

UN CARTÉSIANISME « HÉRÉTIQUE » : PIERRE-SYLVAIN RÉGIS

Élève de Jacques Rohault, Pierre-Sylvain Régis est considéré, comme son maître, comme l'un des « apôtres du cartésianisme »¹ et l'un des protagonistes de sa diffusion dans la société française. Son *Système* est l'une des premières tentatives de rédiger un manuel de philosophie cartésienne portant sur toutes les branches de la philosophie. Le lecteur est cependant quelque peu étonné par la présence, parfois tacite, de sources que l'on ne saurait dire cartésiennes : à titre d'exemple, les renvois à Thomas d'Aquin sont fréquents dans les sections concernant la théologie, alors que le troisième volume, consacré à la morale, témoigne d'une utilisation massive de théories hobbesiennes². Faut-il en conclure que nous sommes face à un phénomène d'éclectisme dépourvu de toute consistance ? On pourrait être tenté de répondre par l'affirmative, d'autant plus qu'un rapprochement de certaines sections du *Système* avec les chapitres les plus philosophiques d'un ouvrage

¹ L'expression est de Francisque Bouillier, qui nous offre une présentation de Régis largement fondée sur l'*Éloge* de Fontenelle : *Histoire de la philosophie cartésienne* [1868], Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. I, p. 445, 482 et 517-527 ; mais voir aussi Geneviève Rodis-Lewis, « Régis », *Friederich Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie*, sous la direction de R. W. Marer, Bâle, Schabe & Co AG Verlag, 1993, p. 431-439 ; Thomas M. Lennon, « Pierre-Sylvain Régis », *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. VIII, sous la direction d'E. Craig, Londres-New York, Routledge, 1998, p. 165-166 ; Sébastien Charles, « Pierre-Sylvain Régis », *Dictionary of Seventeenth Century French Philosophers*, sous la direction de L. Foisneau, Londres-New-York, Thoemmes Continuum, 2008, t. II, p. 1062-1067.

² Voir à cet égard l'article de Guido Canziani, « Tra Descartes e Hobbes : la morale nel *Système* di Pierre-Sylvain Régis », *Hobbes oggi*, sous la direction de B. William *et alii*, Milan, Franco Angeli, 1990, p. 491-501.

CORPUS, revue de philosophie

tardif de Régis, l'*Usage de la raison et de la foi*, nous montre qu'il ne se limite pas à résumer ses thèses publiées en 1690, mais qu'il semble parfois avoir changé d'avis, sans pourtant se soucier ni de le signaler, ni d'apporter tous les changements qui sembleraient nécessaires pour rendre cohérente sa nouvelle architecture conceptuelle.

Je voudrais essayer au contraire de montrer que l'on peut dégager une logique régissant soit les deux ouvrages pris singulièrement, soit le parcours philosophique de Régis en sa totalité et je voudrais le faire à propos du statut de l'esprit et de l'âme et son rapport avec l'ontologie de Régis. Cette question a fait récemment l'objet de nombreuses études : certains interprètes affirment que Régis fait des âmes humaines les modes d'une substance unique et indifférenciée ; d'autres refusent cette interprétation³. Nous verrons que la première thèse est correcte, mais que les difficultés avancées par les opposants ne peuvent être résolues que si l'on tient en compte que Régis distingue nettement entre l'esprit et l'âme. En parcourant tout le dossier on aura donc l'occasion d'arriver à des conclusions qui n'ont pas été envisagées par les interprètes précédents.

Il faut tout d'abord préciser que la transition du *Système* à l'*Usage* est complexe et qu'il vaudrait la peine de l'étudier en détail et dans sa totalité, ce qui est impossible dans le cadre d'un article. On peut cependant dire de manière générale que les modifications que l'on peut repérer dans ces ouvrages sont à rapporter à trois facteurs : un changement de perspective, dû au fait que Régis y aborde le plus souvent des problèmes différents ;

³ Thomas M. Lennon, « The Problem of Individuation among the Cartesians », *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy : Descartes to Kant*, sous la direction de K. F. Barker et J. J. E. Garcia, Albany, State University of the New York Press, 1994, p. 13-39 ; Udo Thiel, « Epistemologism and Early Modern Debates about Individuation and Identity », in *British Journal for the History of Philosophy*, V, 1997, p. 353-372 ; Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 210-212 ; Timothy D. Miller, « Desgabets on Cartesian Minds », in *British Journal for the History of Philosophy*, XVI, 2008, p. 723-745 (p. 724-728).

Antonella Del Prete

une évolution de sa pensée qui peut être déterminée soit par des raisons internes, soit par des facteurs extérieurs ; le différent statut de ces deux ouvrages (dont l'un est un exposé des doctrines de Descartes dans lequel, tout en signalant souvent l'évolution des connaissances, notamment dans le domaine scientifique, ou le désaccord avec le maître, Régis entend rester fidèle à la doctrine cartésienne ; l'autre, au contraire, est une présentation de ses propres opinions)⁴.

Pour en venir au sujet de cet article, il faut signaler d'emblée les éléments qui font de Régis un philosophe original par rapport à Descartes et à Desgabets, qui restent les références de sa métaphysique, de sa gnoséologie et de son anthropologie. D'une part Régis met à l'œuvre une distinction entre l'esprit et l'âme :

[...] par *Ame* je n'entendray pas l'esprit considéré en luy-même et selon son estre absolu, selon lequel est une substance qui pense, mais j'entendray seulement le rapport que l'esprit a au corps organique avec lequel il est uni ; d'où il s'ensuit que l'ame prise abstractivement ne sera autre chose *Que l'union de l'esprit avec un corps organique*⁵.

De l'autre il affirme très nettement que l'âme et l'homme ne sont pas des substances, mais des êtres modaux, alors que la seule substance est l'esprit :

Suivant ce principe, je ne diray pas en premier lieu que l'homme pris formellement soit un estre substantiel, je

⁴ Tad M. Schmaltz a analysé certaines stratégies mises en l'œuvre par Régis dans *l'Usage de la raison et de la foi* ; Tad M. Schmaltz, « French Cartesianism in Context : the Paris Formulary and Regis's *Usage* », *Reception of Descartes. Cartesianism in Early Modern Europe*, sous la direction de T. M. Schmaltz, Londres-New York, Routledge, 2005, p. 80-95.

⁵ Pierre-Sylvain Régis, *Système de philosophie [...] Tome premier*, Paris, Aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690, p. 113, mais voir aussi p. 391-392 ; Pierre-Sylvain Régis, *L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, chez Jean Cusson, 1704, p. 1-2 et 5-6.

CORPUS, revue de philosophie

diray au contraire qu'il est un estre modal, parce que l'union de l'esprit et du corps qui constitue sa Nature, est un véritable mode. [...] l'ame n'est pas tant une substance qu'un estre modal, c'est à dire, qu'un estre dont la forme consiste dans un véritable mode, tel qu'est l'union de l'esprit et du corps⁶.

Ceux qui soutiennent que Régis élabore une théorie modale de l'âme ont donc raison. Il faut cependant en vérifier les conséquences sur la doctrine traditionnelle et se demander ensuite ce qui en est de l'esprit humain. En faisant de l'âme un mode, Régis s'oppose radicalement à la doctrine chrétienne telle qu'elle était codifiée par les conciles de Vienne et de Latran, à la tradition scolastique, aux théories cartésiennes et même aux opinions de Desgabets : en traitant de l'âme et de son union avec le corps, Régis ne fait pas de l'homme un *ens per se*, il le décline du rang de substance à celui mode, sans faire mention des formes substantielles⁷.

⁶ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 113 et 159 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 6. Voir aussi Pierre-Sylvain Régis, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel* [...], Paris, chez Jean Cusson, 1692, p. 55-56. Cette conclusion était anticipée au sein même de la présentation du *cogito*, lorsque Régis affirmait ne pas vouloir dire que le sujet est une substance qui pense, parce que la substance en général est incapable d'action et de passion (Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 71).

⁷ Suivant Thomas d'Aquin, l'âme est la forme substantielle du corps : seule cette définition permet d'affirmer que l'homme est un être véritablement un, *simpliciter* et non *per accidens* (*Summa theologiae*, q. 76, a. 1, 3 et 4). Ces doctrines sont reprises, à quelque différence près, par Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, trad. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, 1960-1966, t. I, p. 518, 520, 522 ; t. II, p. 270, 637 ; t. V, p. 501-502. Le concile de Vienne (1311) et le Cinquième Concile de Latran (1513) se chargent de traduire en dogme certaines thèses scolastiques : l'âme est donc la forme substantielle du corps et elle n'est pas unique pour tout le genre humain, mais est multipliée et individualisée par son rapport avec le corps. Parmi les passages où Descartes traite de l'âme et de son union avec le corps, sont à signaler ceux qui font de l'homme un *ens per se*, en définissant l'union entre l'âme et le corps comme substantielle, et ceux qui font de l'âme la seule forme substantielle existant en nature (*Quartae Responsiones*, AT VII 227-228 ; *Á Regius*, mi-décembre 1641, AT III 460-461 ; *Á Regius*, fin

Antonella Del Prete

On peut toutefois affirmer qu'en distinguant l'esprit de l'âme, Régis articule de manière originale des éléments provenant de la tradition scolastique, de la pensée cartésienne et de celle de Desgabets. Puisque sa noétique semble évoluer du *Système* à l'*Usage*, la fonction de cette synthèse change entre 1690 et 1704⁸. En 1690, elle lui permet de reprendre certaines affirmations de Desgabets (toutes les connaissances humaines dépendent des sens, puisque l'entendement pur n'existe pas), tout en utilisant les principes de la noétique de Descartes contre les thèses de Malebranche (la connaissance positive de l'infini et sa priorité sur la connaissance du fini) ; en 1704, elle paraît surtout mobilisée contre l'accusation de remise en cause du dogme de l'immortalité de l'âme. Si l'âme est un être modal, en effet, il semble inévitable d'en conclure qu'elle n'est pas immortelle : les modes naissent, changent et périssent, tout comme il devrait arriver à l'âme une fois que sa raison d'être, l'union avec son corps, vient à manquer. Afin d'éviter cette conclusion, Régis rappelle sa distinction entre l'esprit et l'âme : il est vrai que cette dernière, en tant que mode engendré par l'union de l'esprit avec un corps, disparaît avec la mort, mais la fin de cette union permet à l'esprit, qui est une substance, de récupérer sa condition originale :

Concluons donc que la mort détruit tout ce qu'il y a de modal dans l'homme, sans toucher à ce qu'il y a de substantiel qui est essentiellement incorruptible : par exemple, elle détruit l'homme, l'ame considérée selon son estre res-

janvier 1642, AT III 492-493, 503, 505, 507-509 ; *Epistola ad P. Dinet*, AT VII 585-587 ; *À Mesland*, 9 février 1645, AT III 166 ; *À Mesland*, 1645 ou 1646, AT III 346). Desgabets affirme que l'âme est une substance dans le *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, *Œuvres philosophiques inédites*, introduction par G. Rodis-Lewis, texte établi et annoté par J. Beaude, Amsterdam, Quadratures, 1983, p. 69 ; dans *Le guide de la raison naturelle*, *ibid.*, p. 130 ; et dans le *De l'union de l'âme au corps*, *ibid.*, p. 292.

⁸ Pour l'étude de certains aspects de cette évolution, qu'il me soit permis de renvoyer à mon « Né con Descartes né con Malebranche : l'antropologia di Pierre-Sylvain Régis », *Alle origini dell'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, sous la direction de L. Bianchi et G. Paganini, Naples, Liguori, 2010, p. 119-133.

CORPUS, revue de philosophie

pectif, et le corps humain : Elle détruit l'homme, en détruisant le composé qui résulte de l'union de l'esprit et du corps : Elle détruit l'âme, en détruisant le rapport que l'esprit a au corps avec lequel il est uni. Et enfin elle détruit le corps humain, en détruisant les modifications qui rendent ce corps propre à être uni avec l'esprit ; mais elle ne touche point à l'esprit ni au corps considérés en eux-mêmes, qui sont tout ce qu'il y a de substantiel dans l'homme⁹.

On pourrait penser à une forme de platonisme, mais on a plus d'une raison d'en douter : non seulement Régis élimine, avec la mort, toute forme d'identité personnelle d'une âme redevenue esprit, mais il est très problématique de démontrer que sa métaphysique est compatible avec une pluralité de substances spirituelles¹⁰.

Peut-on conclure que cette théorie de la permanence de l'esprit après la dissolution du corps auquel il était uni est conforme au dogme chrétien de l'immortalité de l'âme ? La réponse pourrait être affirmative si l'esprit qui continue de subsister avait une forme de continuité avec l'homme qu'il a animé (l'immortalité de l'âme est en effet fonctionnelle aux punitions ou aux récompenses qui nous attendent dans l'au-delà), ce qui implique qu'il doit y avoir une pluralité d'esprits. Or ces deux conditions ne sont pas remplies par la métaphysique de Régis.

Pour ce qui concerne la continuité de l'identité personnelle avant et après la mort, le *Système* et l'*Usage* sont unanimes et semblent nettement l'exclure. La permanence de l'esprit n'est qu'une application du principe de l'indéfectibilité des substances

que Régis a trouvé dans les écrits de Desgabets : ce qui est immortel est l'esprit considéré en lui-même, non pas l'âme en

⁹ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 270-271 ; mais voir aussi Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁰ Régis se défend, à juste titre, de l'accusation de partager les opinions d'Origène : voir Pierre-Sylvain Régis, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, *op. cit.*, p. 77-78.

Antonella Del Prete

tant qu'unie au corps¹¹. Comme nous venons de le voir, en énumérant ce qui est détruit par la mort, Régis n'hésite pas à nommer l'homme, entendu comme un composé d'esprit et de corps, et l'âme, qui n'est que le rapport entre l'esprit et son corps¹². Tout comme l'étendue, attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais, même si les corps singuliers périssent, ainsi la pensée, attribut essentiel de l'esprit, ne saurait se corrompre, même si les modes qui en font l'âme d'un certain homme, sont détruits lors la dissolution de l'union entre l'âme et son corps :

C'est donc une chose constante, que si par le mot d'*Ame* l'on veut entendre l'esprit considéré en luy-même (comme on l'entend toujours quand on demande si l'ame est immortelle) l'ame ne meurt point avec l'homme, et que comme l'étenduë, qui est l'attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais, et qu'il n'y a que les modes qui font qu'elle est un tel ou tel corps, qui périssent ; nous sommes obligez de reconnoître aussi que la pensée, qui est l'attribut essentiel de l'esprit, ne peut estre corrompuë. Et qu'il n'y a que les modes qui la déterminent à estre une telle ou telle ame, par exemple, a estre l'ame de Pierre, de Paul, de Jean, etc. qui soient détruits¹³.

Ce passage a été modifié dans l'*Usage*, parce qu'il était peut-être trop explicite : Régis est en train de nous dire que ce

¹¹ Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 158-160 et 212-214.

¹² Régis se montre en cette occasion sourd à l'injonction de démontrer certaines vérités de la foi par la raison, s'opposant ainsi même à Desgabets qui, au contraire, aimait à rappeler que son anthropologie s'accordait mieux que celle Descartes au dogme de la résurrection des corps, car elle instituait un lien naturel, permanent et en quelque sorte inévitable entre l'âme humaine et son corps : voir par exemple Dom Robert Desgabets *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité* [...], Paris, chez Jean Du Puis, 1675, p. 56-57, 67, 88-132, 167 ; Dom Robert Desgabets, *Supplément à la philosophie de M. Descartes*, in *Œuvres philosophiques inédites*, *op. cit.*, p. 176, 181-188, 191, 193, 284 ; Dom Robert Desgabets, *De l'union de l'âme et du corps*, *ibid.*, p. 289-300.

¹³ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 266-267.

CORPUS, revue de philosophie

qui rend les âmes individuelles, à savoir ce qui fait de cette âme « l'âme de Pierre, de Paul, de Jean, etc. », ne survit pas à la mort.

Il faut ensuite constater que dans des pages très polémiques dirigées notamment contre La Forge, dont il cite des passages pour les réfuter, Régis non seulement élimine toute trace d'activité mentale dans les âmes séparées, au nom de leur statut de substance, incapable donc de changement, mais il efface toute forme d'identité personnelle. N'ayant plus aucun rapport avec son corps, l'âme séparée ne peut ni sentir ni imaginer, comme l'affirmaient d'ailleurs les autres cartésiens. Contrairement à Descartes, La Forge et Malebranche, Régis n'admettait pas d'entendement pur dans l'âme : il s'ensuit qu'avec la mort, l'âme perd le souvenir de sa vie précédente, n'ayant aucune mémoire intellectuelle. Ce n'est pas tout : elle n'aura ni entendement ni volonté, car l'entendement n'est, selon Régis, que la capacité d'abstraire des connaissances générales à partir des connaissances particulières données par les sens, et la volonté n'est que la capacité de l'âme de se déterminer lorsqu'une idée lui est présentée par l'entendement¹⁴. L'absence de toutes ces facultés après la mort est d'ailleurs confirmée par le fait qu'elles ne seraient d'aucune utilité à l'âme séparée, ne pouvant agir : l'âme séparée ne saurait se déterminer spontanément à penser ou à vouloir quelque chose, car tout changement dérive d'une cause extérieure ; elle ne saurait être déterminée par Dieu, puisqu'il n'agit pas immédiatement sur les substances après les avoir créées, mais qu'il utilise les causes secondes ; elle ne peut non plus être déterminée par l'action des corps, n'ayant pas de rapport avec eux ; et elle ne saurait être déterminée par l'action d'un autre esprit, parce que cette action présuppose une forme d'union, et que cette forme d'union n'existe pas¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, p. 267-268 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 214-215. Pour la polémique contre l'entendement pur, voir aussi *ibid.*, p. 106-107.

¹⁵ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 268-269 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 215. L'âme séparée n'est donc que pensée, fixe et immuable, d'elle-même et de Dieu. Si l'on prend en considération les anges, un autre genre d'esprit, on arrive à des conclusions semblables :

Antonella Del Prete

On pourrait supposer que l'âme séparée-esprit ressemble à une monade leibnizienne, n'ayant ni porte ni fenêtre : ce n'est cependant pas le cas, car elle n'a pas non plus d'activité intérieure et spontanée. Dans un chapitre de l'*Usage*, Régis affirme que le mouvement est le seul principe de changement non seulement pour les corps, mais aussi pour les choses spirituelles¹⁶. Toutes les modifications de l'âme sont donc à rapporter aux mouvements du corps qui lui est uni, suivant la loi de l'union entre l'âme et le corps qui institue une dépendance entre les pensées et les mouvements du corps. Les modes de la substance corporelle sont donc produits par le mouvement ; il en va de même des modes de la substance spirituelle, s'il s'agit d'une substance spirituelle unie à un corps ; le mouvement ne pouvant affecter une substance spirituelle séparée du corps, elle ne semble pas avoir de modes spirituels du tout¹⁷.

toutes les connaissances qu'ils possèdent excluent la succession et l'évolution (*ibid.*, p. 376-377).

¹⁶ Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 128 et 149. Voir aussi p. 158, où Régis soutient que puisque tous les modes sont produits par le mouvement (qui n'est pas seulement local, il est vrai, mais comprend toute sorte de changement), la durée et le temps n'affectent que les modes, et non pas les substances.

¹⁷ On peut rapprocher de ces théories un passage de la *Réponse à Du Hamel* où Régis explique que la connaissance que l'esprit a de lui-même par sa propre substance ne le modifie pas modalement, alors que la connaissance que l'âme a d'elle-même par les idées et les sensations diffère d'elle modalement : Pierre-Sylvain Régis, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, *op. cit.*, p. 81. En tant que substance pensante, l'esprit n'aurait donc pas de modifications, comme d'ailleurs Régis l'affirme explicitement dans *Usage*, *op. cit.*, p. 162-163. Tad M. Schmaltz (*Radical Cartesianism*, *op. cit.*, p. 191-192) remarque que cette conclusion s'oppose à une citation de Thomas d'Aquin, affirmant que les anges changent de volonté sans pourtant changer de nature, et aux dogmes chrétiens que Régis prétend suivre. Mais l'argument principal de la citation de Thomas, sur lequel porte l'approbation de Régis, est la définition d'éviternité : Régis se charge d'ailleurs de modifier le texte de la *Summa theologiae*, en supprimant les changements d'intellection, d'affection et de lieu que Thomas attribuait aux anges, et qu'il n'admet pas (Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 172-173). Quant aux dogmes nous imposant de croire à maintes choses

CORPUS, revue de philosophie

Venons-en à notre deuxième question. Peut-on affirmer que, selon Régis, la substance spirituelle n'est pas unique et indifférenciée, mais est divisée en d'innombrables substances individuelles (âmes séparées ou anges) ? Certes, Régis parle au pluriel des âmes séparées, aussi bien que des anges ; mais il y a lieu de douter qu'il soit parfaitement orthodoxe à cet égard. Il y a tout d'abord un argument procédant analogiquement du corps à l'esprit. Régis affirmait, nous l'avons vu, que seul l'attribut essentiel de la substance ne se corrompt jamais, alors que les modes périssent : si donc les corps singuliers périssent et il ne reste que l'étendue, il faudrait en conclure que lorsqu'un homme meurt, son âme en tant que mode disparaît et ce qui subsiste est une pensée-substance qui n'a rien de singulier ni d'individuel.

On peut trouver une confirmation de ce raisonnement dans les précisions que Régis est obligé de donner dans sa *Réfutation de l'opinion de Spinoza* (qui suit l'*Usage*), afin de répliquer à la démonstration spinozienne de l'unicité de la substance. Régis s'oppose à la sémantique spinozienne du terme d'attribut, en utilisant des distinctions d'origine scolastique : il y a trois sortes d'attributs, génériques, spécifiques et numériques. Toute substance en tant que telle partage le même attribut générique d'être substance. Le corps et l'esprit partagent donc le même attribut générique, en étant des substances, mais ils diffèrent par leur attribut spécifique ; deux hommes ont les mêmes attributs génériques (substance) et spécifiques (esprit et corps, unis ensemble), mais ils diffèrent par leur attribut numérique¹⁸. Or, ce passage ne saurait être utilisé pour prouver qu'il n'existe pas une substance spirituelle indifférenciée. Tout d'abord, en effet, il y est question d'hommes, donc d'une union de l'âme et du corps, et

incompatibles avec les théories philosophiques, Régis soutient qu'ils ne s'opposent pas à la définition de l'ange (un esprit qui pense indépendamment du corps), mais se limitent à attester des vérités supérieures à la raison (*ibid.*, p. 380), vérités que nous pouvons donc croire sans craindre de contredire les conclusions de la raison.

¹⁸ Pierre-Sylvain Régis, *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence, et la nature de Dieu*, dans *Usage*, *op. cit.*, p. 490 et 492. Cette terminologie était déjà à l'œuvre dans Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 116.

Antonella Del Prete

non pas de substances spirituelles séparées. Il faut ensuite remarquer que Régis affirme dans tous ses ouvrages que les hommes et les âmes ne sont pas des substances, mais des êtres modaux : on peut donc supposer que la dernière partie de cet exemple n'est valable que dans le contexte d'une réfutation de Spinoza, et n'exprime pas la véritable pensée de Régis.

Cette supposition est confirmée par un passage qui suit de près cette affirmation. En commentant la proposition XII de la Première Partie de l'*Éthique*, Régis admet que Spinoza a tout à fait raison de supposer que la substance spirituelle ne possède aucun attribut par lequel elle puisse être divisée :

Avant que de répondre à cette démonstration, j'accorde à Spinoza qu'on ne peut concevoir aucun attribut dans la substance spirituelle, par lequel elle puisse être divisée. [...] aucune substance, comme substance, ne peut être divisée, non pas même la substance corporelle¹⁹.

La substance spirituelle est donc par elle-même indivisible, ce qui implique qu'une fois cessé le rapport qui unissait l'âme et le corps, en produisant un mode spirituel aussi bien que corporel, toute forme d'individualité disparaît, ce qui reste n'étant qu'une substance spirituelle unique et indifférenciée. Cette conviction expliquerait pourquoi Régis affirme que les polémiques scolastiques sur la différenciation des anges par espèce ou par nombre sont incompréhensibles²⁰ : elles ne le seraient pas si la substance spirituelle était divisible car, appliquant la terminologie à l'œuvre dans la *Réfutation de Spinoza*, il faudrait en conclure qu'étant des substances spirituelles, elles partagent le même attribut générique et spécifique, mais qu'elles diffèrent par attribut numérique. Cette conclusion est inacceptable à cause de l'indivisibilité de la substance spirituelle et est explicitement refusée par Régis, puis-

¹⁹ Pierre-Sylvain Régis, *Réfutation de l'opinion de Spinoza*, op. cit., p. 496-497.

²⁰ Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, op. cit., p. 374-375.

CORPUS, revue de philosophie

qu'il n'y a aucune différence spécifique entre substances de même attribut, et que la différence numérique n'existe qu'entre les être modaux :

En effet, selon notre manière de concevoir, la différence spécifique ne se trouve point entre les substances de même attribut, telles que sont les Anges. La différence numérique ne convient pas non plus aux Êtres substantiels, mais aux Êtres modaux. Or nous ne connaissons point ni l'attribut spécifique, ni l'attribut numérique, qui font différer les Anges les uns des autres. C'est pourquoi, si nous admettons une diversité spécifique et numérique parmi les Anges, considérez comme de simples substances intelligentes, ce n'est pas, parce que la raison nous fait connaître clairement cette différence, mais parce que la foi nous oblige de la croire. [...] Il faut raisonner de la différence numérique, à proportion comme de la différence spécifique, c'est à dire, que nous ne pouvons concevoir une telle différence entre les Anges : On ne la concevoit pas même entre les âmes, si elles n'étoient unies à des corps particuliers, qui sont le principe de leur différence numérique, ainsi que saint Thomas l'a enseigné après Aristote²¹.

Pour revenir à nos questions initiales, nous avons donc vu que Régis donne une représentation modale de l'âme et que, tout en continuant à parler d'âmes séparées et d'anges comme des substances spirituelles individuelles, non seulement il élimine l'identité personnelle des âmes séparées, mais il nie, philosophiquement parlant, la possibilité de diviser la substance spirituelle, sans pour autant porter atteinte au respect de ce qui nous est dicté par la foi. Peut-on affirmer que ces doctrines sont les conséquences des modifications apportées par Régis à la métaphysique cartésienne ? Il faut préciser davantage les traits de l'ontologie de Régis afin de répondre à cette question.

Dès le *Système*, on peut constater qu'il existe deux représentations différentes de la substance et de son rapport aux modes. La substance est, selon Régis, « ce qui existe en elle-même » et les

²¹ *Ibid.*, p. 374-375.

Antonella Del Prete

modes sont « ce qui ne peut exister que dans un sujet ». D'une part, ces définitions sont appliquées à la pensée au sens cartésien : puisque la pensée qui constitue notre nature existe en elle-même, elle est donc une substance, alors que nos différentes manières de penser ne sont que des modes de cette substance²². Régis est ici en train d'emboîter le pas de Descartes, comme le montrent les pages suivantes : Dieu aussi est une substance qui pense, mais qui pense parfaitement. Cette perfection n'est pas le seul signe de sa différence par rapport au créé, parce qu'il ne se limite pas à subsister en lui-même, comme le font les substances créées, mais il subsiste aussi par lui-même, ce qui nous fait conclure que les mots de substance et d'être sont équivoques lorsqu'ils désignent Dieu et les substances créées²³.

D'autre part, dans le traité de Régis cette définition est parfois utilisée d'une manière totalement différente de Descartes. Ce qui est substance est l'esprit ou le corps considéré en lui-même, alors que tel ou tel corps ou esprit, ne pouvant être conçu sans des modes actuellement existants, n'est qu'un être modal²⁴. Les substances sont produites directement par Dieu, par voie de création, les modes ne sont qu'engendrés et ne sont produits que par les causes secondes ; les substances sont perpétuelles, les modes existent dans le temps ; les substances sont immuables et indéfectibles, les modes changent et périssent²⁵. Cette application de la différence entre la substance et le mode s'oppose nettement au *cogito* cartésien : chez Descartes ce que je reconnais comme substance grâce au parcours méditatif, c'est mon esprit, Régis est au contraire en train d'affirmer que les esprits individuels ne sont que des êtres modaux. Si donc l'ontologie des substances matérielles et spirituelles se départ de celle de

²² Pierre-Sylvain Régis, *Système*, op. cit., p. 72 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, op. cit., p. 119.

²³ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, op. cit., p. 86-88.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁵ *Ibid.*, p. 101, 106, 108, 110 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, op. cit., p. 130-132, 149-150, 158-173.

CORPUS, revue de philosophie

Descartes, pour se rapprocher de celle de Spinoza²⁶, il faut cependant constater que les corps particuliers, à savoir les modes de la substance corporelle, sont produits par le mouvement, tandis que la substance spirituelle ne dispose pas d'un équivalent du mouvement, capable d'y produire des modes spirituels. Ces modes ne sauraient être engendrés, nous venons de le voir, que par l'union de l'esprit et du corps, une union qui rend possible l'action du mouvement sur les modes de la substance spirituelle. Ce problème se poserait même si la supposition de l'existence d'une pluralité de substances spirituelles était vraie : elles seraient incapables de tout changement, puisque les changements ne sont produits que par des causes extérieures et que, comme le montrent les pages consacrées aux âmes séparées et aux anges, aucune cause extérieure n'est capable d'agir sur une substance spirituelle. La volonté non plus ne saurait produire aucun changement intérieur à l'âme. Il est vrai, en effet, que la volonté peut être considérée comme une action de la part de l'âme, mais cette action a un sens très limité, la volonté humaine n'étant pas celle de Dieu. La volonté humaine, en effet, est active, non pas au sens où elle ne serait pas déterminée directement par un objet extérieur, comme l'est l'entendement, mais au sens où elle se détermine à partir d'un objet qui lui est proposé par l'entendement : tout en n'étant pas directe, la dépendance de l'action des corps extérieurs sur nos organes des sens existe également²⁷.

La ressemblance entre sa propre ontologie et celle de Spinoza n'a pas échappé à Régis et doit l'avoir inquiété : lorsqu'il rédige l'*Usage*, un texte où l'abandon de certaines théories de

²⁶ Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism*, *op. cit.*, p. 113-129, 150-156 ; voir aussi Timothy D. Miller, « Desgabets on Cartesian minds », *op. cit.*, p. 724-727. Que l'interprétation de la création des vérités éternelles proposée par Régis pouvait être rangée dans un parcours menant de Descartes à Spinoza avait été montré par Maria Emanuela Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale del Seicento*, Milan, Franco Angeli, 1988, p. 92-100.

²⁷ Pierre-Sylvain Régis, *Système*, *op. cit.*, p. 204-206 ; Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, *op. cit.*, p. 10-13 et 29-34.

Antonella Del Prete

Descartes est plus évident, il éprouve le besoin de prendre ses distances par rapport à Spinoza. Non seulement il rédige une réfutation visant une partie de l'*Ethique*, mais il rompt définitivement avec la théorie de l'analogie : il fait de Dieu un être super-substantiel, afin d'éviter la conclusion selon laquelle le rapport de Dieu avec les autres êtres serait le même que celui existant entre la substance et ses modes²⁸. Dieu, absolument infini, n'est donc pas une substance, car la substance (l'infini en son genre) est ce qui peut être affecté par des modes²⁹. Ce choix permet à Régis d'affirmer qu'il existe une altérité radicale entre Dieu et la nature, et d'utiliser des conceptions traditionnelles pour expliquer les relations existant entre Dieu et l'univers. Tout en rejetant le monisme de Spinoza, Régis convient avec lui que, dans les substances, l'essence et l'existence coïncident, ce qui signifie que leur existence est démontrée par le simple fait que nous en possédons une idée claire et distincte. De même, les substances sont exemptes de mouvement et de temps et sont indivisibles, comme nous l'avons vu. Après avoir nettement distingué Dieu et le monde, Régis continue à utiliser à sa manière l'outillage philosophique des *Méditations* cartésiennes afin de démontrer l'autre élément fondamental de sa pensée (et qui s'oppose nettement à Spinoza) : le dualisme métaphysique. Mais alors que la substance corporelle, grâce à ses attributs, est capable de rendre raison du monde visible, la substance spirituelle ne semble pas avoir d'autre fonction que d'être unie au corps : seule cette union est capable de produire les modes spirituels, que la substance spirituelle ne saurait engendrer par elle-même.

Antonella DEL PRETE
Università della Tuscia

²⁸ Pierre-Sylvain Régis, *Usage, op. cit.*, p. 60-61 ; voir à ce propos Tad M. Schmaltz, « The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza and Regis », in *The Canadian Journal of Philosophy*, XXX, 2000, p. 85-114 (notamment p. 101-113).

²⁹ Pierre-Sylvain Régis, *Usage, op. cit.*, p. 67.

