

INFINITÉ DE L'ÊTRE ET INFINITÉ DU NOMBRE CHEZ LEIBNIZ ET SPINOZA

Ohad Nachtomy

Leibniz et Spinoza ne se sont rencontrés qu'une seule fois¹. Pourtant, leurs systèmes philosophiques ont bien des points communs. Lors de leur entretien à La Haye en 1676, Leibniz présente à Spinoza sa version modifiée de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu. D'après la preuve de saint Anselme (reprise par Descartes), si la notion d'*Ens Perfectissimum* implique l'existence, c'est parce qu'elle inclut toutes les perfections et que l'existence est justement considérée comme une perfection. Or ce raisonnement ne satisfait pas Leibniz : il ne suffit pas de montrer que la conclusion découle des prémisses, il faut aussi montrer que la définition de l'*Ens Perfectissimum* est cohérente – ce que tous les partisans de la preuve de saint Anselme avaient jusqu'alors tenu pour acquis. En d'autres termes, Leibniz objecte que, pour prouver l'existence de l'*Ens Perfectissimum*, il faut d'abord établir que sa notion est possible ou non-contradictoire².

Il serait intéressant de savoir pourquoi Leibniz a choisi de soumettre ce raisonnement-là à Spinoza. Je me garderai toutefois d'émettre la moindre hypothèse là-dessus. Quelles que soient les motivations de Leibniz, le sujet abordé lors de son entrevue avec Spinoza à La Haye fait ressortir toutes les affinités et les divergences de leurs thèses respectives sur la nature d'un être infini, problématique qui va nous occuper ici. Leibniz veut que l'existence d'un être infini et absolument parfait découle de son essence ; Spinoza, de son côté, prétend qu'on ne peut envisager de façon adéquate l'unicité de l'être (ou de la substance) qu'à l'égard de son existence, et non de son essence. Comme il l'écrit à Jarig Jelles :

Pour ce qui concerne la démonstration par laquelle dans l'Appendice des Principes de Descartes démontrés géométriquement, j'établis que Dieu ne peut

- 1 Une première version de ce chapitre en ayant été présentée à Lyon, je remercie les organisateurs Dan Garber, Mark Kulstad, Mogens Lærke et Pierre-François Moreau. Je suis tout particulièrement redevable au récent ouvrage de Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008, qui a largement stimulé ma réflexion.
- 2 Leibniz avait élaboré deux versions de ce même argument : l'une selon laquelle l'existence est censée être un prédicat, et l'autre qui ressemble beaucoup au raisonnement de Spinoza. Étrangement, ce n'est pas cette dernière qu'il choisit de présenter à Spinoza.

être appelé que très improprement seul et unique, je répons qu'une chose ne peut être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de l'existence. Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun³.

Si, comme le prétend Spinoza, on ne saurait *concevoir* l'être unique et infini comme non-existant, Leibniz, lui, exige que la notion d'un être infini soit conçue de la sorte afin de montrer qu'un tel être est possible (ou, ce qui revient au même, que son concept est cohérent)⁴.

122

Cette subtile divergence sur fond d'une profonde similarité est révélatrice d'une tonalité plus générale qui traverse les rapports entre Leibniz et Spinoza. Leurs systèmes philosophiques se rencontrent sur des points de contact métaphysiques et historiques cruciaux. On pense notamment à l'animation de la *res extensa* cartésienne et à la critique de la définition cartésienne de la substance. Au-delà de ces similarités, les motivations et les orientations de chacun de ces deux penseurs, et par conséquent leurs systèmes métaphysiques respectifs, diffèrent largement. La réaction de Leibniz à la philosophie de Spinoza en dit d'ailleurs long sur la sienne propre. Il est évident que, dès sa première lecture du *Traité théologico-politique* en 1670, Leibniz s'inquiète des tendances naturalistes de la philosophie de Spinoza. À mon sens, c'est parce que Leibniz a très tôt perçu les implications et les conséquences du système de Spinoza (en particulier sa neutralisation morale du monde et le fait qu'il fonde la moralité sur la nature humaine), que sa rencontre avec Spinoza – préparée par ses premières lectures du *Traité théologico-politique* et par ses rencontres avec Tschirnhaus en 1675-1676 – l'a finalement incité à approfondir son projet philosophique comme une alternative à celui de Spinoza.

Leibniz a notamment cherché à établir un système qui permette et justifie un choix raisonné parmi plusieurs alternatives également possibles, mais moralement inégales. Le principal moyen que Leibniz met en œuvre pour formuler cette alternative consiste à déployer un système de possibilités logiques et à poser une distinction entre nécessité métaphysique et nécessité morale – distinction qui vaut aussi bien pour le domaine humain que divin. La possibilité logique constitue ainsi un enjeu capital dans la tentative leibnizienne de démarquer son système de celui de Spinoza⁵. Leibniz assimile la possibilité

3 Spinoza à Jarig Jelles, 25 mars 1667, Lettre XL, G IV, p. 197, trad. Appuhn, vol. IV, p. 283.

4 Ceci vient contredire l'affirmation de Lærke, selon lequel Leibniz aurait mal compris Spinoza. Voir M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza, op. cit.*, p. 846-847.

5 Leibniz dit avoir évité l'écueil du nécessitarisme spinoziste « par la considération de ceux des possibles qui ne sont pas, qui ne seront pas et n'ont pas été » (*De Libertate*, 1689, A VI, iv, p. 1653). Dans les *Essais de théodicée* de 1710, Leibniz s'oppose aux spinozistes en affirmant que son sentiment « est établi sur la nature des possibles, c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction » (§ 173).

logique d'une chose à son essence et affirme que l'essence ou la possibilité est logiquement antérieure à l'existence. Cela ressort clairement du raisonnement qu'il présente à Spinoza sur la nécessité de prouver la possibilité de l'*Ens Perfectissimum* – une doctrine qui sera explicitée dans la théorie selon laquelle chaque individu dispose d'une notion complète incluant l'ensemble de ses prédicats et exprime ainsi une possibilité unique (*Discours de métaphysique*, § 8-13).

Bien que Leibniz ait déjà eu en main les principaux éléments de construction de son système modal avant de prendre connaissance de l'*Éthique*⁶, c'est sa première approche de la philosophie de Spinoza (sa lecture du *Traité théologico-politique*) qui le décide à développer son système de façon à éviter les écueils nécessitaristes et naturalistes décelés chez Spinoza. À mesure qu'il approfondit sa connaissance de l'*Éthique*, lue en 1678, son engouement pour les thèses de Spinoza s'estompe, et il finit par n'y voir plus qu'un repoussoir. En 1678, les commentaires de Leibniz sur l'*Éthique* sont ouvertement critiques, mais c'est pourtant sous son influence qu'il s'est décidé à élaborer une alternative philosophique au système de Spinoza⁷.

Ces remarques auront servi de préliminaire à la question plus précise que je me propose d'aborder ici. Dans les pages qui suivent, je n'entrerai pas dans les grandes lignes du rapport entre Leibniz et Spinoza. Je me pencherai plutôt sur un point de détail, qui révèle chez Leibniz une attitude tout à la fois de rapprochement et de divergence, d'attraction pour les thèses de Spinoza et de résistance à leurs implications. Il s'agira d'étudier ici les relations entre les notions d'infini et de substance, ou, en d'autres termes, la définition d'une substance comme être infini, ou encore, pour reprendre les termes mêmes de Spinoza, d'un être constitué d'une infinité d'attributs.

Le problème est posé par la définition traditionnelle de la substance divine comme être infini dans les systèmes métaphysiques de Spinoza et de Leibniz – systèmes qui se reflètent dans leurs différentes versions de la preuve de saint Anselme. Spinoza définit Dieu comme « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs » (EID6). Comme il le dit clairement dans la lettre XII, « une substance ne peut être conçue autrement que comme infinie » et « toute substance est infinie, indivisible et unique »⁸. Cela vaut également pour la définition leibnizienne de la

6 Voir en particulier la *Confessio philosophi* de 1672-1673, ainsi que O. Nachtomy, *Possibility, Agency and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, Dordrecht, Springer, 2007, chap. 1.

7 La question de savoir si Leibniz parvient à éviter les implications nécessitaristes qu'il dénonce chez Spinoza a fait l'objet de controverses célèbres, dont témoigne notamment la réponse d'Arnauld au *Discours de métaphysique* et la correspondance qui s'ensuit entre eux.

8 A VI, iii, p. 277.

substance. Il est cependant une différence cruciale : Spinoza n'admet qu'une seule substance telle ; Leibniz en admet une infinité (comme nous le verrons, chacune de ces thèses devra être amendée). Spinoza est un moniste ; Leibniz est un pluraliste. Du moins est-ce ainsi qu'on a l'habitude de les présenter. Cette distinction renvoie certes à une différence significative entre ces deux penseurs, mais je montrerai qu'elle recouvre aussi un accord fondamental entre leurs théories de la substance. Je vais montrer que, pour Leibniz comme pour Spinoza, ni l'un ni l'infini, pour autant qu'ils s'entendent comme des qualifications numériques, ne peuvent être adéquatement attribués à la substance. Plus précisément, je suggérerai que, s'agissant de la substance, Leibniz et Spinoza emploient tous deux les notions d'un et d'infini dans une acception non-numérique. Cette thèse principale, que je me propose de développer ici, permettra de comprendre en quoi Leibniz a pu être attiré par la philosophie de Spinoza, et pourquoi il ne pouvait finalement pas l'accepter.

124

Dans un deuxième temps, j'aborderai les réflexions consignées par Leibniz dans ses notes de 1675-1676 sur la différence entre les notions d'être infini et de nombre infini. Je désignerai cela comme « le problème de Leibniz ». Dans un troisième temps, j'examinerai la solution apportée par Spinoza à ce problème tel qu'il se présente dans le contexte de sa philosophie et tel qu'il est exposé dans sa lettre sur l'infini (lettre XII), lue et annotée par Leibniz. À partir des distinctions entre les différents types d'infini posées par Spinoza dans cette lettre et par Leibniz dans ses annotations, je montrerai dans un quatrième temps qu'ils partagent une conception non-numérique de l'un et de l'infini. Cette conception se retrouve d'ailleurs dans les notes de Leibniz en marge de l'*Éthique* de Spinoza en 1678. Enfin, je tâcherai d'établir si la solution proposée par Spinoza aurait pu servir à Leibniz pour résoudre son problème. Nous verrons que, pour que la solution de Spinoza serve à Leibniz, ce dernier aurait dû renoncer à l'exigence d'une preuve *a priori* de la possibilité d'un concept de Dieu, ce qui aurait également impliqué de renoncer à la primauté de la possibilité et de l'essence sur l'existence. Que Leibniz ait refusé de céder sur ces points est révélateur des orientations de sa philosophie à partir de 1678 : il choisit d'accentuer encore le rôle de la possibilité dans son système, prenant ainsi ses distances avec la philosophie de Spinoza et se posant en alternative.

LE PROBLÈME DE LEIBNIZ : NOMBRE INFINI ET ÊTRE INFINI

Dans ses notes et lettres des années 1675-1676, Leibniz compare la notion de nombre infini et celle d'être infini. Il pose explicitement que « le nombre de

tous les nombres est une contradiction⁹ », c'est-à-dire une notion impossible¹⁰. Leibniz s'inspire en cela du paradoxe de Galilée, selon lequel les séries de nombres naturels ne peuvent être égales aux séries de leurs carrés ; sinon, le tout (les séries de nombres naturels) ne serait pas plus grand que ses parties (les séries de leurs carrés)¹¹. Cette conclusion invaliderait l'hypothèse (qui, pour Leibniz, est constitutive de la science de la quantité) selon laquelle le tout est plus grand que ses parties. Aussi Leibniz exige-t-il que cette hypothèse soit maintenue et que la notion de nombre infini soit considérée comme impossible¹².

Parallèlement, Leibniz avance sa fameuse thèse selon laquelle, pour prouver l'existence de l'être infini ou absolument parfait, il faut montrer que sa notion est possible, c'est-à-dire n'implique pas contradiction. Pour cela, il fait valoir que des notions similaires, comme celles de nombre infini ou de la plus grande vitesse, sont suspectes d'être contradictoires. Ainsi, dans une lettre à Oldenburg datée de décembre 1675, Leibniz écrit :

À supposer qu'un tel être [dont l'essence est l'existence] soit possible, ou qu'il y ait quelque idée correspondant à ces mots, il s'ensuit qu'un tel être existe. Mais il semble que nous pensons beaucoup de choses (même confusément) qui

9 A VI, iii, p. 463.

10 A VI, iii, p. 477.

11 A VI, iii, p. 550-551, nous traduisons : « Il revient ici à l'esprit un raisonnement semblable qui apparaît chez Galilée. Le nombre de tous les nombres carrés est plus petit que le nombre de tous les nombres, parce que certains nombres ne sont pas carrés. Le nombre de tous les nombres carrés, en revanche, est égal au nombre de tous les nombres, ce que je montre comme suit : il n'y a aucun nombre pour lequel il n'y a pas un nombre carré qui correspond et, par conséquent, le nombre de nombres n'est pas plus grand que celui des nombres carrés. Ensuite, tout nombre carré a un nombre pour racine ; par conséquent, le nombre des nombres carrés n'est pas plus grand que celui des nombres. Ni l'un ni l'autre n'est donc plus grand ou plus petit que l'autre, mais le nombre de tous les nombres (carrés et non carrés) sera égal au nombre de tous les nombres carrés ; le tout égal à la partie, ce qui est absurde (*Venit hic in mentem ratiocinationis similis quae extat apud Galilaeum. Numerus omnium quadratorum [minor] est quam omnium numerorum : sunt enim aliqui numeri non-quadrati : vicissim numerus omnium quadratorum aequalis est numero omnium numerorum, quod sic ostendo : nam nullus est numerus cui non respondeat suus quadratus, non est ergo major numerus numerorum quam quadratorum ; vicissim omnis numerus quadratus habet latus numerum : non est ergo major numerus quadratorum quam numerorum : neque major ergo neque minor, sed aequalis erit numerus numerorum omnium (quadratorum et non-quadratorum) et numerus omnium quadratorum : totum parti. Quod est absurdum*) ». Voir aussi A VI, iii, p. 11.

12 Voir *Confessio philosophi*, A VI, iii, p. 118, trad. dans *Confessio philosophi. La profession de foi du Philosophe*, trad. Y Belaval, Paris, Vrin, 1970, p. 37 : « [...] comme *le tout est plus grand que les parties* est le principe de l'Arithmétique et de la Géométrie, sciences de la quantité, de même *rien n'a lieu sans raison* est le fondement de la physique et de la morale, sciences de la qualité, ou, ce qui revient au même, (car la qualité n'est rien d'autre que la puissance d'agir et de pâtir), sciences de l'action, soit, cela va sans dire, de la pensée, et du mouvement ».

impliquent pourtant contradiction, comme par exemple le nombre de tous les nombres. Aussi devons-nous considérer avec suspicion les notions d'infini, de minimum, de maximum, du plus parfait, et de la totalité (*Omnitas*) elle-même. Et ne pas nous fier à ces notions avant qu'elles ne soient soumises à ce critère que je crois reconnaître et qui, comme par un procédé mécanique, rend la vérité fixe, visible et, pour ainsi dire, irrésistible¹³.

Quand il évoque « ce critère [...] que je crois reconnaître », Leibniz fait référence à son exigence de donner aux concepts des définitions réelles ou de faire la preuve de la possibilité de ces notions problématiques. En effet, il a souvent recours à la notion de nombre infini comme paradigme de notion impossible qu'il *distingue* de la possibilité de l'être parfait ou infini¹⁴. Il n'y a pas à s'étonner que Leibniz s'arrête sur cette comparaison. Ces concepts ont une structure similaire (tous des nombres, tous des perfections) et tous deux

126

13 GM I, p. 85 (nous traduisons) : « *Posito, tale Ens esse possibile, sive aliquam esse Ideam respondentem his Vocabulis ; utique sequitur, Existere tales Ens. Multa videmur nobis Cogitare (confuse scilicet) quae tamen implicant : Exempli gratia, Numerus omnium numerorum. Valde suspectum esse debet nobis Notio Infiniti, et Minimi, et Maximi, et Perfectissimi, et ipius Omnitatis. Neque fidendum his notionibus antequam ad illud Criterion exigantur, quod mihi agnoscere videor, et quod velut Mechanica ratione fixam et visibilem et (ut ita dicam) irresistibilem reddit veritatem.* »

14 Voir A VI, iii, p. 325 et p. 572. Dans une lettre à Conring de 1677, Leibniz écrit : « Mais les adversaires plus subtiles disent que l'Être le plus parfait implique autant de contradiction que le plus grand nombre (*At qui subtiliores sunt adversarii ajunt Ens perfectissimum tam implicare contradictionem quam numerum maximum*) » (A II, i, p. 325). Leibniz en donne la preuve de possibilité dans le passage suivant : « Il semble que j'ai découvert la démonstration du fait que l'Être le plus parfait – c'est-à-dire celui qui contient toute essence, ou celui à qui toutes les qualités ou tous les attributs affirmatifs appartiennent – est possible, c'est-à-dire, n'implique pas de contradiction. // Ceci sera évident si je montre que tous les attributs (positifs) sont compatibles entre eux. Or les attributs sont ou bien analysables ou bien inanalysables ; s'ils sont analysables ils seront des agrégats de ceux dans lesquels ils peuvent être résolus. Il suffira donc d'avoir montré la compatibilité de tous les attributs premiers, c'est-à-dire ceux qui sont irrésolubles ou conçus par soi. Car, si les attributs pris individuellement sont compatibles entre eux, plusieurs attributs le seront aussi, et ainsi il y aura des attributs composés. Il suffira donc de montrer l'intelligibilité de l'Être qui contient tous les attributs premiers, ou de montrer que deux attributs premiers quelconques sont compatibles entre eux (*Demonstrationem reperisse videor, quod Ens perfectissimum, seu quod omnem Essentiam contineat, seu quod omnes habeat Qualitates, seu omnia attributa affirmativa, sit possibile, seu non implicet contradictionem. Hoc patebit si ostendero omnia attributa (positiva) esse inter se compatibilia. Sunt autem attributa aut resolubilia, aut irresolubilia, si resolubilia sunt erunt aggregatum eorum in quae resolvuntur : suffecerit ergo ostendisse compatibilitatem omnium primorum, sive irresolubilium attributorum, sive quae per se concipiuntur, ita enim si singula compatibilia erunt, etiam plura erunt, adeoque et composita. Tantum ergo suffecerit ostendere Ens intelligi posse, quod omnia attributa prima contineat, seu duo quaelibet attributa prima esse inter se compatibilia]* » (A VI, iii, p. 572 ; nous traduisons).

semblent impliquer une infinité ou une totalité d'éléments simples : attributs ou perfections dans le cas de Dieu ; unités simples dans le cas du nombre infini.

En effet, Leibniz évoque la notion d'être absolument parfait en des termes qui suggèrent une totalité et un nombre maximal, comme « le sujet de toutes perfections », « celui qui contient toute essence, ou qui a toutes les qualités, ou tous les attributs affirmatifs »¹⁵. Dans une série de définitions datées de 1676 et renvoyant à la définition euclidienne du nombre, Leibniz écrit : « Le nombre, s'il est entendu simplement comme intégral et rationnel, est un tout constitué d'unités¹⁶. » Ce même groupe de textes pose également une analogie explicite entre l'essence de Dieu et les nombres entiers. Dans cette analogie, les nombres sont constitués d'unités et l'essence de Dieu est constituée de formes simples ou de perfections. Puisque Leibniz définit le nombre entier comme constitué d'unités, alors le plus grand nombre sera constitué de toutes les unités. Et si Dieu est défini comme constitué de toutes les essences, ou de toutes les perfections, ou de tous les attributs positifs, alors l'être suprême devra rassembler toutes les perfections. De même que la notion de nombre infini implique une infinité d'unités, la notion de Dieu impliquerait donc une infinité de perfections ou d'attributs.

S'il en allait bien ainsi, Leibniz devrait considérer ces notions comme tout aussi (ou aussi peu) problématiques les unes que les autres. Or ce n'est pas le cas. Il choisit de considérer la notion d'être infini comme possible et d'en faire le paradigme de l'Être, et de considérer la notion d'un nombre infini comme impossible et d'en faire le paradigme d'un être impossible (qui non seulement n'existe pas mais ne peut pas exister). Si les notions de nombre infini, du mouvement le plus rapide et de la plus grande forme sont toutes contradictoires, il convient de montrer que la notion d'être infini, elle, ne l'est pas¹⁷. Voilà à quoi tient le « problème de Leibniz ».

LA SOLUTION DE SPINOZA : LETTRE XII ET ANNOTATIONS DE LEIBNIZ

La notion de substance élaborée par Spinoza se heurte à un problème similaire. Commençons par rappeler que Spinoza définit Dieu comme « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité

¹⁵ A VI, iii, p. 580.

¹⁶ A VI, iii, p. 482.

¹⁷ À cette époque (ainsi que plus tardivement), il est clair que Leibniz étudie ces notions en les comparant entre elles. On peut supposer que l'intérêt de Leibniz pour la possibilité d'un être infini (voire pour les preuves de possibilité en général) est motivé par la contradiction qu'il discerne dans la notion de nombre infini, de mouvement le plus rapide, etc. Je renvoie à mon article sur « Leibniz on The Greatest Number and the Greatest Being », *The Leibniz Review*, n° 15, 2005, p. 49-66, dont s'inspire ce paragraphe.

d'attributs » (EID6). Mais Spinoza, lui, aborde ce problème (et peut-être le résout-il) en distinguant les différents sens d'infini. Cela apparaît clairement dans sa lettre sur la nature de l'infini (Lettre XII), que Leibniz lit et annote entre la fin de l'hiver et le début du printemps 1676¹⁸. En résumé, l'approche de Spinoza consiste à dire que la notion d'infini qui s'applique à la substance est différente de celle qui s'applique au nombre. Au fond, les contradictions apparentes viennent de ce que l'on confond un sens qualitatif (indivisible) et un sens quantitatif (divisible) de l'infini.

Les annotations consignées par Leibniz posent d'emblée que Spinoza « démontre que toute substance est infinie, indivisible et unique¹⁹ » – une remarque sans doute révélatrice de l'intérêt que Leibniz prend à la lecture de cette lettre. Il recopie ensuite (avec des modifications mineures) les définitions que Spinoza donne de la substance (3) et de Dieu (6)²⁰. Et il ajoute un commentaire très intéressant à propos d'un être conçu en soi (*per se concipi*).

128

Il écrit :

Une chose peut être *comprise en soi* seulement si nous concevons tous ses réquisits sans avoir besoin de concevoir autre chose, c'est-à-dire si elle est à elle-même la raison de son existence. En effet, nous disons vulgairement *comprendre* une chose quand nous *concevons* sa génération, ou la manière dont elle est produite. Ainsi, nous comprenons en soi seulement ce qui est sa propre cause, ou ce qui est nécessaire, ou ce qui est un être en soi. On peut donc en conclure que si nous comprenons un être nécessaire, nous le comprendrions en soi. Mais il n'est pas sûr que nous puissions comprendre un être nécessaire, quand bien même nous serions capables de le connaître ou le reconnaître²¹.

18 Cette lettre n'est pas la seule source d'information dont Leibniz dispose alors au sujet des thèses de Spinoza. Il reçoit des informations assez précises sur l'*Éthique* de la part de Tschirnhaus, avec lequel il discute de la métaphysique de Spinoza aussi bien que de questions mathématiques (voir notamment la lettre du 6 mai 1678, GM IV, p. 451-463).

19 A VI, iii, p. 275.

20 Voir A VI, iii, p. 275 : « *Per substantiam intelligit id quod in se est, et per se concipitur, hoc est id cuius Idea vel conceptus ex Idea vel conceptu alterius rei non oritur* ». Et A VI, iii, p. 276 : « *Deum sic definit. Quod sit Ens absolute infinitum, hoc est substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque infinitum et aeternam essentiam exprimit adeoque immensum est.* »

21 A VI, iii, p. 275 (nous traduisons) : « *Per se vero intelligi non nisi id cuius omnia requisita concipimus, sine alterius rei conceptu, sive id quod sibi ipsi existendi ratio est. Intelligere enim nos vulgo res dicimus cum eorum generationem concipimus, sive modum quo producuntur. Unde per se intelligitur, id tantum quod causa sui est, sive quod necessarium est, sive Ens a se. Adeoque id hinc concludi potest, nos, si Ens necessarium intelligamus, id per se intellecturos. Dubitari vero potest, an Ens necessarium a nobis intelligatur, imo an possit intelligi, etsi possit sciri sive cognosci* ».

En suivant le raisonnement de Spinoza, Leibniz se souvient de la difficulté qu'il a lui-même rencontrée à montrer que la notion d'un être nécessaire pouvait être comprise, c'est-à-dire était intelligible ou non-contradictoire. Ainsi, tout en lisant la lettre de Spinoza, c'est son propre problème que Leibniz a à l'esprit.

Dans cette perspective, l'intérêt que Leibniz manifeste pour la manière dont Spinoza relie les définitions de la substance, de Dieu et de l'infini n'est guère étonnant. Leibniz s'accorde avec Spinoza pour dire que toute substance « est infinie, indivisible et unique ». Mais, pour lui, la possibilité d'un tel être doit être démontrée. Si Leibniz persiste à exiger une preuve de possibilité, il semble pourtant qu'à cette époque il ait été amené à modifier ses thèses sur l'existence. Signalons d'ailleurs que sa preuve de possibilité n'apparaît plus (sinon en passant) à partir de 1676²². Vu le contexte, on est en droit de supposer que Leibniz espère voir cette preuve confortée dans la lettre de Spinoza.

Et peut-être est-ce bien le cas. C'est pourquoi la lettre de Spinoza est d'une importance capitale pour notre étude de la subtile relation entre la notion de nombre (et de quantité) infini et d'être infini. Au début de sa lettre, Spinoza note que :

Le problème de l'infini a toujours paru à tous très difficile et même inextricable [...], parce qu'on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination. Si l'on avait tenu compte de toutes ces distinctions, on n'aurait pas été accablés sous le poids de tant de difficultés. On aurait clairement connu quel infini ne peut être divisé en partie ou est sans parties, quel au contraire est divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction²³.

Si la distinction mentionnée par Spinoza s'applique dans ce contexte, on aurait alors une solution au problème de Leibniz. D'après Spinoza, un type d'infini (celui qui appartient à l'être infini) « ne peut être divisé en parties ou est sans parties », et l'autre type d'infini (celui qui appartient au nombre infini) « est

²² Robert M. Adams suggère que la preuve a priori de la possibilité de la notion d'*ens perfectissimum* aurait laissé place à une présomption en faveur de sa possibilité (pour autant qu'elle ne soit pas réfutée) (voir A II, i, p. 436, pour un texte explicitement favorable à la présomption de possibilité ; pour Adams, voir *Leibniz. Determinist, Idealist, Theist*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 192-213). Lærke (*op. cit.*) constate qu'à partir de 1676 Leibniz se contente de mentionner sa preuve *a priori* sans jamais la développer. Pour ma part, j'hésite sur la conclusion à en tirer. De toute évidence, Leibniz maintient que l'*ens perfectissimum* est possible. Mais ses intentions restent difficiles à cerner. Ce n'est pas parce qu'il ne répète pas son argument que l'on doit en conclure qu'il l'ait abandonné, comme Lærke semble le croire. Peut-être Leibniz le présuppose-t-il encore, peut-être pas. La présomption de possibilité pourrait intervenir comme un ajout plutôt que comme un substitut à l'argument *a priori*. Pour autant que je sache, cela est impossible à établir.

²³ Spinoza à Lodewijk Meyer, 20 avril 1663, Lettre XII, G IV, p. 53, trad. Appuhn, vol. IV, p. 157

divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction ». Grâce à ces distinctions, Spinoza précise et restreint le sens selon lequel l'infini peut être attribué à la substance.

D'après Spinoza, le seul type d'infini qui puisse être attribué à la substance est non-divisible et non-numérique. Aussi l'attribution de ce type d'infini ne devrait-elle pas impliquer les contradictions qui contaminent les choses dont l'énumération requiert une comparaison et une abstraction par l'imagination. D'après Spinoza, toute énumération implique une abstraction et une comparaison (sous un aspect similaire) par l'imagination (voir EIP₁₅ et lettre XXXIV). C'est là un point que Spinoza énonce clairement dans sa lettre et que Leibniz pouvait utiliser pour aborder son problème. Pour Spinoza, la seule notion adéquate d'infini susceptible d'être appliquée à une substance est non-numérique. De même, comme Spinoza le dit clairement, la distinction entre deux types d'infinité correspond à sa distinction entre deux concepts de quantité :

130

La grandeur est conçue par nous de deux façons : abstraitement ou superficiellement ainsi que nous la représente l'imagination avec le concours des sens, ou comme une substance, ce qui n'est possible qu'au seul 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 vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique²⁴.

C'est clairement à ce dernier point que Leibniz fait référence à la première ligne de ses annotations en marge de cette lettre. Et c'est précisément sur ce point, permettant d'échapper à l'incohérence de la quantité infinie, que la théorie non-numérique de l'infini élaborée par Spinoza peut s'avérer utile pour résoudre le problème de Leibniz. Sur la base des distinctions de Spinoza, Leibniz peut distinguer le contexte des êtres et celui des non êtres en montrant que, puisque chacun requiert un type différent d'infini, un être infini est possible tandis qu'un nombre infini est impossible.

L'apport le plus pertinent de Spinoza à la réflexion de Leibniz peut donc être paraphrasé (un peu sommairement) en ces termes : Quand nous comprenons la notion d'infini comme illimitée, nous réalisons a) qu'un nombre ne peut être

²⁴ *Ibid.*, G IV, p. 56, trad. Appuhn, vol. IV, p. 158-59. Voir aussi EIP₁₅S, G II, p. 59, trad. Appuhn, vol. III, p. 54-55 : « Si donc nous avons égard à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce qui est le cas ordinaire et le plus facile, nous la trouverons finie, divisible et composée de parties ; si, au contraire, nous la considérons telle qu'elle est dans l'entendement et la concevons en tant que substance, ce qui est très difficile, alors, ainsi que nous l'avons assez démontré, nous la trouverons infinie, unique et indivisible. » Voir enfin A VI, iii, p. 278.

infini puisque tout nombre est limité, et b) que, par contraste, l'infinité de Dieu ne peut être quantifiée, mesurée ou dénombrée, précisément parce que cela reviendrait à la limiter. Cela signifie que l'infini est entendu différemment selon qu'il s'applique à un nombre (ou plus généralement à une quantité divisible et/ou discrète) de modes ou d'abstractions, ou à la substance unique ou à Dieu possédant le plus haut degré d'être et de perfection. Une substance est dite infinie au sens de complétude et de perfection, auquel cas il n'y a pas lieu de la diviser, de l'énumérer ou de la limiter.

Dans le contexte que l'on vient d'évoquer, on comprend que Leibniz ait pu être séduit par une telle théorie. Et, de fait, il semble souscrire à l'analyse de Spinoza. Pourtant, en un geste qui lui est habituel, il reformule les distinctions spinoziennes dans ses propres termes et se les approprie pour servir son propos. Dans ses annotations, il écrit :

En bref, j'établis une gradation : *Omnia, Maximum, Infinitum*. Tout ce qui contient une totalité [*omnia*] est maximum en être ; ainsi, un espace prolongé dans toutes les dimensions est maximum en extension. Ce qui contient la totalité est donc le plus infini [*infinatissimum*], comme j'ai l'habitude de le dire, ou l'absolument infini. Le maximum, lui, est une totalité *sui generis*, à laquelle rien ne peut être ajouté : ainsi une ligne illimitée des deux côtés sera infinie, car elle contiendra toute la longueur. Enfin, le plus bas degré d'infinité est celui des choses dont la grandeur est supérieure à ce que nous pouvons expliquer par une proportion assignable aux objets sensibles, quand bien même il existerait quelque chose de plus grand qu'elles. [...] Car le maximum ne s'applique pas aux nombres²⁵.

Ce qui fait toute la différence, c'est que Leibniz reformule les distinctions de Spinoza en termes de degré. À propos du premier degré d'infinité, *Omnia*, il dit : « Cet infini, du plus haut degré, est la totalité, et il se trouve en Dieu, qui est tout un ; car en lui sont contenus les réquisits de l'existence de toutes les autres choses²⁶. » Ailleurs, et bien plus tardivement, Leibniz pose très clairement que

25 A VI, iii, p. 282 (nous traduisons) : « *Breviter gradus constituo : Omnia, Maximum, Infinitum. Quicquid omnia continet, est maximum in entitate ; quemadmodum spatium in omnes dimensiones interminatum est maximum in extensione. Item quod omnia continet, infinitissimum, ut vocare soleo, sive absolute infinitum est. Maximum, est omnia sui generis, seu cui nil apponi potest, ut linea recta utrinque interminata, quam et infinitam esse patet : nam omnem continet longitudinem. Infinita denique infimi gradus sunt quorum magnitudo major est, quam ut a nobis ratione assignabili ad sensibilia, possit explicari. Quanquam aliquid detur ipsis majus. [...] Maximus enim in numeros non cadit.* » Voir également à ce propos A VI, iii, p. 385.

26 A VI, iii, p. 385 (nous traduisons) : « *Tertius infini, isque summus gradus est, omnia, quale infinitum est in Deo, is enim est unus omnia ; in eo enim caeterorum omnium ad existendum requisita continentur.* »

l'infini le plus haut ou « absolu » s'applique seulement à Dieu. Par exemple, dans une lettre à Des Bosses datée du 11 mars 1706, il affirme : « Seul l'infini absolu et indivisible a une véritable unité : c'est Dieu²⁷. » Dans les *Nouveaux Essais*, II, xvii, § 1, il écrit que « le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties »²⁸. De toute évidence, cette notion d'infini (*Omnia* ou plus haut degré) est non-numérique au sens où son objet ne peut être énuméré ; elle est non-quantitative au sens où son objet ne peut être quantifié ; et elle est non-compositionnelle au sens où son objet n'est pas composé de parties. Au contraire, cette notion d'infini implique la perfection absolue, la complétude et, plus important encore pour ce qui nous intéresse ici, l'unité inhérente et l'indivisibilité.

132

Cette explicitation nette d'une conception non-numérique de l'infini, déjà modifiée par la traduction qu'en fait Leibniz, est le principal appui que Leibniz trouve dans la lettre de Spinoza pour régler le problème qui l'occupe. En un mot, selon cette conception de l'infini, les catégories ne sont pas applicables aux êtres réels. Par conséquent, si l'infini ne peut être attribué à une substance au sens numérique, mais uniquement au sens d'*Omnia*, la notion de substance ou d'être infini, qualifiée en ces termes, n'est pas contradictoire.

Cela est confirmé par le fait que Leibniz réserve la notion d'infinité absolue à Dieu ou à l'être le plus parfait. Ce type d'infini présente l'avantage que, si l'infini numérique ne constitue pas un tout, l'infini au sens d'*Omnia* constitue bien un tout. Au début de l'année 1672, Leibniz constate : « Il n'y a pas de maximum dans les choses, ou, pour le dire autrement, le nombre infini de toutes les unités n'est pas un tout, mais il est égal à zéro²⁹. » Il formule également ce point à propos de la différence d'unité (ou d'unicité) entre grandeur infinie et perfection infinie. Il écrit : « Nous avons démontré ailleurs que l'infini en nombre et en grandeur n'est ni un ni tout, mais que seul l'infini en perfection est un et tout³⁰. » En outre, s'agissant de Dieu, Leibniz note : « Un tout infini est un (*Totum infinitum esse unum*)³¹ ».

Le lien entre infinité et unité est crucial pour la définition leibnizienne aussi bien que spinozienne de la substance divine. En effet, Leibniz et

27 GP II, p. 305 (nous traduisons) : « *Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus.* »

28 GP V, p. 144.

29 A VI, iii, p. 98 (nous traduisons) : « *Nullum datur Maximum in rebus, vel quod idem est Numerus infinitus omnium unitatum non est unum totum, sed nihilo aequiparatur.* »

30 A VI, iv, p. 1492 (nous traduisons) : « [...] *alias demonstratum est infinitum numero et magnitudine neque esse unum neque esse totum ; sed tantum infinitum perfectione unum et totum esse.* »

31 A VI, iii, p. 474. Voir aussi le premier paragraphe du *Discours de métaphysique*, A VI, iv, p. 1531.

Spinoza partagent cette conception : une substance est la seule chose dont on puisse dire que, par définition, elle est infinie et complète. Notons que cette conception implique une lecture non-numérique – ou, plus généralement, non-quantitative – de l'un et de l'infini. Il convient maintenant d'examiner jusqu'où Leibniz et Spinoza partagent cette conception non-numérique de la substance.

UNE CONCEPTION NON-NUMÉRIQUE DE L'UN ET DE LA SUBSTANCE INFINIE

Nous allons étudier les notes prises par Leibniz en 1678 sur l'*Éthique* de Spinoza, en accordant une attention particulière à son commentaire de la proposition 8. Dans EIP8S2, Spinoza écrit :

[...] il faut observer : 1° que la vraie définition de chaque chose n'enveloppe et n'exprime rien sinon la nature de la chose définie. D'où suit : 2° que nulle définition n'enveloppe et n'exprime jamais un nombre déterminé d'individus, puisqu'elle n'exprime rien, sinon la nature de la chose définie. Par exemple, la définition du triangle n'exprime rien de plus que la seule nature du triangle, non du tout un nombre déterminé de triangles ; 3° il faut noter que pour chaque chose existante il y a nécessairement une certaine cause en vertu de laquelle elle existe ; 4° il faut enfin noter que cette cause en vertu de laquelle une chose existe doit ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante (*alors en effet il appartient à sa nature d'exister*) ou bien être donnée en dehors d'elle [...]. [L]a cause pour laquelle ces vingt hommes existent, et conséquemment chacun d'eux en particulier, doit être nécessairement donnée en dehors de chacun ; et, pour cette raison, il faut conclure absolument que pour toute chose telle que plusieurs individus de sa nature puissent exister, il doit y avoir nécessairement une cause extérieure en vertu de laquelle ces individus existent. Dès lors, puisque (*comme on l'a déjà montré dans ce Scolie*) il appartient à la nature d'une substance d'exister, sa définition doit envelopper l'existence nécessaire et conséquemment son existence doit se conclure de sa seule définition³².

32 EIP8S2, G II, p. 51, trad. Appuhn, vol. III, p. 28. Dans « Spinoza, Infinite Modes and the Infinite Mood » (*Studia Spinozana*, n° 16, 2008, p. 41-66), Alan Gabbey fait une remarque très pertinente à propos de l'usage par Spinoza du terme « infini » : « Dans son *Lexicon philosophicum* (1613), Goclenius associe le participe *infinitem*, qui signifie indéterminé' ou 'indéfini' (*incertum seu indefinitum*) et son contraire *finitum*, qui signifie 'défini' (*certum*) [...]. Se référant au *De causis linguae latinae* (lib. 4, cap. 78) de J. C. Scaliger, Goclenius écrit : « Ce qui est individuel (*proprium*) est simple en nombre. Il est fini, c'est-à-dire déterminé (*certum*), car lorsque nous disons 'un homme' ou 'l'homme' (*cum dicimus Homo*), nous savons combien il y a d'hommes. D'un autre côté, l'infini est pluriel, non parce qu'il est sans limite (*finis*), car rien dans la nature n'est ἀπειρον, infini, mais parce qu'il est indéterminé,

Ici, Spinoza fait valoir qu'une substance ne peut tenir sa raison ou sa cause d'aucune chose extérieure mais doit être à elle-même sa propre raison ou cause. Or, si toutes les déterminations numériques doivent trouver une cause ou une raison extérieure, la catégorie de nombre ne peut s'appliquer à la substance. Spinoza en conclut qu'une substance ne peut être énumérée. Le nombre est un dénominateur purement extrinsèque qui ne peut s'appliquer aux substances³³.

Tout en se montrant très critique dans ses commentaires de 1678 sur l'*Éthique*, Leibniz admet que l'argument est élégant³⁴. Comme Mogens Lærke le fait remarquer, quand Leibniz dit d'un argument qu'il est élégant, c'est souvent parce qu'il ressemble au sien. C'est bien le cas ici. En effet, la conception leibnizienne du statut des nombres (en tant qu'abstractions de choses individuelles) ressemble fort à celle de Spinoza. Leibniz écrit :

134

Ainsi, quand je vois un cheval et un bœuf, je constate que le bœuf n'est pas pareil mais différent et, malgré quelques points communs, je dirai qu'il s'agit bien sûr là de deux animaux ou êtres divers. Le même, en revanche, est ce qui peut se substituer à autre chose sans altérer la vérité. Si A est D, si B est D, si C est D, et si A, B et C sont pareils, alors D sera une seule et même chose. Mais si A, B et C sont tous différents les uns des autres, alors ils seront plusieurs, d'où les nombres³⁵.

Dans cette conception, les nombres résultent clairement d'abstractions ; ils sont le produit de nos comparaisons entre des choses particulières et uniques. Rapportons cela aux propos de Spinoza dans sa lettre à Jarig Jelles :

ἄόριστος (ou 'indéfini'). Car si vous dites 'hommes', vous ne savez pas combien ils sont, aussi (s'il s'agit de le déterminer) faut-il ajouter un prescriptif (*aliquid praescribens*), tel que 'dix', ou 'vingt'" (Goclenius, 1964, p. 236) » (nous traduisons). Gabbey suppose que « c'est une simple coïncidence si dans la preuve alternative de *Éth.* I prop. 5 mentionnée en *Éth.* I prop. 8 scol. 2, Spinoza prend l'exemple de vingt hommes pour montrer que la cause de leur existence, en tant que vingt, se trouve nécessairement en dehors de chacun d'eux » (*ibid.*). J'ai peine à croire qu'il s'agisse là d'une simple coïncidence. Il me semble préférable d'y voir un exemple courant servant à illustrer le raisonnement.

33 Voir aussi EIP15S, G II, p. 57-60, trad. Appuhn, vol. III, p. 36-39.

34 A VI, iv, p. 1770.

35 A VI, iii, p. 561 (nous traduisons) : « *Ut cum percipio equum et bovem, noto bovem non idem esse sed diversa, cum tamen in aliquo convenient plura erunt scilicet animalia vel entia. Idem autem est, quod alteri substitui potest salva veritate. Quod si A sit D, et B sit D, et C sit D, sintque A, et B et C idem, Unum erit D. Sin A et B et C singula a singulis sint diversa, erunt plura, unde Numeri* ». Voir aussi A VI, iii, p. 463 (nous traduisons) : « Les nombres, les modes et les relations ne sont pas des entités (*Numeri, modi, relationes non sunt entia*) ». Pour d'autres références aux théories ultérieures de Leibniz sur la nature idéale du nombre, de pair avec les relations et les possibilités, voir GP II, p. 268-269, p. 276-279, p. 282, et GP IV, p. 568.

Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Qui tient en main par exemple un sou et un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie. Alors seulement il pourra dire qu'il a deux pièces de monnaie, l'écu et le sou étant tous deux dénotés par ce terme³⁶.

Dans un texte plus tardif (une lettre à Sophie datée de 1700), Leibniz réaffirme cette thèse en citant le duc de Bourgogne dans un passage qui fait écho à l'exemple choisi par Spinoza dans EIP8S2 :

[...] quand on considère attentivement l'existence des êtres [...] on comprend très clairement que l'existence appartient aux unités, et non pas aux nombres (ou aux multitudes). Vingt hommes n'existent que parce que chaque homme existe. Le nombre n'est qu'une répétition des unités auxquelles seules appartient l'existence.

Et Leibniz commente :

J'ai lu tout cela avec admiration, et je trouve ma pensée sur les unités merveilleusement bien exprimée³⁷.

La thèse de Leibniz est ici exposée très clairement : l'existence s'applique aux unités, seuls êtres réels, et non aux nombres, abstractions résultant de la comparaison et de la considération de choses particulières³⁸. Revenons au commentaire de Leibniz sur la proposition 8 de l'*Éthique*. Leibniz reformule l'argument de Spinoza de la manière suivante :

Mettons plusieurs individus : il faut qu'il y ait une raison dans la nature pour qu'ils soient tant et non pas davantage. La même raison qui explique pourquoi ils sont tant, explique aussi pourquoi tel ou tel d'entre eux existe. Mais cette raison ne se trouve pas plus dans l'un que dans tel autre. Elle est donc extérieure à eux tous³⁹.

Leibniz soulève alors une objection à cette thèse : « On pourrait objecter que leur nombre est illimité, ou nul, ou excède tout nombre⁴⁰. » Cette objection montre

36 Spinoza à Jarig Jelles, 2 juin 1674, Lettre L, G IV, p. 198, trad. Appuhn, vol. IV, p. 283.

37 GP VII, p. 560.

38 Voir A VI, iii, p. 399.

39 A VI, iv, p. 1770 (nous traduisons) : « [...] *quia ponantur esse plura individua, ideo debet esse ratio in natura cur sint tot non plura. Eadem cum faciat cur sint tot, faciat cur sit hoc et hoc. Ergo et cur sit hoc. Ea ratio autem non est in uno horum potius quam in altero. Ergo extra omnia.* »

40 *Id.* : « *Una objectio fieri posset, si dicatur numerum [eorum] esse interminatum, sive nullum, sive omnem numerum excedere.* »

à quel point Leibniz aborde le problème des nombres sous un angle radical et global. Le nombre d'individus peut être indéterminé, n'admettre aucun nombre (non-numérique) ou dépasser tout nombre (syncatégorématique). Nous avons là un aperçu de l'éventail des options possibles que Leibniz envisage concernant les nombres et l'énumération des individus. Mais si l'objection soulevée éclaire la manière dont il aborde cette question, Leibniz ne considère pas pour autant qu'elle réfute l'argument posé par Spinoza (et qu'il a repris à son compte). Ainsi, comme le dit Leibniz :

On peut prendre quelques uns d'entre eux et demander pourquoi ils existent, ou en prendre quelques uns qui aient quelque chose en commun, par exemple qui existent au même endroit, et demander pourquoi ils existent à cet endroit⁴¹.

Leibniz en revient donc à souscrire à l'idée selon laquelle un attribut numérique est fondé sur le dénominateur commun à n'importe quelle multiplicité de choses et, par conséquent, n'appartient pas à l'essence des choses individuelles.

136

Si les caractéristiques numériques n'appartiennent pas à l'essence des choses mais dérivent de leur multiplicité, alors la caractérisation de la substance comme unique et infinie n'implique nullement une qualification numérique. Dans sa lettre 12, Spinoza est très clair sur ce point⁴². Leibniz, lui, ne l'est pas autant. Leur divergence se ramène au fond à celle entre métaphysique spinozienne d'une substance individuelle unique et métaphysique leibnizienne de plusieurs substances individuelles.

Le statut du nombre *un* dans la conception leibnizienne des nombres est particulièrement intéressant. Clairement, le nombre *un* ne peut être formé en groupant des entités individuelle ou par comparaison à aucun autre. Il semble donc qu'il faille le considérer comme un cas limite plutôt que comme

41 *Id.* : « *Verum corrigi potest, si aliqua tantum ex ipsis sumamus, et quaeramus cur illa extiterint, vel si sumamus plura aliquid commune habentia, v.g. in eodem loco existentia, cur illa in hoc loco extiterint* ».

42 Alan Gabbey a récemment soutenu un point de vue similaire à propos de E1D6 sur la distinction entre un usage catégorématique et un usage syncatégorématique de l'infini. Il écrit : « La formulation d'Éth. I déf. 6 est significative : '*Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*'. Laissant de côté l'adverbe d'intensité *absolutè*, l'*ens infinitum* contraste à la fois avec *infinitis attributis* et avec *infinitam essentiam*. À supposer que Spinoza n'ait pas placé ces adjectifs au hasard ni pour des raisons purement stylistiques, la définition 6 repose sur une compréhension tacite de la distinction entre usage catégorématique et syncatégorématique d'*infinitum*, un prédicat qui intéressait tout particulièrement les auteurs scolastiques à propos de syncatégorèmes. L'infinité de Dieu est catégorématique ; l'infinité d'un ensemble d'attributs est syncatégorématique. Dieu est infini *in actu*, il est 'ens absolutè infinitum', son infinité est totalement inconditionnelle » (A. Gabbey, « Spinoza, Infinite Modes and the Infinite Mood », art. cit., sect. 2 ; nous traduisons).

un nombre. Cette conception des nombres comme abstractions de choses individuelles présuppose des unités de base ou des individus. Notons que cela recoupe parfaitement la conception traditionnelle selon laquelle *un* n'est pas considéré comme un nombre. Aussi, quand Leibniz (comme Spinoza) dit d'une substance qu'elle est une, il ne s'agit pas d'une affirmation numérique mais cela renvoie plutôt à l'unité de base qu'est la substance.

Dans le sillage de plusieurs commentateurs (Gueroult, Macherey, Deleuze), Lærke a récemment suggéré que le terme « monisme de substance » était impropre à définir la métaphysique spinozienne de la substance. D'après lui, « chez Spinoza et contrairement à Leibniz, comme toute autre détermination quantitative, le nombre *un* est exclu de la définition de la substance »⁴³. Je partage ce jugement à propos de Spinoza. Mais je vais tâcher de montrer en quoi un point de vue similaire, non-numérique, peut s'appliquer aussi à Leibniz (du moins partiellement). À mon avis, Leibniz partage la définition non-numérique de la substance formulée par Spinoza (même s'il n'est pas d'accord avec son application et son extension). J'irais même plus loin : une définition non-numérique de la substance s'applique dans les deux cas (limites) de l'un et de l'infini, qui, pour Leibniz et pour Spinoza, sont des éléments essentiels dans la définition de la substance. L'un et l'infini sont tous deux utilisés dans un sens non-numérique pour qualifier la substance.

Il s'agit de déterminer si Leibniz, quand il caractérise la substance comme une, entend *un* au sens numérique (c'est-à-dire comme un nombre) ou au sens non-numérique, marquant essentiellement l'unité et l'indivisibilité. L'affirmation la plus révélatrice et la plus célèbre de Leibniz sur cette question est sans doute la suivante : « Je tiens pour un axiome ... que ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être* »⁴⁴. Selon une autre formulation canonique : « L'étant et l'un sont convertibles (*Ens et unum convertuntur*)⁴⁵ ». Cette dernière formule confirme qu'*unum* n'est pas employé au sens numérique, mais plutôt pour indiquer l'unité. Leibniz souligne que ces termes sont interchangeables, de sorte que *unum* peut signifier l'être, et inversement. Bien évidemment, il ne veut pas dire par là que l'être et le nombre *un* seraient interchangeables. Nous savons que, pour Leibniz, l'être et le nombre sont non seulement distincts, mais aussi diamétralement opposés : le nombre, comme nous l'avons déjà vu, est un paradigme du non-être.

⁴³ M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza, op cit.*, p. 675.

⁴⁴ Lettre à Arnauld du 30 avril 1687, dans *Œuvres*, Aubier-Montaigne, éd. L. Prenant, Paris, 1972, p. 252. Voir aussi GP II, p. 304 ; ou G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, éd. C. Frémont, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 165.

⁴⁵ Leibniz à Des Bosses, 11 mars 1706 GP II, p. 304.

L'attachement de Leibniz à un axiome tel que *Ens et unum convertuntur* remonte à la conception grecque de l'être comme unité invariante. Il s'y réfère d'ailleurs, dans sa correspondance avec Arnauld aussi bien qu'avec Des Bosses, pour distinguer les êtres réels des agrégats. Il est profondément convaincu que ce qui est composé de plusieurs choses ne peut être considéré comme un être. Aussi me semble-t-il que l'insistance de Leibniz sur l'unicité de la substance ne concerne pas tant l'énumération que la définition même d'un être comme jouissant d'une unité primordiale et durable. La distinction cruciale s'opère entre l'un et le multiple, et non au niveau de l'énumération. Si, comme nous l'avons vu, le nombre dérive d'une multiplicité de choses individuelles, il ne peut clairement pas s'appliquer à une unité simple. J'en conclus que, dans ce contexte (à savoir dans son application à la substance), *unum* ne renvoie pas au nombre mais à l'unité.

138

Concernant la question de l'infini, il me semble que la position de Leibniz est encore plus nettement non-numérique, en particulier quand il s'agit de qualifier Dieu comme l'être infini ou le plus parfait. Si, dans ce contexte, Leibniz entendait la notion d'infini au sens numérique (c'est-à-dire quantitatif), la notion de Dieu serait contradictoire, tout comme celles de plus grande forme, de plus grand nombre et de mouvement le plus rapide. Nous avons déjà vu que, dans des écrits antérieurs à sa rencontre avec Spinoza, Leibniz s'efforçait déjà de distinguer ces deux cas paradigmatiques. Cela apparaît encore plus nettement dans plusieurs textes rédigés après cette rencontre. Parmi les plus significatifs, citons la *Méditation* de 1684, le paragraphe d'introduction au *Discours de métaphysique*, et les *Nouveaux Essais* II, chap. 17⁴⁶. Un des exemples les plus significatifs est la lettre à Malebranche datée du 22 juin 1679, dans laquelle Leibniz écrit :

Il n'est pas bien assuré, si un être infiniment parfait n'implique pas contradiction, comme *le mouvement le plus rapide, le nombre le plus grand* et autres notions semblables qui sont assurément impossibles. M. Descartes dans sa réponse aux deuxièmes objections, article 2, demeure d'accord de cette analogie *entre l'être le plus parfait et le nombre le plus grand*, niant que ce nombre implique. Cependant, il est aisé de le démontrer. *Car le nombre le plus grand est le même que le nombre de toutes les unités. Or, le nombre de toutes les unités est le même que le nombre de tous les nombres (car n'importe quelle unité ajoutée aux précédentes fait toujours un nouveau nombre). Et le nombre de tous les nombres implique, ce que je montre ainsi : il y a un nombre pair correspondant à n'importe quel nombre et qui est double de celui-ci. Donc le nombre de tous les nombres n'est pas plus grand que le nombre des nombres*

46 A VI, iv, p. 585-592, p. 1531; GP V, p. 144.

pairs, c'est-à-dire que le tout n'est pas plus grand que la partie. Il ne sert de rien de répondre que notre esprit fini ne comprend l'infini, car nous pouvons démontrer quelque chose de ce que nous ne comprenons pas. Et ici nous comprenons au moins l'impossibilité, si ce n'est qu'on veuille dire qu'il y a un certain tout qui n'est pas plus grand que sa partie. Vous me direz, qu'il y a une idée de l'être parfait, puisque vous pensez à cet être, donc il est possible. Mais on répondra qu'on dirait par la même raison qu'il y a une idée du plus grand nombre et qu'on peut penser à lui, cependant nous voyons qu'il implique. Il est vrai qu'il y a des raisons de distinguer en ceci ces infinis impossibles, comme le nombre et le mouvement et autres choses semblables, de l'être souverainement parfait. Mais il faut des raisonnements nouveaux et assez profonds pour s'en assurer⁴⁷.

Ici encore, Leibniz maintient une distinction bien nette entre infini impossible (quantité maximale) et infini possible (perfection maximale) et il veille à séparer les deux contextes. Nous avons suggéré plus haut que l'infini qui s'applique à la perfection maximale et plus généralement aux êtres était non-numérique. Nous avons aussi montré que Leibniz et Spinoza partageaient cette conception non-numérique de la substance. Dans les deux cas-limites, une substance est dite une et infinie en un sens non-numérique et non-quantitatif. Elle est dite une et infinie au sens qualitatif où elle forme un tout complet et parfait. Pour les deux philosophes, cela a à voir avec la notion d'activité irréductible et de pouvoir inhérent de l'action. Tous deux envisagent l'énumération (et plus généralement la quantification) comme une manière de comparer et de classer différents aspects des choses particulières. En effet, l'énumération requiert une abstraction de l'essence à partir de l'existence et, pour Leibniz comme pour Spinoza, c'est justement là ce qui pose problème dans le cas de Dieu ou de l'être le plus parfait.

SPINOZA A-T-IL RÉSOLU LE PROBLÈME DE LEIBNIZ ?

Leibniz, nous l'avons vu, avait des raisons déterminantes de s'en tenir à une conception non-numérique de la substance infinie. Cette conception est pertinente dès lors qu'il s'agit d'attribuer des nombres à une substance et, en particulier, à la notion d'être le plus parfait. Nous avons également vu qu'une conception non-numérique de l'infini présentait une solution attrayante au problème de Leibniz, en opérant une distinction entre infini numérique et non-numérique – l'un qui s'applique au nombre et à la quantité, l'autre qui s'applique plutôt à l'activité et à la perfection. C'est là le cœur de ce que j'appelle la solution de Spinoza.

⁴⁷ GP I, p. 338-339 ; les italiques correspondent aux passages en latin dans le texte de Leibniz.

Nous allons maintenant soulever deux questions : 1) La solution de Spinoza permet-elle de résoudre le problème de Leibniz ? ; et 2) Leibniz pouvait-il accepter une telle solution ? Y répondre nous permettra d'éclairer quelques uns des points de divergence qui, entre Spinoza et Leibniz, surgissent sur fond d'une grande proximité.

La principale différence entre leurs approches de l'infinité de la substance tient à l'exigence initialement formulée par Leibniz de prouver que la notion d'*Ens Perfectissimum* est possible. Puisque Leibniz définit cette possibilité en termes de non-contradiction ou de cohérence interne, la preuve doit s'appliquer au *concept* d'*Ens Perfectissimum* et montrer qu'un tel *concept* est cohérent⁴⁸. Cela implique que le concept d'être le plus parfait soit considéré (à l'instar de n'importe quel autre concept) comme une pure possibilité logique, c'est-à-dire comme indépendant de l'existence. C'est là un pré-requis à l'explication de la possibilité en termes de cohérence interne : qu'elle se déroule dans un contexte purement conceptuel, scindé de toutes considérations sur l'espace et le temps réel.

140

Cela implique cependant que la notion d'infinité que Leibniz utilise pour prouver la possibilité de la notion d'*Ens Perfectissimum* s'applique aussi à des concepts, et non pas seulement à des êtres ou des substances. Dans cette approche de la définition et de la possibilité, Leibniz doit parvenir à déterminer comment le *concept* d'un être consistant en une infinité d'attributs peut être cohérent. Toutefois, un tel concept ne semble pas analogue à celui de nombre infini, qu'il juge incohérent. S'il l'était, alors le problème de Leibniz se poserait à nouveaux frais. Quand bien même Leibniz aurait une preuve de cohérence, la distinction de Spinoza exposée plus haut ne lui permettrait pas de rendre compte de la différence entre le concept d'être suprême et celui de nombre suprême. La distinction entre une conception numérique et non-numérique de l'infini ne serait ici d'aucun secours à Leibniz, dans la mesure où la preuve doit être faite au niveau des purs concepts. Cela apparaît comme une conséquence directe de l'exigence d'une preuve de possibilité, qui doit opérer au niveau des concepts ou doit présupposer la séparation de l'essence et de l'existence. Malgré une grande similarité dans sa propre définition de la substance, Spinoza affirme que la notion d'essence ne peut être séparée de la

48 En mai 1678 Leibniz écrit à Tschirnhaus : « Et en effet je tiens pour la marque d'une définition parfaite et adéquate que, une fois cette définition perçue, il n'est plus possible de douter que la chose saisie par cette définition soit possible ou non (*Et quidem certam habeo notam definitionis perfectae atque adaequatae quando scilicet percepta semel definitione dubitari amplius non potest utrum res ea definitione comprehensa sit possibilis vel non*) » (A II, i, p. 624 ; nous traduisons).

notion d'existence⁴⁹. C'est pourquoi il maintient que la notion d'infini doit s'appliquer à l'existence, et non à l'essence. En bref, la solution de Spinoza dépend d'une définition en acte, qui ne permet pas de séparer le concept de Dieu et son activité auto-productrice.

Un examen attentif des textes de Leibniz datant de 1675-1679, avant et après sa rencontre avec Spinoza – d'abord par l'entremise d'un médiateur, puis *de visu*, et enfin par sa lecture de l'*Éthique* en 1678 – nous a permis de révéler certains points de similarité et de rapprochement. Ces mêmes textes creusent pourtant aussi des écarts infranchissables entre leurs systèmes philosophiques. Comme nous l'avons vu dans les écrits de 1675-1676, la thèse de Leibniz sur l'infinité de la substance est très proche de celle de Spinoza. Qui plus est, la thèse spinozienne de l'infini offre au problème de Leibniz une voie d'approche attrayante.

Imaginons un instant que Leibniz ait adopté la solution de Spinoza. Un autre Leibniz possible aurait pu être incité par les thèses de Spinoza à renoncer à une conception logique de la possibilité afin d'éviter la difficulté, posée par l'infini, qui contamine le concept d'être absolument parfait. La solution spinozienne fonctionne parce qu'elle pose que le type d'infini attribuable à la substance n'est pas numérique. Mais cela ne suffit pas à résoudre le problème de Leibniz. Il faudrait pour cela que l'infini soit appliqué au concept de Dieu, entendu comme pure possibilité. Or pour Spinoza, la notion d'infini s'applique à un être existant, mais non à l'essence séparée de l'existence. Dans ce contexte, la solution de Spinoza n'aurait pas servi à Leibniz, à moins qu'il accepte de renoncer à l'exigence d'une démonstration de la cohérence du concept de Dieu comme pré-requis à (la preuve de) son existence. La primauté de la possibilité sur l'existence marque le reste des êtres leibniziens, c'est-à-dire les substances individuelles créées.

Or Leibniz ne s'est pas engagé sur cette voie. Il a préféré continuer à amender et à développer sa métaphysique des mondes et des individus possibles en tant qu'alternative à ce qu'il perçoit comme les conséquences fâcheuses du spinozisme. Leibniz évoque l'une de ces conséquences : « Si tout émane de la nature divine avec une sorte de nécessité, et que tous les possibles existent, les bons et les méchants seront traités aussi mal, et vous ruinez la philosophie morale⁵⁰. »

49 Voir EIP20, G II, p. 64, trad. Appuhn, vol. III, p. 45 : « L'essence de Dieu et son existence sont une seule et même chose ». Voir aussi KV I, i, G I, p. 15, trad. Appuhn, vol. I, p. 44 : « L'existence de Dieu est [son] essence » ; CM I, ii, G I, p. 238, trad. Appuhn, vol. I, p. 343 : « [...] en Dieu l'essence ne se distingue pas de l'existence » ; et CM II, i, G I, p. 252, trad. Appuhn, vol. I, p. 359 : « Mais Dieu ne peut pas être dit jouir de l'existence, car l'existence de Dieu est Dieu lui-même ; de même aussi que son essence. » Voir finalement EIP11DS, G II, p. 54, trad. Appuhn, vol. III, p. 32-33 : « [...] tout ce qu'une substance a de perfection, cela n'est dû à aucune cause extérieure, c'est pourquoi de sa seule nature doit suivre son existence, qui par là n'est autre chose que son essence. »

50 A VI, iii, p. 365.

Cette tendance se précise à partir de 1678-1679. Tandis que Spinoza considère la question de la cohérence du *concept* de substance comme secondaire, Leibniz la met au premier plan. Spinoza affirme que l'infini peut être attribué à la substance à l'égard de l'existence mais non à l'égard de l'essence. Leibniz, lui, veut montrer qu'en ce qui concerne l'essence de Dieu comme être absolument parfait, l'existence est un aspect intrinsèque de son essence. D'après lui, et comme il n'aura de cesse de le répéter, il faut d'abord montrer que le concept est possible.

142

Dans sa lettre de 1679 à Malebranche, Leibniz s'obstine à chercher une preuve de la possibilité de l'*Ens Perfectissimum*, même s'il n'est pas sûr qu'une telle preuve puisse être fournie, ni qu'il existe différents types d'infini (l'un qui s'appliquerait au nombre, l'autre à la perfection) : c'est bien le signe que la solution proposée par Spinoza au problème de Leibniz ne peut être acceptée que dans certaines limites. En s'appliquant à une substance comme définie en acte, c'est-à-dire existant et se produisant elle-même (*causa sui*), cette solution résout peut-être le problème de Spinoza, mais elle semble trop coûteuse pour Leibniz. En d'autres termes, l'approche de Spinoza (qui consiste à distinguer le sens propre de l'infini s'appliquant à la substance) vaut dans le cas où on considère la substance comme existante, mais non dans le cas où on la considère en faisant abstraction de l'existence, comme pure essence ou possibilité. Pour pouvoir se permettre cette solution, Leibniz devrait sacrifier la prééminence de la preuve de possibilité, ainsi que la primauté de l'essence sur l'existence (et de même celle de la *ratio* sur la *causa*). Cela reviendrait à renoncer à l'une des principales amarres qui empêche sa métaphysique de sombrer dans le spinozisme. Et c'est là une concession que notre philosophe optimiste n'était évidemment pas disposé à faire.

Leibniz a préféré maintenir son exigence d'une preuve de possibilité (comme en témoignent clairement ses notes en marge de l'*Éthique* et sa lettre à Malebranche), même s'il n'était pas sûr d'en avoir une. Nous voyons ici que l'optimisme de Leibniz n'est pas étranger au développement de sa pensée (même s'il n'est pas sûr de trouver une preuve de cohérence, il part du principe qu'une telle preuve existe ou, du moins, il maintient que la possibilité d'un être absolument parfait doit être maintenue tant qu'elle n'aura pas été réfutée). Plutôt que d'abandonner son intuition profonde quant à la primauté de l'essence sur l'existence, Leibniz continue à élaborer sa métaphysique d'individus et de mondes possibles sur cette prémisse. Certes, Leibniz doit en payer le prix. En l'occurrence, il est prêt à renoncer à sa preuve a priori de l'existence de Dieu au profit d'une présomption plus faible de la possibilité de son concept. Il est également prêt à assumer la confusion entre les notions de substance et d'existence impliquée par la distinction même entre substances créées et non-

créées, distinction illustrant le profond écart avec Spinoza, qui, lui, insiste sur une acception unique de la substance⁵¹. À mon sens, cette subtile différence ne peut être perçue de façon adéquate que sur fond de la profonde similarité entre Leibniz et Spinoza : la similarité de leur notion non-numérique d'infini dans son application à la substance.

Traduction de l'anglais par Myriam Dennehy

51 Je renvoie à mon article « Existence and Possibility in Leibniz and Kant », *British Journal for the History of Philosophy*, n° 20/5, 2012, p. 953-972.

