

# L'idée, l'image, l'intuition chez Descartes

Pour une étude de la représentation dans la philosophie moderne en Occident

Takako TANIGAWA

## I.

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, on n'a cessé de demander si l'intuition de Descartes, pour rationnelle qu'on la veuille, n'expose pas la rationalité cartésienne à un psychologisme condamnable, c'est-à-dire si cette rationalité a une valeur vraiment logique et peut fonder une méthode.

Déjà Leibniz s'en inquiétait : l'évident n'est pas le certain ; la vision fait des visionnaires (GP. IV, 328; GP.VII, 164-165). On s'en est toujours inquiété, jusqu'à suspecter l'évidence elle-même du *Cogito*. Au début du XXe siècle, Jacques Maritain, dans *Trois réformateurs*, accusait encore Descartes de confondre l'idée et l'image.

Pourquoi ces doutes, ces attaques? C'est qu'en fait Descartes parle de l'idée, presque comme toujours, comme d'une image, et il s'en explique dans la *Méditation Troisième* : "Entre mes pensées quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'*idée*, comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel ou un ange. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes, comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie..." (A.T.IX-1,29). Les idées sont "comme des tableaux" (Ibid.33), "comme des portraits tirés de chaque chose d'après le naturel..." (A.T.X,507).

Descartes prend ses précautions : l'idée est "comme" une image, un tableau, un portrait. Le recours aux termes de la mimesis picturale n'excède pas les limites de la comparaison. Mais il n'en demeure pas moins que Descartes se situe sur le terrain de la représentation. Et dans le *Monde*, le rapport envisagé entre l'idée et l'objet est celui de dissemblance. La perception est saisie avec la distance, la différenciation que suppose la représentation.

De toute manière, l'attitude quasi-chosiste à propos d'idée, est confirmée par la comparaison de la lumière naturelle avec la lumière solaire, toujours une et même, quelle que soit la diversité des objets qu'elle éclaire (*Reg.I*), ou par la description de l'idée claire : "J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets, lorsqu'étant présents ils agissent assez fort...et que nos yeux sont disposés à regarder" (*Princ.I*,45, A.T.IX-2,44).

Or, s'il suffit de considérer les choses comme il faut pour les voir dans leur vérité, on doit, certes, les dénommer, mais à quoi bon les définir réellement, par une définition constructive qui en *démontre* en même temps la vérité *logique*? La logique paraît inutile. Bien entendu, Descartes, contrairement à ce que prétend Jacques Maritain, ne confond pas la raison de l'esprit et l'imagination qui résulte de l'union de l'âme et du

corps, l'idée avec l'image. Il illustre leur distinction par le fameux exemple du chiliogone. Relisons le passage de la *Méditation Sixième* : "Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit" (A.T.IX-1, 57).

Rien de plus aisé à comprendre. Cependant on remarquera que Descartes ne définit pas autrement le chiliogone qu'en disant: je conçoit (mais pas "j'imagine") que c'est une figure composée de mille côtés. Or, qu'est-ce que d'autre, là, qu'une définition nominale, verbale, qui tout en me promettant de *parler* du chiliogone, ne m'apprend rien pour le *construire* à partir de sa définition réelle?

Du reste, poursuivons, du triangle j'ai à la fois une image claire et une idée distincte, sans effort ; du pentagone également, mais avec un effort "en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés" (Ibid.); du chiliogone j'ai toujours l'idée distincte, mais je ne me le représente plus que confusément, et cette figure confuse ne diffère "nullement de celle que je me représenterais, si je pensais à un Myriogone" (Ibid.).

On notera d'abord l'obstination chosiste de Descartes qui parle comme s'il voulait compter les côtés du polygone sur l'image à la manière dont il le ferait sur un objet perçu. Et puis : pourquoi s'arrêter au Myriogone ? pourquoi ne pas continuer, au delà de ces 10000 côtés, à 100000, à un milliard, etc...selon *toutes* la suite des nombres ? Nous tomberions ici sur le problème du plus grand nombre. Mais on sait que Descartes, tenu par son intuitionisme, ne peut répondre si ce plus grand nombre existe ou pas. Ce grand nombre serait-il fini ou infini ? Nous devons seulement invoquer un *indéfini*. Ainsi, la définition *nominale* du chiliogone "une figure composée de mille côtés" ne définit qu'en apparence, car la définition du nombre 1000, tant que l'on ne nous a pas expliqué comment se définit réellement le nombre, n'est qu'un segment de portion sur une ligne indéfinie. On noterait enfin qu'une définition nominale met en cause une théorie du langage : le langage n'est pour Descartes que l'*instrument* de la raison qui le transcende. En d'autres termes, les mots sont des signes qui ne soutiennent que des relations extrinsèques avec leur signifié. Mais "langage" est lui-même un terme ambigu qui renvoie tantôt à la langue, tantôt au logos, ou, si l'on préfère, tantôt au logique, tantôt à la lexique. Lorsque Descartes emploie l'idiome commun, la langue lui paraît indépendante de la pensée qui demeure la même en français ou en bas breton (*Disc. A.T VI, 7*), la *pensée* n'étant pas la *mémoire* des langues, si bien qu'un "honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin, que le suisse ou le bas breton..." (*Recherches de la vérité, A.T.X,503*). Lorsque Descartes constitue son algèbre, sa syntaxe de géométrie, apparaît—ou peut apparaître—une deuxième théorie selon laquelle le syntactique exprime—au lieu d'indiquer, du dehors

—la pensée. Laissons le problème en suspens.

## II.

L'obstination chosiste de Descartes a d'abord, pour principe la *passivité* de l'entendement. Si mes idées sont "comme à l'image des choses" et si, pour les voir en évidence, je dois les considérer comme il faut, si elles ne sont visibles qu'à la lumière naturelle, bref, si on peut les traiter en *choses*, c'est qu'elles sont passives, car l'entendement participe à la passivité, c'est qu'on les "perçoit" *veluti picturas in tabula*, pour parler avec Spinoza qui s'en plaint (*Ethique*, II, Prop. XLIV, Scho.1). Soit ! Mais alors, il faut bien s'interroger.

Comment l'actif et le passif—l'esprit et le corps, le jugement et l'idée— arrivent-ils à se conjoindre dans l'unité de la connaissance ? Comment l'idée, cette quasi-chose, se manifeste-t-elle, à la lumière naturelle, comme idée vraie ? Répondre que c'est par sa seule "présence" ne suffit pas : encore convient-il que cette présence fût *reconnue*, c'est-à-dire *connue*.

Le dualisme nous interdit une réponse théorique, puisque l'on ne sait pas comment l'excitant (par exemple, le *mouvement* de la lumière) prolongé en excitation (le *mouvement* des esprits animaux) se transforme (dans la glande pinéale) en *représentation*. Quoi qu'il en soit, Descartes insiste sur le fait que toute idée est l'effet passif d'une cause *active*; ce qu'elle *représente*—son contenu objectif—résulte de la cause formelle ou éminente qu'est le représenté lui-même.

Puisque, raisonne notre philosophe, une idée n'est pas un pur néant, mais à la réalité qui lui est propre (de pensée), elle doit avoir, comme toute chose, une cause. Cet emploi de la causalité, appliquée à l'idée, a surpris ses contemporains (Le *Commentaire* par E. Gilson donne, aux pp.320-323, toutes les références). L'idée est l'effet passif d'une cause qui a au moins autant de réalité que l'idée, "en sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait" (*Med.*III, A.T. IX-1, 33).

Comme des tableaux ! *Velut picturas in tabula* ! Cette passivité de l'idée, voilà ce que Spinoza reproche à Descartes. La vérité ne peut être connue que si elle s'affirme elle-même : *Index sui*. Ce qui implique que l'idée ne soit pas passive, mais active : qu'elle ne soit pas l'objet d'une simple perception, mais en tant qu'idée adéquate, elle enveloppe affirmation ou négation : *quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere* (*Ethique*, II, Prop.XLIX, Schol.).

Au début du même Livre II de l'*Ethique*, la définition 4 énonçait : "par l'idée adéquate j'entends l'idée qui, en tant qu'elle est considérée en soi, sans relation à son objet, a toutes les propriétés de l'idée vraie ou les dénominations intrinsèques" du vrai. Pour souligner plus encore, contre Descartes, l'activité de l'idée, l'explication de la

Définition III vient de décider que *concept* est préférable à *idée* “parce que le nom de perception semble indiquer que l’esprit pâtit de l’objet, mais *concept* semble exprimer l’action de l’esprit —*at conceptus actionem mentis exprimere videtur*.”

Ainsi, chez Spinoza l’intuition de l’idée adéquate est l’intuition d’une affirmation ou d’une négation de l’idée, c’est-à-dire de la vérité, alors que chez Descartes l’idée se présente à la lumière naturelle et il n’appartient qu’à l’activité du libre jugement (qui relève de la volonté et non de l’entendement) de percevoir le vrai ou le faux. La vérité, chez Spinoza, se manifeste d’elle-même, comme aux yeux de la lumière du jour. Chez Descartes, il ne suffit pas que la lumière naturelle éclaire les idées, c’est l’activité du regard qui les découvre et qui les juge.

On peut opter pour un philosophe ou pour l’autre. Il n’en reste pas moins que l’idée-tableau soulève toutes sortes de difficultés : elle ne répond pas à l’observation effective de la “vie” des idées. Elle confond l’activité intentionnelle de la conscience imageante avec celle de la conscience concevante. Elle s’en tient à la réflexion extérieure sur l’objet de l’entendement, au lieu de s’élever à la réflexion intérieure de la raison qui détermine son objet.

Nous ne comprenons pas de quelle nature est la causalité, formelle ou éminente, de l’idée. L’objet représenté (dans le contenu objectif de l’idée) produit-il sa *représentation* par la causalité matérielle de la communication du mouvement ? Nous l’admettons spontanément —ce qui ne prouve rigoureusement rien quant à la vérité de l’hypothèse—pour les objets physiques. S’agit-il de causalité idéale, à savoir d’une correspondance réglée par la véracité divine entre le représenté et sa représentation ? Cela conviendrait mieux pour les universaux. Kant professera que la catégorie de la causalité n’est applicable qu’entre phénomènes, entre représentations. Descartes se contente d’invoquer la chaîne de l’être, selon ses degrés de perfection (*Med. III. loc. cit.*) et la causalité se communique à toute cette chaîne jusqu’à l’idée-tableau. Mais un maillon semble manquer entre l’idée (passive) et le jugement (actif), car il n’y a pas plus de continuité entre le passif et l’actif, chez Descartes, qu’entre le repos et le mouvement.

Nous restons prisonniers d’un chosisme qui fait de l’idée une chose—une quasi-chose, avait-on tort de croire, l’image—sous la lumière naturelle. La rationalité cartésienne semble contaminée par le psychologisme dont l’accusent de grands philosophes—Spinoza ou Leibniz. Et cette accusation ne faiblit pas, même devant le *Cogito* dont la soi-disant évidence n’est, pour Nietzsche, que le piège d’une habitude grammaticale, après n’avoir été pour Malebranche qu’une évidence, non d’idée, mais de conscience ou *sentiment intérieur* (*Recherche de la Vérité*, III, II, VII, § IV, éd. Rodis-Lewis, t.I, p.451).

### III.

On peut penser que “les idéalités mathématiques”—pour reprendre le titre de

Jean-Toussaint Desanti—échappent à toute contamination de psychologisme. On se rappellera que Descartes a pris les mathématiques pour modèle de l'évidence et que tous ses *Principes* reposent sur la réduction du monde sensible aux idées d'étendue, de figure et de mouvement géométrique.

Mais on se souviendra aussi que les vérités mathématiques ont pu être soumises au doute méthodique auquel seule a échappé d'abord l'évidence du *Cogito*. En d'autres termes, avec le *Cogito* s'impose la *nécessité* qui, depuis Aristote (*An.Post.* I, 2, 72; 2,15 sq. 3, 72b 21 sq.) est le signe de l'intuition rationnelle : le *Cogito* a pour Descartes une nécessité apodictique tellement irréfutable que, même sans la garantie de Dieu, elle fonde la vérité de toute intuition.

On en revient toujours à l'intuition comme base de la vérité parce que toute vérité est pensée. Cependant, que l'évidence du *Cogito* ait une valeur fondatrice ne va pas sans difficulté parce qu'elle est l'évidence à la fois d'une idée et d'une existence, d'un *Cogito* et d'un *sum* : elle semble annoncer l'évidence du *ergo Deus est* par l'argument ontologique. Mais comment un argument de ce genre s'appliquerait-il à l'essence du géomètre? L'intuition d'une idéalité mathématique n'entraîne qu'une existence idéale, indifférente à l'exactitude de la figure—dessein ou symbole—qui la représente.

On attendrait donc que Descartes la signalât. Mais ce n'est pas lui, c'est Husserl qui signale : “Les concepts géométriques sont des concepts “idéaux”; ils expriment quelque chose qu'on ne peut “voir”...” (*Idées directrices...*, trad.Paul Ricœur, p.236).

Du reste, le géomètre est un homme, l'union d'une âme et d'un corps, et non un pur esprit. L'étendue euclidienne est pour lui une *essence* dont son esprit a l'intuition innée tant qu'il s'agit de mathématiques pures, où l'extensif seul est en cause; elle est la réalité de l'étendue, la matière, fondement de l'intensité par le corps. L'union nous laisse le choix de procédure de l'âme au corps ou du corps à l'âme. De l'âme au corps—et par lui, à la matière—l'étendue, l'idée innée, est un a priori qui, par nature, transparent à l'esprit, se prête à une intuition rationnelle exempte de psychologisme. Du corps à l'âme, l'étendue est médiatisée par les sens, elle n'a plus en soi l'immédiateté qui en ferait l'objet d'une intuition noétique pure.

L'auteur des *Regulae* ne nous aide pas dans ce choix. Il est facile de s'en assurer par l'embarras où un traducteur et un commentateur aussi précis que M.Jacques Brunshwicg se trouve devant certain passage de la *Règle XIV* (A.T.X, 442-443, AL. I, p.171-172) qui semble contredire ceux (Ibid.416, 419 et même, aussi 443-444) où s'affirme la possibilité d'intuitionner des “entités philosophiques” qui ne tombent pas sous l'imagination. Les *Regulae* paraissent hésiter entre deux attitudes traditionnelles : 1. ce n'est pas l'œil qui voit, c'est l'âme; 2. l'âme ne peut connaître le monde physique que pour les sens, l'abstraction ne la sauve pas des pièges de l'imagination. Faut-il suspecter l'abstraction ? Descartes la met parfois en cause, croirait-on à première vue : non, pourtant, car il s'agit de généralités “que nous tirons parfois par l'abstraction des choses simples” (A.T.X,418, *Reg.XII*, trad.Brunschwig, p.144—*quas interdum ex*

*simplicibus ipsis abstrahimus*). Ces choses simples sont donc antérieures à l'abstraction.

Du reste, si l'étendue n'est pas réellement séparable de l'étendue (la matière), et si avoir (*habere*) de l'étendue (*extensionem*) n'est rien d'autre objectivement qu'"être ce qui est étendu" ou plutôt "ce qui est étendu est étendue" (*extensum est extensum*), cette proposition analytique définit l'étendue comme un a priori de la connaissance du monde, mais en un sens inverse à celui de Kant : en homme du XVIIIe siècle, Kant cherche l'être du côté de la sensation et l'espace devient une forme a priori de la sensibilité. Par contre, Descartes part de l'esprit dont l'être a plus de réalité éminente que la matière (nous l'avons appris de la *Troisième Méditation*).

Il suffisait d'ailleurs de remarquer, pour prouver que l'idée d'étendue ne saurait être abstraite, qu'elle est innée. Mais poursuivons : elle nous est innée. Qui, nous ? Des créatures divines. Or Dieu n'a pas créé des esprits séparés. Il nous a cocréés avec le monde, avec la matière. En droit, il nous était permis, au nom du dualisme, de nous demander comment comprendre l'étendue, de l'âme au corps ou du corps à l'âme. En fait—du fait même de la Création—, la question ne peut se poser qu'au nom de l'union. Nous voici, une fois de plus, au rouet. L'intuition du géomètre est-elle immédiate ou médiatisée ? Sans doute n'éviterons-nous pas de conclure, comme le fait Leibniz, que les mathématiques sont *Logica imaginationis*. Mais c'est Leibniz qui le dit. Il se sauve du psychologisme par le formalisme, il se défie de l'intuition, tandis que chez Descartes, parce qu'il est intuitioniste d'un certain point de vue, sa rationalité reste suspecte de psychologisme.

#### Bibliographie

- Descartes : *Œuvres de Descartes publiées par Ch.Adam et P.Tannery*, 12 vol. Paris, 1897-1909 (rééd. Vrin, 1964-1974) (Abrév. : A.T.)
- :*Œuvres philosophiques de Descartes*, édition de Ferdinand Alquié, 3 vols. Garnier, 1963-1973 (Abrév. : AL.)
- Leibniz : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, 7t, Berlin, 1875-1890; Olms, 1965 (Abrév. : GP)
- Malebranche : *Recherche de la vérité*, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, 1962
- Spinoza : *Ethique*, trad. Misrahi, P.U.F., 1990.
- :*Ethica, Ethique*, texte et traduction, Ch. Appuhn, Vrin, 1983
- Husserl, trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950.
- Aarslef, Hans : *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- Belaval, Yvon : *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1960.

- Cavaillé, Jean-Pierre : *Descartes. La fable du monde*, Vrin, EHESS, 1991.
- Chomsky, Noam : *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, 1966 ; trad. fr. *Linguistique cartésienne*, Seuil, 1969.
- Gilson, Etienne : *Descartes Discours de la méthode, textes et commentaires*, Vrin, 1924; 4e éd.1966.
- Maritain, Jacques : *Trois réformateurs*, Paris, 1925
- Tanigawa, Takako : Signe, idée, langage chez Descartes, Locke et Leibniz—l'arbitraire et le mental dans le signe représenté, in : *Fenestra*, n°1, 1995

(※)本論稿は平成7年度筑波大学学内のプロジェクト助成研究(B)による研究費に多くを負っている。