

La causalité et le vide: Spinoza et Descartes

EPAMINONDAS VAMPOULIS

1. Une des tâches de l'histoire de la philosophie est d'aborder les problèmes posés par la manière dont les philosophes conceptualisent certaines notions qui se placent au centre de l'activité philosophique. En effet, l'histoire de la réflexion philosophique doit explorer les voies que ces notions elles ouvrent, sans oublier qu'elles constituent des concepts fondamentaux dont le rôle est souvent celui de l'axe qui détermine le passage d'un univers philosophique vers un autre. Tel a été, dans le cadre de la philosophie du dix-septième siècle, le rôle de la notion de cause puisque le changement de la manière dont cette notion était conçue a rendu possible une rupture qui a abouti à la constitution de la nouvelle philosophie de ce siècle.

Parmi les philosophies qui ont placé au centre de leur réflexion la notion de causalité il faut sans aucun doute ranger celle de Descartes et celle de Spinoza. Mais c'est justement le fait que ces deux systèmes philosophiques doivent reconnaître comme une de leurs notions de base celle de causalité qui pose des problèmes cruciaux. Surtout en ce qui concerne Spinoza, il faut remarquer que même quand il met en oeuvre des notions traditionnelles dont il a été l'héritier, il le fait d'une manière qui en fait éclater le sens, donc d'une manière qui pose des problèmes au commentateur de son oeuvre. Et c'est justement parce que sur ce point précis de sa doctrine Spinoza est redevable de la philosophie cartésienne que nous croyons qu'il faut impérativement examiner d'une manière comparative les deux théories.

Dans ce qui suit nous allons essayer d'aborder les problèmes respectifs que pose cette notion centrale par le biais de la causalité mécanique qui régit les rapports des corps. Car cette causalité implique toute une théorie métaphysique qui la justifie, aussi bien que le double problème du statut ontologique de la cause et de celui de la constitution d'une chaîne causale. Afin d'examiner ces problèmes en respectant en même temps le contexte plus général de la philosophie du dix-septième siècle dans lequel il faut les situer, nous croyons qu'une problématique privilégiée qui permet de mettre en lumière les implications tant physiques que métaphysiques de la notion de

cause est celle qui porte sur l'inexistence du vide: cette problématique est révélatrice du rapport instauré entre la physique mécaniste et la métaphysique qui la soutient.

2. Chez Descartes, le rejet de l'existence du vide révèle certains présupposés de la métaphysique cartésienne aussi bien que les liens de cette métaphysique à des principes purement logiques. Le rejet de l'existence du vide, tel qu'il est effectué dans les *Principia Philosophiae* de Descartes, est fondé sur une nécessité qui n'est que celle établie entre l'extension et la substance corporelle dont l'extension constitue la nature et l'essence, donc l'attribut principal¹. Ce lien instauré entre la substance corporelle et l'extension est aussi valable quand on le lit d'une manière inverse, et cela grâce à un principe qui, pour Descartes, constitue une de nos notions communes: "le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités"². De ce principe il suit que l'existence d'une propriété implique nécessairement l'existence d'une substance à laquelle appartient cette propriété. L'énoncé intégral de la notion commune dont il est question doit, donc, être complété de la manière suivante: "il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent"³.

Le rejet du vide chez Descartes est alors fondé sur cette logique attributive, puisqu'il suffit de l'appliquer à ce qui constitue l'attribut principal de la substance corporelle pour conclure que sans aucun doute "il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension"⁴. Autrement dit, pour Descartes il est clair que là où il y a extension, il y a nécessairement quelque chose d'étendu, vu que "l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps"⁵. Il faut donc reconnaître que ce raisonnement suffit pour montrer que l'espace que nous croyons vide ne saurait être tel; du seul fait qu'il est un espace⁶ il constitue une propriété qu'il faut attribuer à une substance.

Descartes complète son analyse du problème du vide en donnant un exemple révélateur de la logique qui la sous-tend. C'est l'exemple d'un vase, un exemple qui soulève la question de l'existence d'un rapport quelconque entre ce vase et son contenu. Dès le commencement de notre vie, selon Descartes, nous sommes persuadés que le

1. Pour le problème de l'attribut principal chez Descartes, voir *Principia Philosophiae* (abrég.: *PP*), I, § 53. Nous citons les textes de Descartes d'après l'édition de ses *Oeuvres* par Adam et Tannery (abrég.: *AT*) et les textes de Spinoza d'après la traduction de ses *Oeuvres* en quatre volumes par C. Appuhn publiée dans la collection de poche des éditions Garnier-Flammarion (abrég.: *A*). Pour l'*Ethique* de Spinoza nous utilisons l'abréviation *E*.

2. *PP*, I, § 52; *AT* IX-2, 47.

3. *PP*, I, § 11; *AT* IX-2, 29.

4. *PP*, II, § 16; *AT* IX-2, 72.

5. *PP*, II, § 16; *AT* IX-2, 71.

6. Descartes définit le vide, au sens que les philosophes prennent ce mot, comme «un espace où il n'y a point de substance» (*PP* II § 16; *AT* IX-2, 71).

contenu, n'ayant de prime abord aucune liaison nécessaire avec le vase ou, plus précisément, avec la concavité du vase, peut être ôté sans que cela implique contradiction. Ce préjugé relève du fait que nous n'apercevons aucune liaison nécessaire entre ce vase et tel ou tel corps qu'il contient (par exemple, le vase contient indifféremment de l'air ou de l'eau). Mais une analyse plus fine de l'exemple suffit pour nous persuader que cette opinion est manifestement fautive et qu'elle peut être corrigée: il faut tout simplement tenir compte du fait qu'on ne peut pas concevoir la concavité du vase sans l'étendue qui doit y être comprise, comme – par analogie – il est impossible de concevoir “une montagne sans vallée”⁷. Une liaison existe donc incontestablement: la liaison nécessaire entre la figure concave du vase et l'extension prise comme ce qui constitue la nature même de la substance corporelle⁸. Ce qui est contraignant ici ce n'est pas une liaison possible – mais effectivement inexistante – entre la concavité et tel ou tel corps qui l'occupe; c'est, par contre, une logique qui fait que la concavité ne saurait être *conçue* sans l'extension y comprise. Et comme l'extension n'existe sans quelque chose d'étendu, il s'ensuit que de par la nature de l'extension, la concavité d'un vase n'est jamais vraiment vide et la matière y contenue ne peut être ôtée ni par des causes physiques, ni par Dieu: “si on nous demande ce qui arriverait, en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permît qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement”⁹.

Le rejet du vide chez Descartes ne se présente donc pas comme la conséquence d'une unité qu'on pourrait peut-être assigner à la substance corporelle. Et, à vrai dire, une telle possibilité est exclue tant qu'on reste dans le cadre de la philosophie cartésienne qui considère chaque corps comme une substance réellement distincte de toutes les autres substances¹⁰. Ce point constitue un aspect de la métaphysique cartésienne qui va de pair avec la problématique de l'inexistence du vide. Comme on l'a déjà vu, le contenu du vase de l'exemple mentionné ne dépend pas d'une manière causale de l'existence du vase; la seule liaison entre la concavité du vase et l'extension y comprise est celle établie par une nécessité logique qui rend impossible la conception de la concavité abstraction faite de l'extension y contenue. Mais, en tant que substances, les deux corps (le vase et son contenu) doivent être tenus pour des choses distinctes l'une de l'autre, puisque chacune prise séparément ne relève que de la puissance divine.¹¹ Ainsi, tant le vase que son contenu existent indépendamment l'un de l'autre, et la seule chose qui les lie ne porte pas sur les modalités de leurs existences respectives mais sur la nature de la forme concave du vase.

7. *PP*, II, § 18; AT IX-2, 73.

8. Descartes parle dans le texte latin des *Principia Philosophiae* de la liaison <connexio> nécessaire qui existe *inter vasis figuram concavam et extensionem* in genere sumptam, *quae in ea cavitate debet contineri*: *PP*, II, § 18; AT VIII-1, 50 (nous soulignons).

9. *PP*, II, § 18; AT IX-2, 73.

10. Cf. *PP*, I, § 60.

11. Cf. *PP*, I, § 51.

L'inexistence du vide ne doit donc pas être conçue comme une conséquence nécessaire de la nature du corps qui, selon Descartes, est de sa nature “toujours divisible”, à l'encontre de l'esprit qui, lui, est “entièrement indivisible»”¹². D'où il s'ensuit que la physique mécaniste de Descartes de par la nature de la métaphysique qui la sous-tend, nie le vide non pas en se fondant sur l'indivisibilité de l'étendue, mais en présentant le *plenum* du monde comme une dépendance de la contiguïté des corps. La nécessité de cette contiguïté est suffisamment justifiée du point de vue de la logique mais son rapport à la conception métaphysique cartésienne de la substance reste problématique.

3. C'est justement sur ce point précis de la divisibilité de la substance corporelle que Spinoza s'oppose diamétralement à Descartes. Cela est patent si l'on compare les implications métaphysiques de l'inexistence du vide telles qu'elles sont développées dans l'*Ethique* avec l'argumentation cartésienne contre le vide. Spinoza lie expressément dans l'*Ethique* l'inexistence du vide à l'indivisibilité de la substance, en insérant toute la discussion relative au problème du vide dans le scolie de la proposition 15 de la première partie de l'œuvre, un scolie destiné à la réfutation de la divisibilité de l'attribut étendue.

Pour Spinoza les corps ne sont pas des substances: ils sont les modes finis de la substance corporelle ou attribut étendue, et c'est en tant que modes qu'il faut essayer de les concevoir et d'expliquer leurs propriétés. C'est cette problématique qui est développée dans le scolie mentionné, où Spinoza lie la question de l'inexistence du vide à la causalité qui fait que les corps ou modes finis de l'attribut étendue restent enchaînés entre eux: “Certes si des choses sont réellement distinctes les unes des autres, l'une peut exister et conserver son état sans l'autre”¹³. L'inexistence du vide dans la nature —une vérité partagée selon Spinoza par tous ceux “qui savent qu'une raison claire est infaillible”¹⁴— est un fait physique qu'il ne faut pas détacher de la question du statut modal des corps singuliers. Ceux-ci, étant dans une autre chose par le moyen de laquelle ils sont aussi conçus, sont liés entre eux à cause de l'unité que leur confère la substance unique, infinie et indivisible. Ainsi, l'inexistence du vide se présente dans l'*Ethique* comme une suite du fait que les corps —à cause de l'indivisibilité de l'attribut étendue— ne sont pas réellement distincts, donc comme une suite du fait que de la plénitude de l'être¹⁵ qu'il convient d'attribuer à la substance découlent des liaisons causales qui

12. Nous reprenons deux expressions que l'on trouve dans la sixième *Méditation métaphysique*. Cf. AT VII, 85-86: *corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis*.

13. *E I*, 15 scolie; A, 3: 38.

14. *Ibid.*

15. Pour une analyse qui insiste sur la différence entre la contiguïté par laquelle Descartes rétablit l'unité de la nature et la plénitude de la nature qui, chez Spinoza, rend raison de la continuité de la substance corporelle, cf. les remarques pertinentes de P. Macherey, “Entre Pascal et Spinoza: le vide”, étude reprise dans Macherey 1992, 152-67.

excluent la possibilité même de l'anéantissement d'une partie de la matière¹⁶. Spinoza pose la question suivante dans le même scolie: "Car si la substance corporelle pouvait être divisée de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi une partie ne pouvait-elle pas être anéantie, les autres conservant entre elles les mêmes connexions qu'auparavant¹⁷?"

L'analyse spinoziste du problème du vide met donc bien en avant deux aspects de la nature des corps. Tout d'abord, elle insiste sur le fait que les corps sont des modes qui ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance. Puis, elle s'appuie sur le fait qu'ils sont liés entre eux d'une manière causale. Mais, bien que Spinoza semble associer ces deux aspects dans le passage du scolie cité plus haut, on ne voit pas très bien comment ces deux aspects se lient. Autrement dit, on ne voit pas pourquoi le fait que les corps sont des modes finis doit être associé d'une manière quelconque au fait qu'une causalité est instaurée entre eux. Cette causalité mécanique qui régit les rapports entre les corps a-t-elle un fondement dans la métaphysique de la substance, donc dans la productivité de la substance? Et, si oui, quel est le principe qui fait de chaque corps une cause sans le transformer pourtant en une substance, donc en une entité indépendante de toutes les autres?

Toute tentative de réponse à ces questions doit prendre en compte les leçons de la proposition E I, 28: "une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini¹⁸". Telle qu'elle se présente dans cette proposition, cependant, cette chaîne infinie des causes n'a rien en commun ni avec l'indivisibilité de l'attribut ni avec son infinitude, puisqu'elle y est conçue d'une part comme la somme d'une série de choses distinctes¹⁹, et d'autre part comme un agrégat de plusieurs choses finies qui s'ajoutent indéfiniment. La réponse proprement spinoziste qui pourrait permettre de concilier la causalité mécanique des corps avec leur statut modal, doit donc être cherchée non pas du côté d'une prétendue transitivité qui fait de chaque corps une unité séparée de toutes les autres, mais plutôt du côté de la

16. Cf. Lettre 4: «si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l'étendue entière s'évanouirait, et cela je le professe expressément" (A, 4: 129).

17. A, 3: 38.

18. A, 3: 50. Pour une application de ces déterminations causales au mouvement des corps on se référera au Lemme 3 de la deuxième partie de l'*Ethique* et à son corollaire, aussi bien qu'à la Lettre 40 qui précise: "Si par exemple on demande par quelle cause un corps limité de telle façon déterminée est mû, on peut répondre qu'il est déterminé au mouvement dont il est animé par un autre corps, ce dernier par un troisième et ainsi de suite à l'infini" (A, 4: 256).

19. Notons que la traduction française de l'énoncé de la proposition E I 28 ne saurait éviter l'introduction d'une distinction numérique entre les causes. Ainsi, Appuhn et Pautrat (Spinoza 1988, 63) traduisent par "une autre cause" (nous soulignons) le *ab alia causa* du texte de Spinoza.

présence de la substance dans la cause elle-même, c'est-à-dire du côté de ce qui fait de la cause une chose positive, ou même de ce qui dynamise la cause.

Spinoza donne des éclaircissements importants concernant le statut de la cause et son rapport à la substance dans la démonstration de la proposition 26 de la première partie de l'*Ethique*. D'après cette proposition, c'est Dieu qui fait d'une chose une cause, puisqu'il n'y a que Dieu qui peut déterminer une chose *ad aliquid operandum*: "Une chose qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu; et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet"²⁰. Dans la démonstration Spinoza insiste fortement sur la conception de Dieu comme source unique de la positivité des choses. La clef de voûte de cette démonstration est la thèse, ou plutôt l'axiome (car il s'agit pour Spinoza d'un *per se notum*), qui pose suivant laquelle ce qui détermine une chose à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif. Il faut donc accepter que la cause qui fait d'une autre chose une cause est caractérisée par la positivité, par une positivité dont Dieu est la cause efficiente comme il est la cause efficiente tant de l'essence que de l'existence de tout ce qui fait partie du réel.

La positivité caractérise alors tout ce qui suit de la nécessité de la nature divine²¹, et c'est justement cette positivité qui fait d'une chose une cause. Ainsi, dans la mesure où une chose fait partie du réel, elle fait *ipso facto* partie d'une série de causes et d'effets dans laquelle chaque chose est l'effet d'une autre et en même temps est quelque chose de positif déterminé à produire quelque effet. L'essentiel dans ce schéma est que ce qui passe d'une chose à l'autre ce n'est pas tel ou tel rapport causal, mais la causalité elle-même. De cette manière la cause d'une chose ne fait rien d'autre qu'insérer une autre cause dans une chaîne qui n'est plus une série indéfinie de causes distinctes; elle est la chaîne de la causalité, dans la mesure où pour Spinoza être une chose égale être une cause. Mais comme la causalité n'est rien d'autre que la positivité, et cette positivité ne peut avoir d'autre provenance que Dieu —conçu comme cause de soi et cause de toutes les choses— on ne saurait nier que les choses, dans la mesure où elles sont des causes, sont déterminées par Dieu. S'il faut chercher une place pour Dieu dans la série de causes on ne saurait lui assigner une place qui diffère de celle du fondement de la causalité elle-même.

Allons un peu plus loin dans cette logique qui nous amène à une explication intégralement causale du réel. Si Dieu est le principe fondateur de la causalité en tant que telle, il doit y avoir une raison pourquoi il en est ainsi. Cette raison, à son tour, ne peut résider qu'en l'essence même de Dieu: cette essence n'est rien d'autre que la puissance infinie, c'est-à-dire la productivité causale qui lie la définition d'une chose aux propriétés qui en découlent nécessairement²². Et comme la définition de Dieu est la seule qui pose la chose définie comme une chose existante, les propriétés qui en découlent sont des

20. *E I*, 26; A, 3: 49-50.

21. Il est significatif que les seules références de la démonstration de la *E I*, 26 renvoient aux propositions *E I*, 25 et *E I*, 16, deux propositions qui lient les choses à la productivité divine.

22. Voir la démonstration de la proposition *E I*, 16.

effets réels qui sont en même temps autant de causes parce qu'ils sont des modes d'une substance dont l'essence est d'être cause (*causa sui*). La causalité, donc, prise comme l'exige Spinoza en tant que positivité, n'a d'autre fondement que l'essence ou la puissance de Dieu et elle se déploie intégralement dans le sein de cette substance qui, de par la nécessité de sa nature, est cause; et les modes de cette substance ne peuvent se déterminer eux-mêmes à être des causes et à produire quelque effet parce qu'ils ne peuvent même pas être conçus en dehors d'une causalité productive. Ce n'est qu'en les détachant fictivement de ce sans quoi ils ne peuvent être ni être conçus et en faisant de chacun d'eux une substance qu'on pourrait les concevoir comme se déterminant eux-mêmes à produire quelque effet. Mais dans ce cas on serait obligé d'affirmer qu'il y a plusieurs substances en introduisant ainsi une contradiction dans le réel.

Dans le système spinoziste, alors, la causalité n'est pas un rapport extérieur de deux choses distinctes. C'est pourquoi Spinoza exclut la notion de cause transitive et privilégie celle de cause immanente dans la proposition 18 de la première partie de l'*Ethique*. Ce choix signifie que la causalité ne doit pas être théorisée ni en termes d'antériorité temporelle, ni en termes d'extériorité. Spinoza est très clair sur ce point, surtout dans la démonstration de cette proposition où il montre que la transitivité présuppose nécessairement l'existence de deux substances autosuffisantes quant à leurs existences respectives, chose manifestement impossible vu qu'en dehors de Dieu il ne peut rien y avoir qui soit en soi. De même, si l'on veut penser la causalité entre les corps, il faut préalablement noter qu'elle n'a rien en commun avec un rapport déterminant chaque corps du dehors, tout simplement parce qu'en réduisant cette causalité à un rapport de cette sorte, on détruit aussitôt le statut ontologique du corps qui n'est que celui du mode fini d'un attribut. Et c'est justement l'indivisibilité et la puissance de cet attribut qui rend raison de cette causalité qui passe *entre* les corps et qui —comme nous l'avons vu— confère à la chaîne causale des corps une unité qui ne laisse aucune place pour le vide.

4. En guise de conclusion, reprenons les points essentiels de l'analyse précédente. L'inexistence du vide (une vérité hors de doute pour un grand nombre de savants du dix-septième siècle) acquiert chez Spinoza et chez Descartes des significations différentes, puisque pour celui-ci il s'agit d'une conséquence tirée d'un principe logique, tandis que pour celui-là seul un raisonnement métaphysique donne à ce fait incontestable sa valeur tout entière²³. Car pour Spinoza l'existence d'une causalité qui lie les corps entre eux ne relève pas d'une théorie qui inscrit la cause dans l'univers de l'extériorité. Chez Spinoza, si chaque corps est nécessairement une cause mécanique, c'est parce qu'ils *est* et parce qu'il est un *mode de la substance*. D'une substance qui, en

23. Si Spinoza ajoute, dans le scolie de la *E* 1, 15, sa propre réfutation du vide à la réfutation cartésienne, c'est parce qu'il s'y adresse aux cartésiens qui nient qu'un vide soit donné et qui sont donc susceptibles de mieux saisir la manière dont il rapproche la causalité des corps de l'indivisibilité de l'attribut étendue.

restant inhérente en ses modes, confère à chacun d'eux la consistance ontologique requise pour qu'il soit quelque chose de positif, donc quelque chose dont découlent des effets. Cette conception de la causalité qui est nouvelle tant pour la pensée du dix-septième siècle que pour nous, aujourd'hui, nous permet de penser la cause non pas séparée du système qui la produit d'une manière dynamique mais, au contraire, en l'insérant dans un réseau sans commencement ni fin, dans le réseau du réel. On peut ainsi prolonger les leçons de cette doctrine et penser ce qui se passe au niveau des corps comme la conséquence d'un ordre causal, l'ordre de la nature corporelle tout entière:²⁴ le principe de cet ordre n'est plus la discrimination entre les causes et les effets, mais l'unité du corps pris en tant que chose positive et de la nature de la substance corporelle.

Epaminondas Vampoulis
Department de Philosophie
Université de Patras, Patras
e-mail: zoibv@otenet.gr

24. Sur la conception de l'ordre de la nature corporelle tout entière comme un ordre causal et productif, cf. la seconde démonstration de *E I*, 11.

BIBLIOGRAPHIE

- Descartes, R. ²1971. *Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes*, 8/1, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Descartes, R. ²1973a. *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*, 7, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Descartes, R. ²1973b. *Principia Philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*, 9/2, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Macherey, P. 1992. *Avec Spinoza*. Paris: PUF.
- Spinoza, B. 1965. *Ethique*. In: *Oeuvres*, 3, trad. et notes C. Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- Spinoza, B. 1966. *Lettres*. In: *Oeuvres*, 4, trad. et notes C. Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- Spinoza, B. 1988. *Ethique*, trad. B. Pautrat. Paris: Seuil.

Η αιτιότητα και το κενό: Σπινόζα και Καρτέσιος

ΕΠΑΜΕΙΝΩΝΔΑΣ ΒΑΜΠΟΥΛΗΣ

Η μελέτη του τρόπου με τον οποίο επιτελείται η απόρριψη της ύπαρξης του κενού στο πλαίσιο των φιλοσοφικών συστημάτων του Σπινόζα και του Καρτέσιου επιτρέπει την αποσαφήνιση εννοιών που βρίσκονται στο επίκεντρο των συστημάτων αυτών. Ειδικότερα, αναφορικά με το ζήτημα της αιτιότητας και τα προβλήματα που παρουσιάζει, η σύγκριση ανάμεσα στους τρόπους με τους οποίους οι δύο φιλόσοφοι καταλήγουν στην απόρριψη αυτή είναι ενδεικτική δύο εντελώς διαφορετικών τοποθετήσεων. Για τον Καρτέσιο το βασικό επιχείρημα ενάντια στην ύπαρξη του κενού βασίζεται στο αξίωμα «το τίποτα δεν μπορεί να έχει ποιότητες». Αντίστροφα ιδωμένο, αυτό το αξίωμα λέει ότι εκεί όπου υπάρχει έκταση, αυτή δεν μπορεί παρά να είναι η έκταση κάποιας υπόστασης, δηλαδή ενός σώματος. Έτσι, η απόρριψη αυτή του κενού παραμένει σε ένα καθαρά λογικό επίπεδο, το οποίο τονίζεται ιδιαίτερα με το σχετικό παράδειγμα ενός δοχείου, το οποίο μέσα στην κοιλότητά του δεν μπορεί να μην περιέχει τίποτα, αφού αυτή η κοιλότητα δεν μπορεί να βοηθεί δίχως την έκταση που περιέχεται εκεί. Παρόλα αυτά, δεν υπάρχει κανενός είδους αιτιατός συσχετισμός που να συνδέει το δοχείο με το περιεχόμενό του, δεδομένου ότι το καθένα τους αποτελεί για τον Καρτέσιο μια ανεξάρτητη υπόσταση.

Ακριβώς αυτή την ανεξαρτησία των σωμάτων μεταξύ τους αμφισβητεί ο Σπινόζα, ορίζοντας τα σώματα ως τρόπους του κατηγορήματος Έκταση. Θεωρούμενα ως τρόποι, τα σώματα χαρακτηρίζονται από ενότητα και διέπονται από αιτιακές σχέσεις που τα συνδέουν μεταξύ τους αναγκαστικά. Έτσι, η ανυπαρξία κενού παίρνει ένα νέο νόημα στα κείμενα του Σπινόζα, στο μέτρο που συνδέεται με την πληρότητα του είναι του κατηγορήματος Έκταση, δηλαδή με το γεγονός ότι τα σώματα δεν διακρίνονται μεταξύ τους παρά μόνο ως *τρόποι*, ώστε κανένα τους να μην μπορεί να υπάρξει δίχως τα άλλα, από τα οποία εξαρτάται αιτιακά. Η αρχή που καθιστά κάθε τρόπο ταυτόχρονα και αιτία δεν είναι άλλη από την ίδια την υπόσταση, η οποία εμμένοντας στα αποτελέσματά της τους προσδίδει την θετικότητα του αιτίου. Με αυτή την έννοια, καθετί που αποτελεί μέρος του πραγματικού δεν μπορεί παρά να αποτε-

λεί επίσης μέρος μιας σειράς αιτίων και αποτελεσμάτων, αφού η ίδια του η φύση είναι να είναι αίτιο. Έτσι, για τη φιλοσοφία του Σπινόζα όχι απλώς το κάθε επιμέρους αίτιο, αλλά η ίδια η αιτιότητα ως τέτοια θεμελιώνεται στη φύση της άπειρης υπόστασης, με τρόπο ώστε μια αιτιότητα, μη-μεταβατικού αλλά εμμενούς τύπου, να προσδίδει στα σώματα μια ενότητα που δεν αφήνει περιθώρια για την ύπαρξη του κενού.