

SUR QUELQUES APORIES CARTÉSIENNES DE LA SUBSTANCE *

DAN ARBIB

I. OUVERTURE

1. Il y a peu de notions cartésiennes autour desquelles les tensions se soient autant cristallisées que la notion de substance. Ces tensions se retrouvent à un double niveau, autant dans l'histoire de la réception du cartésianisme qu'au sein même du corpus cartésien. Du point de vue de la réception de la philosophie de Descartes, il faut remarquer que la doctrine de la substance est au cœur de deux querelles majeures qui vont engager le sens même du cartésianisme¹ : la querelle d'Utrecht

* Nous citons Descartes d'après l'édition des *Œuvres complètes* de Charles Adam et Paul Tannery, révisée par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, réédition Vrin-CNRS, 1964-1974 ; nous indiquons le tome et les lignes, sans toujours rappeler « AT ». Il nous arrivera (notamment pour les *Cinquièmes Objections et Réponses*, non intégrées à AT) de renvoyer à l'édition des *Œuvres philosophiques*, éditées et annotées par Ferdinand Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973 ; nous noterons alors « FA », suivi du numéro du volume. Pour les lettres, nous renvoyons parfois à l'édition récente de Giulia Belgioioso, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino e olandese, a cura di

d'une part, et, d'autre part, les problèmes soulevés à l'occasion de l'interprétation de sa doctrine de la Transsubstantiation, interprétation qui aboutira, à travers ce qu'il faut bien appeler des discussions et des intrigues de cabinet, à la mise à l'Index de Descartes en 1663. De tels faits, que nous ne rappelons que pour mémoire, invitent d'emblée sinon à considérer ce que la doctrine de la substance élaborée par Descartes peut avoir d'insatisfaisant ou d'insuffisant, du moins à interroger les textes et les tensions qu'ils esquissent. Il s'agira donc de poser à la théorie cartésienne de la substance des questions, davantage que de donner des réponses.

2. Dès le départ, la doctrine de la substance, si doctrine il y a, pose un problème particulier dans la philosophie de Descartes. Rappelons que la *Regula VI* annonce le remplacement par les natures simples des « genres de l'étant », des « catégories » des « philosophes »¹. Or la première des catégories, celle à laquelle s'ordonnent toutes les autres, n'est-ce pas la *substantia*, l'*ousia* ? On s'attendrait donc à la disparition complète de la catégorie de substance dans le discours cartésien. Or il n'en est rien. Certes, les *Regulae* n'accordent à la substance que deux occurrences absolument insignifiantes (X, 424, 11-12 et X, 449, 4) ; mais l'usage proprement métaphysique de la *substantia* refait surface dès le *Discours de la méthode*, non pour s'appliquer à Dieu, mais précisément à l'*ego* issu du *je pense, donc je suis*, déterminé alors comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (VI, 33, 4-5) ; les *Meditationes*, elles, si elles admettent explicitement la catégorie de substance relativement tard, au moment de la hiérarchie des idées selon leur réalité objective (VII, 40, 12), n'en reprennent pas moins la thématique sous-jacente de la *substantia* au sujet de l'*ego* et du morceau de cire : il ne convient

G. Belgioioso, Bologne, Bompiani, 2005, notée B, suivie du numéro de la lettre et de la page.

1. Sur les contestations de Descartes au XVII^e siècle, cf. François Azouvi, *Descartes et la France* [2002], Paris, Hachette, « Pluriel », 2006.

1. Les expressions cartésiennes sont parfaitement claires : « genus entis » (X, 381, 11) et « categorias suas » (X, 381, 12).

pas ici de se montrer fétichiste en matière de langage, puisqu'il n'est pas douteux que l'*ego* aussi bien que la cire donnent lieu à une évocation implicite de la substance¹, même si l'*ego* est tardivement baptisé tel (« *ego autem substantia* », VII, 45, 7) : ainsi, au moment où le mot apparaît, la chose est en quelque sorte déjà jouée². Quant à Dieu, il apparaît immédiatement comme « *substantiam quandam infinitam, independantem...* » (VII, 45, 11-12).

Bref, Descartes n'a pas échappé au recours à une catégorie métaphysique que la théorie de la science des *Regulae* avait pourtant disqualifiée. Descartes ne peut dès lors esquiver la question de la définition de la substance, dont on trouve au moins deux exposés en forme : la première fois, lors de l'Appendice au *I^{re} Responsiones*, qui entreprend de redémontrer *more geometrico* les vérités atteintes par l'*ordo rationum* ; une seconde fois, dans la première partie des *Principia philosophiae* de 1644. Ces deux élaborations de la notion de substance ne sont pas identiques, ne serait-ce que par l'*ordo exponendi*, et il serait possible d'analyser les évolutions qui conduisent de la première à la seconde, ce que nous ferons du reste, au moins une fois. Il n'est pas absurde néanmoins de considérer le deuxième exposé, celui des *Principia*, I, 51-54, comme l'état définitif de la pensée cartésienne sur la question, puisqu'il s'agissait d'élaborer un manuel scolaire qui pût remplacer les

1. Sur la cire, cf. par exemple VII, 359, 7. Sur l'*ego* substance, le *Discours de la méthode* était plus net (VI, 33, 4), tout comme la correspondance qui l'entourait (cf., par exemple, I, 349, 31, ou II, 41, 27-28) ; à l'intérieur même des *Méditations*, notons que la traduction du Duc de Luynes introduit en français un lexique de la substance absent en latin, ce qui en soi constitue déjà un commentaire que Descartes ne reprend pas : « Cogitare ? Hic invenio : cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit. — Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un *attribut* qui m'appartient » (VII, 27, 7-8/IX 21 ; nous soulignons).

2. Sur l'analyse de l'*ego cogito* et du morceau de cire en terme de substance, cf. les démonstrations convaincantes de Jean-Marie Beyssade, « La théorie cartésienne de substance. Équivocité ou analogie ? », in *Études sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 217-244.

manuels existants, un « contre-manuel »¹ destiné à chasser la scolastique dont étaient encombrés les études scolaires.

Or le traité de la substance des *Principia* donne de la substance deux déterminations : (1) l'article 51 définit la *substantia* par la non-indigence envers autre chose ; (2) l'article 52 définit la substance comme substrat des attributs. Ces deux déterminations (« déterminations » plutôt que « définitions », puisque seul l'article 51 s'assigne explicitement la fonction de définir la substance) ne sont pas incompatibles ; bien plutôt doit-on dire que c'est parce que la substance est non-indigente qu'elle peut être le support de l'attribut, caractérisé, lui, par son indigence et sa dépendance fondamentale. Mais il nous semble que chacune d'elle donne lieu à des difficultés internes qui mettent en jeu la *cohaerentia* cartésienne. Ce sont ces difficultés que nous allons exposer.

2. LES APORIES DE LA NON-INDIGENCE

1. Comment se définit la substance cartésienne ? L'affirmation de l'indépendance de la substance est un constante dans l'œuvre de Descartes : « *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* » (*Principia* I, 51). La substance se définit par sa perséité et sa non-indigence par rapport à autre chose : « *substantia sive [...] rem quae per se apta est existere* » (VII, 22-23), ou encore : « *haec est ipsa notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope illius alterius substantiae possit existere* » (VII, 225, 3-5). Ce faisant, le fait a été maintes fois remarqué, Descartes reconduit, aussi bien logiquement qu'ontologiquement, la détermination aristotélicienne de la substance². À l'opposé, accidents et attributs ont besoin de la substance pour exister : la substance est leur support logique et ontologique, d'où la hié-

1. L'expression est de Ferdinand Alquié, dans son introduction aux *Principes de la philosophie* (FA, III, 83).

2. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

rarchie ontologique qui ordonne aussi bien substance, attributs et accidents, que leur réalité objective.

Mais une telle définition pose deux problèmes que le cartésianisme ne semble pas avoir complètement résolus : (1) d'une part, une telle définition ne s'applique en rigueur qu'à l'infini, c'est-à-dire à Dieu. Comment alors comprendre le statut de la substance finie ? Descartes ne peut affirmer la substantialité du fini que moyennant l'affirmation, balayée aussitôt qu'évoquée du concours ordinaire de Dieu, selon une détermination quelque peu floue. (2) Mais comment dès lors comprendre les rapports des attributs à la substance ? Soit que le concours ordinaire banalise la substance et limite le lien de dépendance à la relation attribut/substance, soit que la dépendance universelle envers Dieu soit maintenue en permanence, et alors la substance et l'accident ont même rapport à l'acte divin de conservation : de sorte que tout accident sans support serait une substance et alors serait affaiblie la distinction entre substance et accident.

2. À rigoureusement parler, Dieu seul est substance, puisque lui seul accomplit, par son indépendance, la persévérance définitionnelle de la substance : « *Et quidem substantia quae plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus* » (VIII, 24, 23-25). Or qu'est-ce qui fonde la substantialité — c'est-à-dire l'indépendance — de Dieu ? C'est précisément l'infinité : « *Per infinitam substantiam, intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superaditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae; qui defectus, ratione substantiae, accidentia sunt; non autem infinitas vel infinitudo* » (à *Clerselier*, 23 avril 1649 — V 355, 22-356, 1)¹. Ce passage est capital : il signifie que l'infini ne s'ajoute pas à la

1. « Par substance infinie, j'entends une substance possédant les perfections vraies et réelles, infinies et immenses en acte. Ce qui n'est pas un accident surajouté à la notion de substance, mais l'essence même de la substance prise absolument, et n'étant limitée par aucun défaut. Car, eu égard à la substance, les défauts sont des accidents, mais non l'infinité ou l'infinitude » (FA, III, 923, n. 3).

substance, comme un accident, mais *est* véritablement la substance, prise en son vrai sens. Si Dieu est donc rigoureusement substance, c'est parce qu'il est infini donc indépendant¹ : « L'indépendance, étant conçue distinctement, comprend en soit l'infinité » (à Mersenne, 30 septembre 1640²). Ainsi, « Dieu n'est pas défini *d'abord* comme substance, et *ensuite* qualifié comme infini ou une substance infinie ; au contraire jamais Dieu ne pourrait se nommer substance, si Descartes n'entendait d'abord la substance — quant à Dieu — de part en part comme infinie »³. Prise ainsi, l'ontologie cartésienne serait une ontologie où le seul candidat à la substantialité serait l'infini : il n'y a donc pas de substance finie. On comprend bien que ce qui guette ici, c'est le monisme spinoziste. Le spinozisme figurerait indéniablement ici un cartésianisme cohérent.

Il faut pourtant reconnaître aux étants créés le titre de substances : certes, elles sont dépendantes de Dieu, comme l'*ego* est « *res incompleta et dependans* » (VII 53, 10-11), mais

1. Nous ne saurions souscrire à la thèse de Philip Clayton selon laquelle l'indépendance de Dieu suscite son infinitude : « A being is infinite only if it is not limited by (dependant on) anything else. Being independant [...] is thus an *implication* of being infinite » (Philip Clayton, « Descartes and Infinite Perfection », in T. A. Druart (éd.), *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, 66, 1993, p. 137-147, ici, p. 140 — nous soulignons). Là-contre, Jean-Luc Marion : « la substance n'accède en Dieu à l'indépendance qu'*en vertu* de l'infini, face au fini qui sera *donc* dépendant » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 245 ; nous soulignons). C'est parce que Dieu est infini qu'il est substance et indépendant. Autrement, Descartes rejoindrait Thomas pour qui Dieu est d'abord l'*esse* pur, indépendant, et *donc* infini : or cela ne peut aboutir, d'un point de vue cartésien, qu'à une notion négative de l'être infini, Dieu comme non-dépendant, qui s'accorderait mal avec le refus cartésien de la théologie apophatique.

2. III, 191, 15-16, ou encore : « habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei » (*Principia*, I, 54, AT VIII, 26, 1-3).

3. J.-L. Marion, *Sur le prisme...*, p. 238 : mais c'est évidemment la discrète incise « quant à Dieu » que nous interrogeons ; cf. aussi p. 239 : « La définition de la substance — bref la substance de la substance — s'énonce donc : l'infini. »

justement, elles ne sont substances qu'*en référence* à Dieu, et dans la mesure où elles bénéficient de son « concours ordinaire ». C'est pourquoi la substantialité a un tout autre sens pour les étants finis et pour l'étant infini : « *ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* » (*Principia*, I, 51 — VIII/I, 26-30). Ce passage est très important : au fond, il n'énonce rien sur la substantialité du fini, puisqu'il se borne à l'affirmer en la soutenant d'une thèse théologique : le concours ordinaire de Dieu. Or ce concours ordinaire ne permet pas de penser la substance finie, pour au moins deux raisons : *a*) Si la substance créée n'est pas *univoque* à la substance incréée (Descartes est particulièrement clair ici), son mode d'être n'est jamais interrogé positivement : il eût pourtant été simple à Descartes de s'exprimer en termes d'analogie ou d'équivocité ; or ici le recours à la terminologie théologique médiévale est uniquement négatif (le nom de substance *n'est pas* univoque). Descartes ne pense pas la substance finie dans son rapport équivoque ou analogique à la substance divine, mais se contente d'indiquer sa *non-univocité*. *b*) Il est frappant que ce déni d'univocité n'empêche pas l'univocité sous-tendue par les textes élaborant les définitions de la substance. Descartes ne semble pas avoir pris la mesure du bouleversement que la dépendance ontico-ontologique du fini à l'infini doit inévitablement occasionner dans la définition même de la substance. Pourquoi, en vertu de quoi, maintenir une commune définition de la substance divine et de la substance finie ? Cela ne peut se faire que moyennant un effacement de la clause de concours ordinaire qui retire du coup toute pertinence à la distinction fini/infini. Une preuve marque cette difficulté, dont Descartes semble s'être rendu compte : dans l'exposé des *II^{es} Responsiones*, la substance est d'abord définie sans égard à la distinction entre fini et infini : la définition V définit la substance, la définition VI l'esprit, la définition VII la substance corporelle, la définition VIII la substance divine, comme si ces trois sortes de substances étaient reductibles à la même notion, unique et univoque, de substance. Ce n'est que plus

tard, dans la première partie des *Principia*, que l'article 51 renoncera à cette univocité de la substance, non seulement en la critiquant explicitement (« *nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* » — VIII/1, 28-30), mais aussi en reconnaissant *expressis verbis* cette non-univocité, le texte partant de la substance infinie. Il y a donc une nette évolution entre les *Responsiones* et les *Principia* : Descartes semble s'être entre-temps aperçu des difficultés attachées à un concept de substance univoque au fini et à l'infini. Car ce concept univoque consistait finalement à raturer la nécessité du concours ordinaire de Dieu pour les substances finies. — À ces deux raisons, il est possible d'en ajouter une troisième : *c)* à aucun moment Descartes ne thématise la distinction entre la substantialité de l'*ego* et les autres substances finies, autres *moi* et surtout substances corporelles : la substance finie du moi pensant semble équivaloir à la substance finie de la pierre ou du morceau de cire. Or il y a bien à l'*ego* un statut particulier, entre infinité divine et néant, qui affecte de fond en comble sa substance.

Bref, à aucun moment la définition cartésienne de la substance par la non-indigence ne donne à Descartes la possibilité de thématiser la substantialité du fini. Le spinozisme n'est évité que par la réintégration, *in extremis* et sans justification autre que le concours ordinaire de Dieu, de la substantialité des choses.

3. Il appartient aux discussions de Descartes sur l'Eucharistie de soulever le second problème. Rappelons la difficulté de la transsubstantiation eucharistique et son enjeu, puisque Descartes aura à en souffrir : définie précisément au Concile de Trente de manière à pouvoir être un critère discriminant entre les hérétiques (les Calvinistes) et les orthodoxes, le dogme de la Transsubstantiation est une mise à l'épreuve pour la doctrine de la substance cartésienne ; dès le début même de sa carrière et sans attendre les *IV^{es} Objectiones* d'Arnauld, Descartes ne l'ignorait pas et s'en souciait¹. Non qu'il s'agisse pour Descar-

1. En datant l'intérêt de Descartes pour cette question à sa polémique avec Arnauld autour des *IV^{es} Objectiones*, François Azouvi (*Descartes et la*

tes d'expliquer la transsubstantiation : il convient seulement de montrer sa compatibilité essentielle avec sa physique, voire de montrer qu'elle permet une cohérence plus grande entre philosophie et dogme.

Le Concile de Trente avait défini la Transsubstantiation : « *conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini* ». Dans son énoncé même, le dogme de la Transsubstantiation suppose une doctrine de la substance et des espèces du pain et du vin. Descartes distingue dans une lettre dont on ignore le destinataire et que la récente Edition Belgioioso date du début du mois de mars 1646 « deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain de | meurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place ; l'autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain » (IV 374, 3-375, 4/B, 543, 2150). C'est le premier problème qui retiendra notre attention : comment les espèces (c'est-à-dire les attributs et les accidents) du pain et du vin peuvent-ils demeurer si le pain et le vin ont été eux-mêmes transsubstantiés en chair et sang du Christ ?

La doctrine médiévale des *accidents réels* permettait de répondre à cette difficulté. Dieu sépare les accidents de la substance à laquelle ils sont attachés : leur distinction d'avec la substance est réelle et non pas seulement modale. La substance change (la chair prend la place du pain et le sang celle du vin), mais les accidents demeurent, sans substance, du fait de l'action

France, chap. 1) semble ignorer que dans sa lettre à Mersenne datée du 25 novembre 1630, Descartes confie déjà qu'il se soucie d'« expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement », ce qui l'incite à « faire examiner par [ses] amis » sa *Dioptrique* (I, 179, 23-25) ; au Père Vatier, 22 février 1638, il « ose [se] vanter » de sa « Physique et Métaphysique : et particulièrement la Transsubstantiation, que les Calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la Philosophie ordinaire, est très facile par la mienne » (I, 564, 20, 14, 22-25).

divine. Les accidents sont donc réellement différents de la substance, ce sont des accidents réels¹.

Quelle est l'objection de Descartes ? « *quicquid etiam per quantumvis extraordinariam Dei potentiam potest esse sine subjecto, substantia est dicendum* — tout ce qui peut être aussi sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse être, doit aussi être appelé du nom de substance » (VII, 435, 6-8/IX, 235). Autrement dit, au moment où disparaît la substance du pain, les attributs du pain demeurent sans sujet d'inhérence. Or il est dans la définition même de la substance, d'être ce qui demeure sans sujet d'inhérence : les accidents réels sont donc des substances² ! La réfutation de Descartes repose donc sur un principe : que le concours de Dieu à l'existence autonome des attributs en fait des substances. Ici donc les attributs valideraient la définition cartésienne de la substance finie, puisqu'ils bénéficieraient du concours de Dieu. — Objectera-t-on que le concours dont il est question n'est pas ordinaire, mais extraordinaire ? Descartes débout l'objection en identifiant l'un à l'autre : « *nihil enim aliud est fieri naturaliter, quam fieri per potentiam Dei ordinariam, quae nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria* — être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire » (VII 435, 1-4/IX 235). Bref le concours ordinaire de Dieu vaut son concours extraordinaire : que Dieu participe à la conservation de l'attribut sans *subjectum*, et voilà l'attribut substantié.

Dès lors on comprend que ce qui empêche la substantialité de l'accident dans une théorie générale de la substance car-

1. Sur cette solution au problème de la Transsubstantiation, cf., par exemple, saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 2-4 ; q. 76-77.

2. Cf. aussi *V^e Responsiones* : « *Nulla enim accidentibus realitas (hoc est nulla entitas plusquam modalis) tribui potest, quae non ab idea substantiae desumatur* — on ne peut attribuer aux accidents aucune réalité (c'est-à-dire aucune entité plus que modale), qui ne soit empruntée de l'idée de la substance » (VII, 364, 16-18/IX, 807).

tésienne, c'est que l'accident, pour demeurer un accident, requiert une double dépendance : il faut que la dépendance de l'accident envers Dieu soit *redoublée* par une dépendance envers la substance. Une unique dépendance envers Dieu, sans dépendance envers la substance, substantierait l'accident ; c'est par son inhérence à la substance que l'accident demeure accident. Or la substance est elle-même dépendante de l'acte créateur de Dieu, devant lequel et en comparaison duquel elle n'est pas à proprement parler substance (art. 51) : autrement dit, devant Dieu, seule substance au plein sens, *substances et accidents s'annulent ou plutôt s'équivalent dans une commune et identique dépendance*. Il faut donc choisir : soit l'on conserve la dépendance envers Dieu et non envers la substance, et alors l'accident est lui-même une substance, comme (et au même titre que) toutes les substances finies (au titre de la dépendance) ; soit l'on conserve la dépendance envers la seule substance créée, mais alors le concours ordinaire est mis hors jeu et le monde coupé de sa relation à Dieu, relation sans laquelle aucune substance ne saurait même être une substance.

Une telle conclusion revient à dire que tout comme la substance connaît deux définitions concurrentes, selon qu'elle exprime ce qui a le besoin de Dieu ou au contraire ce dont l'attribut a besoin, l'attribut lui-même est tantôt ce qui a besoin de Dieu, tantôt ce qui requiert la substance. Quand la substance a besoin de Dieu, elle marque sa finitude et sa précarité, alors qu'elle se trouve renforcée par la dépendance que l'attribut contracte envers elle ; au contraire l'attribut est ontologiquement rehaussé de sa seule dépendance à Dieu, puisqu'il accède à un degré ontologiquement supérieur, passant du statut d'attribut à celui de substance.

3. LES APORIES DE LA DISTINCTION ENTRE ATTRIBUT PRINCIPAL ET SUBSTANCE

Mais la dépendance de l'attribut ou des attributs (modes et accidents compris) suscite à son tour des difficultés ; nous n'en

examinerons qu'une, déclinée ou plutôt déployée selon les diverses facettes qu'elle peut prendre dans le corpus cartésien.

1. Dans la mesure où la substance est support de l'attribut et où son existence n'est conquise que par l'intermédiaire de l'attribut (*Principia* I, 52), elle n'est jamais connue elle-même, directement, mais par la médiation de l'attribut. C'est là une constante cartésienne : « *ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscimus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum* — nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes » (VII, 176, 1-3/IX 136), l'équivalence entre actes et accidents étant posée fermement (« *actuum sive accidentium* », VII 176, 5-6) ; ou encore : « *nihil nunquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa* — je n'ai jamais pensé que pour rendre une substance manifeste il fût besoin d'autre chose que de découvrir ses divers attributs » (VII, 360, 3-4/IX 360). Cette connaissance par les attributs provient de la définition même de la substance, comme support des accidents : « *Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notarum est sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus substantiam* — nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés » (VII, 222, 5-9/IX 172-173).

Mais si les accidents ou les modes sont indispensables, c'est qu'ils renvoient eux-mêmes à l'attribut principal qui est leur condition de possibilité, et qui constitue l'essence ou la nature de la substance. L'attribut principal, dont la thématization est cruciale pour la doctrine cartésienne de la substance, est la manière d'être essentielle d'une substance, à savoir la *cogitatio* pour la substance pensante ou l'étendue pour la substance étendue :

Cujusque substantiae unum esse praecipuum attributum, ut mentis cogitatio, corporis extensio. — Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, figura non nisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis: ut cuilibet attendenti fit manifestum » (*Principia* I, 53, VIII 25, 12-27)¹.

La connaissance de la substance est donc médiée par la connaissance de l'attribut principal, puisque ce dernier constitue l'essence de la substance. Bref, toute connaissance de la *res* passe par la connaissance de l'attribut principal. Un exemple nous en est offert par la *Meditatio* III, puisque Descartes, au moment de s'interroger sur ce que je suis, passe par la performance de l'attribut principal (la *cogitatio*) à l'affirmation de

1. « *Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps.* — Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. À savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste » (*Principes*, I, 53, IX, 48).

la *res (res cogitans)*¹ : de ce que je pense, je sais que ce qui pense est une substance pensante.

Il faut dire à la fois que la substance n'est connue que par la médiation de l'attribut, et que l'attribut en constitue l'essence. De tout cela il faudra conclure que la substance est hors d'atteinte, qu'il y a derrière l'attribut principal la substance, la *res*, la chose, et si l'on voulait forcer le trait en direction du kantisme, la chose-en-soi.

2. Mais d'un autre côté, il n'y a entre l'attribut et la substance aucune distinction réelle : ce n'est qu'une distinction de raison, comme le rappelle l'article 63 : s'agissant de la pensée et de l'étendue en tant qu'attributs principaux, « *in abstrahanda notione substantiae a notonibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt* — elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense et qui est étendue » (VIII 31, 8/IX 54)

Qu'est-ce que la distinction de raison ? Elle est expliquée par l'article précédent (62) des *Principia* I :

« *De distinctio rationis.* — Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus ; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam

1. Cf. « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jamais necessario sum » (VII, 25, 14-15). La question du *quisnam sim*, pour aboutir à la réponse de la *res cogitans* comme « dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens » (28, 21-22), doit passer par la performance des différents actes cogitatifs (le doute, l'intellection...), qui sont les *modi cogitandi*, c'est-à-dire les modes de l'attribut principal *cogitatio*. Il nous semble ici nécessaire de distinguer deux moments distincts : (1) le moment où de la performance de la pensée s'ensuit immédiatement le *sum*, non encore déterminé comme *res*, moment qu'on pourrait avec Ferdinand Alquié appeler « expérience ontologique » (cf. *infra*), et (2) le moment de l'interrogation sur la nature de l'*ego* ainsi atteint, moment qui aboutit à sa détermination comme *res cogitans*, c'est-à-dire, en vertu de l'équivalence entre *res* et *substantia*, comme substance pensante.

clare percipere, si illud ab alio separemus. Ut, quia substantia quævis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur ; et omnes modi cogitandi, quos tanquam in objectis consideramus, ratione tantum differunt, tum ab objectis de quibus cogitantur, tum a se mutuo in uno et eodem objecto. Memini quidem me alibi hoc genus distinctionis cum modali conjunxisse, nempe in fine responsionis ad primas objectiones in Meditationes de prima Philosophia : sed ibi non erat occasio de ipsis accurate disserendi, et sufficiebat ad meum institutum, quod utramque a reali distinguerem » (*Principia* I, 62, VIII 30, 7-25)¹.

Le texte est très clair : la distinction de raison consiste soit à distinguer deux attributs inséparables réellement, soit à distinguer de la substance un attribut qui lui pourtant est indispensable à donner d'elle une connaissance distincte. De sorte que la conséquence suit : « *non possimus claram et distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab ea illud*

1. « *De la distinction qui se fait par la pensée.* — Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut ; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous les séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée ; et généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisé en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. Il me souvient d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale, sur la fin des réponses que j'ai faites aux premières objections qui m'ont été envoyées sur les Méditations de ma métaphysique ; mais cela ne répugne point à ce que j'écris en cet endroit, parce que, n'ayant pas dessein de traiter pour lors fort amplement de cette matière, il me suffisait de les distinguer toutes deux de la réelle » (*Principes*, I, 62, IX 53).

attributum excludamus — nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres ». Cette conséquence suit du principe que la connaissance claire de la substance ne nous est donnée que par la connaissance de l'attribut, et que la substance, comme telle, n'est pas l'objet d'une connaissance claire. Une précision est encore nécessaire : Descartes évoque un endroit des *I^{re} Responsiones* où il a traité de la distinction de raison comme d'une distinction modale : mais c'est alors pour distinguer la distinction de raison et la distinction modale d'une part de la distinction réelle d'autre part. Autrement dit, il y a d'une côté les distinctions modale et de raison, et de l'autre la distinction réelle. La distinction réelle est la distinction qui « *proprie tantum est inter duas vel plures substantias* — se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances » (VIII 28, 20-21/IX 51)¹, dans la mesure où « *unam absque altera clare et distincte intelligere possimus* — nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre » (VIII 28, 22-23/ IX 51). C'est donc dire qu'il n'y a pas réellement, dans l'être, de différence entre la substance et son attribut principal.

3. Cette difficulté, qui consiste à opposer la thèse de l'identité parfaite entre la substance et son attribut principal² et la thèse d'une éventuelle distinction ontologique³ rendant possible l'existence d'une substance hors de notre connaissance par l'attribut principal, se répercute dans les textes mêmes de Descartes.

1. Observons que la traduction française de Picot omet le *tantum*, qui n'est pas sans importance : la distinction réelle *ne* peut concerner *que* les substances, et uniquement elles.

2. Cf. par exemple, *Principia*, I, 63 : « Cogitatio et extensio [...] non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus — la pensée et l'étendue [...] nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'âme et le corps » (VIII, 30, 26 [...] 28-31, 1).

3. Cf. par exemple, VII, 177, 15-16/IX, 138 : « Non nego me, qui cogito, distinguí a mea cogitatione, ut rem a modo — Je ne nie pas que moi qui pense sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode. »

Premièrement, *a*) il est assuré que la connaissance de la substance, médiée par la connaissance de l'attribut principal, n'est jamais immédiate ; or, d'un autre côté, l'attribut est immédiatement dans la substance, d'après les définitions formelles que donne l'*Abrégé géométrique* qui clôt les *II^e Responsiones* : « *Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia* — Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont aurons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance* » (VII 161, 14-17/IX 125). Il faut souligner le *immédiatement* : l'attribut est immédiatement dans la substance ; or il est douteux que l'immédiateté ontologique ne se traduise par une immédiateté épistémologique. Comment, puisque l'attribut inhère immédiatement à la substance, la connaissance de cette dernière serait-elle *médiate* au motif qu'elle devrait passer par l'attribut lui-même immédiat ? L'attribut devrait, au contraire, nous faire connaître immédiatement la substance, puisqu'il est immédiatement en elle. Or Descartes maintient la nécessité de la médiation, et l'obscurité de la substance comme telle.

Et, deuxièmement, *b*) s'il est vrai que je n'ai jamais accès à la substance directement, je ne dois pas pouvoir parler de *la* substance, mais toujours de la substance pensante et la substance étendue. Il n'y aurait aucun sens à parler de la substance comme si *la* substance *comme telle* était accessible ! Or, précisément, Descartes ne cesse de mobiliser le concept de substance, indépendamment des attributs qu'il nous fait connaître, et la *Meditatio III* l'illustre remarquablement, tout autant que l'*Abrégé géométrique* ou même le texte de *Principia I*, 52.

Soit la *Meditatio III*, au cours de la démonstration de l'existence de Dieu. Faisant l'inventaire du *mentis thesaurus*, l'*ego* cherche une idée dont il ne puisse être cause. C'est alors que se présentent quatre types d'idées : (*i*) l'idée « *quae me ipsum mihi exhibet* — qui me représente à moi-même » (VII 42, 29-30/IX 34), qui ne fait pas ici de difficulté, puisqu'elle est pour ainsi dire « à ma hauteur », et donc adaptée à mon

pouvoir causal ; (ii) l'idée de Dieu, dont la suite de la *Meditatio* révélera que je ne puis causer sa réalité objective infinie, puisque cette dernière requiert une cause ayant une réalité formelle infinie, qui la contienne formellement ou éminemment ; (iii) les idées des autres hommes, des animaux ou des anges, dont « *facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei posse componi* — je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu » (VII 43, 6-9/ IX 34)¹ ; enfin (iv) les idées des choses corporelles elles-mêmes. Or il va s'agir de montrer que je puis être cause de l'idée des choses corporelles. Après avoir retiré leur pertinence aux qualités secondes, Descartes évoque les idées claires et distinctes qu'il a des choses corporelles, idées qu'il a pu tirer de lui-même, à savoir « celles que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres choses semblables » (IX 35) ; puis « les idées dont les choses corporelles sont composées », à savoir « l'étendue, la figure, la situation, le mouvement de lieu », qui, pour n'être pas « formellement en moi », semblent pouvoir « être contenues en moi éminemment ». Cette explication repose donc sur une double affirmation : 1/ je peux causer l'idée de la substance corporelle, car je suis moi-même substance, même si je suis une substance pensante ; 2/ l'attribut principal n'est qu'un mode, « comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît ». Or il faut reconnaître que ce double mouvement est d'une grande difficulté, à l'intérieur même du cartésianisme : comment puis-je causer l'idée d'une chose corporelle, puisque je ne suis qu'une substance qui pense ? Nous avons vu que, entre la substance corporelle et la substance pensante, il y a une distinction réelle ; or la distinction réelle se fonde sur la distinction notionnelle des attributs principaux constitutifs de

1. Reconnaissons ici une difficulté : le latin donne bien « *illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei* », alors que le français ne donne que « des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu », omettant, délibérément semble-t-il, l'idée de moi-même. Quel est alors le statut de l'idée de l'*ego* dans la composition ?

l'essence de la substance. C'est pourquoi Descartes ici, congédiant en quelque sorte la distinction réelle entre les deux substances afin d'établir la possibilité de la production de l'idée de l'une par l'idée de l'autre, a besoin d'amoindrir l'importance de l'attribut, en le mettant au même niveau que les modes qu'il a pourtant pour charge de rendre possibles (« l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu ») et en le réduisant à une pure apparence, à un pur opérateur de phénoménalité — ce qu'il est certes, mais pas seulement, puisqu'il constitue aussi l'essence de la substance. Descartes même (dernier argument) ne semble pas insensible au coup de force qu'il opère, si l'on en juge par la construction de la phrase : « *quamvis concipiam me esse cogitantem [...] in ratione tamen substantiae videntur convenire* » (VII 44, 23-27), ou encore, plus loin, s'agissant de l'extension, de la figure, de la situation et du mouvement : « *cum nihil aliud [...] ; sed qui sunt...* » (VII 45, 5-6). La phrase cartésienne témoigne elle-même du balancement : il faut maintenir l'importance de la distinction (réelle) entre la substance pensante et la substance étendue, fondée sur la distinction des attributs, mais, tout de même, une univocité doit être possible qui me permette de causer l'idée que j'ai des substances corporelles ¹.

1. L'objection avait été faite par Gassendi, *V^{te} objectiones*, in *Meditationem III*, 6 : « si solam substantiam incorpoream nosti, quomodo fieri potest, ut capias praeterea substantiam corpoream ? Est-ne aliqua inter hanc et illam analogia ? Dicis utramque convenire in eo, quod sit apta existere ; at ista convenientia non intelligitur, nisi prius res utraque, quae convenit, intelligatur. Notionem quippe communem facis, quae priusquam formetur, oportet particularia intelligi — Si vous n'avez connaissance que de la substance spirituelle ou incorporelle, comment se peut-il faire que vous conceviez aussi la substance corporelle ? Y a-t-il aucun rapport entre l'une et l'autre de ces substances ? Vous dites qu'elles conviennent entre elles, en ce qu'elles sont toutes deux capables d'exister ; mais cette convenance ne peut être entendue si premièrement on ne conçoit la nature des choses que l'on dit avoir de la convenance. Car vous en faites une notion commune, qui ne peut être formée que sur la connaissance des choses particulières » (VII 293, 14-21/ FA, II, 738 — La dernière phrase, non donnée par FA, II, est citée d'après l'édition des *Œuvres de Descartes*, par Victor Cousin, Paris, Levrault, 1824,

La question se repose alors : est-il possible de fournir une définition univoque de la substance, définition qui ne passerait pas par l'attribut principal qui en détermine pourtant l'essence ? Descartes l'a pourtant affirmé, que ce soit dans l'appendice aux *II^{es} Responsiones* (en définissant la substance avant de définir la substance pensante, puis la substance corporelle, puis la substance divine), ou, encore plus clairement, dans les *Principia*, puisque l'article 52 va jusqu'à parler d'un *communis conceptus*, et s'intitule même : « *Quod menti et corpori univoce conveniat [substantia]* — Qu'il peut être attribué à l'âme et au corps en même sens » (VIII 24-25/IX, 47). Or, il ne devrait pas être possible, si l'on prend l'identité réelle de la substance et de l'accident au sérieux, de donner une définition de la substance univoque à la *res cogitans* et à la *res extensa*. De l'identité de l'attribut et de la substance ou de leur distinction, Descartes ne semble pas choisir.

4. Il appartient aux *III^{es} Responsiones* de reprendre le problème, à la faveur d'une objection de Hobbes, dont l'extrême simplicité, voire le simplisme métaphysique sert de relais au lecteur. La 9^e objection de Hobbes, à l'encontre de la *Meditatio* III, est particulièrement éclairante pour notre sujet et

t. 2, p. 150 *sq.*). La réponse de Descartes est insatisfaisante, puisqu'elle ne consiste qu'à faire valoir les exigences de l'*ordo rationum* : « Denique notandum est, me non affirmasse ideas rerum materialium ex mente deduci, ut non satis bona sive hic fingis. Expresse enim *postea* ostendi, ipsas a corporibus sæpe advenire, ac per hoc corporum existentiam probari. *Hic* vero tantum exposui, nullam in iis tantam realitatem inveniri, ut, ex eo quod nihil sit in effectu quod non formaliter vel eminenter præextiterit in causa, concludi debeat illas a sola mente non potuisse proficisci, quod nullo modo impugnas. — Encore faut-il remarquer que je n'ai point affirmé que "les idées des choses matérielles dériveraient de l'esprit", comme vous voulez me le faire accroire ; car j'ai montré expressément *après* qu'elles procédaient souvent des corps, et que c'est par là que l'on prouve l'existence des choses corporelles ; mais j'ai seulement fait voir *en cet endroit* qu'il n'y a point en elles de réalité qu'à cause de cette maxime "qu'il n'y a rien dans un effet qui n'ait été dans sa cause, formellement ou éminemment", on doit conclure qu'elles n'ont pu dériver de l'esprit seul ; ce que vous n'impugnez en aucune façon » (VII, 367, 10-18/FA, III, 810-811 ; nous soulignons).

se déploie en deux moments : 1/ Rappelant que, pour lui, la substance est perçue et prouvée par le raisonnement, Hobbes affirme qu'elle n'est point conçue, ou que nous n'en avons aucune idée : en ce cas, comment dire que les idées des substances ont plus de réalité objective que les idées des accidents ? 2/ Deuxièmement, y a-t-il sens à parler de *plus* et de *moins* s'agissant de la réalité ? la réalité est-elle susceptible de degré ?

Laissons la seconde question et attardons-nous sur la première. La hiérarchie ontologique des idées en vertu de leur contenu représentatif suppose la clarté de ce contenu ; or puisque la substance n'est obtenue que par raisonnement, je n'y ai pas directement accès et elle ne fait l'objet d'aucune connaissance claire et distincte. Quelle est la réponse de Descartes ? Descartes répond curieusement : au lieu de répondre immédiatement que la substance est ontologiquement supérieure à l'accident puisqu'elle en est par définition le support (*Principia* I 52), il fait porter la discussion sur ce que signifie « avoir une idée », et commence par défendre l'idée que nous avons de la substance : « *Notavi saepius me nominare ideam, idipsum quod ratione evincetur, ut et alia quae quolibet modo percipiuntur* — J'ai plusieurs fois dit que j'appelais du nom d'idée cela même que la raison nous fait connaître, comme aussi toutes les choses que nous concevons, de quelque façon que nous les concevions » (VII 185, 19-21). Cette définition de l'idée est particulièrement cohérente dans l'ensemble des textes cartésiens : c'est par exemple celle que nous retrouvons dans l'appendice aux *II^{es} Responsiones* : « *Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum* — Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (VII 160, 14-16/IX 124). Mais la question est ailleurs : pourquoi ce « *quolibet modo percipiuntur* » ? Pourquoi Descartes prend-il la précaution de stipuler ici que nous avons idée de tout, *de quelque manière que nous le pensions* ? Certes, c'est la définition exacte de l'idée, mais quel est *ici* le rapport entre cette précision et la question de Hobbes sur la pensée de la substance ? La réponse se laisse

entrevoir : au fond, Descartes valide le raisonnement de Hobbes : nous ne concevons pas directement la substance, elle est en un sens perçue par le raisonnement : « il y a des attributs, hors le néant ne porte aucune propriété, donc il y a une substance ». C'est ce qu'énonce très clairement l'article 52 de la première partie des *Principia* :

Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit ; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse (VIII, 25, 3-II).¹

Il faut bien reconnaître que nous n'avons pas de vision directe de la substance : la substance ici est conquise par la médiation de l'attribut principal qui offre matière au raisonnement (« *concludimus* »). Voilà pourquoi Descartes précise : « *quolibet modo percipiuntur* » : la substance peut bien être perçue confusément, puisqu'elle est la condition de possibilité des accidents à laquelle l'esprit à partir d'eux est remonté, mais cela ne signifie pas qu'on ait d'elle une notion claire et distincte. Cette conclusion concorde avec l'affirmation des *IV^e Responsiones*, selon laquelle un concept commun de substance, qui ne soit attaché ni à la substance pensante ni à la substance étendue, est proprement sans consistance, ni clair ni distinct : « *Si vero postea eandem illam substantiam spoliare vellemus iis*

1. « Lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe » (IX, 47).

attributis ex quibus illa cognoscimus, omnem nostram de ipsa notitiam destrueremus; atque ita verba quidem aliqua de ipsa possemus proferre, sed non quorum significationem clare et distincte perciperemus. — Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification » (VII 222, 10-14/IX 173) ¹.

La solution serait convaincante si elle ne posait un autre problème : la substance, comme telle, déduite de l'attribut, ne fait-elle l'objet que d'une idée obscure et/ou confuse ? Descartes ne cesse pourtant de dire le contraire. Songeons entre autres à la *Meditatio* III : la substance, tout comme la durée et le nombre, est convoquée comme ce qui « *in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt* » (VII 44, 18-19). Bref, la question de Hobbes fait éclater l'inévidence de la notion de substance conçue comme telle, univoque à la pensée et à l'étendue, en faisant émerger sa tension intrinsèque et profonde : soit la substance est connue directement, sans médiation, et l'idée peut en être claire et distincte, soit (et c'est la lecture de Hobbes, que, en un sens, valide Descartes) la substance est obtenue par raisonnement à partir de l'attribut principal et des modes corrélatifs, et alors elle fait l'objet d'une idée quelconque, ni particulièrement claire, ni particulièrement distincte. Descartes ne semble pas avoir choisi.

1. Cf. aussi *Principia*, II, 9 : « cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incoporeae ideam habent, quam falso tribuunt corporeae — lorsqu'ils distinguent la substance d'avec l'extension et la grandeur, ou il n'entendent rien par le mot de substance, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent fausement à la substance matérielle » (VIII 45, 9-13/IX 68).

4. PROLONGEMENTS

En conclusion, il est possible de donner deux témoignages de la permanence de ces équivoques, l'équivoque de la non-indigence et l'équivoque de l'attribut principal (qui recourent en grande partie le problème de la double univocité de la substance, univocité entre substance finie et substance infinie, univocité entre substance pensante et substance étendue), en mobilisant deux faits d'histoire de la philosophie, un fait proprement philosophique et d'autre part une querelle dans l'interprétation du cartésianisme.

1. Il est intéressant que les deux apories soulevées se retrouvent quasiment telles quelles chez Spinoza, qui les assume plus massivement : a) D'une part, les apories de la non-indigence. (i) La nécessité de l'indépendance absolue invite à ne considérer comme substance que l'infini lui-même, selon un monisme indéniablement cohérent : seule alors est substance l'infini, les étants finis devant être pensés comme des modes de la substance, comme si Spinoza s'arrêtait aux premières lignes de l'article 51 des *Principia* sans dépasser le « nempe Deus » vers le « *Alia vero omnes* » (VIII, 24, 25). (ii) Conséquemment, devant la substance infinie, ce que Descartes avait appelé substances finies et accidents sont *également* des modes ; preuve en est que Spinoza ne thématise pas la notion d'accident, puisque, devant l'infini et en lui (face à lui, si l'on peut dire), la condition de mode nivelait les conditions ontologiques des différents étants¹. b) D'autre part, le problème du rapport de l'attribut principal à la substance se retrouve quasiment intact chez Spinoza. L'attribut constitue bien l'essence de la substance (*Pars I, definitio IV*), et, comme chez Descartes encore, la connaissance de la substance ne se fait que par celles des modes

1. Il appartient au *Traité de physique* intercalé entre la proposition XIII et la proposition XIV du *De mente* de poser le problème de l'individuation en regard duquel la question de l'accidentalité peut avoir un sens ; et encore, il n'y est jamais question d'accidents.

(*Pars V, prop. XXIV*)¹ ; mais d'un autre côté, il y a entre l'attribut pensée et l'attribut étendue une distinction réelle tout à fait cartésienne (*Pars I, prop. X*), de sorte qu'on comprend mal comment deux attributs réellement distincts peuvent convenir en (et être identique à) la même substance. Cela ne peut se faire qu'à supposer une substance de fond, transcendante aux attributs et à leur modes, et faisant leur accord². Au fond, il semble ici que Spinoza ne fait que pousser au bout la logique de Descartes : si je n'ai accès à la substance que par le biais de l'attribut, rien n'interdit jamais d'attribuer différents attributs à une même substance, alors inconnaissable.

2. Secondairement, la grande question que pose le problème des rapports entre l'attribut et la substance est la question de l'éventuel kantisme de Descartes : une lecture kantienne de Descartes est-elle fondée ? Le débat avait été ouvert avec force par Ferdinand Alquié, déjà dans ses polémiques avec Martial Gueroult au Colloque de Royaumont de 1957, puis dans un article mémorable de la *Revue de Métaphysique et de Morale*³.

1. Dans cette proposition XXIV : « Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus — Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » (*Éthique*, présentation et traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, rééd. 1999, p. 516 sq.), les *res singulares* sont très précisément les modes, ce qui revient à affirmer la nécessité de la connaissance des modes pour connaître la substance, comme chez Descartes ; mais Spinoza appelle modes ce que Descartes aurait consenti à appeler substances, ce qui identifie les dispositifs conceptuels cartésien et spinoziste mais pas leurs thèses.

2. C'est ce que Ferdinand Alquié avait bien vu : « il ne reste qu'une solution, qui est de reconnaître quelque transcendance de la substance par rapport aux attributs [...]. Leur multiplicité ne peut donc nous renvoyer qu'à une sorte d'au-delà, et à un au-delà inconnaissable » (*Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 98 ; cf. en général les quatrième et cinquième leçons du cours sur « Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza »).

3. S'agissant de la polémique qui opposa Martial Gueroult et Ferdinand Alquié, cf. l'intervention de Ferdinand Alquié « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes » (*Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1957, p. 10-57, repris in *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 31-78) et la discussion qui s'ensuit. Sur le kantisme proprement dit, la référence reste le stimulant arti-

En un sens le débat n'est pas clos : il travaille le corpus cartésien lui-même, non dans ses latéralités, mais dans ses profondeurs.

cle, toujours d'Alquié, « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975/2, p. 145-155, repris in *Études cartésiennes*, p. 107-117 ; cf. également, dans le prolongement critique, Jean-Luc Marion, « Constantes de la raison critique. Descartes et Kant », in *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.