DE LA SUBSTANCE DUALISTE À L'IMMANENCE ABSOLUE : DESCARTES ET SPINOZA FACE À LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE

Kouame Samuel KONAN
Docteur,
Université Alassane Ouattara (R.C.I),
Département de Philosophie
samioflord@gmail.com

Résumé

Cet article analyse la transformation de la notion de substance chez René Descartes et Baruch Spinoza, afin de déterminer la portée métaphysique du passage du dualisme à l'immanence. L'étude adopte une approche comparative et conceptuelle fondée sur l'examen des textes métaphysiques des deux philosophes, notamment leur conception de la substance, des attributs et du rapport entre pensée et étendue. L'analyse montre que le dualisme cartésien, en distinguant la res cogitans et la res extensa, établit une architecture ontologique dont l'union de l'âme et du corps demeure problématique. Spinoza, en affirmant l'unicité de la substance et l'immanence de tous les modes en Dieu ou Nature, reconstruit cette relation à partir d'une unité ontologique fondamentale. L'étude conclut que le spinozisme ne prolonge pas simplement le cartésianisme : il en opère une refondation radicale des fondements métaphysiques

Mots-clés *: Mots-clés : Descartes, dualisme, immanence, Spinoza, substance*

Abstract

This article analyzes the transformation of the notion of substance in René Descartes and Baruch Spinoza, in order to determine the metaphysical scope of the transition from dualism to immanence. The

study adopts a comparative and conceptual approach based on an examination of the metaphysical texts of the two philosophers, particularly their conception of substance, attributes, and the relationship between thought and extension. The analysis shows that Cartesian dualism, by distinguishing between the res cogitans and the res extensa, establishes an ontological framework in which the union of mind and body remains problematic. Spinoza, by affirming the unity of substance and the immanence of all modes in God or Nature, reconstructs this relationship on the basis of a fundamental ontological unity. The study concludes that Spinozism does not simply extend Cartesianism; rather, it radically refounds its metaphysical foundations

Keywords *: Descartes, dualism, immanence, Spinoza, substance*

Introduction

Le XVIIe siècle marque un moment décisif dans l'histoire de la philosophie, caractérisé par la refondation des cadres de l'intelligibilité du réel et par l'émergence d'une nouvelle exigence de rationalité métaphysique. Au cœur de cette transformation se trouve la question de la substance, dont la redéfinition engage non seulement la compréhension de l'être, mais aussi celle du rapport entre pensée et réalité. Toutefois, cette notion ne se stabilise pas immédiatement ; elle donne lieu à des élaborations distinctes qui témoignent des tensions internes à la métaphysique moderne, notamment chez René Descartes et Baruch Spinoza. Descartes, en posant la distinction entre la *res cogitans* et la *res extensa*, propose une première structuration systématique du réel fondée sur l'autonomie des substances. Dans les *Principes de la philosophie*, il définit en effet la substance comme « une chose qui existe en telle façon qu'elle

n'a besoin que de soi-même pour exister » (Descartes, 1989, I, 51).

À travers le critère de clarté et de distinction, il entend garantir la certitude du savoir tout en établissant une séparation ontologique nette entre l'ordre de la pensée et celui de l'étendue. Une telle architecture, qui constitue un moment fondateur de la modernité philosophique, laisse néanmoins ouverte une difficulté majeure : celle de l'union et de l'interaction entre l'âme et le corps, dont la cohérence demeure problématique dans le cadre dualiste. À l'inverse, Spinoza entreprend une refonte radicale de cette conception en affirmant l'unicité d'une substance infinie, identifiée à Dieu ou à la Nature (Deus sive Natura). Dès l'ouverture de la première partie de l'*Éthique*, il pose que « par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi » (Spinoza, 1965, I, déf. 3). Cette définition déplace profondément le problème cartésien de la substance. Il faudrait désormais, penser l'existence et l'intelligibilité de la substance comme unité absolue de ce qui est en soi et se conçoit par soi. En substituant à la dualité des substances une ontologie de l'immanence, Spinoza élimine la séparation ontologique et redéfinit la relation entre pensée et étendue comme l'expression d'une même réalité. Cette transformation constitue ne pas une reconfiguration interne des présupposés du cartésianisme, conduisant à une nouvelle intelligibilité du réel fondée sur la nécessité et l'unité. Spinoza formule cette thèse avec une radicalité particulière lorsqu'il affirme : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu » (Spinoza, 1965, I, prop. 15).

Dès lors, une question s'impose : la métaphysique spinoziste doit-elle être comprise comme un prolongement logique du projet cartésien, ou comme une rupture radicale avec ses fondements ? Autrement dit, le passage du dualisme à l'immanence traduit-il une continuité de la rationalité moderne, ou marque-t-il une transformation décisive de ses conditions de possibilité ? Pour répondre à cette interrogation, il convient d'analyser, d'une part, la genèse cartésienne de la notion de substance et la structuration du dualisme ontologique, et, d'autre part, sa refonte spinoziste dans le cadre d'une ontologie de l'immanence, afin de mettre en évidence la portée et les implications de cette reconfiguration dans l'histoire de la métaphysique moderne.

1. La genèse cartésienne de la notion de substance et la fondation du dualisme ontologique

Comment et sous quelle forme René Descartes est-il parvenu à élaborer la notion de substance et à fonder le dualisme ontologique qui structure sa métaphysique ? Le plus simple, pour le comprendre, est de partir de son exigence de certitude. Confronté à la diversité des opinions et à l'instabilité des savoirs reçus, il entreprend de soumettre toutes ses connaissances au doute, afin de découvrir un principe absolument indubitable. Ce doute, radical et méthodique, conduit à suspendre toute croyance relative au monde sensible, au corps et même aux vérités mathématiques, jusqu'à ce qu'apparaisse une vérité qui résiste à toute remise en question. Or, cette vérité se manifeste dans l'expérience du cogito : penser implique

nécessairement exister, de sorte que le sujet se découvre comme une chose pensante, une res cogitans, dont l'essence consiste à penser.

Supposons alors que cette première certitude soit établie : elle ne suffit pas encore à garantir la réalité du monde extérieur ni celle des autres êtres. Il faut donc franchir une étape supplémentaire. Descartes introduit alors l'idée de Dieu comme substance infinie, parfaite et cause de soi, dont l'existence est démontrée à partir de l'idée même de perfection que l'esprit humain ne saurait produire par lui-même. Cette substance première devient le fondement de toute réalité, car c'est elle qui conserve les choses dans l'être et garantit la vérité des idées claires et distinctes. Ainsi, la notion de substance se précise : elle désigne ce qui existe de telle manière qu'il n'a besoin que de Dieu pour exister, tout en possédant une essence propre. Descartes précise lui-même que, lorsque nous concevons la substance, nous concevons « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (Descartes, 1989, p. 77). Il ajoute toutefois que, « à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel » (Descartes, 1989, p. 77), ce qui permet de comprendre que le terme de substance ne s'applique pas exactement dans le même sens à Dieu et aux créatures.

Ce premier point acquis, une distinction décisive va s'imposer : celle de deux types de substances finies. D'une part, la res cogitans, dont l'attribut essentiel est la pensée, se caractérise par son indivisibilité et son indépendance à l'égard de toute étendue. D'autre part, la res extensa, dont

l'attribut fondamental est l'étendue, se définit par la divisibilité, la figure et le mouvement. Descartes formule cette distinction avec précision lorsqu'il écrit que « 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 » (Descartes, 1989, p. 79). Cette distinction repose sur un principe central : tout ce que l'on peut concevoir clairement et distinctement comme séparé peut exister réellement séparé. Dès lors, l'âme et le corps, bien que unis dans l'expérience, doivent être tenus pour deux substances réellement distinctes. Deux questions vont alors immanquablement se poser : comment ces deux substances, ainsi séparées, peuvent-elles néanmoins former l'unité de l'être humain ? Et selon quel mode leur interaction est-elle possible ? À la première de ces questions, Descartes répond en affirmant que l'union de l'âme et du corps est une donnée de l'expérience, attestée par les passions, les sensations et les actions volontaires. À la seconde, la question décisive, il propose que cette interaction s'effectue par l'intermédiaire d'un point privilégié du corps, la glande pinéale, où l'âme exercerait son influence sur les esprits animaux. En effet, Descartes accorde à la glande pinéale une fonction physiologique particulière dans l'explication des rapports entre l'âme et le corps, notamment dans Les Passions de l'âme. Toutefois, cette localisation physiologique ne suffit pas, à elle seule, à résoudre le problème métaphysique de l'interaction entre deux substances réellement distinctes.

Une correspondance avec Élisabeth de Bohême montre toutefois que cette solution demeurait problématique, tant elle semblait difficile à concilier avec la

distinction radicale des substances. Élisabeth met précisément cette difficulté en évidence lorsqu'elle écrit à Descartes qu'il lui paraît « très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs » et qu'elle puisse néanmoins être tellement régie par le corps (2018, p. 685).

L'analyse de D. Tollefsen montre que les objections d'Élisabeth constituent une véritable interrogation philosophique « sur l'interactionnisme cartésien et ne peuvent être réduites à une simple demande d'éclaircissement adressée à Descartes » (1999, pp. 59-77). Réservée à une ontologie fondée sur la clarté et la distinction, la théorie cartésienne de la substance est certes encore loin d'une résolution pleinement satisfaisante du problème de l'union. L'idée fondamentale, que la réalité se distribue entre deux types de substances irréductibles, n'en est pas moins déjà pleinement présente ; tout comme est présente cette autre idée essentielle que la pensée et l'étendue relèvent de registres ontologiques distincts, entre lesquels aucune continuité immédiate ne peut être établie. La difficulté n'échappe d'ailleurs pas aux premiers lecteurs de Descartes. A. Arnauld s'interroge précisément sur la portée de l'argument cartésien de la distinction réelle et demande si celle-ci permet véritablement de conclure à l'immortalité de l'âme. Il écrit ainsi : « on peut demander avec raison si elle suit évidemment de cette distinction » (1641, p. 159).

Si nous connaissons, au moins dans ses grandes lignes, le cheminement qui conduisit Descartes à la distinction des substances, la situation est bien différente avec Baruch Spinoza. Que l'on ouvre l'*Éthique*, la notion de substance y est introduite, sans référence au doute ni à la subjectivité, comme ce qui est en soi et est conçu par soi. La présentation revêt d'ailleurs une forme particulière, puisque la substance n'est pas posée comme multiple, mais comme unique et infinie, identifiée à Dieu ou à la Nature. Là où Descartes distinguait deux substances finies sous la dépendance d'une substance infinie, Spinoza affirme qu'il ne peut exister qu'une seule substance, dont les attributs, tels que la pensée et l'étendue, expriment une même réalité. Comme cette substance est cause de soi, son existence ne dépend d'aucune autre, et tout ce qui est se comprend comme une modification de celle-ci. Le contraste avec Descartes est alors manifeste ; il reste que de la transformation spinoziste résulte une conception du réel qui, tout en conservant l'exigence de rationalité, supprime la dualité des substances : « Il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu » (Spinoza, 1965, p. 34).

Et ceci nous ramène, mais sur un terrain cette fois strictement métaphysique, à notre problème initial : la distinction cartésienne constitue-t-elle une étape nécessaire vers l'unité spinoziste, ou bien marque-t-elle une orientation irréductible ? Si remarquable que soit la clarté du dualisme, l'ontologie cartésienne prépare-t-elle réellement l'immanence absolue, ou appelle-t-elle, par ses propres limites, une refonte radicale de la notion même de substance ?.

2. La radicalisation spinoziste et la critique interne du dualisme cartésien

Également héritier du cartésianisme, Baruch Spinoza se devait lui aussi de répondre aux difficultés que soulevait la distinction des substances chez Descartes. Si ces difficultés ne sont pas toujours abordées sous la forme explicite d'objections dans *l'Éthique*, elles en constituent néanmoins l'arrière-plan conceptuel. Le lecteur, qui a pris connaissance des premières définitions et axiomes, s'attend à voir Spinoza reprendre la notion cartésienne de substance en la clarifiant. Or c'est sur un tout autre plan que va se situer sa démarche, dont l'idée directrice consiste à redéfinir la substance de manière à ce que toute pluralité réelle devienne impossible. La substance est ainsi définie comme « ce qui est en soi et est conçu par soi », c'est-à-dire comme ce dont le concept n'a besoin d'aucun autre pour être formé (B. Spinoza, 1965, p. 21).

De cette définition découle immédiatement une conséquence décisive de l'architecture de l'*Ethique* : deux substances ne peuvent partager un même attribut, car elles seraient alors indistinguables ; il ne peut exister qu'une seule substance absolument infinie. Dès lors, les attributs que Descartes considérait comme constituant des substances distinctes, à savoir la pensée et l'étendue, sont désormais compris comme des expressions d'une seule et même réalité. Chaque attribut exprime l'essence de la substance selon un certain mode, sans qu'il y ait entre eux séparation ontologique. Cette unité ontologique ne doit cependant pas être comprise comme une homogénéisation du réel. La

substance spinoziste demeure structurée par une pluralité d'attributs, chacun exprimant son essence selon une détermination propre. L'unité ontologique et la pluralité des attributs doivent donc être pensées conjointement. Y. Melamed insiste précisément sur cette articulation entre substance, attributs et modes, qui permet de « comprendre comment Spinoza maintient simultanément le monisme de la substance et la diversité des expressions de celle-ci » (2013, pp. 84-113). De sorte que ce qui apparaissait chez Descartes comme une dualité irréductible se trouve reconfiguré en une unité structurée.

Le principe de distinction des substances disparaît au profit d'un principe d'expression : la pensée et l'étendue ne sont plus deux êtres, mais deux manières pour une seule substance de se manifester. « Par Dieu, j'entends un être absolument infini », écrit Spinoza, « c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » (B. Spinoza, 1965, p. 21). Cette affirmation, qui constitue le cœur de son système, entraîne une transformation radicale du cadre métaphysique. Là où Descartes faisait de Dieu le garant de la distinction des substances, Spinoza en fait la substance unique dont tout découle nécessairement. Il ne s'agit plus d'expliquer comment deux substances peuvent interagir, mais de comprendre comment une seule substance se déploie en une infinité de modes. Le contraste avec Descartes est alors profond ; il reste que la critique spinoziste ne prend pas la forme d'un rejet externe, mais d'une réélaboration interne.

Le rapport qu'il y a entre Spinoza et Descartes doit être pensé en effet sous le double signe de la continuité et de la transformation. Spinoza ne construit pas son ontologie dans l'ignorance du cartésianisme : il en connaît les concepts, ses difficultés et les problèmes qu'ils soulèvent. Toutefois, son entreprise ne consiste pas simplement à pousser le système cartésien jusqu'à ses conséquences extrêmes. Elle suppose une modification du sens même de la substance, de la causalité et du rapport entre Dieu et le monde. La radicalisation spinoziste est donc moins une amplification quantitative du cartésianisme qu'une transformation qualitative de son cadre métaphysique. F. Alquié confirme l'importance de ce rapport entre le spinozisme et le cartésianisme. Selon lui, Spinoza « reprend le problème cartésien, mais pour lui donner une solution entièrement différente » (1981, p. 188). Si la substance est en effet ce qui existe par soi et se conçoit par soi, alors elle doit être unique, car la multiplicité impliquerait une dépendance conceptuelle ou ontologique.

La dualité cartésienne fait ainsi apparaître une tension entre le principe de distinction réelle des substances et la nécessité de rendre compte de leur union dans l'expérience humaine. Cette tension a donné lieu à de nombreuses discussions interprétatives, précisément parce que la distinction métaphysique de l'âme et du corps doit être pensée conjointement avec leur union effective. C'est sur ce point que la reconfiguration spinoziste prend toute sa portée. Au lieu de chercher en effet à expliquer l'interaction entre deux substances, Spinoza remet en question le cadre ontologique qui rend cette interaction

problématique. Reste encore à se pencher sur la manière dont Spinoza traite la question de l'union de l'âme et du corps. Chez Descartes, cette union pose un problème majeur, auquel il tente de répondre par l'hypothèse d'une interaction localisée, notamment au niveau de la glande pinéale. Spinoza, quant à lui, refuse d'entrer dans cette problématique. Dans la proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique*, il affirme que « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses » (B. Spinoza, 1965, p. 76). Cela signifie que l'âme et le corps ne sont pas deux substances qui interagissent, mais une seule et même chose, conçue sous deux attributs différents. L'idée du corps et le corps lui-même sont une seule et même réalité, exprimée de deux manières distinctes. En parcourant ainsi certains éléments de la doctrine cartésienne, Spinoza en reprend les éléments fondamentaux, mais les inscrit dans un cadre entièrement nouveau. Là où Descartes posait une séparation entre pensée et étendue, Spinoza affirme leur correspondance stricte. Là où l'un cherchait à expliquer leur interaction, l'autre en dissout le problème en niant leur séparation. J. Bennett relève précisément cette différence en présentant « le parallélisme spinoziste comme lié au rejet de l'interaction entre l'esprit et le corps » (2001, pp. 112-132).

La solution spinoziste apparaît comme une transformation du problème lui-même. Parvenu à ce point, une question s'impose. Cette suppression du dualisme constitue-t-elle une véritable solution aux difficultés cartésiennes, ou bien une manière de les contourner ? Autrement dit, en refusant la distinction des substances,

Spinoza ne renonce-t-il pas à rendre compte de l'expérience de la différence entre pensée et étendue ? La réponse ne va pas de soi. Certes, l'unité substantielle permet d'éviter les apories de l'interaction, mais elle impose en retour une conception strictement nécessaire du réel, où toute chose est déterminée par la nature de la substance. Une lecture attentive de l'*Éthique* montre toutefois que cette nécessité n'est pas une contrainte extérieure, mais l'expression même de l'essence divine. Tout ce qui est, découle de la nature de Dieu avec la même nécessité que les propriétés d'un triangle découlent de sa définition. Il n'y a donc plus place pour une contingence réelle, ni pour une causalité entre substances distinctes. La matière et la pensée ne s'opposent plus comme deux domaines, mais se répondent comme deux expressions d'une même réalité. Ainsi, là où le dualisme cartésien reposait sur une distinction réelle entre deux types de substances, le monisme spinoziste affirme l'unité absolue de l'être. Mais cette unité n'est pas une simple fusion ; elle est structurée par la diversité des attributs et des modes. Il en résulte une ontologie dans laquelle la distinction entre mouvement et repos, entre pensée et étendue, ne renvoie plus à des réalités séparées, mais à des différences internes à une même substance. Une telle position marque une rupture décisive avec le cadre cartésien.

En substituant à la pluralité des substances une unité infinie, Spinoza transforme les conditions mêmes de la pensée métaphysique. Le dualisme apparaît alors non comme une erreur, mais comme une étape insuffisante dans la compréhension de la substance. Et c'est précisément en radicalisant les principes cartésiens que Spinoza parvient à

en dépasser les limites, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle intelligibilité axée sur l'immanence et la nécessité.

3. La fonction métaphysique du principe d'immanence dans la refondation de la modernité philosophique

On ne saurait toutefois s'en tenir au constat de cette différence, si décisive soit-elle. Elle nous prémunit contre une interprétation superficielle de l'immanence spinoziste, mais elle ne nous éclaire encore d'aucune façon sur sa fonction réelle. Que le principe d'immanence ne soit pas associé, chez Baruch Spinoza, à une simple négation du dualisme de René Descartes n'autorise nullement à conclure qu'il n'ait pas un domaine d'application privilégié, ni un rôle bien précis dans la refondation de la métaphysique moderne. C'est ce rôle, après avoir montré ce qu'il n'est pas et ne saurait être, que nous devons à présent tenter d'élucider, en nous appuyant principalement sur l'architecture démonstrative de l'*Éthique*.

L'entreprise que développe Spinoza est ainsi de montrer comment, au moyen de définitions et d'axiomes, il est possible de construire un système du réel dans lequel les choses deviennent intelligibles à partir des causes et des raisons qui déterminent leur existence. Cette exigence d'intelligibilité constitue l'un des traits les plus radicaux du rationalisme spinoziste. Michael Della Rocca met précisément en relation, dans son analyse du rationalisme spinoziste, l'exigence d'explication et le principe de raison suffisante, selon lequel « les choses ne sauraient être dépourvues de raison explicative » (2013, pp. 49-65). Et cela,

précise-t-il, sans recourir à des hypothèses extérieures ni à une causalité transcendante : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes » (B. Spinoza, 1965, p. 39). A. Matheron consacre précisément son analyse aux fondements de cette proposition et montre comment Spinoza pense « Dieu comme une puissance productive immanente dont procèdent nécessairement une infinité de choses et d'effets » (2020, pp. 14-26).

Examinons donc, à la lumière de quelques propositions, le rôle joué par le principe d'immanence dans cette genèse rationnelle du réel. Le premier point se situe à l'origine même de la structure ontologique. La substance, définie comme ce qui est en soi et se conçoit par soi, est nécessairement unique et infinie. Pensée et étendue, loin d'être des substances distinctes, sont des attributs par lesquels l'essence de cette substance se manifeste. Il en résulte que tout ce qui existe, qu'il s'agisse des corps ou des idées, doit être compris comme un mode de la substance, c'est-à-dire comme une manière déterminée dont elle s'exprime. Ainsi, l'unité du réel n'est pas postulée, mais démontrée comme une conséquence de la définition même de la substance. L'articulation entre substance, attributs et modes est au cœur de l'interprétation deleuzienne du spinozisme. La lecture de Deleuze est ici particulièrement éclairante, puisque son ouvrage consacre une partie entière au rapport entre « parallélisme et immanence » et une autre à la théorie de l'expression (Deleuze, 1968, pp. 41-69).

Comment expliquer alors la multiplicité des choses ? Si la substance est une, comment rendre compte de la diversité infinie des modes ? Si les modes se bornaient à exister sans relation interne, il est évident que rien comme un ordre intelligible ne pourrait apparaître. Une telle éventualité doit donc être écartée, et c'est ici qu'intervient précisément le principe d'immanence. Lisons Spinoza : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu » (B. Spinoza, 1965, p. 35).

Ainsi déterminés, conformément à la nécessité interne de la substance, les modes se trouvent engagés dans un réseau de relations causales où chaque chose découle d'une autre, selon une loi d'enchaînement universel. D'où une organisation du réel où la diversité ne s'oppose pas à l'unité, mais en constitue l'expression. « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses » (B. Spinoza, 1965, p. 76). Cette proposition centrale indique que le principe d'immanence gouverne aussi bien l'ordre de la pensée que celui de l'étendue. Retenons encore que cette correspondance stricte entre les attributs exclut toute interaction au sens cartésien. Là où Descartes cherchait à expliquer comment deux substances peuvent agir l'une sur l'autre, Spinoza affirme qu'il n'y a pas deux substances, mais une seule réalité exprimée de deux manières. Inutile d'entrer plus avant dans les détails. C'est bien en faisant jouer le principe d'immanence que Spinoza estime pouvoir rendre compte à la fois de l'unité et de la diversité du réel.

Il serait naturellement exagéré de rapporter à ce seul principe toute la richesse du système spinoziste ; les

notions de conatus, de mode et de causalité adéquate ont aussi leur rôle, et un rôle nullement négligeable. Il reste qu'à chaque moment crucial de la construction de son ontologie, nous retrouvons au premier plan le principe d'immanence. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'expliquer la place de l'homme dans la nature. Le raisonnement se déploie en plusieurs étapes. La première consiste à reconnaître que l'homme n'est pas une substance, mais un mode parmi d'autres, déterminé par une infinité de causes. L'étape suivante est de comprendre que ce mode possède une certaine puissance d'agir, que Spinoza nomme conatus, par laquelle il tend à persévérer dans son être. Enfin, cette puissance, lorsqu'elle est éclairée par la connaissance adéquate, devient le fondement d'une liberté qui n'est plus opposition à la nécessité, mais compréhension de celle-ci. Une fois ces éléments précisés, considérons l'homme en tant qu'être pensant et corporel. Il s'ensuit que ses idées et ses affections corporelles ne sont pas deux séries distinctes, mais deux expressions d'une même réalité. À ce stade, l'homme ne doit ni se concevoir comme une exception dans la nature, ni comme un être séparé, mais comme une partie intégrante de l'ordre universel.

Ces analyses suffisent, semble-t-il, pour apprécier dans toute son ampleur, mais aussi dans sa spécificité, le rôle dévolu au principe d'immanence dans la philosophie spinoziste. Il apparaît clairement que ce principe assure à la fois l'unité du réel et l'intelligibilité de sa diversité. La fonction propre de l'immanence consiste à maintenir, au sein même de la substance, un ordre nécessaire où chaque chose trouve sa place. Sans doute cette nécessité ne saurait-elle faire oublier la singularité des êtres ni la complexité des

phénomènes ; mais en rendant possible leur compréhension, elle constitue une condition essentielle de toute philosophie rigoureuse. Dans ce système sans extériorité, il revient au principe d'immanence d'assurer la cohérence et l'unité du réel. P. Macherey insiste précisément sur la dimension démonstrative de cette construction : « les notions de substance, d'attribut et de mode ne sont pas juxtaposées, mais prennent leur sens dans le mouvement même de la démonstration qui conduit de la nature divine à la totalité des choses » (Macherey, 1994, pp. 27-52). Rien ne montre mieux le caractère fondamental de cette fonction que la conception spinoziste de Dieu. Identifié à la Nature elle-même, Dieu n'est plus une cause extérieure, mais la réalité immanente de tout ce qui est. « *Deus sive Natura* » : cette formule exprime avec force l'identité de Dieu et du monde, et manifeste que tout ce qui existe participe d'une même substance infinie. Grande est donc la distance entre le dualisme cartésien et l'immanence spinoziste. D'une réflexion fondée sur la distinction des substances, Descartes tire un système marqué par des tensions internes.

Spinoza, en radicalisant les principes de la rationalité, construit une ontologie unifiée où ces tensions disparaissent. Il est vrai que cette ontologie impose une nécessité absolue ; mais elle ouvre en même temps la voie à une compréhension plus profonde du réel. Ainsi, là où le dualisme introduisait une séparation difficile à surmonter, l'immanence propose une unité intelligible. Et si cette unité peut apparaître comme une rupture, elle constitue en réalité une refondation de la métaphysique moderne, où la rationalité trouve son expression la plus cohérente et la plus radicale.

Conclusion

L'analyse comparative de la notion de substance chez René Descartes et Baruch Spinoza révèle une divergence profonde qui dépasse la simple différence doctrinale pour engager deux orientations distinctes de la métaphysique moderne. Chez Descartes, la substance s'inscrit dans une démarche de fondation du savoir, orientée vers la distinction claire des domaines de l'être. Bien que rigoureuse dans sa formulation, cette conception introduit une difficulté majeure : celle de l'interaction entre des substances réellement distinctes. Cette tension interne limite la cohérence du dualisme et appelle une reconfiguration plus radicale de la notion de substance. En revanche, chez Spinoza, le principe d'immanence s'inscrit dans une perspective strictement rationnelle et déductive. Fondé sur l'unicité de la substance, le principe de d'immanence confère au réel une unité ontologique absolue, mais transforme profondément le statut des êtres singuliers. La distinction cartésienne est alors dissoute au profit d'une conception où pensée et étendue ne sont plus que des expressions d'une même réalité. Ainsi, malgré une continuité apparente dans l'exigence de rationalité, le spinozisme ne prolonge pas le cartésianisme, mais en reconfigure les fondements mêmes.

Il en ressort que la modernité philosophique ne se définit pas uniquement par la recherche de principes premiers, mais par leur capacité à rendre compte de l'unité et de la diversité du réel. En ce sens, Spinoza incarne une refondation ontologique majeure, tandis que Descartes demeure, malgré la puissance de son projet, inscrit dans une

métaphysique de la séparation. En inscrivant l'homme dans l'ordre commun de la nature et en rapportant sa liberté à la compréhension des causes qui déterminent son existence, la philosophie spinoziste fournit des ressources conceptuelles pour penser les conditions d'une vie humaine plus rationnelle, plus libre et plus cohérente avec les exigences du vivre-ensemble. La réflexion spinoziste sur l'unité du réel et sur la puissance d'agir de l'individu dépasse ainsi le seul cadre de la métaphysique et peut contribuer à éclairer les manières de concevoir l'action humaine et les rapports sociaux.

Références Bibliographiques

ALQUIÉ Ferdinand, 1950. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris

ARNAULD Antoine, 2018. « Quatrièmes objections ». In : Méditations métaphysiques. Objections et Réponses, René DESCARTES, Gallimard, Paris, coll. « Tel ».

BENNETT Jonathan, 1984. *Une étude de l'Éthique de Spinoza*, Hackett Publishing Company,

DE BEISTEGUI Miguel, 2010. « Éthique ». In : Immanence - Deleuze et la philosophie, Edinburgh University Press, Edinburgh

DELEUZE Gilles, 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris

DELLA ROCCA Michael, 2013. « Striving, Oomph, and Intelligibility in Spinoza ». In : Judgement and the Epistemic Foundation of Logic, Maria VAN DER SCHAAR (dir.), Springer, Dordrecht, pp. 49-65.

DESCARTES René, 1989. *Les Principes de la philosophie*, J. Vrin, Paris

ÉLISABETH DE BOHÊME et DESCARTES René, 2018. *Correspondance avec Élisabeth*, éd. Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Flammarion, Paris

GUÉROULT Martial, 1968. *Spinoza. I : Dieu* (Éthique, I), Aubier-Montaigne, Paris

MACHEREY Pierre, 1994. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Première partie : La nature des choses*, Presses universitaires de France, Paris

MATHERON Alexandre, 2020. « Essence, Existence and Power in Part I of the Ethics: The Foundations of Proposition 16 ». In : Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza, Filippo **DEL LUCCHESE, David MARUZZELLA et Gil MOREJÓN** (dir.), Edinburgh University Press, Edinburgh.

MELAMED Yitzhak Y., 2013. « The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes ». In : The Oxford Handbook to Spinoza, Michael DELLA ROCCA (dir.), Oxford University Press, New York, pp. 84-113.

SPINOZA Baruch, 1965. *Éthique*, Garnier-Flammarion, Paris

TOLLEFSEN Deborah, 1999. « Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction ». Hypatia, vol. 14, n° 3, pp. 59-77