**Un élément métaphysique chez Descartes et les premiers cartésiens:**

**la négation de l’univocité**

Descartes a conçu le traité qui deviendra les *Principes de la philosophie* comme s’il prenait part à une concurrence avec les manuels scolaires, voulant que cet œuvre consiste en même temps d’un précis de sa philosophie et d'un résumé de la philosophie de l'école, à fin de produire une juxtaposition entre sa philosophie et celle des scolastiques. Et il a choisi pour cette comparaison la *Summa Philosophiae Quadripartica* d’Eustache de S. Paul, « le meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière, »[[1]](#footnote-1) comme il l’a dit à Mersenne. Descartes se vantait que « ceux qui n'ont point encore appris la philosophie de l'École, l'apprendront beaucoup plus aisément de ce livre que de leurs maîtres, à cause qu'ils apprendront par même moyen à la mépriser, et tous les moindres maîtres seront capables d'enseigner la [sienne] par ce seul livre. »[[2]](#footnote-2) Le style même de son projet imitait celui des écoles ; il dit au Père Dinet:

Je me servirai d’une règle et d’une façon d’écrire plus accommodée à l’usage des écoles, en traitant par petits articles chaque question dans un tel ordre, que pas une ne dépende pour sa preuve de celles qui l’auront précédé, afin que toutes ayant de la connexion et du rapport les unes avec les autres, elles ne composent toutes ensemble qu’un même corps. Et par ce moyen j’espère de faire voir si clairement la vérité de toutes les choses dont on a coutume de disputer en philosophie, que tous ceux qui voudrons la chercher la trouveront sans beaucoup de peine dans les écrits que je prépare.[[3]](#footnote-3)

Descartes a abandonné ce dessein peu de temps après, en partie parce qu’il croyait que la philosophie scolastique « est si absolument et si clairement détruite, par le seul établissement de la [sienne], qu'il n'est pas besoin d'autre réfutation. »[[4]](#footnote-4) Ensuite le projet a été transformé en celui des *Principes*, ce dernier ouvrage ​​conservant quelques éléments du traité original. En particulier, les parties des *Principes* rappellent en général l'ordre scolaire de l'enseignement, sauf que Descartes nous dit dans la Préface de la version française des *Principes* qu’il commence avec les racines de son arbre de la philosophie, à savoir la métaphysique, qu’il suit la métaphysique avec la physique, en tant que tronc, et que la morale sera comme l'une des branches principales de l'arbre. Pour Descartes la logique est pratiquée en avance en dehors de son arbre.[[5]](#footnote-5) En revanche, le programme scolaire des scolastiques commençait normalement par la logique, continuant avec l’éthique et la physique, et finissant par la métaphysique ; mais on peut trouver plusieurs ordres différents dans les manuels scolastique du dix-septième siècle, même celui de Descartes.

Il est bien connu que la métaphysique de Descartes, c’est-à-dire la première partie des *Principes*, contient en premier plan une version abrégée des *Méditations,* modérément réorganisé: elle commence avec le doute, mène au *cogito* et à l'idée que la connaissance que nous avons de l’esprit précède celle que nous avons du corps, et continue avec les preuves de l'existence de Dieu et des articles sur les attributs de Dieu. Toutefois, l'article numéro 24 introduit un nouveau thème, que « la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité » serait d'élaborer une explication des choses que Dieu a créées à partir de la connaissance que nous avons de sa nature, c'est-à dire, d’aller de la cause à l’effet ; la version française de l'article ajoute que nous suivront cette méthode « si nous essayons de la déduire [l'explication des choses que Dieu a créées] en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes. » Suite à l'article numéro 24 et à une provision que nous avons besoin de croire « tout ce que Dieu a révélé, » Descartes aborde la distinction entre l'infini et l'indéfini. Après quelques articles sur l’erreur, le critère de la vérité, et le libre arbitre, il considère les idées claires et distinctes et il estime la douleur comme une idée claire mais pas distincte. Le reste de la première partie des *Principes* présente essentiellement de nouvelles matières: l'article numéro 47 introduit un autre projet, subordonnée à l'article numéro 24, qui est de faire « un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et [qui] séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir. »[[6]](#footnote-6) Le dénombrement des notions simples après l’article numéro 47 regarde les vérités éternelles et certaines matières métaphysiques qui ressemblent à ce que les scolastiques considèrent dans leurs traités de métaphysique: la substance (mais pas l'être en général), la question de l’univocité entre Dieu et les créatures, les attributs, les modes et les accidents, la durée et le temps, le nombre et les universaux, les distinctions (réelle, modale, et de raison).

Il est évident, étant donné cette description de la première partie des *Principes*, que la métaphysique de Descartes ne ressemble vraiment pas à un manuel de métaphysique scolastique. En contraste avec la Métaphysique d’Eustache de Saint Paul, la métaphysique de Descartes ne commence pas avec des questions de la nature, des principes, et des propriétés de l'être, et ne finit pas avec une explication des parties de l'être, y compris Dieu et les anges.[[7]](#footnote-7) Cependant, elle aborde quelques unes des mêmes matières: la prédication entre Dieu et les créatures, les distinctions, le concept et les attributs de Dieu, et les preuves de l’existence de Dieu—mais pas dans un tel ordre qu’un scolastique pourrait s'y attendre. De plus, de ce point de vue, le traité de Descartes ne semble pas avoir une démarche méthodique et unifiée ; il ressemble plutôt à un discours hétérogène avec des différents objectifs dans les diverses séries d'articles. Son style en effet semble être « accommodé à l’usage des écoles, » comme le dit Descartes, en le sens qu'il traite par petits articles chaque question, mais il n'est pas évident qu'il suit un tel ordre qu’aucune de ses questions ne dépendent de celles qui l’auront précédé.

Il existe maintes questions qui pourraient être posées ici. Beaucoup d’elles ont été déjà relevées au sujet de l'ordre des *Principes,* dès le dix-septième siècle par Burman et Spinoza, jusqu’à aujourd'hui par d'autres habiles interprètes. Je trouve assez intéressantes les nouvelles matières situées après l'article numéro 47, qui visent à imiter ce que soutiennent les scolastiques, et en particulier l’article fondamental numéro 51, sur la substance. Le titre de cet article affirme que « c’est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens. » Descartes ajoute que « C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles. »

Notons tout d'abord que la question scolastique de l'univocité de l'être se transforme en une question de l'univocité de la substance, le terme préféré de Descartes. Répétons que c’est essentiellement une nouvelle question pour Descartes, qui n’utilise le terme « univoque »  qu’à partir des *Deuxièmes* et *Sixièmes réponses* (qui sont contemporaines avec la première partie des *Principes*) ; il utilise ce terme aussi un peu plus tard, dans une lettre à Henry More en 1649. Dans les *Deuxièmes réponses*, Descartes affirme que: « nous connaissons qu’aucune des choses que nous concevons être en Dieu et en nous, et que nous considérons en lui par partie, et comme si elles étaient distinctes, à cause de la faiblesse de notre entendement, et que nous expérimentons en nous, ne conviennent point à Dieu et à nous en la façon qu’on nomme univoque dans les écoles »;[[8]](#footnote-8) dans les *Sixièmes réponses*, qu’ « il n'y en a point [d’essence] qui puisse convenir d'une même façon [*univoce* en Latin] à Dieu et à la créature »;[[9]](#footnote-9) et dans la lettre à More, qu’il « croie qu’aucune manière d’agir ne convient dans the même sens [*univoce* en Latin] à Dieu et aux créatures. »[[10]](#footnote-10) Ces propositions apportent quelques précisions au sujet de ce que Descartes disait dans l’article numéro 51 de la première partie des *Principes*, mais ils ne nous révèlent pas ce que Descartes voulait exprimer par son rejet de l’univocité de la substance.

1. La négation de l’univocité dans la philosophie scolastique

Nous pouvons peut-être expliquer l'opinion de Descartes au sujet de la négation de l’univocité en faisant appel à sa formation chez les scolastiques, à qui cette opinion renvoie : en effet Descartes parle de la « raison *dans l'École* de dire que le nom de substance n'est pas univoque » et de « la façon qu’on nomme univoque *dans les écoles*. » Ce qu’on peut découvrir c’est que chez les premiers scolastiques, la négation de l’univocité impliquait l’équivocité. Par exemple, Boèce considère tout les termes non univoque comme des termes équivoques, mais divise ces derniers en termes équivoques par hasard ou délibérés. Il cite, comme un exemple de terme équivoque pure ou par hasard, un animal à quatre pattes ou aboyant, un animal marin, et une constellation d’étoiles étant tous appelés « chien (*canis*) ». Une seconde division des termes équivoques délibérés renferme ceux qu’il appelle «analogiques». Plus tard, une division triple a été conçue, les termes analogiques étant considérés en tant qu'intermédiaires entre les termes équivoques et univoques, et non pas comme une espèce d’équivocité. Ce fut le cas pour S. Thomas d'Aquin.[[11]](#footnote-11) La question de l’univocité, équivocité ou analogie de l’être entre Dieu et les créatures a été compliquée davantage par l'influence de Jean Duns Scot, qui faisait valoir que, sans une conception unifiée de l'être, la théologie comme science serait impossible, car nous n'aurions pas une connaissance naturelle de Dieu.[[12]](#footnote-12) Pendant le dix-septième siècle, la discussion scolastique au sujet de cette question consistait essentiellement d'un débat entre les thomistes et les scotistes, avec les thomistes triomphants. Dans les questions initiales de sa Métaphysique, le thomiste Antoine Goudin jugeait que l’être ne se dit pas de Dieu et des créatures d’une manière univoque, mais seulement d’une manière analogue,[[13]](#footnote-13) et qu’il n’y a pas d’univocité entre Dieu et les créatures par rapport à la substance et à l’accident.[[14]](#footnote-14) L'une des objections traitées par Goudin implique la connaissance de Dieu et de ses attributs ; il affirme, en tant que bon thomiste, que nous n'avons qu'une connaissance limitée de Dieu: « la science que nous avons de Dieu est très certaine, mais elle ne pénètre pas parfaitement son Etre, ni la manière dont cet être lui convient; ce que nous savons n’est guère que par négation, et en tant que nous reconnaissons en Dieu une manière d’être bien plus sublime que dans les créatures. »[[15]](#footnote-15) L’opinion de Scot est visée dans ces raisonnements ; Goudin l’affirme: « Disons d’abord que tous les philosophes, ou presque tous admettent qu’il n’y a pas univocité entre l’être de raison et l’être réel: the premier n’étant qu’un être fictif et supposé. Il n’y a de difficulté que par rapport à Dieu et aux créatures, à la substance et à l’accident. Scot prétend que le nom d’être est univoque entre tous ces termes. »[[16]](#footnote-16)

Un compromis semble avoir été façonné entre les thomistes et les scotistes consistant en un accord avec scotistes que l'objet propre de l'intellect humain dans son état actuel d'union est l’être en général, [[17]](#footnote-17) et pas seulement la «quiddité» de l'être matériel, comme les thomistes le voulaient, [[18]](#footnote-18) mais en un désaccord avec les scotistes que le concept de l'être est univoque entre Dieu et ses créatures.[[19]](#footnote-19) François Suárez est représentatif d'un tel compromis: il accepte l’analogie, avec S. Thomas,[[20]](#footnote-20) mais pense qu’on peut établir un concept de l'être strictement unitaire,[[21]](#footnote-21) ainsi il s’accorde avec Scot sur ​​cette question: « le concept formel propre et adéquate de l'être en tant que tel est unitaire. » Suárez ajoute que c'était l'opinion commune: ses défenseurs étaient « Scot et tous ses disciples. »[[22]](#footnote-22) Eustache de S. Paul accepte également le compromis. Sur la question de savoir si l'objet propre de l'intelligence humaine, le sujet de la science métaphysique, est la «quiddité» de l’être matériel ou l'être en général, Eustache rejette l’opinion thomiste que l'objet de la métaphysique est l’être qualifié, et accepte l’opinion scotiste, que l'objet de la métaphysique est l’être commun à Dieu et aux choses créées: « l’opinion commune est beaucoup plus plausible, à savoir que l'objet complet de la métaphysique en lui-même [...] c’est l’être réel, complet et en soi, commun à Dieu et aux choses créées. »[[23]](#footnote-23) Eustache défend également l'idée que l'essence de Dieu ne peut être conçue sauf comme existante, [[24]](#footnote-24) et affirme que nous pouvons former des concepts de l'essence de Dieu dans cette vie: « Par la lumière naturelle nous pouvons même avoir en cette vie une conscience imparfaite de Dieu, non seulement de son existence, mais même de son essence. »[[25]](#footnote-25) Cependant il continue en mode thomiste, niant que nous pouvons démontrer l'existence de Dieu *a priori*, puisque Dieu n'est pas *per se nota* pour nous. [[26]](#footnote-26) Il affirme également que ce qui est dit au sujet de Dieu et les créatures est dit d’une façon analogique, pas «synonymique». [[27]](#footnote-27)

Les autres scolastiques tardifs ont également prit le parti de S. Thomas sur l’analogie. Scipion Dupleix parle des perfections attribuées à Dieu comme « métaphoriques ou analogiques »[[28]](#footnote-28) et dit que « nous ne reconnaissons telles perfections que par quelque analogie et rapport aux choses crées, »[[29]](#footnote-29) bien qu'il n'ait aussi dit qu’ « il n’y a nulle proportion des créatures au créateur. »[[30]](#footnote-30) Théophraste Bouju affirme que « la manière d’entendre et de concevoir suit la mode d’être et la nature du connaissant : […] des choses matérielles, desquelles seules nous avons une propre conception ; des choses immatérielles, par analogie seulement, cependant que notre âme est jointe avec le corps, bien que de soi elle soit immatérielle. »[[31]](#footnote-31) René de Ceriziers exprime la question en cette façon : « Si l’on veut se souvenir que le nom univoque exprime une Nature également participée des choses qu’il signifie, personne ne croira que l’Etre soit univoque, quoi que commun à Dieu et à sa Créature. Il reste donc de savoir s’il est analogue d’attribution ou de proportion. »[[32]](#footnote-32) La forme de son raisonnement c’est que la négation de l’univocité implique l’analogie. De Ceriziers poursuit son raisonnement en affirmant qu’entre Dieu et les créatures, la notion de l'être est analogique et par attribution et par proportion.[[33]](#footnote-33) Le Scotiste Claude Frassen nous dit qu'il y a deux points de vue sur cette question, celui de S. Thomas, pour l’analogie de l’être entre Dieu et les créatures, et celui de Scot, pour l’univocité. Il examine quatre grades de l’univocité, le quatrième grade s'appliquant à Dieu et aux créatures, la substance et l’accident, comme ayant une raison commune. Mais Dieu est indépendant, et les créatures dépendantes, et la raison de l’être est la plus parfaite et intrinsèque en Dieu. Il s'ensuit donc que pour Frassen l'univocité du quatrième degré de l'être est «par analogie». Il conclut que «parce que la nature même de l'être en Dieu est la plus parfaite et que dans la créature ce n’est pas le cas, de la même manière il résulte qu'il y a un sens univoque de l’être par analogie. »[[34]](#footnote-34) Il semble que le débat devient simplement une question terminologique. La plupart des auteurs de manuels s'accordent que l’être est commun entre Dieu et les créatures mais qu’ils ne participent pas également en l’être, en sorte qu’on doit appeler cette participation « analogique » par attribution ou par proportion, à la façon de de Ceriziers, ou « univoque » par une univocité impure ou analogique, à la façon de Frassen.

2. La négation de l’univocité chez Descartes, selon les interprètes contemporains

Notre excursion dans le débat des scolastiques ne résout pas le problème de ce que Descartes pourrait entendre par la négation de l'univocité. Bien que les scolastiques du dix-septième siècle semblent avoir conclu en quelque façcon pour l’analogie, puisque que nous sommes peut-être face à une triple distinction, le refus de l'une des trois possibilités ne nous dit pas laquelle des deux autres est valable: si, pour Descartes, la substance, les propriétés, les essences, ou les modes d'action ne sont pas univoques entre Dieu et les créatures, sont-ils équivoques ou par analogie? Nous avons trois choix ; Descartes nie l'un des trois, mais ne nous dit pas lequel des deux autres qu'il tient. Peut-être est-il que Descartes considère que la négation de l’univocité implique l’analogie (comme de Ceriziers ci-dessus).

C’est ce que jugent la plupart des interprètes contemporains : Ils pensent que pour Descartes le refus de l'univocité entre Dieu et ses créatures entraîne l’analogie.[[35]](#footnote-35) L’évidence principale[[36]](#footnote-36) qu’ils signalent c’est que dans les *Méditations* mêmes Descartes se dit créé à l'image et ressemblance de Dieu: « Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance. »[[37]](#footnote-37) Descartes ajoute que la ressemblance entre lui et Dieu est encore plus grande dans le cas de la volonté: « En sorte que c’est elle principalement qui me fait connaître que je porte l’image, et la ressemblance de Dieu. »[[38]](#footnote-38) La proposition que Dieu m’a créé en son image et semblance a été contestée dans la *Conversation avec Burman*; cette discussion ajoute une autre raison pour l’analogie, que l'effet ressemble à la cause :

[O] Mais pourquoi cela, est-ce que Dieu n’aurait pas pu vous créer sans vous créer à son image?

R. Non. Car l’effet ressemble à la cause, c’est un axiome qui ne souffre pas d’exceptions. Or Dieu est ma cause et je suis son effet. Je lui ressemble donc. […]

[O] Mais alors même une pierre, etc., seront à l’image de Dieu.

R. Oui, elles aussi sont à l’image de Dieu et ont avec lui une ressemblance, mais fort éloignée, limitée et confuse.[[39]](#footnote-39)

Ces raisons que pour Descartes on peut attribuer le nom de substance à Dieu et aux créatures par analogie ne sont pas particulièrement convaincantes. L’appel à «l'effet ressemble à la cause» est douteux, à cause du manque de fiabilité de la *Conversation avec Burman*. Mais, même en ce cas, il n’est pas necessaire de penser que la marque de l’ouvrier sur son ouvrage doit aboutir à une ressemblance véritable entre les deux. En fait, Descartes est particulièrement réservé à ce sujet dans la Troisième Méditation, disant: « Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable (*valde credibile est*) qu'il m'a en quelque façon (*quodammodo*) produit à son image et semblance. » En effet, le discours que nous sommes créé en quelque façon à la ressemblance et l'image de Dieu n'a pas besoin d'entraîner une analogie propre entre Dieu et les créatures. « Image et ressemblance » deviennent très atténués quand même les pierres sont dites produites en cette image et ressemblance. De plus, il semble que la comparaison entre ma volonté et celle de Dieu, ce qui « principalement qui me fait connaître que je porte l’image et la ressemblance de Dieu, » produit une différence essentielle, non pas une différence de degré. Dans l’article numéro 23 de la première partie des *Principes*, Descartes insiste sur la différence radicale entre notre volonté et la volonté de Dieu: « mais [que Dieu] entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours, par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet. » Il s'agit d’affirmer l'unité de la volonté et de l'intellect divin. Pour Descartes il n’y a en Dieu ni savoir sans volonté et ni volonté sans savoir. Si les propositions de Descartes au sujet de la création des vérités éternelles de Dieu mènent à une « disparition de l'analogie » entre la volonté de Dieu et la nôtre, c’est la même chose pour l’entendement de Dieu et le nôtre, à cause de l'unité de la volonté et de l’entendement divin. En fin de compte, on peut se ramener à ce que Descartes dit dans les *Deuxièmes réponses*: « qu’il y a plus d’analogie ou de rapport entre les couleurs et les sons qu’entre les choses corporelles et Dieu. »[[40]](#footnote-40) Ceci est peut-être l'expression d'une analogie, mais elle ressemble plus fortément à une expression équivoque par hasard, à la façon de la constellation du Chien et du chien qui aboie.

L’équivocité était, en effet, un choix qui pouvait être envisagé au dix-septième siècle, comme il a été pour Spinoza. Ce dernier raisonnait contre la conception anthropocentrique de Dieu au sujet des facultés intellectuelles humaines en affirmant que même si Dieu avait entendement et volonté, ils ne seraient pas les mêmes que notre entendement et volonté. Spinoza l’affirme, en utilisant l'exemple classique de l'équivoque par hasard: « l’entendement et la volonté qui constitueraient l’essence de Dieu […] ne pourraient convenir avec eux autrement que par le nom, c’est-à-dire comme conviennent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant. »[[41]](#footnote-41) Ce dernier énoncé est presque une répétition de ce que Spinoza disait dans les *Pensées métaphysiques* (sans doute au nom de Descartes): « la science de Dieu ne concorde pas plus avec la science humaine que le Chien, signe céleste, avec le chien qui est un animal aboyant, et peut-être lui ressemble-t-elle encore moins. »[[42]](#footnote-42)

Résumons ce que nous avons dit jusqu'ici: la scolastique tardive pensait que ce qui est dit de Dieu et des créatures se dit par analogie, non pas d’une manière univoque. Descartes reconnaissait que nous ne pouvons pas attribuer la substance d’une manière univoque à Dieu et aux créatures, qu'il n'y a aucun sens en commun entre les deux. Mais la négation de l'univocité est ambiguë : est-ce qu’elle signifie l’analogie ou l’équivocité? On considère Descartes normalement comme pour l’analogie. Spinoza, cependant, était pour l’équivocité, en sa propre personne et aussi pour Descartes. L’équivocité est donc un des choix possibles au dix-septième siècle, la question n’étant pas tout à fait déterminé par l’évidence textuelle, mais la balance incline légèrement vers l’analogie.

3. La négation de l’univocité parmi les cartésiens

Nous pouvons considérer aussi les interprétations des premiers cartésiens en cette matière. Les opinions d'Antoine Le Grand et de Pierre-Sylvain Régis peuvent ajouter quelque chose à ce débat, en nous permettant de déterminer si Spinoza était le seul qui pensait que la équivocité est la façon la plus plausible pour interpréter les propositions ambiguës de Descartes contre l’univocité.[[43]](#footnote-43) Le Grand consacre un long chapitre sur *How the Name of* Substance *agrees to GOD and the Creatures*. Suivons son raisonnement. Le Grand suppose qu'un nom peut être attaché à une chose en des manières différentes. Univoquement, quand il est en accord avec beaucoup de choses pour la même raison. Équivoquement, lorsque nous appelons beaucoup de choses qui sont distinctes par le même nom pour diverses raisons: « As when in Latin we use the name *Gallus*, to signifie a *Cock* and a *Frenchman*; or when we use the word *Parabola*, to signifie an *Allegory*, or *Similitude*, and a *Geometrical Figure*. »[[44]](#footnote-44) Par analogie, lorsque nous donnons le même nom à beaucoup de choses, mais à une principalement et l'autre secondairement, « as when we say that an *Animal*, a *Pulse*, and *Physick* are Healthful; for *Health* principally and chiefly agrees only to an *Animal*, to the *Pulse* as it is a sign of it, and to *Medicine*, because it procures it. »[[45]](#footnote-45) Ayant proposé ces définitions, Le Grand rejette la proposition que la substance peut être utilisée de manière univoque entre Dieu et les créatures. Ses raisons sont plutôt cartésiennes. Dieu est une substance indépendante de toutes et toutes autres substances sont à dépendantes de lui: « The Idea of *Substance* is the conception of a Being subsisting of, or by itself; but there is no *Creature* so exists by it self, as to be sufficient for its own Existence, or so powerful, as to be able to keep and preserve it self: Wherefore the Name of *Substance* cannot Univocally agree to *God* and the *Creature*. »[[46]](#footnote-46) En conséquence, il conclut que le terme « être » est attaché équivoquement:

And if with more attention we consider the Matter, we shall find that *God* and the *Creature* do not agree in the Idea of any Genus whatsoever; and that the word *Being*, *Ens*, which is commonly by *Logicians* attributed to *God* and the *Creature*, is perfectly *Equivocal*; and that the *Equivocation* is not more plain that the word *Dog*, when attributed to a *Constellation* in Heaven, and to a *Beast* on Earth; or in the Latin word *Jus*, which signifies *Law* or *Right*, and *Broth*, than in the word *Ens*, or *Being*, when given to a Being which is of it self and one that is from another and altogether dependent.[[47]](#footnote-47)

Le Grand tout simplement n'envisage pas la possibilité que l'attribution pourrait être par analogie. Il rejette l’objection que l'inégalité entre Dieu et les créatures provient des simples différences parce que « Dependency is involved in the Essential Conception of a Creature.»[[48]](#footnote-48) Sa pensée est developée dans la section intitulée « God is above Substance »:

Wherefore *S. Denys* calls GOD *Super-substantia*, and *Super-Ens*, (*Above-substance*, and *Above-entity*) because he is raised above all Substances, and separate and distinct from all other Things whatsoever. Accordingly he that would make a true Scheme of the *Predicaments*, must set down *Ens à se*, or *Self-existent Being* by it self, and distinct from the Series of other things; and afterwards *Ens ab alio*, or a *Being* that is from another, as the Original of *Differences* […] Because the Name of *Entity*, or *Being*, only agrees with the Being, which is of it self, and can only Equivocally be assigned to *Creatures*, that have their Being from another.[[49]](#footnote-49)

Régis suit un raisonnement pareil. Lui aussi utilise la démarche cartésienne afin de conclure pour l’équivocité. Dans la première section de ses Réflexions sur la Métaphysique, intitulée *Que les mots* Etre*,* Substance*, et* Pensée*, sont équivoques entre Dieu et les créatures*, il dit :

Comme la pensée qui constitue la nature de Dieu est indépendante et parfaite, et que celle qui constitue la nature de l’esprit est imparfaite et dépendent de Dieu, pour marquer cette différence, je dirai que la pensée qui constitue la nature de Dieu subsiste en elle-même et par elle-même, et que celle qui constitue la nature de l’esprit subsiste bien en elle-même, mais pas par elle-même. D’où il s’ensuit que le mot *Substance* sera équivoque à l’égard de Dieu, et du Corps et de l’esprit; le mot d’*Etre* le sera aussi: car bien que je dise également de Dieu, du Corps, et de l’Esprit qu’ils sont des Etres, et que par conséquent le mot d’*être* semble signifier quelque chose de commun à Dieu, au corps, et à l’esprit, il ne le fait pourtant pas.[[50]](#footnote-50)

Régis affirme l'équivocité entre les perfections de Dieu et celles attribuées aux corps et à l'esprit et termine sa discussion en soutenant la réflexion suivante: « quand je voudrai parler de Dieu avec exactitude, il ne faudra pas me consulter moi-même, ni parler à l’ordinaire ; mais m’élever en esprit au dessus de toutes les créatures, pour consulter l’idée vaste et immense de l’être infiniment parfait. »[[51]](#footnote-51) Plus tard, en se référant à la volonté de Dieu et la nôtre, il indique que l'ordre qu'il avait considéré « comme devançant le décret de Dieu et comme servant à sa conduite, est une pure fiction de mon esprit et un effet de la mauvaise habitude que j’ay contractée à juger de Dieu comme je juge de moi-même. » Nous ne devons pas juger Dieu comme nous nous jugeons puisque nous sommes contraints à suivre un certain ordre dans notre pensée, tandis que Dieu « n’est pas obligé à se régler par cet ordre, parce que cet ordre n’est autre chose que sa propre volonté. »[[52]](#footnote-52) Les deux éminent cartésiens Régis et Le Grand, comme Spinoza avant eux, ont pensé que pour Descartes le rejet de l’univocité entraîne l’équivocité.

Peut-être les balances doivent maintenant se pencher en leur direction. Même si on ne comprend pas tout ce que ça peut dire que la substance est équivoque entre Dieu et les créatures, étant donné les opinions des premiers cartésiens, l’équivocité doit être considérée sérieusement comme ce que Descartes aurait prévu. Ainsi, les remarques de Descartes dans la Troisième Méditation sur la marque de l’ouvrier sur son œuvre doivent également être reconsidérées.

Roger Ariew

1. AT III, 232. [↑](#footnote-ref-1)
2. AT III, pp. 259-60. See also AT III, 233. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Letter to Dinet*, AT VII, p. 577. For more on the genesis of the *Principles* from a commentary on Eustachius’ *Summa* to a stand-alone treatise, see Ariew 2011, chap. 1. [↑](#footnote-ref-3)
4. AT III, p. 470. [↑](#footnote-ref-4)
5. The “tree of philosophy” is described in the Preface to the French edition of the *Principles*; that order can found in at least one scholastic textbook, Claude Frassen’s *Philosophia.* [↑](#footnote-ref-5)
6. La raison de cette énumération fournit aussi une thèse sur la cause de l'erreur, qui se rapporte à ce que Descartes dit à la fin des *Sixièmes Réponses*, et à quoi les *Principes* retournent vers la fin de la première partie des *Principes :* “In our early years our mind was so immersed in the body that it perceived nothing distinctly … and formed many judgments then, and contracted numerous prejudices.” [↑](#footnote-ref-6)
7. Eustachius’ work is divided into four parts: 1. On the nature of being, with discussions of the concept of being, formal and objective being, being *per se* and *per accidens*, actual and potential being, and how being is predicated of God and creatures, and substance and accident. 2. On the principles of being, with arguments about essence and existence. 3. On the properties of being and such notions as one, true, and good, as well as the distinctions between necessary and contingent, the same and other, in act and in potency. The work concludes with Part 4. On the parts of being, whether created or uncreated, including substance and accident in general, intelligences, such as angels, and God, our knowledge of him, his existence, and his principal attributes. [↑](#footnote-ref-7)
8. AT VII, 137; AT IX, 108. [↑](#footnote-ref-8)
9. AT VII, 433; IX, 233. [↑](#footnote-ref-9)
10. AT V, 347. [↑](#footnote-ref-10)
11. E. J. Ashworth, “Medieval Theories of Analogy,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009) or “Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy,” Medieval Philosophy and Theology (1991) 1: 39–67. [↑](#footnote-ref-11)
12. Olivier Boulnois. [↑](#footnote-ref-12)
13. Goudin 1726 [1668], Metaphysica, p. 200. [↑](#footnote-ref-13)
14. Goudin 1726 [1668], Metaphysica, p. 203. [↑](#footnote-ref-14)
15. Goudin 1726 [1668], Metaphysica, p. 207. [↑](#footnote-ref-15)
16. Goudin 1726 [1668], Metaphysica, p. 200. [↑](#footnote-ref-16)
17. Scotus 1639, *Opus Oxoniense* I, dist. 3, quaest. 3. [↑](#footnote-ref-17)
18. Aquinas 1964-76, I, quaest. 84, art. 7. [↑](#footnote-ref-18)
19. Scotus 1639, *Opus Oxoniense*, II, dist. 3, quaest. 2. [↑](#footnote-ref-19)
20. Suárez, DM, disp. 28, § 3, no. 2. [↑](#footnote-ref-20)
21. Suárez, DM, disp. 2, § 3, no. 7. [↑](#footnote-ref-21)
22. Suárez, DM, disp. 2, § 1, no. 9. [↑](#footnote-ref-22)
23. Eustachius 1629 [1609], Metaphysica, Praef. quaest, 2, p. 1. [↑](#footnote-ref-23)
24. Eustachius 1629 [1609], Metaphysica, Pars II, Disp. II, quaest. 4, p. 24. [↑](#footnote-ref-24)
25. Eustachius 1629 [1609], Metaphysica, Pars IV, Disp. III, quaest. 1, p. 71. [↑](#footnote-ref-25)
26. Eustachius 1629 [1609], quaest. 2, pp. 73-74. [↑](#footnote-ref-26)
27. Eustachius 1629 [1609], p. 15. [↑](#footnote-ref-27)
28. Dupleix 1992 [1610], p. 744. [↑](#footnote-ref-28)
29. Dupleix 1992 [1610], p. 765. See also p. 767. [↑](#footnote-ref-29)
30. Dupleix 1992 [1610], p. 706. [↑](#footnote-ref-30)
31. Bouju 1614, p. 912. [↑](#footnote-ref-31)
32. De Ceriziers 1643, III, pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-32)
33. De Ceriziers 1643, III, pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-33)
34. « ratio entis in Deo est perfectissima, in creatura vero non sic: ex quibus pariter sequitur univocationem entis esse analogam. » Frassen 1677, Pars II, pp. 17-18. [↑](#footnote-ref-34)
35. Not Marion, *QC II*, 221-282. [↑](#footnote-ref-35)
36. Il y a aussi les propositions des *Quatrièmes réponses* au sujet de Dieu comme *causa sui*; Descartes dit qu’il s’est « servi de l’analogie de la cause efficiente, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c’est-à-dire à l’essence même de Dieu. AT VII, 241. The full context talks about “toutes ces manieres de parler, qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente, sont tres necessaires pour conduire tellement la lumiere naturelle que nous concevions clairement ces choses; all these modes of speaking, which are taken from the analogy of an efficient cause, are particularly necessary in order to direct the light of nature in such wise that we pay particular attention to them.” Mais utiliser de la causalité efficiente analogiquement pour causalité formelle en Dieu ne dit pas beaucoup au sujet d’une analogie entre Dieu et les créatures ; l'analogie entre la causalité efficiente et la causalité formelle n’indique pas que la causalité formelle est elle-même convenable, en tant qu’univoque, équivoque ou analogique, pour l'activité de Dieu. [↑](#footnote-ref-36)
37. AT VII, 51. [↑](#footnote-ref-37)
38. AT VII, 57. Descartes continues, however, by asserting that the faculty of willing is incomparably greater in God than in him. Tad Schmaltz argues that because of the creation of the eternal truths, there is a *dis*-analogy between God’s will and that of creatures, that the difference is more a difference of kind than of degree. In this he attempts to support a thesis of Jean-Luc Marion’s “that Descartes' views on the eternal truths lead to ‘the disappearance of analogy,’ and especially to the disappearance of the scholastic view that there is an analogical resemblance between God's mind and our own,” Schmaltz 2001, p. 86. [↑](#footnote-ref-38)
39. AT V, 156, traduc. Beyssade. [↑](#footnote-ref-39)
40. AT VII, 136; IX, 107. The context of the sentence occurs when Descartes denies that we can form the idea of God “de la consideration des choses corporelles.” Descartes says: “*Qu’elle [l’idée de Dieu] peut être formée de la considération des choses corporelles*, cela ne me semble pas plus vraisemblable que si vous disiez que nous n’avons aucune faculté pour ouïr, mais que, par la seule vue des couleurs, nous parvenons à la connaissance des sons.” [↑](#footnote-ref-40)
41. Spinoza, *Ethics* I Prop. 17, scholium. The statement is hypothetical; still, Spinoza’s proof concludes that “God's intellect, insofar as it is conceived as constituting the divine essence, differs from man's intellect both in respect of essence and existence, and cannot agree with it in any respect other than name —which is what I sought to prove. In the matter of will, the proof is the same, as anyone can readily see.” [↑](#footnote-ref-41)
42. Spinoza 2002, p. 207. [↑](#footnote-ref-42)
43. Jacques Du Roure maintains the ambiguity and adds little to the debate. He simply says that because substance is properly suitable only for God, “in order to extend substance to creatures one can say that substance, whether spiritual or not, does not depend on any created thing.” Du Roure 1654, vol. I, pp. 219-220. [↑](#footnote-ref-43)
44. Le Grand 1694, p. 17 col. b. [↑](#footnote-ref-44)
45. Le Grand 1694, p. 17 col. b. These are standard examples of analogical predication. [↑](#footnote-ref-45)
46. Le Grand 1694, p. 18 col. a. Again, these are standard examples of equivocal predication. [↑](#footnote-ref-46)
47. Le Grand 1694, p. 18 col. a. [↑](#footnote-ref-47)
48. Le Grand 1694, p. 18 col. a. [↑](#footnote-ref-48)
49. Le Grand 1694, p. 18 col. a. “S. Denys” refers to Pseudo-Dionysius in *On the Divine Names*. [↑](#footnote-ref-49)
50. Régis 1970 [1691], *Métaphysique*, p. 88. [↑](#footnote-ref-50)
51. Régis 1970 [1691], *Métaphysique*, p. 89. [↑](#footnote-ref-51)
52. Régis 1970 [1691], *Métaphysique*, pp. 91-92. According to Tad Schmaltz, “By the time of the *Use of Reason*, Regis settled on the view that since God is related only in an equivocal manner to created substances, He is not properly taken to be a substance,” Schmaltz 2000, p. 108. [↑](#footnote-ref-52)