

## L'AVENTURE CARTÉSIENNE DE LA SUBSTANCE. « EGO AUTEM SUBSTANTIA » DANS L'ORDRE DES RAISONS

[Olivier Dubouclez](#)

De Boeck Supérieur | « [Revue internationale de philosophie](#) »

2021/2 n° 296 | pages 27 à 44

ISSN 0048-8143

ISBN 9782807394896

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2021-2-page-27.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# L'aventure cartésienne de la substance. « Ego autem substantia » dans l'ordre des raisons

OLIVIER DUBOUCLEZ

*Université de Liège*

Il y a, dans les *Méditations*, une aventure de la substance qui tranche avec la manière dont le *Discours de la méthode*, sans aucune préparation, attribuait ce terme au sujet pensant (AT VI 33, 4). La substance apparaît en effet au cœur de la *Troisième Méditation*, dans une séquence de cinq pages (de 40, 5 à 45, 22) qui constitue une « seconde navigation » après que le méditant a échoué à établir l'existence d'un lien fiable entre les choses extérieures et les idées qu'il en a. Cette nouvelle voie mobilise le lexique de la substantialité dès ses premières lignes (« substantias », 40, 12) et s'appuie sur lui pour parvenir *in fine* à une preuve de l'existence de Dieu, seule cause possible de l'idée d'infini en moi.

Si l'on peut parler d'aventure de la substance à propos de ces cinq pages, pour marquer qu'il s'agit d'un moment à part dans les *Méditations*, et peut-être aussi d'une voie particulièrement périlleuse, c'est d'abord à l'invitation de Descartes : dès la *Synopsis* (14, 20-15, 2), celui-ci reconnaît l'obscurité de cette séquence et renvoie son lecteur au développement sur la « machine fort artificielle » qui se trouve dans les *Premières* (103, 20/IX 83) et *Secondes Réponses* (134, 29-30/IX 106), avant d'être repris dans les *Principia*, I, 17 (AT VIII 11, 5-22/IX-2, 32). Les interprètes de la *Troisième Méditation* ont eux aussi souligné le caractère aventureux du retour de la *substantia*. Jean-Luc Marion a pu ainsi dire que celui-ci constituait, avec le retour de la causalité, « une solution de continuité dans l'ordre des raisons »<sup>1</sup>. En effet, cette nouvelle donne métaphysique qu'est l'« alia quædam via » mettrait en péril la logique déductive de la méditation, Descartes ne s'expliquant nulle part sur les motifs de cette rupture de l'ordre des raisons<sup>2</sup>. Si l'on veut trouver un discours raisonnable sur la substance, il faudrait plutôt se tourner vers le « traité de la *substantia* »<sup>3</sup> donné dans les *Principia*, I, 51-54 (AT VIII 24, 19-26, 10/IX-2, 46-48), qui permettra de circonscrire et de marginaliser l'aventure de la *Troisième Méditation*. Stratégie d'autant

---

1. Marion 1986, p. 131.

2. Marion 1996, p. 88.

3. *Ibid.*, p. 85.

plus pertinente que la notion de substance s'emploie souvent dans un cadre dogmatique chez Descartes : terme usuel dans son vocabulaire métaphysique, c'est l'une des notions de base des réécritures synthétiques de sa philosophie première, dans la *Synopsis*, l'« Abrégé géométrique » et, bien sûr, les *Principia* – ce qui n'empêche pas que sa signification soit souvent équivoque en fonction de la distinction alors retenue entre substance corporelle et substance pensante ou substance finie et substance infinie<sup>4</sup>.

Rendre ainsi raison de la substance et de son usage au sein de la *Troisième Méditation*, en convoquant les *Principes de la philosophie*, a toutefois un inconvénient : c'est l'aborder de façon rétrospective, avec les lunettes de la synthèse, et accepter peut-être trop vite l'idée de son incompatibilité avec l'ordre analytique des raisons qui, on le sait, a les faveurs de Descartes<sup>5</sup>. L'objet de cette contribution sera de rouvrir la voie de l'analyse et de recontextualiser – ou plutôt de re-textualiser – l'émergence de la *substantia* au sein du processus méditatif, pour montrer que l'*ego autem substantia*, au fil de ses trois occurrences (44, 23 ; 45, 7 ; 45, 20), précédées par la première mention de la *substantia* en 40, 12, est un lieu paradoxal de couronnement et de destitution de la subjectivité métaphysique.

## I. De la *res cogitans* aux « *modi cogitandi* » (à propos de « *substantias* », 40, 12)

### 1. *La représentation de la substance*

Commençons par la première mention de la substance dans les *Méditations*, au moment de la formulation de l'*alia quædam via*. Le passage est célèbre, mais il faut le citer en entier pour prendre la mesure des conditions précises dans lesquelles la substance fait retour :

Mais il se présente encore une autre voie (*alia quædam via*) pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. À savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser (*cogitandi quidam modi*), je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte (*omnes a me eodem modo procedere videntur*) ; mais, les considérant comme des images,

4. Sur l'équivocité de la *substantia*, voir Rozemond 2016, p. 699-707 et Arbib 2017, p. 211-247.

5. Sur les statuts respectifs de l'analyse et de la synthèse, voir en particulier « Post analysim. Sur une difficulté classique du cartésianisme » (Dubouclez 2013, p. 270-282).

dont les unes représentent (*repræsentat*) une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet celles qui me représentent (*exhibent*) des substances (*substantias*), sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents (*tantum modos, sive accidentia, repræsentant*). (40, 5-20 ; IX, 31-32)

La substance revient donc dans un contexte qui est celui de la réflexion sur les idées de l'*ego*. Ayant reconnu que la croyance à l'extériorité est fondée sur « une aveugle et téméraire impulsion » (IX, 31), il s'agit de trouver dans les idées mêmes un moyen d'établir l'existence de choses « extra me ». La substance s'insère dans ce contexte d'une manière particulière. 1) En effet, la substance revient *sub specie repræsentationis*, comme représentation de substance, et non pas comme qualification d'une chose. Le retour de la substance n'est pas d'abord ontologique ; il ne se rapporte à aucune substance réelle. C'est le retour, faudrait-il dire, de l'idée de substance dans l'*ego*. 2) Ensuite, conséquence directe du dispositif de l'*alia quædam via*, il s'agit moins de convoquer la substance que le couple substance/mode qui seul permet d'instituer une différence entre des degrés de réalité objective au sein de nos représentations. Si la *substantia* revient, elle revient en étant prise dans une comparaison avec le « mode » ou « l'accident », puis avec la substance infinie. La substance, considérée seule, ne pourrait produire ce qui nous intéresse ici, à savoir une comparaison des idées sous l'aspect de leur quantum de réalité objective. La fonction du couple substance/mode est de nature méthodologique en vue de classer les idées en fonction de leur teneur en réel et, par là, de leur cause possible<sup>6</sup>.

Mais on peut ajouter encore un troisième point. Le couplage de la substance et du mode relativise le caractère inattendu du surgissement de la substance. Car, contrairement à la *substantia*, le mode n'est pas ici une notion nouvelle ; c'est sur la qualification des idées comme « modi cogitandi » que s'est ouverte la *Troisième Méditation* (34, 23), qualification reprise en 40, 7-8. Autrement dit, le « mode » a déjà été reconnu comme une réalité intime à l'*ego*. D'où cette question : peut-on trouver du côté de la conception du mode des éléments qui nous permettent de rendre raison du retour de la *substantia* ? Le retour de cette dernière n'a-t-il pas été préparé par la réintroduction du mode ? Plus clairement : le méditant a-t-il pu parler de « modes » sans présupposer en quelque

6. Voir Dubouclez 2013, p. 314-323.

manière la substance ? Ce point est d'autant plus important que la notion de mode s'impose au terme d'une réflexion sur la réalité de la *cogitatio*, considérée dans son rapport à l'*ego*, aboutissement d'un cheminement philosophique que présuppose la *Troisième Méditation* et qui est déterminant pour comprendre son usage de la *substantia*.

## 2. La réalité de la *cogitatio* : des « *hæc* » aux « *modi cogitandi* »

Que faut-il entendre par « réalité de la *cogitatio* » ? Revenons à la *Seconde Méditation*. On se souvient de la définition selon laquelle l'*ego* est une « *res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* » (27, 13-14). Définition restreinte qui immédiatement pose la question de ce que le moi est d'autre encore : « *Quid præterea ?* » (27, 18) Une seconde liste sera donnée qui démultiplie la *res cogitans* en « *dubitans, intelligens, affirmans, etc.* » (28, 20-22), liste de participes présents constituant pour le méditant un ensemble d'entités, de « *hæc* » (28, 23) qui lui « *appartiennent* » (28, 23-24 ; IX, 22). Or si l'on y regarde de plus près, on voit que l'*ego* est le seul à être dit « *res* », « *res* » à laquelle sont rapportés des actes qui sont de l'ordre de la *cogitatio* (« *dubitans, intelligens, affirmans, etc.* »), mais qui ne sont précisément pas des « *res* », étant seulement des « *hæc* ». La transformation des « *hæc* » en une certaine réalité va être l'enjeu des lignes qui suivent, l'*ego* marquant que ces « *hæc* » sont à lui en affirmant l'identité du moi dans la diversité de ses actes mentaux : « *ego ipse sum qui jam dubito... affirmo, nego... cupio... nolo decipi... imaginor... animadverto* » (28, 24-29). La même tournure est reconduite en 29, 5 : « *ego idem sum qui imaginor* » (29, 7- 8). On passe ainsi d'une liste de participes présents qui diversifie la *cogitatio* à la formule « *ego idem sum qui imaginor* » qui marque l'identité du moi à travers la pluralité de ses actes et rapporte chacun de ceux-ci à l'*ego*<sup>7</sup>. Si « *imaginans* » déclinait « *cogitans* », « *ego idem sum qui imaginor* » articule l'acte d'imaginer à l'*ego* qui l'effectue. C'est dans ce contexte que les « *hæc* » (« *horum* », 28, 29), sont reconnus comme véritables, comme possédant une certaine consistance ontologique, étant chacun « *æque verum [...] ac me esse* » (29, 3-4), « *aussi véritable qu'il est certain que je suis* » (IX 22). Si je dors, je suis tout de même, et mon opération de pensée, ma sensation, elle aussi, est véritable. Ce n'est pas seulement l'*ego* qui est vrai, mais aussi mon acte, comme une chose articulée à moi et pourtant distincte.

7. Sur ce passage, voir Carraud 2009, p. 63-83.

Quel est l'enjeu de tout cela ? Il s'agit de la constitution même de la subjectivité en tant que celle-ci ne se réduit pas à la seule réalité de l'*ego*, mais implique la réalité de ses pensées, c'est-à-dire d'une sphère d'éléments se rapportant au moi, étant à lui sans être lui, et pourtant inséparables de lui. Si les « *hæc* » sont véritables en moi, ce ne sont pas encore des « choses » (dans ce passage, le lexique de la *res* est réservé à l'*ego* et aux objets conçus ou imaginés, « *res imaginata* » en 29, 9), ni même des « attributs » du moi (IX, 22), comme l'indique la traduction du Duc de Luynes, moins prudente que le latin. Une dernière étape parachève ce mouvement : le méditant, sur la base de l'identification d'un acte imaginatif de l'*ego* (« *ego idem sum qui imaginor* »), pose « l'existence » d'une « *vis imaginandi* » qui est présentée comme une « partie » de la *cogitatio* du moi (29, 9-11)<sup>8</sup>. L'*ego imaginans* cède la place à l'imagination comme « *vis* » puis comme « faculté » (34, 2-3), avant que l'analyse du morceau de cire ne fasse surgir une autre faculté, l'« *intellectus* » (34, 3).

Mais encore plus important pour nous est le rebond de cette question au début de la *Troisième Méditation*, lorsque la reprise de la liste originelle (« *ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans...* », 34, 18-19) débouche pour la première fois sur la qualification de ces actes comme des « *modi cogitandi* » (34, 23), puis des « idées », terme qui est donné comme un strict équivalent de « *cogitationes* » (35, 21). Les « *hæc* » de la *res cogitans* ont été convertis en « *modi cogitandi* » au sens de quelque chose qui est dans le moi (« *in me esse* », 35, 1), mais qui n'est pas le moi. D'où cette conclusion : le mode détermine originellement le statut ontologique de la *cogitatio* en tant que celle-ci se différencie de l'*ego* à l'intérieur même de l'*ego* qui est la seule « *res* » au plein sens du terme<sup>9</sup>.

### 3. *La tentation de la substance*

Que fait l'*alia quædam via* ? Elle reprend les « *modi cogitandi* » (40, 6-7) comme déterminations des idées pour leur faire subir un déplacement. Car la notion de mode joue deux fois dans le passage cité au début de cette partie : 1) quoiqu'ils ne soient pas des « *res* » au sens des choses qui existent « *extra me* »,

8. La traduction va là aussi un peu trop vite puisqu'elle introduit la « puissance d'imaginer » en IX, 22 où Descartes ne parle encore que de « *idem sum qui imaginor* ».

9. Les *Troisièmes Réponses* confirment cette situation, en introduisant l'opposition mode/substance : « *Non nego me, qui cogito, distingui a mea cogitatione ut rem a modo ; sed ubi quæro, quid ergo est quod a mea cogitatione distinguatur, hoc intelligo de variis cogitandi modis, non de mea substantia ; et ubi addo, quid quod a me ipso separatim dici possit, significo tantum illos omnes cogitandi modos mihi inesse* » (177, 15-20/IX 138).

les « modi cogitandi » possèdent une certaine réalité, égale pour toute idée, ce que Descartes appellera sa « réalité formelle ». Tous les modes (40, 7) sont alors, si l'on joue d'une redondance présente dans le latin, sur le même mode (*eodem modo*, 40, 9). 2) Mais la notion de mode reçoit ensuite un traitement différent : si les « modi cogitandi » sont identiques en tant qu'idées ou représentations, ils se réfèrent à des « res » différentes pour chacun, « res » dont certaines sont des « substantias » (40, 12) et d'autres des « modos » (40, 15). La notion de mode se trouve ici du côté du représenté, et non plus du représentant, sur le même plan que la substance et comparable avec elle comme « chose ». Il y a donc certains « modi cogitandi » qui représentent des « modos », c'est-à-dire des « res » qui ont moins de réalité objective que des substances. En passant des « modi cogitandi » aux « modos », Descartes libère le mode de son lien exclusif à l'*ego cogitans* pour lui donner une signification générale : non plus mode de la *cogitatio* de l'*ego*, mais mode *tout court*, strictement équivalent à l'accident (40, 15) et inférieur en réalité à la substance, notion avec laquelle il forme un couple asymétrique. Le couplage méthodologique du mode et de la substance peut donc s'autoriser de l'instauration préalable des « modi cogitandi », qui rend possible cette reconsidération du mode, non plus comme étant de l'*ego*, mais comme étant d'une substance, quelle qu'elle soit<sup>10</sup>.

Une telle opération a toutefois une conséquence troublante lorsqu'on la met en perspective : la distinction de l'*ego* et de ses *modi* a créé dans la *Seconde Méditation* un écart au sein de la subjectivité, écart entre l'*ego* et sa *cogitatio* conçue comme une réalité ; or si la notion de mode fait couple avec la substance, comme le pose (ou le rappelle) Descartes dans la *Troisième Méditation*, et si, comme l'a montré la *Seconde Méditation*, l'*ego* a des *modi*, n'est-on pas tenté de faire se recouvrir l'*ego* porteur de modes et la substance porteuse des modes ? L'*ego* n'est-il pas, du fait de ce parallélisme, désigné comme *substantia* ? Autrement dit, si le mode est apparu avant la substance et s'il n'y a de

10. À aucun moment Descartes ne semble considérer comme nécessaire de démontrer que l'accident ou le mode est inférieur en réalité à la substance. C'est une vérité qu'il pose, comme il le fera dans l'axiome VI de l'« Abrégé géométrique » (165, 28-30/IX 128), inhérente à « l'autre voie » qui inclut donc un certain savoir scolaire (« Hæcque omnia per sunt notissima », affirmeront à ce sujet les *Troisièmes Réponses*, 185, 27-28/IX 144). Sur l'héritage aristotélicien et l'asymétrie de substance/mode, voir Chappell 2011, p. 253-255.

mode qu'en rapport à une substance au moins implicite<sup>11</sup>, doit-on considérer que cette *res* qu'est l'*ego*, recelant des « modi cogitandi », a déjà le statut d'une substance sans être pourtant caractérisée comme telle ?

Ce que nous venons de rencontrer est l'un des motifs structurants du traitement de la substance dans les *Méditations*, à savoir la tentation de la substantialisation de l'*ego*. Une question plus générale se pose du même coup : dans quelle mesure le concept de substance hante-t-il la *meditatio* avant sa première occurrence dans la *Troisième Méditation* ? C'est en considérant la seconde mention de la substance à un autre endroit de l'*alia quaedam via* (en 43, 20/IX 34) que l'on va pouvoir répondre à cette question, puisque cette occurrence intermédiaire, par un jeu de rétrospéctions, signale la présence en creux de la substance avant sa mention explicite.

## II. *Substantia* et morceau de cire (à propos de « *substantia, duratio et numerus* », 43, 20)

### 1. *La substance, néo-nature simple*

Après avoir posé la méthodologie de sa « seconde navigation », Descartes développe dans les pages qui suivent la manière dont on peut l'appliquer aux idées du moi pour désigner leurs causes potentielles. Le principe en est simple : une idée qui aurait dans sa représentation une teneur en réel supérieure à ma propre teneur en réel d'*ego* serait l'indice sûr « que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe » (42, 23-24/IX 33). L'application de cette méthodologie le conduit à s'arrêter longuement sur les idées des choses corporelles, et d'abord sur les notions qu'il conçoit clairement et distinctement à leur propos, les natures simples corporelles, mais aussi, s'ajoutant à elles, « la substance, la durée et le nombre » (43, 20/IX 34). La *substantia* ne relève plus ici de la simple représentation : elle est bien une détermination primitive du corps. Elle est en outre l'unique addition faite à la

11. Sur ce point, les textes ne manquent pas, d'abord dans la *Sixième Méditation* (78, 21-25/IX 62), mais aussi dans les *Principia* : « Prior ex eo cognoscitur, quod possimus quidem substantiam clare percipere absque modo, quem ab illa differre dicimus, sed non possimus viceversa, modum illum intelligere sine ipsa » (*Principia*, I, 61, AT VIII 29, 18-22/IX-2 52). Voir aussi les *Troisièmes Réponses* (« Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens sine substantia cui insit », VII 175, 25-176, 1/IX 136), les *Quatrièmes Réponses* (« Ac denique, ex eo quod dixerim modos absque aliqua substantia cui insint non posse intelligi... », 249, 8-10/IX 192. Ce passage fait référence à la fin des *Premières Réponses* où la notion de substance n'apparaissait pas nommément, 120, 28-121, 1/IX 95) ou encore les *Sixièmes Réponses* : « Examinando modos omnes tam corporis quam mentis, nullum plane animadverti, cujus conceptus a rei, cujus erat modus, conceptu non penderet » (445, 18-21/IX 242).

liste des natures simples corporelles et communes donnée dans la *Première Méditation* (*extensio, figura, quantitas sive magnitudo, numerus, locus, tempus*, 20, 15-19/IX 15), complétée par celle donnée au début de la *Seconde* (*motus*, 24, 17). Qu'est-ce qui autorise cet enrichissement notionnel du corps à ce moment des *Méditations* ?

Descartes nous donne une indication pour comprendre la continuité de l'ordre des raisons. En effet, l'examen des idées choses corporelles en AT VII 43-44 a explicitement pour modèle l'analyse du morceau de cire, puisque le méditant se propose de les examiner « de la même façon que j'examinai hier l'idée de la cire » (43, 13-14/IX 34). Comme il l'avait fait dans la *Seconde Méditation*, il passe en revue « toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps » (30, 14-15), à cette différence que l'extension et les autres natures simples ne sont plus considérées comme les qualités particulières de la cire qui « se fond » et « augmente » (IX 24), mais comme des qualités propres aux corps en général (43, 15-20), et qu'il lui ajoute donc trois notions, « la substance, la durée et le nombre »<sup>12</sup>. Pourquoi deux natures simples communes, non spécifiquement corporelles, et la substance assimilée à ce statut ? On voit bien l'utilité stratégique de cette addition qui sera précieuse au moment de se demander si l'*ego* peut produire les idées des choses corporelles. Ces trois notions communes se rencontrent, en effet, dans la *cogitatio* du sujet pensant : il peut les « acquérir » à partir de lui-même, et ensuite, du fait qu'elles sont communes, les attribuer à des choses non pensantes. Les cas de la durée et du nombre sont simples (44, 28-45, 2) : je peux, par la considération réflexive de mon être dans le temps ou de l'expérience de la diversité de mes pensées, prendre conscience de la présence en moi des notions de durée et de nombre, indépendamment de toute expérience des corps, et je peux alors les « transférer » (45, 2) aux choses non pensantes. Le cas de la *substantia* paraît plus problématique. Comment le moi peut-il s'y prendre pour acquérir la substance à partir de lui-même ? Descartes ne l'explique justement pas et introduit, comme un coup de force, la première formulation de l'*ego autem substantia* (« itemque me esse substantiam », 44, 23) qui pose la possibilité d'un transfert de la substantialité de l'*ego* vers celle de la pierre. Pour comprendre ce qui se

12. Résumant le *Traité du Monde* où il a décrit « la Nature des choses Matérielles » (AT VI 41, 27) et en particulier de la lumière et des astres, Descartes précise à cette occasion : « J'y ajoutai aussi plusieurs choses, touchant la substance, la situation, les mouvements, et toutes les diverses qualités de ces Cieux et de ces Astres » (43, 25-28). La notion de substance s'ajoute donc ici à deux autres natures simples, le lieu et le mouvement, et se distingue des « qualités ». Sur cette distinction, voir aussi la *lettre à Élisabeth* du 21 mai 1643 (AT III 667, 12-13).

joue ici, il faut revenir en arrière et voir que la substance ne surgit pas de nulle part. Deux textes sont précieux.

## 2. En parallèle de la *substantia* : l'*aliquid* et l'existence

Le premier est un texte parallèle à 43, 20 (« la substance, la durée et le nombre ») où l'on retrouve la même triade catégoriale. Au début de la *Troisième Méditation*, Descartes pose en regard de l'incertitude de l'existence des corps une triple certitude :

« Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose (*quamdiu me aliquid esse cogitabo*) ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois. » (36, 15-21/IX 28)

Cette triple certitude est une reprise de l'affirmation de la certitude des mathématiques dans la *Première Méditation* (20, 27-30/IX 16), complétée de deux autres certitudes relatives à l'être de l'*ego*. La première reprend le célèbre énoncé de la *Seconde Méditation* : « Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose » (25, 8-10/IX 19). La seconde formule temporalise la certitude d'exister, en posant la certitude que, quoi qu'il arrive, j'aurai bien existé. Or, si le nombre et la durée fournissent ces deux certitudes, le rapprochement avec 43, 20 fait correspondre l'*aliquid*, rapporté ici à l'*ego* (« cogito [...] me esse aliquid ») à la *substantia* de 43, 20 (et de 44, 23 : « cogito [...] me esse substantiam »). D'autres textes cartésiens reprennent cette triade<sup>13</sup>. Est-il démontré par-là que l'*ego* est une substance ? Pas du tout. Nous sommes de nouveau face à une tension où l'*ego sum aliquid* se rapproche de l'*ego sum substantia*.

13. Ainsi la *lettre à Élisabeth* du 21 mai 1643, à propos des notions primitives : « Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc. qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir... » (AT III 665, 12-15 ; voir aussi *Principia*, I, 48, AT VIII 23, 1/IX-2 45, ainsi que la *lettre à Clerselier* du 23 avril 1649, AT V 355, 13-21). Sur cette labilité de la *substantia*, voir J. Laporte : « Exister ou – les termes sont synonymes – subsister, voilà la substantialité. On pourrait aussi bien dire : être purement et simplement ; et c'est la raison pourquoi Descartes, dressant la liste des notions primitives, emploie indifféremment le mot de substance et le mot d'être » (Laporte 2000, p. 189). Et plus loin : « La notion de substance ne marque en dernière analyse que cette *position absolue*, pour parler le langage de Kant, de l'être existant » (p. 190). Dans cette optique, « 'je suis une substance' [...] veut dire tout bonnement un être » (p. 120).

Un second texte va nous aider à avancer. À la fin de l'*alia quaedam via*, il y a un autre renvoi au morceau de cire, au moment de la seconde mention de l'*ego autem substantia* (45, 7). Il est le fait du traducteur, mais il est cohérent avec la décision cartésienne de revenir à ce passage (43, 13-14). La traduction française décrit alors les natures simples corporelles comme « les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît » (IX 35). Par là, elle assimile la substance corporelle à la cire que le méditant distingue « d'avec ses formes extérieures » (32, 24-25/IX 25) et que « tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je [...] considère toute nue » (32, 25-26/IX 25). Si les natures simples corporelles sont des vêtements, qu'y a-t-il en dessous ? La substance corporelle. Quel rapport entre ce dessous et la nudité de la cire ? La nudité est ce que l'on atteint en passant outre les déterminations sensibles de la cire pour atteindre cet aspect de la chose qui n'est précisément pas un aspect et que l'animal ne peut sentir, la cire en tant qu'elle « non nisi mente percipitur » (31, 20). Nous touchons ici précisément à l'originalité spéculative de l'analyse du morceau de cire : posant la question de savoir ce que l'on connaît distinctement dans la cire (30, 21-22 ; 32, 27-28), le méditant finit par désigner ce qui, dans le sujet, connaît la cire, à savoir la faculté intellectuelle. Une question posée *a parte objecti* reçoit une réponse *a parte subjecti*. Le processus par lequel la cire est dépouillée de toutes ses qualités débouche sur une nudité qui est perçue par la seule *mens*. L'aspect non aspectuel de la cire est atteint par un acte de l'entendement, c'est-à-dire par l'*ego* en tant qu'il juge que c'est la même cire ou que « la cire est, ou existe » (33, 6-7/IX 26). L'identité de la cire à travers le temps et l'existence de cette cire ne sont pas distinguées par le méditant, mais renvoyées au même acte judiciaire. La nudité est moins un aspect non modal de la cire que le nom de ce dont l'esprit lui fait crédit – rien, ou plutôt *pas rien*.

En assimilant la « substance corporelle » à la cire nue, la traduction française de la *Troisième Méditation* suggère qu'il s'agit bien, dans l'*alia quaedam via*, de renvoyer la substantialité du corps à celui qui en est le créateur et dont il est alors question comme *substantia*, à savoir l'*ego*. Le statut singulier de la substance chez Descartes ne tient pas simplement à sa nudité modale ; elle tient au fait qu'elle n'est pas vraiment du corps, puisque l'existence de ce corps n'est pas en lui, mais conçue par un autre qui l'en crée. À quoi aboutit-on ? À dire que la *substantia* de 43, 20, nature simple tout juste introduite dans la méditation en souvenir du morceau de cire, renvoie bien à la nudité de la cire, c'est-à-dire à son existence en tant que celle-ci lui est transférée par le moi. Voilà la référence qui soutient la première occurrence de l'*ego autem substantia* en 44, 23 : le geste par lequel la substantialité du corps est transférée à partir

de celle de l'*ego* (que la pierre, donc, puisse comme substance être produite par le moi) répète celui par lequel la cire recevait, dans la *Seconde Méditation*, son caractère de chose existante de ce même *ego*<sup>14</sup>.

Si l'on croise les deux arguments précédents, a) celui affirmant que l'*ego* est une *res* qui possède certains « *modi cogitandi* » et que ces « *modi* » doivent nécessairement avoir relation à une substance, et b) celui selon lequel la substance, en tant qu'elle désigne l'identité et l'existence du corps, peut être posée par le seul *ego*, c'est-à-dire la *res cogitans*, on obtient un rapprochement maximal, asymptotique entre *ego* et *substantia* : l'*ego* serait le porteur des « *modi cogitandi* », c'est-à-dire qu'il serait une *res* non modale, que l'on voudrait donc dire substantielle. De plus, l'*ego* serait originairement détenteur de la *substantia*, ce que suggèrent le début de la *Troisième Méditation* où l'*ego* se pense comme « *aliquid* » (en lieu et place de ce qui sera *substantia* en 43, 20 et 44, 23) et les renvois ultérieurs à l'analyse du morceau de cire. L'*ego* tend donc vers la substantialité sur deux axes : celui de la relation mode/substance qu'institue l'*alia quaedam via* et celui de la relation corps substantiel/intellect substantialisant qu'elle tire de la reprise de l'analyse du morceau de cire. Dans un cas, l'*ego*-substance porterait les modes, dans le second, il confèrerait la substantialité.

### III. La chute de l'*author* (à propos d'« *ego autem substantia* », 45, 7 et 45, 20)

#### 1. De la quasi substantialité à la revendication auctoriale

À la lumière d'une telle situation, on pourrait conclure que la qualification de l'*ego* comme substance en 44, 23 puis 45, 7 et 45, 20, se contente d'actualiser la substantialité virtuelle ou *quasi substantialité* qui est la sienne depuis la *Seconde Méditation* et que la formule « *ego autem sustantia* », en ce sens, ne fait qu'explicitier un implicite de la méditation. Mais alors une double difficulté se fait jour : a) Parler d'explicitation ou d'actualisation ne dispense pas de rendre raison d'un tel acte en tant qu'il a lieu à un endroit déterminé de l'analyse méta-physique, à savoir en 44, 23 ; la mise au point lexicale peut et doit s'entendre comme une opération située dans l'ordre des raisons. b) D'autre part, c'est aller vite en besogne que de dire que l'*ego autem substantia* est l'accomplissement

14. Ce que J.-L. Marion appelle « la déduction égologique de la substance », faisant de l'*ego autem substantia* l'énoncé tutélaire de la position cartésienne qui pense la substance à partir de l'*ego* (Marion 1986, p. 161-180).

de cette substantialité virtuelle aperçue dans les pages précédentes. C'est même tout le sel de l'*ego autem substantia* : qu'il outre passe ce qui avait été rendu possible. Il faudra en effet tenir ensemble deux aspects du texte cartésien : si celui-ci invite à la substantialisation de l'*ego*, cette substantialisation, lorsqu'elle a effectivement lieu, signifie quelque chose de plus que la substantialité envisagée jusque-là. Autrement dit, une telle opération est à la fois inscrite dans l'ordre et en excès par rapport à celui-ci.

Tout s'explique si l'on prend garde à la situation complexe de l'*ego autem substantia*. Le propos sur la substance ne se trouve pas seulement soumis à l'ordre des raisons, mais aussi et en même temps enchâssé dans une séquence, l'*alia quædam via*, qui en propose une instanciation singulière. Elle se fonde en effet sur une hypothèse qui prendra un sens particulièrement fort dans ses dernières pages, au moment où l'*ego* revendiquera pour lui-même le statut d'*author* (« Quibus profecto non est necesse ut aliquem authorem a me diversum assignem », 44, 9-10/IX 35), s'arrogeant la capacité de produire les idées des autres hommes, des animaux, des anges (43, 5-9/IX 34), puis de l'ensemble des choses corporelles (43, 10-45, 8/IX 34-35). Prétention auctoriale qui fait écho à la *Seconde Méditation* où l'*ego* avait déjà revendiqué le statut d'*author*, se posant comme l'auteur possible de toutes ses idées et écartant du même coup les hypothèses du Malin génie et du Dieu trompeur<sup>15</sup>. L'*alia quædam via* revient sur cette possibilité pour en faire l'examen rationnel et statuer une bonne fois pour toutes sur la capacité causale et productive de l'*ego* vis-à-vis de sa *cogitatio*. Il s'agit, écrit Descartes, de trouver une idée dont « je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment », de sorte que l'écart entre la chose représentée et moi comme cause possible fournisse la « certitude » (42, 19-20) d'une disproportion entre l'idée que j'ai de moi-même et l'idée de cette autre chose – ce qui impliquerait qu'il y ait un « aliud » (42, 28), une autre « existentia » (42, 26) à son principe et que je ne sois pas seul au monde (42, 22).

## 2. Le fantôme du sensible

S'agissant des choses corporelles, le méditant a suggéré d'emblée que cet écart significatif, créateur de certitude, était introuvable : il n'y a dans les choses corporelles « rien de grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de

15. « N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire, car peut-être que je suis capable de les produire moi-même (*Quare vero hoc putem, cum forsan ipsemet illarum author esse possim*) » (24, 21-23/IX 19).

moi-même (*quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci*) » (43, 10-12/IX 34) ; autrement dit, il peut bien y avoir de l'altérité ou de la différence dans le corps par rapport à l'âme, celle-ci se manifeste dans la mesure d'un *quantum* de réalité objective inférieure ou égale à l'idée de l'*ego*, comme si la différence qualitative était immédiatement ravalée à l'homogénéité ontologique des substances par un *ego* ontologiquement présomptueux.

Le développement sur la « fausseté matérielle » des idées (43, 29 ; IX, 34) où s'explicite la prétention auctoriale dont nous avons parlé donne un tour démonstratif à cette présomption. Si c'est en 44, 23 que l'*ego* se pose effectivement comme substance, c'est-à-dire comme substance équivalente à la substance corporelle, et s'attribue la capacité de produire ce qui est essentiellement différent de lui (« *maxima diversitas* », 44, 26-27), l'assimilation du corps à l'*ego* a été accomplie dès l'examen de cette « fausseté matérielle ». En effet, la règle de comparaison quantitative dégagée par l'*alia quaedam via* s'applique non seulement aux « idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles » (IX 35), mais aussi aux « autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement » (IX 34) dont je suis bien loin de voir avec certitude qu'elles ont une autre cause que moi. L'argument est le suivant : se donnant toujours dans l'obscurité et la confusion, il est typique de ces idées qu'on ne sache pas si ce sont des idées de « choses » ou de « non choses », dit le latin (« *rerum quarundam ideæ, an non rerum* », 43, 25-26). Car leur particularité, ce que Descartes appelle leur « fausseté matérielle » (43, 29 ; IX, 34), est précisément qu'elles représentent la non-chose comme chose (« *non rem tanquam rem* », 43, 29-30), par exemple l'absence de froid comme de la chaleur : la représentation que nous en avons nous conduit à prendre cette absence pour une « res » (« *tanquam rerum* », 44, 4) – la chaleur, ou inversement le froid – quand elles ne sont peut-être que des privations, toute représentation, insiste Descartes, produisant l'illusion du quelque chose<sup>16</sup>. Le problème ici n'est pas que ces idées représentent des non-choses ou se fassent passer pour des choses, mais plutôt que nous n'ayons aucune certitude quant à leur statut. Leur faible

16. Voir les *Cinquièmes Réponses* : « Mais où vous dites que 'l'idée de la substance n'a point de réalité qu'elle n'ait empruntée des idées des accidents sous lesquels ou à la façon desquelles elle est conçue', vous faites voir clairement que vous n'en avez aucune qui soit distincte, parce que la substance ne peut jamais être conçue à la façon des accidents, ni emprunter d'eux sa réalité ; mais tout au contraire, les accidents sont communément conçus par les philosophes comme des substances, savoir, lorsqu'ils les conçoivent comme réels ; car 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. » (364, 9-18/FA II 807) Voir aussi la *lettre à Morin* du 22 février 1638 (AT I 541, 15-16).

connaissabilité, le fait qu'elles semblent toujours contenir de la négativité même lorsqu'elles sont vraies, ne fournit aucune raison valide de penser qu'elles ne pourraient pas avoir l'*ego* pour cause. En disant cela, Descartes a déjà franchi la ligne rouge : la « fausseté matérielle » caractérise un aspect du corps qui est proche du néant et que je puis produire en tant que « deest aliquid naturæ meæ » (44, 13-14). L'attribution à l'*ego* d'une telle production semble particulièrement plausible du fait du statut ontologiquement inconsistant et épistémiquement confus des entités considérées. Au mieux, ces choses-là sont vraies, mais encore et toujours indiscernables de la non-chose (44, 15-16). N'est-il pas naturel de conclure qu'un esprit comme le mien pourrait alors créer ce qui n'est peut-être que le fantôme du sensible ?

Ce point appelle deux remarques : 1) La première, c'est que l'*ego* qui se pose comme cause possible des qualités secondes est un *ego* grevé de néant, et pas encore un *ego* substantiel, mais qui capitalise sur une absence de certitude (il n'est pas certain que le corporel soit hors de ma portée) confinant à la présomption (donc je peux le faire) pour asseoir sa revendication démiurgique. 2) Cette situation crée un précédent : la fausseté matérielle caractérise une réalité qui, quoique corporelle, a l'*ego* pour source ontologique possible, ce qui valide le principe d'un passage de la *cogitatio* à l'*extensio*, d'un transfert de réalité de l'une vers l'autre. De ce point de vue, l'*ego autem substantia* vient ratifier au niveau des « res » ce qui a déjà eu lieu avec les modes corporels dégradés de la chaleur et du froid. Car si l'*ego* peut produire l'idée du rouge, ne pourrait-il pas aussi produire l'idée d'une cerise ? Il faut alors reconnaître que l'*ego autem substantia* n'initie pas le transfert dont nous venons de parler, que sa fonction dans le texte est de nature différente. Mais quelle est-elle justement ?

### 3. La détermination de la substance : l'*hypokeimenon* et l'*infini*

Avec l'*ego autem substantia* on franchit indiscutablement un cap métaphysique ; faire passer l'*ego*, porteur des modes de la pensée et créateur de l'existence des corps, du rang de *res* ou d'*aliquid*, à celui de *substantia*, c'est céder à cette tentation dont nous avons montré la présence dans le texte cartésien mais qui, à cet instant de la *Troisième Méditation*, signifie que l'on bascule dans le solipsisme. La séquence finale de l'*alia quædam via* (en 44, 18-45, 22) le suggère assez : dire que je suis substance, du point de vue de la méthodologie des degrés de réalité, c'est dire que je peux bien être l'auteur de toutes mes idées, qu'elles représentent des modes ou des substances finies. Le fait de porter en moi la notion d'existence ne signifie pas seulement, dans ce contexte, que je peux juger que tel ou tel corps existe ou que moi-même j'existe (comme dans le

cas du morceau de cire), mais qu'il peut bien n'y avoir rien d'autre que la représentation que je m'en fais. La signification de l'*ego autem substantia* du point de vue de la stratégie réductionniste de l'*alia quaedam via*, c'est de couronner l'*ego*, intronisé comme *author*, c'est-à-dire comme substance productive de tout l'être. L'*ego autem substantia* signifierait donc la toute-puissance du moi vis-à-vis de ses *cogitationes* dont il pourrait être l'unique source.

Or si c'est bien cette signification qui domine les deux premières occurrences de l'*ego autem substantia*, sa troisième occurrence (45, 20) la contredit de façon radicale. En effet, dès que Dieu se trouve posé comme « substance infinie » et, indissociablement, comme « toute puissante et par laquelle moi-même (*ego ipse*) et toutes les autres choses qui sont [...] ont été créées et produites » (45, 12-14/IX 36), l'*ego* comme substance perd toute capacité productive et devient une créature, porteuse de modes, c'est-à-dire d'idées, et singulièrement de l'idée d'infini qui est « in me » (45, 19), sans pouvoir être « a me ipso » (45, 10). La substance infinie ne se contente pas de surclasser ontologiquement l'*ego autem substantia*, elle en fixe aussi la signification (puisque l'on savait déjà que l'*ego* était porteur de modes et que l'on devinait qu'à ce titre il devait bien être substance) et apporte une correction métaphysique cruciale : si la pierre me doit sa *substantialité* (ce que l'analyse du morceau de cire nous a appris – je l'en crédite), elle ne me doit pas sa *réalité*, car je ne suis vis-à-vis d'elle qu'un sujet jugeant et connaissant. La découverte de la substance infinie ne signifie pas seulement que je ne suis pas substance au sens le plus fort, mais aussi qu'il existe une puissance créatrice de toutes choses. Je ne peux pas encore être sûr de la réalité des choses en dehors de moi (il reste à établir que Dieu n'est pas trompeur), mais j'atteins ici la certitude qu'il existe une substance infinie et productive qui me destitue du rang d'auteur d'une réalité réduite à mes représentations. L'*ego autem substantia* est le point d'aboutissement de toute la dynamique de subjectivation conduite selon l'ordre des raisons, mais au moment où l'*ego* conclut présomptueusement à son pouvoir auctorial (où il « franchit le cap », disions-nous), la considération de l'idée de Dieu l'en destitue aussitôt pour le ramener au statut de l'*hypokeimenon* : simple substance<sup>17</sup>, ainsi que l'illustreront les autres occurrences de la *substantia* dans le

---

17. L'opération des *Principia*, I, 51 semble ici préfigurée. Définir la substance comme existence par soi ou non indigente (VIII 24, 21-23/IX, 47) pour ensuite restreindre ce « nom » à Dieu seul et doter la « *substantia cogitans creata* » (VIII 25, 1) d'une substantialité de second rang, n'est-ce pas ce qu'accomplit déjà la *Troisième Méditation* ?

reste des *Méditations*, en particulier l'*ego* comme « substance intelligente » porteuse de facultés dans la *Sixième Méditation* (78, 21-25/IX 62)<sup>18</sup>.

Cette destitution n'est pas encore le point final de l'aventure de la substance. Lorsque Descartes écrit que « Dieu a mis en moi cette idée (*i.e.* l'idée d'infini) pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » et qu'il précise aussitôt : « Il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage » (IX, 41), il rature la substantialité simple de l'*ego*, porteur de ce mode qu'est l'idée d'infini, pour lui substituer un *ego* pensant dans et par l'infini<sup>19</sup>. À rebours du mouvement qui, dans la *Seconde Méditation*, avait disjoint la pensée de l'*ego*, modalisant celle-ci et contribuant à terme à substantialiser celui-là, l'idée d'infini perd ici son statut de « res » (51, 18) en même temps qu'elle s'unit étroitement à l'*ego* et se confond avec sa réalité entière. Ce qui appelle deux observations : 1) Ce remodelage où l'infini se mêle à l'*ego* implique bien plus que la dépendance du créé envers son créateur ; il s'agit d'une situation exceptionnelle d'intimité où l'*ego* et Dieu forment un couple en symbiose, dans la vie même du sujet pensant, au détriment de la perséité (44, 22) qui définissait le régime de séparation propre à la *substantia*. 2) C'est aussi la liquidation pure et simple de la méthodologie de l'*alia quaedam via* qui supposait la distinction entre mode, substance et substance infinie (IX 31-32). La fin de la *Troisième Méditation* accomplit la confusion des trois : le mode (l'idée d'infini) se confond avec la substance (l'*ego*, informé par elle) et, par là, l'*ego* devient impensable sans la pensée de la substance infinie. La typologie classificatrice dont la substance et le mode étaient les concepts clefs est caduque. Le désir de substantialité qui soutenait le déploiement de l'ordre des raisons a laissé la place au désir de Dieu.

\*

Ne faut-il pas souligner la rationalité du traitement de la *substantia* dans les *Méditations* ? D'abord réintégrée comme un concept dogmatique opérant au seul niveau de la représentation (40, 10), elle l'est ensuite comme catégorie applicable au corps, en lien avec les opérations fondamentales de l'analyse de la cire (43, 20), avant de devenir une détermination de l'*ego* (44, 23) que destitue finalement la supersubstantialité divine (45, 20).

---

18. On pourrait objecter toutefois que « substance intelligente » signifie plus que substance-*hypokeimenon* et que cette détermination ne convient pas *stricto sensu* à la *pura substantia* (VII 14, 10-11) qui, pour capable qu'elle soit de transférer sa substantialité vers les corps, ne serait pas pour autant substance au même sens que le corps. Voir l'analyse de D. Pradelle dans ce volume, p. 116-118.

19. Voir Arbib 2017, p. 299-300.

L'ordre des raisons n'est pas brisé ; tout au plus est-il perturbé par un dispositif qui en obscurcit la progression déductive<sup>20</sup> : l'*alia quædam via*, où s'expose le rêve métaphysique de l'*ego*, son désir d'être substance, c'est-à-dire, dans ce contexte, d'être capable de produire de soi-même les idées de toutes les autres substances. À cet égard, la substance est moins une détermination effective de l'*ego* que ce vers quoi il tend (en tant que se déploie une réflexion sur ce qu'il est, à savoir *res cogitans*) ou que ce à quoi il prétend (du point de vue, cette fois, de ce qu'il peut produire ou imaginer). L'*ego autem substantia* est donc une opération critique de position/déposition, confirmant que la substantialité n'est pas une détermination qui s'imposerait de façon dogmatique à l'*ego* cartésien, comme le voudraient Kant ou Husserl – bien au contraire : quasi substantialisé, l'*ego* ne devient *substantia* que pour être désubstantialisé.

Au total, la substance a dans l'ordre de l'analyse un rôle singulier qu'ignorent ses reprises synthétiques : virtualité autour de laquelle s'articule le discours de la raison, elle s'actualise dans un contexte transgressif qui, loin de sceller la substantialité de l'*ego cogito*, contribue à l'en affranchir en le tournant vers Dieu.

## Bibliographie

- D. Arbib 2017 : *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF.
- V. Carraud 2009 : « Qui est le moi ? », *Les Études philosophiques*, vol. 88, n°1, p. 63-83.
- V. Chappell 2011 : « Descartes on Substance », in J. Broughton et J. Carriero (dir.), *A Companion to Descartes*, Chichester, Wiley-Blackwell, p. 251-270.
- O. Dubouclez 2013 : *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, PUF.
- J. Laporte 2000 : *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF [1950].
- J.-L. Marion 1986 : *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- 1996 : *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF.
- M. Rozemond 2016 : « Substance », in L. Nolan (dir.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 699-707.

20. Voir la *Synopsis*, VII 14, 23/IX 11.

### Résumé

On a souvent souligné que l'usage du concept de substance était problématique dans les *Méditations*, préférant l'exposé plus rigoureux des *Principia*. À l'encontre de cette interprétation, cet article affirme que le traitement analytique de la substance est non seulement conforme à l'ordre des raisons, mais que s'y développe une aventure révélatrice : si la réflexion sur l'*ego* et la *cogitatio* tend à faire de celui-ci une quasi substance, la formule « *ego autem substantia* » accomplit dans la *Troisième Méditation* une substantialisation qui n'est que transitoire. Car cette substantialisation, fondée sur la présomption de l'*ego* se concevant comme *author*, est aussitôt contestée à la lumière de la relation que l'*ego* entretient au Dieu infini.

### Mots clés

analyse, Descartes, Dieu, méditation, métaphysique, mode, moi, ordre des raisons, représentation, substance

### Abstract

#### *The Cartesian adventure of substance: “Ego autem substantia” in the order of reasons*

*The conception of substance developed in the Meditations is often regarded as problematic, while the Principia provide a more rigorous view of it. This article suggests a different picture, claiming that the analytical use of substance fits within the order of reasons and that its scenario is particularly instructive. Indeed, if the reflection on the ego and the cogitatio tends to designate the ego as a quasi-substance, the substantialization performed in the Third Meditation with the expression “ego autem substantia” is only transitory. Since it is grounded in the presumed self-conception of the ego as the author of its own ideas, such a substantialization is indeed called into question in light of the relationship the ego entertains with the infinite God.*

### Keywords

analysis, Descartes, God, meditation, metaphysics, mode, ego, order of reasons, representation, substance