

公 募 論 文

La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes

Masato SATO

Le terme de nature simple, clarifié dans les *Règles VI et XII* comme élément fondamental de la connaissance d'une chose, est un hapax dans le corpus cartésien et n'apparaît plus après les *Regulae*¹⁾. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il existe une rupture totale avec celles-ci, car le concept de nature simple subsiste, en évoluant et en changeant de terme, dans les *Principia* et dans la correspondance avec Élisabeth. La disparition du terme peut suggérer d'abord un changement de thème ou de perspective. Le centre de gravité de la recherche cartésienne se déplace en effet, dans la seconde moitié des années 1620, des mathématiques à la physique, à travers la quête des fondements. Mais cette disparition marque-t-elle seulement la transition du centre d'intérêt ? Le concept de nature simple est intimement lié à celui de nature, capital et opératoire dans la philosophie cartésienne, et sa disparition peut se rapporter non seulement au changement de méthode épistémique, mais encore, d'une certaine manière, à celui de conception métaphysique. Mais peut-on trouver une métaphysique dans les *Regulae* ou dans les écrits du jeune Descartes, et si oui, sous quelle forme se présente-t-elle ?

La *Meditatio II* implique, selon Jean-Luc Marion, l'existence d'un « interlocuteur originaire » dans la supposition de l'*ego* interpellé, même avant la découverte du moi comme la première vérité indubitable, tandis qu'« aucun “nescio quis” n'intervient » dans le *Discours de la méthode*²⁾. Nous examinerons d'abord, suivant ce fil conducteur, la possibilité de trouver des allusions à ce « nescio quis » ou « interlocuteur originaire » dans le *Discours* hors de sa quatrième partie sur la découverte explicite de l'existence de Dieu, ainsi que dans les autres textes antérieurs. S'il y a des allusions à ce « nescio quis », comment peut-on comprendre leur rôle ? Serait-il possible d'éclairer éventuellement, sous un autre angle, la métaphysique du jeune Descartes à travers le développement du concept de nature simple ? Tel sera notre problématique à explorer pour dégager enfin à la fois la valeur particulière de la naturalité épistémique des natures simples et la raison de leur abandon.

1. La référence implicite du jeune Descartes à « l'interlocuteur originaire »

Voyons d'abord la célèbre phrase au début du *Discours* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (AT VI, 1, 17-18). Le partage du bon sens est pris ici pour un fait incontestable et universel. Or, l'acte de distribuer le bon sens aux esprits humains ne relève pas de l'humanité. Le bon sens existe en nous dès la naissance, ce qui revient à dire que l'existence de son distributeur est

présupposée dans cet acte de distribution. Par ailleurs, ce distributeur présupposé a réparti le bon sens « le mieux » entre nous, et pour cela il peut être pris pour le meilleur distributeur possible. L'affirmation énoncée peu après, en donnant un argument similaire, pourrait renforcer notre hypothèse : « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes » (2, 5-8). Le bon sens est non seulement le mieux partagé, mais il est *naturellement* égal en nous, c'est-à-dire que la répartition du bon sens égal est instituée de la nature. Cette référence explicite à la nature instituant la répartition du bon sens figure aussi dans le *Discours*, III : « s'occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la nature, ils [sc. les philosophes stoïciens] se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées » (26, 22-25).

Descartes fait sienne très tôt cette pensée stoïcienne sur la prescription des bornes par la nature. Dans son écrit de jeunesse : « Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder » (*Cogitationes*, AT X, 215, 5-6). La nature qui édicte cette prescription n'est pas annoncée ici comme dans le *Discours*, III. Mais, plus loin dans le même écrit, l'auteur fait une remarque suggestive en se référant doublement à Dieu. D'une part, Dieu est pure intelligence, et de l'autre, il a fait trois merveilles, dont la création des choses *ex nihilo* (AT X, 218, 15-20). Si Descartes garde à l'esprit ici la création de l'homme à l'image de Dieu, comme le notent la *Genèse* et la *Meditatio III*³, il peut sous-entendre, avec les remarques ci-dessus, la mise en homme de l'intelligence et du libre arbitre (218, 19-20) créés à la similitude divine. De même, il pourrait et devrait y avoir une référence à Dieu dans la prescription des limites dans l'esprit, bien que tacitement, puisque la prescription, de même que les autres vérités créées *ex nihilo*, dépend du Créateur de notre esprit.

2. Les semences de vérités et l'existence du *nescio quid divini* dans l'esprit humain

On peut trouver une autre expression cartésienne similaire faisant référence à la nature : c'est celle de semences de vérités. Les *Cogitationes* reconnaissent l'existence des vérités en nous sous forme de semences, comme les étincelles de feu en un silex (217, 20). La *Règle IV* confirme également : « certaines premières semences de vérités que la nature a mises en l'esprit des hommes » (376, 12-13). Cette formule, ayant la même structure que dans le cas de la prescription de la limite de l'esprit, relève la première occurrence dans laquelle est clairement indiqué le sujet de l'acte de mettre les semences de vérités en nous, à savoir la nature. Ce qui correspond bien à la tradition stoïcienne de l'expression, une source probable de Descartes sur cette question : « La nature, écrit Sénèque, n'a pu nous enseigner : elle nous a donné des semences de science (*semina scientiae*), non la science »⁴. Or, où peut-on trouver dans l'esprit ces semences données par la nature ? C'est dans une marque divine laissée à notre esprit, précise Descartes : « l'esprit humain possède je ne sais quoi de divin (*nescio quid divini*), en quoi les premières semences des pensées utiles ont été jetées » (373, 7-9). Il s'ensuivrait que la nature mettant les semences en nous équivaut au donateur de ce *nescio quid divini*, ou, au moins, qu'elle s'intègre à celui-ci, et l'existence du *nescio quid divini* en notre esprit prouve le fait que

les semences, de même que la marque dans laquelle elles existent, sont plantées en nous par l'*ens divinum* en tant que cause du *nescio quid divini*, c'est-à-dire Dieu. On peut ainsi constater l'équivalence fonctionnelle entre la nature et Dieu, bien qu'elle ne soit pas explicitée, dans l'existence des semences de vérités, sur lesquelles s'est imprimée la trace de l'acte du sujet qu'est Dieu⁵.

Cette thèse peut être confirmée par la doctrine dite de la création des vérités éternelles de 1630, laquelle n'est rien d'autre qu'un développement conceptuel de la théorie des semences de vérités : « [les lois de la nature] sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets »⁶. Les vérités éternelles, dont les lois de la nature et les semences de vérités, nous sont *ingenitae*, c'est-à-dire implantées de façon innée. Mais cette innéité ne se rapporte qu'au point de vue des esprits créés, car, de la part du Créateur, il a créé et mis (*ingenuit*) toutes les vérités en créatures, dont les esprits et le monde. C'est le concept d'*ingigno* (« faire naître dans »), qui rapporte les créatures à leur Créateur à travers les vérités engendrées et mises en elles lors de leur création. En deçà des esprits créés, il existe une vérité par excellence qui les fait précisément tels quels : cette vérité est l'*ingenium*, qui désigne l'ensemble de tout ce qui est créé et mis en nature d'une chose, en l'occurrence, de l'esprit humain. Les « connaissances innées, la faculté cognitive et la lumière naturelle ne font qu'un »⁷, et c'est seulement dans l'*ingenium* qu'ils font un, du fait que l'*ingenium* est une unité cognitive de tout ce qui lui est inné. Les *Regulae* entières sont, en ce sens, une recherche systématiquement axée sur ce que notre esprit renferme originairement. Mais la perspective de l'innéité seule ne suffit pas à décrire ce qui est conféré à l'*ingenium*, parce que celui-ci, engendré (*ingigno*) comme les autres choses, implique par son nom la présence silencieuse mais indispensable de celui qui l'a engendré avec toutes les vérités qui lui sont innées, malgré l'absence de sa dénomination. L'*ingenium* évoque ainsi, de façon implicite, Dieu qui l'*ingenuit*. Et de façon explicite, la marque de Dieu est laissée sur le *nescio quid divini* de l'*ingenium*, dans lequel se trouvent les premières semences de vérités créées et plantées par Dieu. Dès lors, si notre esprit « reçoit d'une institution infinie les conditions de sa rationalité » et de lui-même⁸, ce n'est pas les trois lettres de 1630 qui expriment pour la première fois, avant la découverte du *cogito*, l'existence nécessaire d'un « interlocuteur originaire ». Les *Regulae* la suggèrent implicitement, mais aussi métaphysiquement, par le choix même du terme d'*ingenium*, qui désigne l'ensemble de tout ce qui est créé et mis en créature spirituelle, et cet acte de créer et d'instaurer présuppose l'existence nécessaire du Créateur.

Le *nescio quid divini*, selon les *Cogitationes* et les *Regulae*, est donc un siège des semences dans l'*ingenium*. Notons un équivalent du *nescio quid divini* qui se trouve dans le jugement des Lettres de Balzac (*Censura*) en 1628. Cette expression, qualifiant l'éloquence persuasive de Balzac, est une certaine force divine (*quaedam divina vis*) du grand *ingenium* des premiers temps : « ... dans les premiers temps incultes... il y avait du moins une certaine force divine de l'éloquence dans les esprits plus grands, laquelle, découlant du zèle de la vérité et de l'abondance de bon sens... » (AT I, 9, 12-17). Une certaine force divine de l'éloquence, qui devrait faire partie du *nescio quid divini* de l'*ingenium*, sert à la fois à la persuasion et à la vie pratique comme bâtir une ville ou gouverner un pays, et cela seulement dans l'état primitif des hommes sans déformer

ce que l'on reçoit originellement en esprit (9, 17-19). Cette estime pour le don naturel de l'esprit et la critique de sa déformation concernent non seulement l'éloquence ou la pratique de la langue, mais aussi la recherche de la vérité en général. Ce qui peut nuire aux semences de vérités en nous, selon la *Règle IV*, est des études détournées (AT X, 373, 10) ou diverses erreurs lues ou entendues tous les jours (376, 14). Plus en général, la *Règle I* signale que les raisonnements ornés et les illusions accommodées aux esprits vulgaires (360, 28-29) s'opposent complètement au but ultime de bien diriger l'*ingenium*. La même thèse se trouve, dans *La recherche de la vérité*, incarnée dans le personnage d'Eudoxe, « duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature » (498, 20-23). Eudoxe demande constamment à ses interlocuteurs de balayer tous les préjugés et de ne se servir que de leur propre raison pour chercher la vérité. Ce qu'il prononce sans cesse par là comme un leitmotiv de l'ouvrage est un grand éloge de la nature de notre esprit que nous partageons de façon originelle et équitable. Et l'assurance de la nature originelle de notre esprit peut être constatée par le fait que celui-ci est créé par Dieu, ce qui sera envisagé après l'examen de cette nature, dit explicitement Eudoxe : « Il faudra commencer par l'âme raisonnable... et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur » (505, 11-14). L'ouvrage finit avant de lancer l'étude du Créateur, mais dans son projet, celle-ci doit suivre nécessairement l'examen de la nature de notre esprit, puisque cette nature, douée de la marque de son auteur, est déterminée et engendrée par Dieu. Dès lors, la négligence de cette nature et le recours inconditionnel aux idées communément reçues ou aux perceptions sensibles, bref, toute tentative de dénaturer ce que notre âme raisonnable possède par nature, cela entraînera une déviation essentielle de notre recherche de la vérité.

Nous pouvons alors tirer, des semences de vérités en nature de notre esprit, toutes les vérités, y compris les principes et les premières causes, comme le déclare le *Discours*, avec la référence explicite à Dieu cette fois-ci en tant que cause unique de toutes les vérités (AT VI, 63, 31-64, 5). Notre effort épistémique consiste à cultiver les semences de vérités pour qu'elles puissent bien fructifier dans leur interdépendance. Et notre confiance entière à ces semences s'établit sur le fait qu'elles sont mises en nous par la nature, ce qui peut être aussi constaté par la *quaedam divina vis* ou le *nescio quid divini* de l'*ingenium*, dans lequel se trouvent les semences, de même que par l'*ingenium* lui-même qui est engendré (*ingenitum/ingigno*) par le Créateur. Le *Discours* souligne, de même, la chaîne causale des vérités que Dieu a rendue possible par sa création et connaissable à partir des semences de vérités mises en nous. Ce que le *Discours* met en avant particulièrement, pour la première fois sauf les trois lettres de 1630, est le fait que Dieu est la première cause de cette chaîne des vérités, et que la connaissance de cette causalité est tirée des semences de vérités en nous. Néanmoins, cette référence au Créateur, vis-à-vis des vérités, des forces et des facultés qui existent naturellement dans l'esprit, peut être constatée implicitement mais constamment dans les écrits de Descartes depuis sa jeunesse.

3. La lumière naturelle, un autre témoin du Créateur en nous

Quant à la faculté de notre esprit pour discerner les vérités à partir de leurs semences, c'est le bon sens ou

la raison (*Discours*, I, AT VI, 2, 6-7), ou l'*intuitus* (*Reg. III*, AT X, 368, 13-26), qui assume ce rôle. Quoique l'*intuitus* soit parfois identifié à la lumière naturelle⁹⁾, la *Règle III* indique qu'il est plutôt une action (368, 9), une conception (368, 16) ou une voie (370, 16) pour parvenir à l'évidence, et qu'il est né de la lumière de la raison (368, 18-19). C'est donc cette lumière qui est la faculté de notre raison propre à trouver la vérité, son usage et son accroissement faisant partie du but principal de la recherche (361, 18-19). La lumière naturelle est d'ailleurs plus qu'une faculté ou une disposition, mais une règle des vérités universelles : « pour moi, je n'ai pour règle des miennes [sc. mes vérités] que la lumière naturelle, ce qui convient en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions »¹⁰⁾. La lumière naturelle est une règle au sens où elle seule est capable de reconnaître de façon immédiate et inconditionnelle les vérités que l'on peut universellement partager. Cette méthode des connaissances réglée par la lumière naturelle n'a besoin aucun autre outil pédagogique qu'elle-même, parce que même celui qui est nourri dans un désert possède la lumière naturelle (506, 25-27), et qu'il est capable de regarder les vérités soi-même comme tous les autres ayant la même faculté.

Ce point est mis en avant dans les *Règles VI* et *XII* : « il n'y a que bien peu de natures pures et simples, qu'il soit permis de regarder... par une certaine lumière mise [*insito*] en nous » ; « Sont purement intellectuelles celles [sc. les choses dites simples au respect de notre entendement], que notre entendement connaît par une certaine lumière mise [*ingenitum*] en nous »¹¹⁾. De nouveau, l'existence de celui qui a engendré et mis (*ingenit/insevit*) la lumière en nous est présupposée dans le concept de lumière naturelle, propre à regarder (*intueri*) les natures simples. Cette présupposition se montre par la naturalité même de la lumière et des natures simples en nous, du fait que ce qui nous est naturel équivaut à ce qui est mis en nous dès la naissance. Par suite, le sujet de cet acte de l'avoir mis en nous est le même que celui qui l'a rendu naturel, et cette équivalence peut être constatée, de façon épistémique et génétique, dans le triple rapport intime entre l'*ingenium*, la lumière naturelle mise (*ingenitum*) en *ingenium* et les natures simples. C'est la naturalité de ces choses qui témoignent de leur institution par le Créateur au lieu de l'invention humaine, par conséquent, de leur perfection originelle au lieu de la possibilité d'erreur en tant que telles, si l'on tient compte des descriptions de *La recherche de la vérité* sur le Créateur¹²⁾ et des trois lettres à Mersenne de 1630.

4. L'aboutissement des natures simples et leur valeur heuristique

La particularité du *Monde* réside dans le fait qu'il énonce pour la première fois en public la création divine de la nature au sens matériel avec ses lois. Il y a plus, puisque Dieu a créé aussi, d'une part, les natures intellectuelles, ce qui n'est pas mentionné explicitement mais présupposé par Descartes pour entreprendre les *Regulae* et *La recherche*, et d'autre part, les natures communes, telles que l'existence, l'unité ou la durée, qui servent de lien pour joindre les intellectuelles et les matérielles (*Reg. XII*, AT X, 419, 20-420, 2). Notre *ingenium* ne signifie rien d'autre que notre nature créée et douée de tout ce qui est nécessaire pour connaître les vérités inhérentes à l'*ingenium* et connaissables de soi sans effort (425, 20-22). Du reste, Dieu lui-même est une certaine nature parfaite, par laquelle l'idée d'un être parfait a été mise en moi (*Discours*, IV, AT VI,

33, 25-34, 24). Qu'elles soient intellectuelles, matérielles ou communes, les vérités premièrement évidentes à notre nature parce que créées et mises en elle par la nature parfaite, Descartes les appelle natures simples.

Une telle référence à Dieu au sujet des natures simples est absente des *Regulae*. L'évidence d'une nature simple s'impose indépendamment de son Créateur, pour autant que la simplicité seule suffit à l'évidence dans les *Regulae*¹³). Or, la simplicité est un attribut conféré à quelque chose, sans lequel elle n'existerait pas. Ce qui revêt cet attribut n'est pas une nature de la chose elle-même, mais une nature à l'égard seulement de notre entendement¹⁴). Une nature simple est une vérité unitaire, absolue, constitutive de connaissances relatives et composées. Par ailleurs, la véracité d'une nature simple est confirmée encore plus par sa naturalité en notre esprit, puisqu'elle est issue d'une semence de vérité mise en nous par Dieu et est connue par la lumière naturelle mise en nous aussi par Dieu¹⁵). La naturalité, exempte de toute fabrication humaine, garantit ainsi d'abord l'incontestabilité à la fois de connaissances en nous, dont les semences, et de la lumière naturelle qui les regarde. Ces vérités unitaires¹⁶) sont appelées natures parce que naturelles à l'égard de l'esprit qui les connaît. En même temps, elles sont naturelles à l'égard de l'acte de les créer et de les mettre en *ingenium*. La naturalité des vérités confirme leur création hors de l'invention humaine, et ainsi l'existence de leur Créateur hors de la capacité humaine, de façon implicite mais incontestable.

Bien que Descartes n'emploie plus le terme de nature simple après les *Regulae*, il met toujours en avant la valeur heuristique de la nature épistémique pour connaître l'existence de Dieu : « on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu »¹⁷). Cette formule peut soulever au premier abord une certaine difficulté à comprendre comment acquérir une connaissance intuitive sur Dieu, mais elle se conforme très bien aux explications des *Regulae* sur l'*intuitus* et les natures simples. L'*intuitus* s'applique non seulement aux natures simples indépendantes, mais aussi à leur liaison nécessaire qui est à connaître discursivement, comme, par exemple, nous regardons par l'*intuitus* non seulement la somme de 2 et 2, ainsi que celle de 3 et 1, mais aussi leur rapport d'égalité nécessaire (AT X, 369, 11-17). Cette liaison nécessaire peut sembler obscure malgré sa nécessité (421, 5-8), quand une nature simple est contenue dans une autre. Comme 3 et 4 sont contenus dans 7 et le rapport égal de 3 et 4 à 7 est nécessaire, on voit que dans l'énoncé : « je suis, donc Dieu est (*sum, ergo Deus est*) », le second doit être conclu du premier, et non inversement, pour autant que le *sum* se rapporte nécessairement au *Deus est*, dans lequel il est contenu (421, 3-422, 6). Le *sum* et le *Deus est* sont également des natures simples intellectuelles dans l'*ego*, malgré leur différence de statut, et la connaissance de leur rapport nécessaire est acquise aussi par l'*intuitus*. En outre, conformément à la Règle III, l'*intuitus* s'applique même au parcours discursif de la conjonction nécessaire des natures simples, voire aux premiers principes et à ce qui en résulte immédiatement (370, 9-14). Le *sum* et le *Deus est* sont également les premiers principes¹⁸). Ce qui est mis en avant sur la connaissance de Dieu par l'*intuitus* ne touche ni une vision béatifique ni une induction d'un attribut à l'autre¹⁹), mais l'existence nécessaire de Dieu en tant que premier principe créateur dégagé immédiatement de mon existence pensante en tant que premier principe créé.

Puisque toutes natures, intellectuelles, matérielles ou communes, se rapportent, implicitement mais finalement, au Créateur précisément en tant que natures, lesquelles n'existeraient pas sans être créées, et qu'elles ne peuvent être connues que par l'entendement pur à travers la lumière naturelle, « montrer... quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains » sert à « mieux traiter cette matière », c'est-à-dire « la démonstration touchant l'existence de Dieu »²⁰. Le concept de natures simples est hérité dans celui de notions simples (*Principia*, I, §47) et dans celui de notions primitives (à *Élisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 691, 3-692, 20). Ces deux concepts recueillent non seulement la simplicité ou la primitivité qui témoignent de l'évidence immédiate, mais encore la naturalité épistémique, malgré l'absence du mot, à l'égard de notre esprit. Ce second point se montre très bien dans l'expression de notions naturelles, qui apparaît certes rarement mais souligne en particulier la véracité garantie des connaissances naturelles représentées autrefois par les natures simples : « toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie... viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous »²¹. La naturalité en notre esprit présuppose et évoque toujours, par la « connaissance intuitive », comme montre cet écrit des dernières années du philosophe, l'existence nécessaire du Créateur de la nature.

Néanmoins, cette référence implicite à Dieu par la naturalité en notre esprit peut être une des raisons principales pour lesquelles Descartes n'emploie plus le terme de nature dans le concept de notions simples ou de notions primitives, ainsi que le terme même de nature simple après les *Regulae*. Il ne suppose plus les natures créées comme données existantes et incontestables, et par là, il cesse d'admettre comme condition préalable et implicite l'existence du Créateur à partir de l'existence des natures. Cet abandon se rattache étroitement à ses recherches postérieures aux *Regulae*, c'est-à-dire la recherche des fondements, d'une part, et de l'autre, celle de la physique.

Afin de parvenir au premier fondement épistémique, Descartes doit mettre en cause toutes les connaissances qui peuvent nous tromper. Et ces connaissances en question, dans le *Discours* et dans *La recherche de la vérité*, sont seulement les sensibles et non les mathématiques. Plus précisément, ce qui est rejeté comme faux sur la mathématique au cours du doute dans le *Discours* est non « les plus simples matières de géométrie », mais « toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations » (AT VI, 32, 5 ; 8-9). Les vérités mathématiques, ainsi que la lumière naturelle qui trouve celles-ci, étant simples et mises naturellement en esprit, ne sont jamais contestées dans le *Discours*, du fait que ce que Descartes cherche par la lumière naturelle comme « d'autres vérités » tout de suite après avoir découvert l'existence de Dieu est « l'objet de géomètres ». Du reste, il a « tâché de trouver en général les premiers principes, ou premières causes, de tout ce qui est... sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes » (36, 4-5 ; 63, 31-64, 5). Je ne pourrais jamais découvrir les premiers principes sans les semences de vérités et la lumière naturelle, lesquelles sont exemptes du doute parce qu'inaffables par nature, et elles font présupposer par là l'existence de leur semeur parfait duquel provient leur infaillibilité. Ces deux vérités de semences et de la lumière naturelle représentent une valeur heuristique irremplaçable pour connaître à la fois le moi possédant naturellement ces

vérités et la cause efficiente et totale de toutes les choses naturelles.

5. Conclusion : l'abandon des natures simples et la quête de l'évidence hors de la naturalité

Néanmoins, même après la découverte des premiers principes à partir des semences de vérités, Descartes ne revient plus aux natures simples, malgré la certitude constante de ces semences et des « plus simples matières » de mathématique. On peut supposer trois raisons principales pour cet abandon. 1) Puisqu'une nature simple est immanquablement et aussi vraie qu'une autre par leur double critère d'évidence de la naturalité et de la simplicité, la différence essentielle entre les natures simples ne réside pas dans le degré d'évidence, mais à la fois dans leurs conjonctions, lesquelles sont nécessaires ou contingentes, et dans leur ordre, selon lequel une nature simple peut se déduire d'une autre et non inversement²²). Toutefois, les connaissances, même si elles sont également simples et naturelles à l'esprit, n'ont pas nécessairement le même degré de certitude, si bien qu'une connaissance peut être plus certaine qu'une autre. L'évidence parfaitement égale du type mathématique entre toutes les natures simples est mise en cause par la théorie de l'idée dans la *Meditatio III*, selon laquelle toutes les idées ne sont égales qu'en tant que modes de la pensée, mais jamais en tant qu'elles représentent des choses diverses. La naturalité des natures simples en notre esprit ne représente plus la source principale de certitude absolue, car elle ne suffit pas à remplir les conditions requises pour expliquer pleinement la raison de la véracité variable selon les choses à connaître. De même, regarder une nature simple n'assure plus la certitude absolue, d'où une fréquence radicalement réduite, sinon une disparition totale, de l'usage du terme d'*intuitus*, due à l'abandon des natures simples que l'*intuitus* a pour objet principal de regarder²³). Il reste cependant une autre naturalité comme critère absolu et universel de la vérité dans notre esprit : c'est la lumière naturelle, laquelle est constamment pour Descartes une faculté fiable sans égale pour trouver la vérité. La naturalité comme la raison de véracité est rejetée seulement de la part des choses connues, mais jamais de la part de l'esprit connaissant, et la confiance entière de Descartes dans les raisonnements naturels de l'homme est à la fois la thèse constante et la raison de la rédaction du *Discours*²⁴).

2) Il s'agit ensuite de la question de savoir comment s'assurer de la véracité de la chose connue. Celle-ci relève désormais de ce que l'idée nous représente, c'est-à-dire de la réalité objective de l'idée²⁵). Contrairement aux natures simples, la certitude n'est ni égale entre toutes les idées, ni naturellement garantie par les idées simples, étant donné que le degré de véracité d'une idée correspond exactement à celui de la réalité de l'objet qu'elle a pour cause de son idéation. La connaissance naturelle à l'esprit ne suffit pas pour apporter la certitude absolue, mais il faut chercher celle-ci dans l'idée ayant la réalité objective au maximum.

3) L'abandon des natures simples est inséparable du refus cartésien de la possibilité pour l'esprit humain de la connaissance totale d'une chose indécomposable qu'une nature simple prétend nous procurer par l'*intuitus*. Cette thèse se résumera plus tard, suivant le développement de la théorie de l'idée, dans la doctrine de la connaissance adéquate, laquelle, en contenant toutes les propriétés de la chose, n'est possible que pour l'esprit infini de Dieu, et non pour l'esprit fini de l'homme²⁶). Ce versant infini de la connaissance n'est pas abordé dans les *Regulae*, consacrées entièrement à la possibilité épistémique offerte à l'*ingenium* par toutes

ses capacités et les vérités mises en lui, représentées le mieux par les natures simples. La recherche de la possibilité de l'esprit humain implique à la fois l'existence des vérités dont il est inconscient et la limite de la finitude créée. Descartes semble parfois osciller entre la possibilité et la limite, car, tandis que la *Règle VIII* évoque la nécessité de déterminer la portée et la limite de l'esprit humain, la *Règle I* prononce au début un éloge de sa grande capacité, comparée à la lumière du soleil, au point qu'il n'est pas nécessaire de contenir notre esprit dans aucune borne²⁷). Pour penser cette oscillation cartésienne, la *Règle XII* présente une certaine caractéristique propre aux *Regulae* par sa description sur la nature du triangle, laquelle, connue par les natures simples qui la composent, peut encore envelopper d'autres natures fort nombreuses. Descartes dit seulement que celles-ci peuvent être cachées, et il ne nie pas la possibilité de les connaître, puisque l'*intuitus* peut s'étendre à toutes les natures simples et à leurs liaisons nécessaires. Le Descartes des *Regulae* semble croire à la possibilité ouverte à l'*ingenium* de connaître toutes les natures simples par l'*intuitus*, contrairement au Descartes de la doctrine de la connaissance adéquate, qui affirmera l'impossibilité de l'esprit humain de connaître toutes les propriétés du triangle même²⁸). Les *Regulae* portent purement sur l'exploitation optimale de la capacité de l'esprit humain, laquelle n'est rien d'autre que l'exploitation de la méthode épistémique. L'horizon de la capacité et de la méthode n'est jamais fermé, mais il est toujours à élargir, puisque l'on peut, en développant sa lumière naturelle, embrasser enfin par sa pensée toutes choses dans l'univers²⁹). La question de la limite de l'esprit reste à éclaircir hors des *Regulae*, donc hors du cadre des natures simples et de l'*intuitus*, et seulement par rapport à la question de l'esprit infini.

Notes

Pour les œuvres de Descartes, nous indiquons l'édition Adam-Tannery, abrégée AT, suivi du tome, la page et la ligne.

- 1) À une exception près dans *L'entretien avec Burman*, AT V, 160.
- 2) J.-L. Marion, « L'altérité originare de l'*ego* : *Meditatio* II, AT VII, 24-25 », in *Questions cartésiennes*, II, Paris, Puf, 1996, p. 32.
- 3) *Genèse*, 1, 26-27 ; à *Mersenne*, 1635-36, AT IV, 698, 6-8 ; *Med.*, III, AT VII, 51, 18-23.
- 4) Sénèque, *Lettre à Lucilius*, Liber XX, Epistula CXX. Ajoutons une autre source possible de la théorie de raisons séminales par saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, II, 15, 30 ; III, 12, 19-20 ; IV, 33, 51 ; V, 7, 20 ; *De trinitate*, III, 8, 13 ; III, 9, 16 ; *De civitate Dei*, XII, 26 ; XXII, 14, cités dans H. Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 27.
- 5) Cf. *À Reneri pour Pollot*, mars 1638, AT II, 41, 2-4 ; *Med. VI*, AT VII, 80, 21-24.
- 6) *À Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, 145, 18-20. Sur l'expression de *mentibus nostris ingenitae*, K. Murakami signale une « paresse de l'esprit » d'interpréter *ingenitae* comme inné, en raison de la temporalité qu'entraîne nécessairement le concept d'innéité, contrairement à l'immutabilité et l'éternité de Dieu (*La formation de la métaphysique de Descartes*, Tokyo, Keiso shobo, 1990, p. 14-16). Il ne s'agit pourtant, à nos yeux, que d'une différence des points de vue. Du côté de Dieu, *ingigno* est une action d'engendrer ou d'implanter une fois pour

toutes, et du côté de notre esprit, *ingenitus* est un effet de ce qui est implanté. Pour notre esprit qui subit la temporalité, *mentibus nostris ingenitae* désigne que les vérités sont implantées dans notre esprit avec la création de celui-ci, et par conséquent, qu'elles lui sont innées.

- 7) É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 45.
- 8) J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 36.
- 9) *À Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 599, 7-9.
- 10) *À Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 597, 29-598, 3.
- 11) *Reg. VI*, AT X, 383, 11-14 ; *Reg. XII*, AT X, 419, 8-11.
- 12) *La recherche de la vérité*, AT X, 505, 11-14 ; 506, 6-7 ; 512, 1-3.
- 13) Par ex., *Reg. II*, AT X, 365, 14-22 ; *Reg. III*, AT X, 368, 18-22 ; *Reg. VI*, AT X, 381, 22-382, 2 ; 383, 11-17 ; *Reg. VIII*, AT X, 394, 12-13 ; *Reg. XII*, AT X, 418, 13-17 ; *Reg. XIII*, AT X, 430, 7-10, etc.
- 14) *Reg. VIII*, AT X, 399, 5-6 ; *Reg. XII*, AT X, 418, 1-3.
- 15) Descartes affirmera que la volonté de Dieu est la cause des natures simples (*L'entretien avec Burman*, AT V, 160).
- 16) L'indivisibilité est un attribut non seulement des natures simples, mais de toutes les vérités chez Descartes. Voir à *Mersenne*, mars 1642, AT III, 544, 27-29.
- 17) *À ****, mars 1637, AT I, 353, 21-26. C'est une des rares occasions dans lesquelles Descartes parle, d'une part, de l'idée qui représente Dieu, quoique celui-ci ne puisse pas être représenté, et de l'autre, de la connaissance intuitive, désignant la connaissance acquise par l'*intuitus*. Sur ce second point, voir la lettre *au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 18 ; 19-20 ; 24 ; 138, 11 ; 14 ; 20 ; 26, et sur la difficulté de ce point liée à la distinction entre la connaissance mondaine et la béatitude, voir l'analyse de V. Carraud, « De la connaissance intuitive de Dieu selon AT V 136-139 », in J.-R. Armogathe, G. Belgioio et C. Vinti (éd.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Naples, Vivarium, 1999, p. 287-315. Nous divergeons cependant de l'auteur sur sa remarque suivante : « si l'idée de Dieu nous est bien innée, elle n'est pas, pour Descartes, l'objet d'un *intuitus*... Les *Regulae* interdisent de faire de Dieu l'objet d'un *intuitus* » (p. 297-298). Voir notre argument ci-après.
- 18) En conformité avec la lettre à *Mersenne*, 6 mai 1630, AT I, 150, 2-4 ; 27 mai 1630, AT I, 152, 2.
- 19) *Au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 14-139, 11, entre autres 138, 23-28.
- 20) *À Mersenne*, mars 1637, AT I, 350, 9-11 ; 6 ; 2-3.
- 21) *Au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 30-137, 3.
- 22) *Reg. XII*, AT X, 420, 14-422, 6 ; 427, 27-428, 2.
- 23) Le terme d'*intuitus*, à notre connaissance, ne se trouve que trois fois après les *Regulae* : à *Plempius*, 3 octobre 1637, AT I, 415, 19 ; à *Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 599, 8 ; *Resp. II*, AT VII, 140, 23, et nullement dans le *Discours*, les *Meditationes* et les *Principia*. Le terme de connaissance intuitive se trouve dans les deux lettres à *****, mars 1637, AT I, 353, 22-23 ; *au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136-138.
- 24) Voir par ex. *Discours*, II, AT VI, 12, 25-13, 1 ; *Discours*, VI, AT VI, 77, 24-30.
- 25) Sur ce point, voir G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2005, chap. VI, surtout p. 341-352.

26) *Resp. IV*, AT VII, 220, 6-21 ; *L'entretien avec Burman*, AT V, 151-152, éd. Beysade, texte 8, p. 34-36.

27) *Reg. VIII*, AT X, 397, 27-398, 25 ; *Reg. I*, AT X, 360, 7-13.

28) *L'entretien avec Burman*, AT V, 151-152, éd. Beysade, texte 8, p. 34-36.

29) *Reg. I*, AT X, 361, 14-19 ; *Reg. VIII*, AT X, 398, 14-17.

La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes

Masato SATO

Le terme de nature simple est un hapax dans le corpus cartésien et n'apparaît plus après les *Regulae*, quoique son concept subsiste, en évoluant et en changeant de terme, dans les *Principia* et dans la correspondance avec Élisabeth. Tandis que le concept de natures simples est abondamment expliqué chez les commentateurs, le sens équivoque de la « nature » dans ce concept n'est pas bien éclairé, à notre connaissance. Cet article a pour but d'examiner ce que le jeune Descartes vise par les natures simples et par le concept spécifique de nature dans ses premières recherches, et de dégager ensuite la valeur heuristique de ce concept chez Descartes, qui caractérise non seulement son épistémologie, mais aussi sa première métaphysique. La disparition complète du terme de nature simple confirmerait elle-même enfin le déplacement du centre de gravité de la recherche chez Descartes, ainsi que la transition de sa méthode épistémique et de sa conception métaphysique en quête de certitude absolue.