

L'innéité dans la naturalité de l'*ego* chez Descartes

Masato SATO

On sait que l'intérêt constant de Descartes réside dans l'acquisition de la connaissance vraie et certaine. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? On pourrait supposer, en un mot, que c'est celle de la nature, car la question : « que puis-je savoir ? » chez Descartes conduit immédiatement à celle-ci : « que puis-je savoir sur la nature ? » et « comment la comprendre ? ». Que veut dire la nature ici ? Il est difficile de répondre brièvement à cette question, car le sens du mot nature n'est pas univoque chez Descartes, et il faudrait noter ce mot au pluriel pour aborder la question.

Nous étudierons ici un mode des natures originellement en nous, c'est-à-dire l'innéité, ainsi que le développement de sa conception dans la pensée cartésienne. Cette notion de l'innéité, sévèrement critiquée par les empiristes, n'est pas propre à Descartes, comme le remarque Étienne Gilson, mais se développe au sein de la situation religieuse de l'époque pour lutter contre l'athéisme¹⁾. L'originalité de Descartes réside plutôt dans le côté épistémique et ontologique de la notion, qui, à nos yeux, n'est pas aussi univoque qu'elle ne le semble.

1. L'idée innée retrouvée dans ma nature

Descartes n'évoque le concept d'idée innée pour la première fois que dans sa *Méditation III*. L'idée innée, l'une des trois espèces d'idées, faisant concevoir en général une vérité, est dite innée parce qu'elle n'est tirée que de ma nature propre (*Med. III*, AT VII, 37, 29-38, 4). Or, il y a une idée particulière en moi, laquelle ne saurait être causée par ma nature, bien qu'y innée, indiquant l'idée d'infini, d'éternel, de parfait, etc., alors que je suis de nature finie et imparfaite. En poursuivant la cause de cette idée qui dépasse ma nature, je ne puis pas conclure qu'il y a une autre existence que moi, laquelle est l'origine effective de cette idée. Ainsi l'idée innée est-elle introduite pour démontrer l'existence de Dieu, à l'aide du concept de causalité, qui soutient directement la structure métaphysique cartésienne. Le concept d'idée innée ne se trouve-t-il pas alors dans les œuvres antérieures de Descartes, faute de preuve de l'existence divine ?

Pour répondre à cette question, nous nous servirons comme fil conducteur du concept cartésien de l'équivocité de l'idée, comme il précise dans la préface des *Méditations* : « (le mot d'idée) peut être pris matériellement pour une opération de l'intellect... ou peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération » (*Praefatio*, AT VII, 8, 20-23). L'idée innée est alors prise à la fois comme l'opération innée de l'intellect et comme la chose représentée de manière innée. Et si l'idée de Dieu, prise objectivement, veut dire Dieu lui-même en tant que réalité objective dans ma pensée, son équivalent pris matériellement est la lumière naturelle, laquelle, terme scolastique par opposition à la lumière de la grâce, ne peut pas ne pas m'enseigner le vrai, dont l'origine est nécessairement Dieu, la source de la véracité par

excellence. Mais comment ce procédé de la connaissance innée est-il possible ? Il faudrait remonter, pour examiner la nature et la structure de la connaissance, vers le point originel de cette question dans les œuvres antérieures de Descartes.

2. L'innéité comme naturalité de la connaissance : des *Regulae* au Discours

Quoique le terme d'idée innée ne soit explicité ni en *Regulae* et ni en *Discours*, nous avons déjà pour fil conducteur le concept de lumière naturelle ou *intuitus mentis*. En *Regulae*, la lumière naturelle n'est pas un simple moyen de connaître, mais compose l'un des buts principaux de la recherche²). En effet, développer la lumière naturelle peut conduire directement à la connaissance de la vérité à travers de la bonne maîtrise de l'*intuitus mentis*. Cette dernière est la faculté la plus certaine et la plus fiable sans besoin d'aucun syllogisme ni de démonstration, parce que la plus naturelle en l'esprit, indépendante de toute expérience sensible. Il voit donc, tout d'un coup sans développement cognitif, la vérité de l'idée innée, la nature du triangle par exemple. Bien que les vérités visées par l'*intuitus mentis* ne soient pas nommées idées innées en *Regulae*, cela ne se contrarie aucunement au innéisme implicite dans les écrits cartésiens, car elles apparaissent souvent sous d'autres appellations, comme semence de la vérité en l'esprit, par exemple (*Reg. IV*, AT X, 373, 5-9 ; 376, 12-13). Ces semences des vérités sont innées, parce qu'elles relèvent de l'*ingenium*, lequel signifie des qualités innées ou naturelles de l'esprit humain. Descartes est toujours conscient de la connotation originelle du mot, car par exemple, déjà dans ses *Cogitationes privatae* se trouve : « Certaines limites sont préalablement indiquées aux esprits de tous, qui ne peuvent pas les franchir » (AT X, 215, 5-6). De quelles limites des esprits s'agit-il alors ? Ce n'est pas la limite de la capacité ou de la nature de telle ou telle personne, puisqu'il y a la limite indépassable par nature pour tous les hommes, la limite universelle qui précède toutes celles de particulier. L'*ingenium* est donc l'esprit en vue de la perfection de ses qualités innées spirituelles, toujours conscient de ses limites originelles. Or, comment perfectionner l'*ingenium*, sachant ses limites ? Pour ce faire, il faudrait d'abord trouver et connaître les semences des vérités mises naturellement en nous, car « il y a en nous des semences de science, comme en un silex (des semences de feu) » (*ibid.*, 217, 20). Ensuite, que faire plus exactement ? Descartes en explique la méthode dans l'œuvre entière, car c'est précisément là où réside le thème principal des *Regulae*, dont le résumé peut se trouver déjà dans le titre de la *Regula I* : « La fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent » (*ibid.*, 359, 5-7). Les *Regulae* ont donc pour but de diriger l'*ingenium* et de bien connaître par l'intellect avec le développement de la lumière naturelle, quoique le but ultime soit indiqué comme bien juger, et le jugement relevant de la volonté, les *Regulae* ne l'abordent aucunement. Nous en trouverons la raison plus tard.

De l'innéité en *Regulae* nous trouvons d'une part l'*ingenium* comme l'ensemble des facultés innées, dont la lumière naturelle et l'*intuitus mentis* sont au plus haut degré, et de l'autre, les semences des vérités comme visées originellement mises en l'*ingenium*, dont la *humana sapientia* est la fin ultime. Et ce n'est pas tout comme visée innée de la sagesse, parce qu'il y en a une autre forme particulière en *Regulae*, laquelle

s'exprime par la naturalité et la facilité de connaissances, à savoir les natures simples. Une nature simple est une unité minimum de la connaissance, et toute la connaissance est faite soit par une nature simple soit par plusieurs, y compris leur privation ou négation. Les semences des vérités prennent alors la forme la plus achevée dans les natures simples, en tant que vérités unitaires immédiatement connaissables, originellement mises en l'*ingenium*.

Ce concept des vérités innées exprimé dans les *Regulae* se trouve toujours dans les écrits postérieurs de Descartes, de façon manifeste ou tacite, presque même ou développée. Dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630 par exemple, elles s'expriment comme les lois de la nature³⁾. Bien que ces lois de la nature portent seulement sur le monde corporel et non sur l'intellectuel ni sur leur communauté, Descartes dit clairement qu'elles sont les vérités innées en notre esprit, établies par Dieu. Et il a rédigé son *Monde* dans le même intérêt. Puisque ces lois de la nature est préalablement fixées dès la création du monde, tout ce qui touche les phénomènes naturels peut se déduire *a priori* de cette immutabilité des vérités innées, et ainsi tout ce qui arrive dans le monde est-il connaissable. Notons ici a) que cela ne veut pas dire que nous le connaissons toujours ou actuellement, mais simplement que notre connaissance du monde est possible ; b) que la notion de causalité se manifeste d'abord au domaine physique, quoique son idée se trouve déjà en les *Regulae*, de façon moins explicite, dans le concept de déduction (*Reg. III, AT X 369, 20-22*).

Le *Discours de la méthode* souligne cette possibilité de la connaissance mise universellement en notre esprit, avec la notion déjà exprimée dans les *Regulae* mais développée plus métaphysiquement à l'aide du principe de la causalité. La notion de Dieu comme la première cause de la nature apparaît déjà dans ses lettres à Mersenne en 1630. La spécificité du *Discours* réside moins dans la causalité physique des lois de la nature que dans la causalité métaphysique de l'idée innée. Les semences des vérités en nous se connaît, avec la bonne direction de notre esprit, d'une part en la physique, développée des natures simples matérielles, et de l'autre en la métaphysique, développée des natures simples intellectuelles (les natures simples communes se trouvent également dans ces deux domaines). Et ce qui relie les deux domaines est le principe de la causalité, lequel aboutit finalement à la seule cause première qu'est Dieu. Quant à la faculté de connaître les vérités innées, elle est toujours la lumière naturelle, le bon sens, ou la raison, grâce à laquelle, selon le *Discours*, nous trouvons la cause première de toutes choses physiques et métaphysiques, dont les vérités sont mises en nous comme idées innées. Le *Discours* renforce en quelque sorte la notion d'innéisme par l'enchaînement logique de la causalité, qui unifie l'intellectuel et le matériel dans l'unique fondement. Sa recherche sur ce point n'est cependant pas encore suffisante, car, d'une part ce fondement, quoique trouvé, n'est pas rigoureusement démontré de façon métaphysique, et de l'autre, il laisse encore intacte la question de la volonté à l'égard de l'idée innée⁴⁾.

3. L'idée innée comme réalité objective et opération, inséparable de sa cause première :

les *Méditations* et les *Réponses*

L'intérêt propre des *Méditations* eu égard à la causalité se trouve, nous semble-t-il, dans les degrés de

la perfection selon les effets, c'est-à-dire dans la logique selon laquelle la cause doit contenir plus de réalité objective que son effet. En remontant ainsi cette voie, je ne puis ne pas conclure que la cause de mon idée de l'infini contient plus de réalité objective que son effet qu'est mon idée de l'infini mise en l'être fini que je suis. Il faut noter que la causalité s'explique à l'intérieur de mes idées et que je ne tourne mon regard de l'esprit que vers ma propre nature. La causalité, auparavant physique, est ici purement métaphysique, puisque toutes mes idées ne proviennent que de ma propre nature en tant que *res cogitans*. Et puisque cette idée de l'infini, quoique tirée de ma nature, contient plus de réalité objective comme cause, que l'idée de moi-même comme son effet, il doit en effet y avoir l'être dont la nature dépasse celle de moi-même. Ce qui est mis en relief ici, remarquons-le, est moins l'idée de l'infini elle-même que la cause de celle-ci, quoique les deux puissent se tenir également pour l'idée innée. C'est d'abord parce que le principe de la causalité est évoqué pour montrer la cause dernière de l'idée de l'infini, bien évidemment, mais surtout parce que je ne suis pas conscient de cette cause dernière dans mes idées sans me servir du principe de la causalité. La cause ultime est en ce sens exemplaire et définitive comme idée innée qui n'est pas toujours explicite en moi. Descartes en vient ici pour la première fois expressément à la notion d'idée innée, laquelle existe toujours en effet de façon implicite. Il expliquera ultérieurement ce caractère implicite de l'idée innée.

Une autre voie se présente ensuite pour prouver l'existence de Dieu, car je lui dois non seulement ma création, mais aussi ma conservation. Cette dépendance est doublement témoignée, par mon existence continuée d'une part, et de l'autre par la marque laissée en moi, laquelle seule permet de trouver la similitude que je porte envers le Créateur. C'est dans la *Méditation IV* que Descartes explique la raison de cette marque, qui est la volonté, grâce à laquelle je puis vouloir sans limites à l'instar du Créateur. De même que Dieu est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé (cf. Saint Anselme, *Proslogion*, chap. II), la volonté est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu dans ma faculté de penser, puisqu'elle est, en tant que marque de Dieu, « parfaite dans son genre » (*Med. IV*, AT VII, 58, 16-17) suivant son modèle.

Le schéma de l'idée innée est maintenant plus clair. La faculté innée en moi qui correspond à l'idée de Dieu n'est plus la lumière naturelle, quoiqu'elle soit nécessaire pour trouver cette idée en moi, mais elle est la volonté, la preuve fonctionnelle laissée par la cause première dans la chose pensante créée. L'infinité n'est plus étrangère à ma propre nature finie, mais se réalise dans ma faculté de vouloir. Par conséquent, l'idée innée par excellence, vue par son côté matériel, c'est-à-dire par l'opération de la pensée, est la volonté, alors que vue par son côté objectif, c'est-à-dire par le contenu de la pensée, l'idée innée ultime est celle de Dieu.

Or, l'idée innée ainsi clarifiée, peut-on l'identifier avec la réminiscence de Platon ? Descartes semble l'identifier lui-même quand il admet l'essence du triangle si manifeste en sa nature, de sorte qu'il semble de se ressouvenir (*reminisci*) de ce qu'il savait déjà (*Med. V*, AT VII, 64, 15-16 ; 1-3). Il y a cependant certaines différences. D'abord, Descartes n'admet pas la préexistence céleste de l'âme avant sa naissance, et l'âme ne saurait avoir la connaissance préalablement acquise dans le ciel. Ensuite, le terme de réminiscence chez Descartes renvoie non aux idées métaphysiques, mais aux idées corporelles, et plus exactement seules aux

figures dans l'imagination⁵). Enfin, et ce qui semble plus important, c'est le fait que l'innéité de l'âme pour Descartes réside plus dans la faculté de penser ou d'acquérir la connaissance que dans la connaissance elle-même ; ce que j'ai dès ma naissance en moi est avant tout le pouvoir de ne tirer les idées ailleurs que de ma propre nature, indépendamment de toutes les expériences sensibles, bien que celles-ci puissent fournir des occasions de faire remarquer les idées en moi⁶).

Lorsque Descartes dit dans ses *Réponses* qu'il suffit d'avoir la faculté seule d'évoquer une idée pour que celle-ci nous soit innée (*Res. III*, AT VII, 189, 1-4), il souligne le côté opératoire de l'idée, c'est-à-dire la disposition naturelle capable de la percevoir explicitement (*ibid.*, 430, 16-20). D'où la clef d'interpréter la déclaration décisive sur l'idée innée, selon laquelle nos idées, sans affirmation ni négation, nous sont toutes innées (*A Mersenne*, 22 juillet 1641, AT III, 418, 3-8), et l'expérience ne nous donne que l'occasion de les laisser sortir. Ce procédé fonctionnel d'évoquer les idées, dont la forme ultime est de vouloir exprimer et expérimenter les idées, est précisément ce qui est inné en nous, et en ce sens il n'a ni affirmation ni négation en tant que puissance de l'esprit.

4. L'idée innée comme témoin de l'infinité divine : des *Principes* aux *Notae in programma*

Dans les *Principes de la philosophie*, la notion d'innéité n'apparaît plus que dans les parties qui concernent Dieu (I, §22 pour l'objet de la pensée et I, §39 pour l'opération de la pensée), car il est manifeste maintenant que l'innéité proprement dite de l'*ego* n'existe que par rapport à son Créateur. Et la liberté étant le principe absolu de la création de Dieu, ce qui est créé est créé selon le libre arbitre divin et non selon la nécessité logique. Dans les *Regulae* Descartes n'abordait pas la question de la volonté, car elle ressort à la foi, laquelle est une chose obscure (*Reg. III*, AT X, 370, 21-22), parce qu'incompréhensible. C'est dans §22 et §39 de la première partie des *Principes* que Descartes explique clairement la relation de la création et de la volonté dans l'idée innée, à l'aide de §38 sur la puissance absolue et libre de Dieu. Par l'idée innée en moi je conçois d'une part les attributs de Dieu (§22) comme l'objet de ma pensée, et de l'autre ma volonté (§39). Le libre arbitre, manifestant évidemment par son infinité un attribut de Dieu mis en moi, est la faculté la plus ressemblante à celle de Dieu, la plus originelle à l'égard de son modèle, donc la première et la plus achevée de toute innéité comme l'acte de l'esprit. Ma liberté est ainsi le témoin inné et immédiat de l'infinité du Créateur.

Les *Notae in programma* complètent les *Principes*, en soulignant le côté fonctionnel de l'idée innée. Descartes, en reprenant l'idée de Dieu, explique l'innéisme des idées à l'aide de la notion scolastique, à savoir qu'elles nous existent toujours en puissance. (AT VIII-2, 361, 1-4). La puissance indique ce qui n'est pas réalisé en acte, ce qui n'est donc pas encore manifeste ni défini. Cette indéfinité d'idées n'est pas invoquée sans raison, car elle correspond formellement, bien que réduite, à l'infinité de la cause première des idées innées. Ainsi, l'objet de l'idée et la faculté de penser vont-ils de pair, pour retrouver enfin l'idée innée la plus originelle, Dieu. Voici la raison d'être ultime de l'idée innée, à la fois comme faculté et comme fin pensable mais incompréhensible.

Conclusion : l'idée innée comme passion et action

La doctrine de l'idée innée de Descartes se développe ainsi de pair avec sa pensée métaphysique, parce qu'elle maintient directement le schéma de sa philosophie. Les *Regulae* portent sur la composition de l'innéité, représentée par la naturalité de la connaissance. Et cette naturalité s'explique à son tour par deux voies, du côté connaissant et de celui du connaissable, à savoir de l'*ingenium* et des semences des vérités ou des natures simples. Il s'agit donc d'accéder à cette double naturalité de la connaissance et d'en bien profiter, et il en est de même globalement dans le *Monde* et dans le *Discours*. L'innéité n'y apparaît encore que comme cette naturalité de la connaissance, et non comme innatus au sens strict, qui apparaîtra dans les œuvres ultérieures. La connaissance s'y borne dans celle d'aussi évident que les mathématiques ou que la physique fondée sur les mathématiques, portant sur la quiddité de ce qui peut être connu dans tout ce qui se présente, et elle ne va pas jusqu'à la recherche rigoureuse du fondement métaphysique. Il en résulte que la question de la volonté n'est pas encore traitée, de même que celle de Dieu, car les deux relèvent également des choses obscures (*Reg. III, AT X, 370, 21*). D'où la nécessité du terme de l'*ingenium* et de sa limite *sui generis*.

Les lettres à Mersenne de 1630, mentionnant Dieu comme fondateur des vérités éternelles, montrent en revanche la nécessité de situer Dieu dans la naturalité de la connaissance. Il nous faut attendre les *Méditations* de voir le fruit apporté par cette recherche continuée, portant sur l'origine de la naturalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'innéité proprement dite cette fois-ci. Celle-ci est d'abord introduite comme moyen, et non comme visée à élucider, afin de démontrer la cause de l'*ego* pensant les idées innées. Ce dont il s'agit ici est la notion de causalité, en tant que lien nécessaire parmi les idées ou les choses existantes, dans laquelle l'innéité joue un rôle d'effets. L'innéité n'est simplement pas pour autant un effet de la création ou un signe de la passion en nous par l'idée du Créateur, mais nous laisse aussi la volonté, laquelle est le reflet de la puissance infinie divine et la source unique d'actions dans notre esprit, car « il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions » (*A Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 113, 27-28*). La volonté, vue comme l'idée innée mise en l'âme « par les dispositions qui ont précédé en l'âme même » (*ibid.*, 114, 2-3), donc par la cause qui a créé ces dispositions, peut être considérée comme une passion, alors que, à l'égard des autres idées ou facultés en l'âme, elle est une seule action⁷). En ce sens, paradoxalement la volonté peut être dite action passive, ou passion active de l'âme. Descartes précise ultérieurement que cette passivité de la volonté, provenant originellement de son innéité dans l'âme, fait tourner naturellement le regard vers son Créateur quand elle agit sur l'âme⁸).

Nous avons clarifié que l'idée innée par excellence est celle de Dieu, d'une part, en tant que Créateur de cette idée en moi, et ma volonté de l'autre, en tant que témoin de la création voulue. Laissées également en moi comme marque du Créateur, les deux sont inséparables et constituent les deux faces d'une même médaille, à savoir connaître ou reconnaître l'idée innée conduit naturellement à la recherche de son origine, et ainsi à la vouloir, par ailleurs, à vouloir selon elle. La faculté de connaître étant finie, vouloir sans connaître peut être une source d'erreur. Cela n'est cependant pas pour souligner l'insuffisance de mon pouvoir de connaître, en ce qui concerne l'idée innée en moi, au contraire, mon pouvoir de vouloir infini à l'instar du

Créateur. La volonté n'est originellement pas sans racine ni direction, précisément parce qu'elle retrouve son fondement dans son infinité innée, et par conséquent, bien qu'elle soit tellement puissante qu'elle peut ne pas écouter ce que dicte ma raison, l'âme sait quand même en puissance, donc en l'indéfinité de ses idées, ce qu'elle doit ou devra vouloir et faire, parce que toute faculté de penser est innée et l'innéité équivaut à la puissance, et que l'âme reconnaît le modèle originel de sa volonté infinie dans son Créateur nécessairement vrai et bon⁹⁾. Ainsi, la question de l'innéité conduit-elle, commençant par le niveau épistémique, à travers la communauté de la nature au sens à la fois physique et métaphysique, finalement à celle de la morale.

Notes

: nous donnons la référence des œuvres de Descartes de l'édition Adam-Tannery, abrégée AT, et indiquons le tome, la page et la ligne.

- 1) cf. *Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, I, chap. I.
- 2) *Reg. I* : « cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo... ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum », AT X, 361, 18-21.
- 3) « c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume... elles sont toutes *mentibus nostri ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets » (AT I, 145, 14-20).
- 4) C'était précisément le thème inachevé des *Regulae*, puisque celles-ci portent sur la connaissance de l'intellect pour que celui-ci puisse montrer à la volonté comment juger, et non pas sur le jugement de la volonté lui-même.
- 5) cf. *Reg. XII* : « si (vis cognoscens) ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci », AT X, 416, 1-2.
- 6) Rodis-Lewis explique en détail la connaturalité de l'idée innée avec la faculté de penser. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, chap. I, §6-7, surtout p.78-84.
- 7) cf. À *Regius*, mai 1641 : « Intellectio enim propria mentis passio est, et volitio ejus actio », AT III, 372, 12-13.
- 8) *Passions*, I, §18 : « nos volontés sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu », AT XI, 342, 25-343, 3.
- 9) C'est en ce sens que nous comprenons l'excellente remarque d'O. Hamelin : « l'innéité, c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée », *Système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1913 ; 2^e éd. 1921, p. 176.

L'innéité dans la naturalité de l'*ego* chez Descartes

Masato SATO

Nous avons pour but de montrer chez Descartes l'existence constante du concept d'innéité dans son cohérence, sinon au même niveau, et dans son développement. Pour ce faire, nous nous servons comme fil conducteur du concept équivoque d'idée cartésien, expliqué de façon formelle et objective, laquelle, si innée, se présente sous la naturalité de connaissances. Ce concept d'innéité se développe de pair, d'un côté objectif des semences de vérités et des natures simples à Dieu, et de l'autre côté formel de la lumière naturelle à la volonté. Ce développement passe du degré épistémique, à travers celui d'ontologique, à celui de moral. Et nous trouverons enfin pourquoi Descartes n'explique dans ses derniers écrits la volonté, voire l'idée innée, qu'en les reliant à Dieu en tant que cause première, de même que l'importance de l'innéité elle-même dans la totalité de la métaphysique cartésienne.