de cette sorte, il suffit simplement que, dans la sphère qui est la leur, ils soient *efficaces*. C'est donc littéralement « s'appliquer à déraisonner avec son imagination » que d'en faire des *idées* présidant à la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi. Et l'on ne saurait être surpris que soit alors renversée de fond en comble toute science de la nature : « Il n'est donc pas étonnant que tous ceux qui ont entrepris de concevoir la marche de la nature à l'aide de notions semblables, et encore mal comprises [puisqu'elles sont tenues pour le contraire de ce qu'elles sont, à savoir pour des idées de l'entendement pur], se soient embarrassés dans des difficultés inextricables dont ils n'ont pu se tirer qu'en brisant tout et en admettant les pires absurdités »⁵.

§ 17. — Affirmer la souveraineté du nombre et des notions connexes, c'est effectivement briser la Nature, car c'est y installer partout le discret. C'est, d'abord, pulvériser la substance, la réduire à un assemblage de substances finies, alors que la substance finie est une chimère aussi absurde que le cercle carré. C'est, de plus, l'impliquer dans la contradiction de l'infini et du divisible, à laquelle elle est étrangère, puisqu'elle est absolument indivisible. C'est, ensuite, disjoindre les modes en une multitude de parties réellement séparées dont le nombre, si grand qu'il

1. *Éthique*, I, *Axiome 6*.
2. *Cogit. Met.*, I, chap. I, Ap. I, p. 432, Geb., I, p. 235, l. 16-18.
3. *Lettre XII*, Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 6-8 ; cf. *De int. emend.*, Ap., I, p. 266, Geb., II, p. 32, l. 31-35.
4. *Court Traité*, 1^{re} part., chap. x, Ap., I, p. 94 ; *Cogit. Met.*, I, chap. I, p. 429, 431, Geb., I, p. 234-235.
5. *Lettre XII*, Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 8-12.

soit, ne saurait être infini, puisque l'infini et le nombre s'excluent. C'est aussi **vider chaque mode de son infinité interne, car, si l'infini n'est pas dans le tout, il ne peut être dans la partie.** Semblablement, c'est refuser d'admettre que des modes de grandeur différente puissent envelopper des infinis inégaux, car si l'infini doit en chacun se conclure de la multitude des parties, le nombre de ces parties doit, en tant qu'infini, être en chacun le plus grand de tous — autrement dit le même —, conséquence absurde puisqu'il devrait en même temps être différent selon la grandeur de chacun. C'est, enfin, mettre en morceaux la durée qui, au fond de toute chose, est de soi indivise et infinie, et prétendre la recomposer par leur assemblage. D'où l'impossibilité de comprendre comment elle s'écoule ; comment, par exemple, une heure peut passer, si on la coupe en deux, puis ces deux moitiés en deux, ainsi de suite à l'infini. Pour ne plus avoir à la diviser indéfiniment, la ramènera-t-on à une multitude d'instantanés indivisibles ? Mais ce serait prétendre la composer de néants de durée. Autant « vouloir former un nombre en ajoutant des zéros »¹.

C'est que « ni le nombre, ni la mesure, ni le temps, puisqu'ils ne sont que des auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis, sans quoi le nombre ne serait plus le nombre, ni la mesure la mesure, ni le temps le temps. D'où l'on voit clairement pourquoi beaucoup de gens, confondant ces trois êtres de raison avec les choses réelles dont ils ignoraient la vraie nature, ont nié l'Infini »². Mais nier l'Infini, c'est nier l'existence par soi, par conséquent Dieu, par conséquent l'Univers, puisque se causer et causer les choses, c'est en Dieu un seul et même acte : « *Eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est* »³. Ainsi, la genèse et la critique du nombre aboutissent à la plus drastique des conclusions, puisqu'elles nous forcent finalement à reconnaître qu'en affirmant sa validité, nous souscrivons, sans nous en douter, au plus radical des négativismes.

§ 18. — **Cette chute foudroyante du nombre, précipité des hauteurs de l'intelligible dans les bas-fonds de l'imagination et de l'utilité biologique, établit un vigoureux contraste entre la philosophie mathématique de Spinoza et celle des philosophes de son époque. D'autre part, elle creuse un abîme insondable entre l'arithmétique et la géométrie, laquelle est, dans le *De intellectus emendatione*, proposée à la métaphysique comme un modèle, et qui effectivement, dans l'*Éthique*, lui fournit sa méthode.**

1. *Ibid.*, Ap., III, p. 154, Geb., IV, p. 58, l. 14-15.

2. *Ibid.*, Ap., III, p. 154. — Il y a accord entre Spinoza et Aristote sur la finitude du nombre. Mais Aristote en tire la négation de l'infini en acte, lequel devrait avoir un nombre infini de parties, ce qui est absurde si le nombre est fini, cf. *Physique*, III, 5, 204 b 7-10 ; VIII, 8, 265 a 9-11. Dans le même ordre d'idées, il substitue le contigu au continu, *ibid.*, IV, 11, 219 a-219 b.

3. *Éthique*, I, Prop. 25, Scolie, Ap., p. 78, Geb., II, p. 68, l. 6-8.

Mais alors comment Spinoza a-t-il pu conserver au nombre, pour le moins implicitement¹, sa dignité de *vérité éternelle*, avec tous les privilèges qui en découlent ? Un simple produit de l'imagination, n'ayant d'autre support que le Corps existant, ne doit-il pas être comme lui étranger à l'éternité ? N'est-il pas expulsé de l'entendement humain et divin, c'est-à-dire du vrai ? Ne doit-on pas se demander alors si le nombre, bien que n'étant possible que par l'imagination, ne suppose pas aussi, malgré tout, une certaine intervention de la raison ? L'*Être de Raison* en général ne s'oppose-t-il pas à la fiction en ce que celle-ci « dépend de la seule volonté non guidée par la raison² », et n'est-ce pas laisser supposer là qu'un tel Être, comme son nom l'indique, doit dépendre au contraire de la volonté guidée par la raison ? On refuse la vérité au nombre parce qu'il n'est pas une idée et que la vérité se définit par la conformité de l'idée à la chose ; mais, d'autre part, ne donne-t-on pas plus particulièrement le nom de *vérités éternelles* aux *axiomes* qui ne sont que des relations et non des idées, tandis qu'il n'est accordé que subsidiairement aux idées³ ? Question épineuse, que l'on tente d'éclaircir ailleurs⁴, et où il faut, plus que jamais, se garder d'être « occupés des mots plutôt que des choses ».

*

§ 19. — Dans ce procès intenté au nombre, les mathématiciens, « pourvu qu'ils aient des idées claires et distinctes », sont, contrairement à ce qu'on pourrait croire, du côté des vrais philosophes. Ils rejettent en effet les quatre propositions où s'affirment les prétentions qu'il usurpe :

1. *Tout peut s'exprimer par un nombre.* — Assertion fautive, puisqu'ils constatent des grandeurs qu'aucun nombre ne saurait exprimer, par exemple, les grandeurs irrationnelles.

2. *Tout Infini est ce dont la grandeur est à ce point excessive (nimia magnitudine) que nous ne pouvons en apercevoir les limites, ou ce dont les variations ne sont comprises entre aucune borne.* — Autre erreur, puisqu'il y a des grandeurs infinies comprises entre deux valeurs extrêmes (un *maximum* et un *minimum*) que nous connaissons de façon précise, grandeurs qui, si petites qu'on les conçoive, comportent toujours une infinité de variations.

3. *Tout Infini est ce dont la multitude des parties est telle que nous ne pouvons parvenir à en assigner le nombre.* — Assertion non moins fautive, car il résulte de la réfutation précédente que ces grandeurs sont infinies parce qu'il contredit à leur nature que le nombre leur soit appliqué,

1. Par exemple, dans le *Scolie* de la *Proposition 47* du Livre II.

2. *Cogit. Met.*, I, chap. I, Ap., I, p. 433, Geb., I, p. 236, l. 13-14.

3. Cf. *Lettre X, de Spinoza à de Vries*, Ap., III, p. 145, Geb., IV, p. 47, l. 18-21.

4. Dans le t. II, ch. XI, § 29 du présent ouvrage.

et non parce que la multitude de leurs parties dépasse tout nombre assignable.

4. Il ne peut y avoir d'infinis inégaux. — Affirmation qui s'autorise de ce que tout infini ne peut s'exprimer que par le plus grand de tous les nombres, mais qui est fausse dans sa racine, puisqu'elle suppose cette absurdité que le nombre s'applique à l'infini.

§ 20. — L'exemple géométrique qui sert à illustrer le cas n° 4 (cf. plus haut § 7) est allégué pour réfuter la fausse interprétation du cas n° 3, à savoir la seconde des erreurs énumérées précédemment (cf. § 19). Il intéresse donc le deuxième couple.

Soit, par exemple (cf. fig. 1), deux cercles AD et BC non concentriques, le plus petit inscrit dans le plus grand. Il est évident que la somme des inégalités des distances comprises entre eux (c'est-à-dire la somme des variations de ces distances) est un infini. Cet infini ne résulte pas de l'excessive grandeur (*nimia magnitudine*) de l'espace interposé entre eux, puisque, si l'on n'en considère qu'une portion aussi petite qu'on voudra, la somme des inégalités des distances y dépasse toujours tout nombre. Il ne résulte pas non plus de ce que (ce qui est le cas de l'hyperbole) les variations de distance ne sont pas comprises entre un *maximum* et un *minimum*, puisqu'au contraire il y a ici un *maximum* (AB)

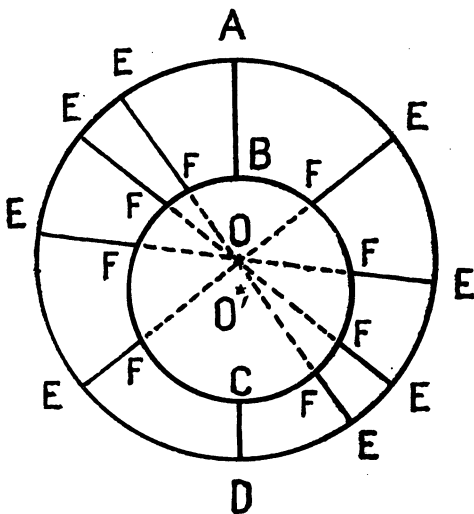


FIG. 1.

et un *minimum* (CD) des distances ¹, tous deux parfaitement déterminés pour nous. Cela résulte de ce que la nature de l'espace interposé entre deux cercles non concentriques n'admet pas un nombre déterminé d'inégalités de distance. Prétendre le contraire, c'est vouloir faire qu'un cercle ne soit pas un cercle.

Si donc ces choses peuvent être dites *indéfinies*, c'est parce que le nombre ne peut les *égaler*, c'est-à-dire les *définir*, mais non parce qu'elles sont en elles-mêmes privées de la vraie infinitude. « Indéfini » se rapporte donc ici, non à la nature de la chose, mais seulement à « l'impuissance de l'imagination » ².

1. Ou encore un *maximum* : AB — CD et un *minimum* : zéro.
2. Lettre XII, Ap. III, p. 155, Geb., IV, p. 61, l. 4.

§ 21. — Cependant, observe Tschirnhaus, si l'on peut accorder que dans cet exemple l'infini ne s'explique pas par la grandeur excessive de l'espace qui est ici renfermé entre deux cercles, ni par la variation indéfinie des distances entre ces cercles, puisque cette variation est comprise entre un *maximum* et un *minimum*, — on ne voit pas comment on démontre par là qu'un Infini ne se conclut pas de la multitude de ses parties¹.

Objection injustifiée, car le contraire saute aux yeux. Conclure l'infini de la multitude de ses parties, c'est dire que cette multitude est plus grande que toute multitude donnée (que tout nombre assignable) et que, par conséquent, il est impossible de concevoir une multitude plus grande. Or, cette conséquence est fautive, puisque, dans l'espace total compris entre les deux cercles, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grande que dans la moitié de cet espace, — alors que, par hypothèse, la multitude des parties, tant de la moitié de l'espace que de l'espace total, est plus grande que tout nombre assignable².

La contradiction réside donc en ceci que, d'une part, on affirme, de la multitude des parties dont on conclurait l'infini, qu'il est impossible d'en concevoir une plus grande — et que, d'autre part, en fait, on en conçoit une plus grande. Cette contradiction pourrait, encore que Spinoza ne le fasse pas, s'exprimer aussi un peu autrement par rapport au prétendu nombre des parties. Si la moitié de l'espace compris entre les deux cercles et la totalité de cet espace sont l'une et l'autre infinies, le nombre des parties doit ici et là être plus grand que tout nombre assignable. Il ne pourra donc être plus grand dans le total que dans la moitié. Ce qui est absurde. Autrement dit, le nombre des parties dans la moitié devrait être tout à la fois égal et inégal au nombre des parties dans la totalité, puisqu'il devrait, tout à la fois, en différer et cependant être le plus grand de tous, c'est-à-dire le même.

§ 22. — Ainsi, comme Descartes³, Spinoza admet des infinis de grandeur différente, mais pour d'autres raisons. A son sens, les absurdités qui découlent de là, relativement au nombre, témoignent que l'infini n'est concevable que par l'entendement, et non par l'imagination, mère du nombre ; bref, qu'il est, non point incompréhensible, mais seulement **inimaginable**. Pour Descartes, le nombre est une idée de l'entendement et non un produit de l'imagination⁴ ; de ce fait, ces absurdités témoignent

1. Lettre LXXX, de Tschirnhaus à Spinoza, Ap., III, p. 367, Geb., IV, p. 331.

2. Lettre LXXXI, de Spinoza à Tschirnhaus, Ap., III, p. 368, Geb., IV, p. 332.

3. Descartes, Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, A. T., I, p. 146.

4. Pour Descartes, le nombre nombrant est un universel qui, comme tous les universaux (contrairement à Spinoza), est produit par l'entendement seul, lequel ne retient des choses distinguées que le rapport (de dualité, de triadité, etc.) observé entre elles, abstraction faite de leur nature (*Principes*, I, art. 59 ; *A Regius*, III, p. 66, l. 7-8). Le nombre nombré est la distinction que nous remarquons entre les choses (distinction réelle, modale, et même simplement de raison) [*Principes*, I, art. 60]. Dans les deux cas, l'imagination n'intervient pas.

que l'Infini est, non seulement inimaginable, mais incompréhensible. Nous ne pouvons nier le nombre infini pour la raison que c'est un concept absurde pour notre esprit fini, car, lorsqu'il s'agit de l'infini, l'absurdité pour notre entendement ne signifie pas l'impossibilité dans les choses¹. De même, si nous évoquons la puissance infinie de Dieu qui dépasse de façon incommensurable les capacités de notre entendement fini, nous concevons, malgré l'absurdité que nous y voyons, qu'elle aurait pu faire que $2 + 3$ n'égalassent pas 5, ou qu'une montagne fût sans vallée.

Cette incompréhensibilité de l'infini explique la fuite de Descartes devant le calcul de l'infini dont son génie mathématique avait pourtant commencé à explorer les voies². A cet égard, Spinoza est, contre lui, dans le même camp que Leibniz. En revanche, il est à cent lieues de Leibniz quand il réduit le nombre à un être imaginaire et fini³. Cette dépréciation du nombre, de l'arithmétique, de toute pensée symbolique, et l'exaltation corrélatrice de la pensée géométrique, prise à l'extrême pour ce qu'elle est considérée comme effectuant la genèse de la chose même, s'accordent avec sa conception de l'idée vraie comme *adaequatio*, c'est-à-dire comme saisie intuitive de la totalité des raisons ou « requisits » de la chose, — en opposition avec la notion leibnizienne de l'idée vraie comme expression oblique, nécessairement symbolique, d'une réalité qui, restant en elle-même toujours inaccessible à l'intuition, ne peut être saisie que par la pensée aveugle au moyen d'un algorithme.

§ 23. — La signification de l'exemple géométrique précédemment invoqué, généralement méconnue, s'est trouvée viciée dans son principe par des erreurs de traduction. On en peut relever au moins deux, l'une mineure, l'autre majeure.

1. Les termes « *quantumvis parvam ejus portionem capiamus* » ont été généralement traduits par « si petit que nous le concevions » ou « que nous le supposions », le désignant l'espace interposé entre les deux cercles⁴. Cet espace est alors d'autant plus petit que le sont ces deux cercles eux-mêmes ou qu'est plus grand le cercle inscrit. Mais la traduction correcte est : « Si petite que soit la partie que nous considérons de l'espace interposé », c'est-à-dire qu'on en retienne seulement la moitié, le quart, le millième, etc. La Lettre LXXXII, à Tschirnhaus, authentifie ce sens⁵.

2. Dans le passage : « *Omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB et CD interpositi* », Hegel et les commentateurs qui l'ont suivi traduisent

1. « Quelle raison de juger si un infini peut être plus grand que l'autre ou non ? Vu qu'il cesserait d'être infini si nous pouvions le comprendre », A Mersenne, 15 avril 1630, A. T., I, p. 147.

2. Cf. VUILLEMIN, *Mathématique et Métaphysique chez Descartes*, Paris, P. U. F., 1960. — Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, N. R. F., 1960, p. 300 et suiv.

3. Sur le plus grand de tous les nombres chez Leibniz et chez Descartes, cf. Y. BELAVAL, *op. cit.*, p. 221, 266 et suiv.

4. Trad. Appuhn, III, p. 155 ; Pléiade, p. 1156.

5. Cf. plus haut, § 21.

« *inaequalitates spatii* », non par « *inégalités de distance* », mais par « *distances inégales* »¹. L'exemple doit se comprendre alors de la façon suivante :

Étant donné des segments ayant une extrémité sur la circonférence O et l'autre sur la circonférence O', et dont on considère les parties EF des rayons de O, limitées à la circonférence O', on a $CD < EF < AB$ (cf. fig. 1) ; la somme des EF est alors une mise bout à bout de segments en nombre transfini (suivant la terminologie actuelle). Et cette somme est infinie.

Cette interprétation n'est pas recevable. Sans doute, la somme des EF est-elle infinie ; sans doute, aussi, leur somme reste-t-elle infinie quelle que soit la petitesse des espaces considérés. Mais comme elle serait tout aussi infinie si les deux cercles étaient concentriques et tous les EF égaux, il est clair que la somme infinie des EF inégaux n'est pas liée à leur inégalité et n'est pas délimitée par le *maximum* et le *minimum* de leurs variations.

Si, au contraire, il s'agit, non de la somme des EF, mais de la somme de leurs inégalités, il est évident que les deux cercles ne sauraient être concentriques, puisqu'en ce cas il n'y aurait point d'inégalités entre les EF. Il est tout aussi évident que la somme de leurs inégalités est nécessairement comprise entre le *maximum* et le *minimum* de la variation des EF². On comprend alors que l'exemple puisse illustrer la thèse que toute portion d'espace enveloppe une divisibilité à l'infini inexprimable par le nombre, car la distance D'B (cf. fig. 2), déterminée par la différence entre le *maximum* et le *minimum*, apparaît comme constituée par l'ensemble infini

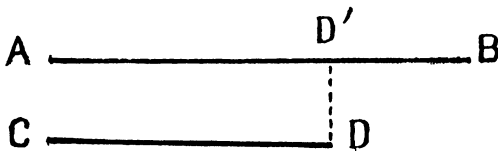


FIG. 2.

de cette multitude de parties infiniment petites que sont les inégalités ou variations infiniment petites de l'infinie multitude des EF inégaux compris entre AB et CD. Comme on le voit, il s'agit,

non d'une somme infinie de quantités finies, mais d'une somme de différences ou de variations. Et l'on comprend alors l'incidente par quoi l'exemple géométrique est immédiatement appliqué à la physique : « [la somme] des variations que la matière en mouvement peut éprouver dans l'espace ainsi délimité [dépasse aussi] tout nombre assignable »³.

1. « Die ungleichen Abstände des Raumes », Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III^{er} Teil, Zter Absch. (Werke, 1844, p. 342) ; — « La somme des distances inégales », trad. Appuhn, III, p. 154-155 ; cf. *Pléiade*, p. 1156.

2. C'est ce sur quoi insiste Spinoza : « Utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe AB, minimum vero CD », *Geb.*, IV, p. 60, l. 2-4.

3. *Lettre XII*, *Geb.*, IV, p. 59, l. 14-16, Ap., III, p. 154-155.

Spinoza vise, en effet, ici l'anneau tourbillonnaire de Descartes avec son étranglement, la nécessité qui s'impose à la matière, pour franchir cet étranglement, de se diviser à l'infini, en compensant l'étréitesse du lieu par la vitesse plus grande de ses parties plus petites. Les deux cercles non concentriques représentent ce tourbillon tel que Descartes le figure à l'article 33 de la partie II des *Principes*¹, et tel que Spinoza l'a reproduit dans ses *Principia philosophiae cartesianae*², où, reprenant le terme même de Descartes : *inaequalitates (locorum aut motuum)*, il distinguait entre les *inaequalitates spatii* et les *spatia inaequalia*³. L'exemple géométrique exprime de façon universelle et abstraite le raisonnement concret de la physique. En effet, étant donné : 1° que la matière se meut dans des anneaux tourbillonnaires comportant des étranglements ; 2° que, de ce fait, la même quantité de cette matière doit dans le même temps se mouvoir à travers des espaces inégaux (des *inaequalia spatia*) compris entre un *maximum* et un *minimum* (la plus grande et la plus petite largeur du canal) ; 3° qu'en vertu de la divisibilité infinie de l'espace⁴, la multitude de ces espaces dépasse tout nombre ; 4° qu'en chacun de ces espaces la même quantité de matière doit, pour pouvoir continuer à avancer, perdre à chaque fois une partie infiniment petite d'elle-même correspondant au rétrécissement progressif du canal, sa vitesse devant, en compensation, s'accroître à chaque fois d'un degré infiniment petit correspondant, — on voit qu'entre le *maximum* et le *minimum* la somme des *inaequalitates*, c'est-à-dire des inégalités ou différences de variation tant du volume de la matière que de sa vitesse, bref, la somme des petites parties d'étendues retranchées, comme la somme des petits degrés de vitesse accumulés, est un infini inexprimable par le nombre⁵.

Il faut donc substituer à « somme des distances inégales », qui correspondrait à « *omnia spatia inaequalia* », la traduction, conforme au texte : « *omnes inaequalitates spatii* », « somme des inégalités de distance ».

Cette rectification faite, les difficultés s'évanouissent. Les deux segments AB et CD étant considérés comme situés sur une sécante qui pivote autour du centre I, on ajoute leurs *différences*⁶ successives et l'on obtient en valeurs absolues $(AB - CD) + (A'B' - C'D') + (A''B'' - C''D'')$, etc., bref, $\Sigma | AB - CD |$ (au lieu de ΣAB de l'hypothèse précédente). Ou encore, pour serrer de plus près l'article 33 de la 2^e Partie des *Principes*, et passer des espaces aux vitesses (aux variations des mouvements

1. *Principes*, II^e part., art. 33, A. T., VIII, p. 59.

2. *Principia*, II, *Prop. 9* et *Lemme*, Ap., I, p. 381, Geb., I, p. 198-199.

3. * *Spatium inter peripherias inaequale, indefinita spatia minora atque minora, ipsius inaequalitates, etc.*, *ibid.* ; *Prop. 10*, Ap., I, p. 381-382, Geb., I, p. 199.

4. *Ibid.*, *Prop. 5* et *Scolie*, Ap., I, p. 370, Geb., I, p. 190-191.

5. *Ibid.*, *Prop. 8* à *11*, Ap., I, p. 372-382, Geb., I, p. 196-200.

6. Le terme de *différence* est employé par Descartes à propos des hyperboles pour exprimer l'inégalité des distances (cf. *Dioptrique*, Disc. 8, A. T., VI, p. 178, l. 11-12).

de la matière en fonction des inégalités des espaces), on considérera la somme des rapports de AB et CD, soit $\Sigma \frac{AB}{CD}$.

Toutes les particularités du texte se trouvent ainsi expliquées. Puisqu'il s'agit, non de la somme des distances, mais de la somme de leurs inégalités, on comprend qu'il faille des cercles non concentriques pour circonscrire l'infini entre les bornes d'un *maximum* (AB) et d'un *minimum* (CD) : si, en effet, les cercles étaient remplacés par des hyperboles ¹, la variation des distances (représentées par les différences des droites parallèles à l'axe de symétrie non transverse), n'ayant pas de *maximum*, serait sans borne.

Enfin, on retrouve bien là le problème de la divisibilité, car l'exemple revient à montrer que la distance déterminée AB — CD, à savoir D'B, comporte une infinité en acte de distances infiniment petites, et par conséquent est indivisible en parties discontinues ; ou encore, que la distance CD est une quantité *minima* obtenue en retranchant de façon continue des parties infiniment petites de AB, la somme de ces retranchements étant un infini renfermé entre les limites D'B résultant de la différence AB — CD.

Arguera-t-on que le *maximum* et le *minimum* des inégalités de distance ne correspondent pas au *maximum* et au *minimum* des distances elles-mêmes ? Que le minimum de distance CD est positif, tandis que le minimum des inégalités devient nul lorsque AB = CD ? Qu'on peut douter, en conséquence, que la somme de ces inégalités puisse être infinie ? Objections sans valeur, car ce que, par abus de langage, on appelle la somme $\Sigma | AB - CD |$, somme d'une infinité continue de termes, ne peut être qu'infini. Observons, à ce propos que, si le diamètre varie entre deux diamètres fixes ne comprenant pas le diamètre où les différences sont nulles, on aura une somme d'une infinité de termes ne tendant pas vers zéro, donc certainement un résultat infini. Or, la somme totale $\Sigma | AB - CD |$ est supérieure ou égale à la somme précédente.

*

§ 24. — La solution du problème de l'Infini, grâce à l'idée claire et distincte de substance, met fin en bloc à toutes les antinomies. Celles-ci, que rend possibles l'opposition de l'Infini et du fini, naissent de l'oblitération de l'entendement, expression de l'Infini, par l'imagination, expression du fini. Loin de faire évanouir leur opposition en supprimant le premier au profit du second, l'imagination la transforme en conflit irrémédiable, car l'Infini, méconnu en nous, n'en subsiste pas moins

1. C'est le cas qui est visé, entre autres, par la remarque : « Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quod ejus *maximum* et *minimum* non habeamus », Geb., IV, p. 60, Ap., III, p. 155.

réellement dans les choses, et sa négation par notre connaissance mutilée ne revient à rien d'autre qu'à lui conférer les propriétés du fini. Aussi, refusant de se laisser faire violence, atteste-t-il obstinément sa présence en faisant sourdre, en toute occasion, du fond des prétendues solutions dictées par l'imagination, l'absurdité fondamentale qui est à leur principe. De cette absurdité témoignent d'ailleurs involontairement les tenants du fini, obligés, avec Descartes par exemple ¹, de reconnaître, en quelque sorte malgré eux, la réalité de l'Infini auquel ils « soumettent » leur esprit comme à l'incompréhensible. Et la raison dernière de leur position absurde vient précisément de ce qu'ils croient notre entendement incapable de le comprendre, alors qu'il n'est entendement, c'est-à-dire puissance du vrai, que par la compréhension originelle qu'il en a et qui conditionne celle de toute autre chose ; alors que ses idées sont adéquates, c'est-à-dire infinies, en lui comme en Dieu.

Mais, après que l'entendement a été rendu à sa constitution authentique, la substance est du même coup restituée à sa nature véritable, et son infinitude ainsi que son indivisibilité, étant saisies génétiquement à partir de son existence nécessaire, s'imposent à nous dans leur pleine intelligibilité. Ainsi la lumière pénètre la Métaphysique.

Apercevant désormais que cette indivisibilité absolue doit subsister au fond de toutes choses, nous concevons clairement et distinctement que les modes sont infiniment divisibles et par conséquent continus. Nous excluons alors — d'accord avec Zénon défendant la continuité de la sphère parménidienne contre la discontinuité numérique des Pythagoriciens, mais la défendant, nous, pour des raisons génétiques et non plus seulement *per absurdum*, — le discontinu, l'atomisme, le nombre. Nous comprenons génétiquement comment l'infini est dans le plus grand comme dans le plus petit, et comment — ce que Descartes reconnaissait sans le comprendre — la matière en mouvement doit pouvoir se diviser à l'infini lorsqu'il lui faut circuler dans les étranglements des anneaux tourbillonnaires. L'antinomie concernant la divisibilité de la matière est alors résolue en faveur de l'Infini. Ainsi la lumière pénètre la Physique comme elle pénètre la Métaphysique.

De la même façon se résout l'antinomie concernant le premier commencement du monde. Si, en effet, on voulait ramener tous les mouvements qui ont eu lieu jusqu'à présent dans la matière à un certain nombre, et leur durée à un temps déterminé, les affections de la substance, limitées à un nombre déterminé, ne seraient pas infinies. Par là, on priverait la substance elle-même d'une partie de son existence et on la rendrait finie, car, le néant n'ayant pas de propriétés, la substance doit cesser là où cessent ses propriétés, c'est-à-dire ses affections. Mais alors elle

1. L'expression « tenant du fini » ne peut s'admettre pour Descartes que dans la perspective spinoziste ici décrite.

s'anéantirait, puisque toute substance est détruite dès qu'on la suppose finie. L'univers, c'est-à-dire l'ensemble des modes finis, est donc un infini et n'a jamais commencé ¹.

Enfin, l'infinitude et l'indivisibilité, dévoilant la vraie nature de ma durée, la rendent intelligible comme tout le reste.

Ma durée, c'est mon existence posée par l'acte immanent et éternel de la substance. Cet acte se confond avec mon existence, puisqu'il la constitue intérieurement, acte indivisible, puisque la substance ne se divise pas, acte qui est tout entier en mon existence et tout entier en chacun de ses moments, puisqu'il est indivisible. Chacun des moments de ma durée réelle est donc un infini en acte. Elle-même ne se divise jamais *réellement* en eux, sinon l'acte indivisible, tout entier en elle, se diviserait lui-même réellement, ce qui est absurde. De là résultent deux conséquences :

1^o Le problème cartésien est renversé : on n'a plus à expliquer comment des êtres, par eux-mêmes labiles, sont à chaque instant maintenus comme à bout de bras hors du néant par la toute-puissance divine, mais comment des êtres qui de soi dureraient indéfiniment se trouvent soudain anéantis. D'où l'on voit aussi que, si chaque instant renferme en lui l'infini, comme le voudra Leibniz, c'est en un autre sens, car il renferme seulement l'infini de la cause qui le soutient, et non, en même temps, l'infinité de tous les prédicats, passés et futurs, de mon existence. En effet, l'infinité de ces prédicats et mon existence même ne dépendent pas seulement de Dieu en tant qu'il cause absolument mon essence et soutient du dedans mon existence, mais en outre de la détermination de cette cause divine par une chaîne infinie de causes finies exorbitantes de mon essence et de sa cause suffisante (cf. *Éth.*, I, *Prop.* 28, II, *Coroll.* de la *Prop.* 11). Mon essence ne renferme donc que la raison de ce qui la définit *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire comme entendement (la raison, dira Leibniz, de ce qui lui revient *sub ratione generalitatis*), et non celle des prédicats de son existence, c'est-à-dire de ce que perçoit l'imagination — contrairement à Leibniz qui, à l'essence singulière de Spinoza, substitue la substance individuelle, raison suffisante de tous ses prédicats (c'est-à-dire de tout ce qui lui revient *sub ratione possibilitatis*). La raison de tous ces prédicats n'est pas en elle, mais dans cette chaîne infinie de causes extérieures à elle que Dieu doit nécessairement produire pour la faire exister. Ainsi, tout instant de ma durée enveloppe, non l'infinité des moments passés et futurs de cette existence, c'est-à-dire l'infinité de ses prédicats, mais seulement l'identité de la durée indivisible de mon existence exprimant directement l'infinité de sa cause dont l'éternité, bien que sans commune mesure avec des instants qui se succèdent, leur est cependant immanente.

1. *Lettre XII*, Ap., III, p. 155, Geb., IV, p. 60, l. 9-16. — Cf. *Éthique*, I, *Prop.* 16 t dém., Ap., p. 59-60.

2° Du fait que les changements que je perçois dans mon existence ne la divisent jamais réellement et ne sont que des changements de modes, ma durée ne peut être que continue, et il est absurde d'y voir un discontinu. On la rend telle, cependant, dès qu'on la confond avec le temps, auxiliaire imaginaire qui sert à la mesurer. Étant fini, comme toute mesure, le temps, pour la mesurer, s'efforce de la reconstruire en mettant bout à bout des fragments finis, réellement séparés les uns des autres, inertes, puisque détachés de l'acte qui les fait être, bref discontinus. Tentative aussi irréalisable que celle d'exprimer l'étendue par un nombre, car, ici pas plus qu'ailleurs, on ne saurait réussir à engendrer l'infini avec le fini, ni l'indivisible avec le divisible, ni le continu avec le discontinu, ni l'unité d'un acte avec des fragments morts et isolés, ni l'activité rationnelle avec des passivités imaginatives, ni l'idée adéquate avec des idées inadéquates.

Ainsi, il suffit que soient exorcisés les concepts généraux, les êtres imaginatifs (totalité comme agrégat de parties discrètes, atome, nombre, mesure, temps, etc.) pour que les problèmes s'évanouissent. La substance étant clairement et distinctement conçue, la Nature, débarrassée alors des voiles qui nous la dérobent, révèle désormais, dans son principe comme dans ses modes, l'unité d'un infini sans coupure ni faille, objet d'une unique et transparente vérité.

MARTIAL GUEROULT.