



UNIVERSITÀ DEL SALENTO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

TESI DI LAUREA MAGISTRALE IN
STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA

Le statut de la perception en Descartes

Per il conseguimento del doppio titolo italo-francese

in convenzione con la Sorbonne Université

Relatore:

Chiar.mo Professore Igor AGOSTINI

Tutor francese:

Chiar. mo Professore Vincent CARRAUD

Laureando:

Giovanni PALLARA

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

Le statut de la perception en Descartes

Introduction-Problématique

Le concept et le problème de la *perception* constitue un thème capital et d'intérêt fondamental dans l'histoire de la pensée philosophique, si l'on retient que ce terme, ainsi que d'autres concepts notamment importants – comme, par exemple, le concept de métaphysique, âme ou bien intellect –, caractérisent la partie fondamentale de l'histoire et du lexique philosophiques de plusieurs auteurs. En particulier, il est intéressant de reconstruire le rôle du concept de *perception* à l'intérieur de la philosophie de Descartes et de saisir la déclinaison, tout à fait originale, que ce terme a reçue à l'intérieur de sa pensée. Sous quels aspects et en vertu de quelles exigences, en effet, Descartes saisit-il et lit-il le concept de *perception* ?

L'étude sur la perception, en général, se révèle comme essentiel pour essayer de comprendre comment nous dérivons nos connaissances sur le monde extérieur : comment est-il possible que nous puissions acquérir des connaissances des choses externes lorsque que nous sommes en contact sensoriel avec elles ? De cela s'imposent les demandes de comment doit être conçu philosophiquement l'accès empirique de l'homme au monde extérieur et de comment faut-il penser la relation entre la pensée et la réalité. A partir de cela on peut se demander alors pour quelles raisons une étude sur la perception chez Descartes mérite d'être présentée. Une étude sur la perception telle que formulée par Descartes se relève comme important parce que dans ce concept on peut voir se cristalliser la rupture avec la problématique médiévale, qui a comme résultat principal celui d'abandonner toutes les théories antécédentes et notamment la théorie qui va sous le nom de théorie des *species*. Il s'agit d'une rupture qui renverse toute la tradition scholastique, qui avait fait de la ressemblance le principe et la *conditio* de toute perception à partir de la thèse que nos idées sont images des objets.

Il s'agira alors de reconstruire le parcours qui a porté Descartes à rompre avec une tradition qui plonge ses racines dans le *De Anima* de Aristote, et donc en ponant le refus de la théorie des *species* non comme point de départ de notre analyse, mais comme point d'arrive à fin d'indiquer l'originalité de la pensée cartésienne à propos du rapport entre sujet et objet. A tel fin c'est utile circonscrire les limites de cette enquête à la période qui va de la rédaction de *Regulae ad directionem ingenii* à la publication de la *Dioptrique*, et donc de la période qui va des années '20 aux années '30 du XVII siècle. Toutefois, on se peut demander : pourquoi limiter l'analyse du concept de *perception* à la première partie de la pensée cartésienne ? La raison pour

laquelle semble utile restreindre cette enquête sur cette dizaine d'ans repose sur la spécificité de ces deux textes, qui constitueront le fil conducteur de cette analyse.

Les *Regulae*, œuvre latine inachevée, retrouvée par les papiers de Descartes à Stockholm après sa mort et publiée seulement posthume en 1701, après qu'une traduction hollandaise traitée d'un manuscrit différent était déjà sortie en 1684, se présentent comme « la vraie naissance de la genèse cartésienne de Descartes ¹ » ; œuvre sans généalogie parce qu'elles en réalisent la genèse et nonobstant cela elles ne trouveront plus, après leur rédaction, aucune référence directe ou indirecte dans les *corpus* cartésienne. Par contre, comme soulignait Martial Gueroult dans son mémorable essai *Descartes selon l'ordre des raisons*, le noyau de la doctrine cartésienne de la perception peut être déjà individué dans les *Regulae ad directionem ingenii*. Dans ce noyau-ici, que Gueroult présente comme une *idée séminale*², émerge une première définition de la perception en termes de critique de la ressemblance et de codification de la dissemblance. Les œuvres qui feront suite aux *Regulae*, les trois essais qui vont ensemble au *Discours de la Méthode*, le *Monde* ou *Traité de la Lumière* seront le développement de ce noyau thématique. Au contraire, une étude sur la *Dioptrique* s'offre comme significative dans l'édifice de la philosophie cartésienne, pour deux raisons. Dans la perspective de l'histoire de la science, la *Dioptrique* perfectionne les résultats atteints par Kepler : il s'agit d'un texte technique sur les lois physiques impliquées dans l'acte visuel et sur le fonctionnement des lentilles. Dans la perspective de l'histoire de la philosophie, la *Dioptrique* est l'œuvre dans laquelle Descartes reprend la question de la perception. L'œuvre du 1637 marque la conclusion, aux yeux de Descartes, de l'étude de la perception, au point que les textes successifs qui feront allusion à cette thématique se limiteront à renvoyer à la *Dioptrique*. Une analyse sur le statut de la perception se manifeste importante pour comprendre non seulement sa théorie de la connaissance, mais aussi parce qu'elle permet de définir une certaine image de l'homme, qui se montre différente par rapport à celle médiévale.

§1

Les *Regulae*, bien qu'œuvre de la jeunesse de Descartes où il s'est dédié à la question de la possibilité de la connaissance certaine et de la méthode pour l'acquérir, présentent des pages intéressantes pour l'étude de la perception et pour l'étude des facultés cognitives. Notamment, c'est la *Regula XII* qui mérite d'être analysée en tant qu'en elle se trouve présentée une théorie des sens et des facultés auxiliaires à l'intellect, qui révèle un subtil équilibre entre modèles de

¹ Marion, J. L., *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975, p. 16

² Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, II vol, I, p. 15

la tradition psychologique aristotélicienne et mécanisme. La théorie des facultés présentée dans la Règles XII se meut entre innovation et conservation de la tradition. La terminologie de la tradition, en effet, est évoquée dès la première partie du titre de la Règle, qui indique dans les sens, dans l'imagination et dans la mémoire les *facultas* qui aident l'intellect. Il s'agit, comme il a été noté par plusieurs commentateurs, de l'évidente reprise du traité *De l'Âme* de Aristote. Si l'approche globale de la doctrine des facultés ressentit clairement de la psychologie aristotélicienne et de ses développements scholastiques, certaines questions résultent profondément réélaborées. De cette reprise il faudra mesurer les écarts, les divergences et les modifications que le texte cartésien produit. Notamment, l'évaluation des différences entre Descartes et Aristote concernera le premier développement de la *Regula XII*, c'est-à-dire celui dédié à l'élaboration de la théorie de la sensation.

Pour Aristote et les scholastiques, la sensation se présentait comme une altération du sens, qui reçoit les formes sensibles sans la matière, exactement comme la cire reçoit la marque de l'anneau sans en recevoir le fer ou l'or. Chaque sens subit l'action du sensible à lui propre et il accueille son sensible selon la forme. Par conséquent, la sensation n'est rien autre que la réception de la forme ou *species sensibilis*, qui est l'expression d'une *similitudo* ou d'une ressemblance entre l'image interne au sujet qui perçoit et l'objet extérieur. De cette doctrine-ici Descartes maintient l'interprétation générale de la sensation comme passivité. Bien que les sens externes se tournent aux objets, ils sentent seulement pour passivité, de la même façon que la cire reçoit la forme de l'anneau. Descartes fait propre le modèle anneau-cire utilisé dans le *De Anima*, mais de ce modèle-ici il faudra expliquer l'écart avec la position aristotélicienne, en tant qu'il n'est pas assumé *per simplicem analogiam*. L'action des objets extérieurs sur le sens est un mouvement, qui produit une altération physique réelle, à savoir non plus la réception de la forme sensible sans matière, mais l'effective modification de la figure du sens même modifiée par la figure de l'objet. Première point : bien que Descartes maintienne la thèse que l'appréhension sensible présuppose la passivité des sens, il transforme la réception de la forme prive de matière en une effective modification produite de l'objet avec une action immédiate, à savoir "*per motum localem*"¹. Deuxième point : les *Regulae* n'adhèrent pas à l'ontologie matière-forme, mais, au contraire, elles commencent à délimiter un cadre à l'intérieur duquel ce qui est matériel commence à être pensé en termes géométriques, c'est-à-dire en termes d'extensions et figure. Descartes appelle *ingenium* la fonction qui préside à un usage méthodologiquement profitable de figure pour représenter et réduire les problèmes à leur forme plus simple². On

¹ AT X, 413, 17

² Fichant, M., "L'*ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, P.U.F., Paris, 1998, pp. 1-28

doit à Jean-Luc Marion une analyse soigneuse de cette partie de la *Regula XII*. Il s'agit de l'analyse du concept de *figura*, défini comme "le concept véritablement opératoire"¹ qui donne lieu à plus grand écart avec la tradition antécédente à Descartes. Dans la *Regula XII*, Descartes introduit la théorie de la figuration des sensibles en un passage d'une vingtaine des lignes qu'interrompt l'exposition de la doctrine des facultés.

En ce bref passage, Descartes propose de penser à travers des figures la *diversitas* entre les couleurs. La réduction de la couleur à sa figure constitue le premier pas vers la figuration, c'est-à-dire en étendue. L'hypothèse de figuration des différences entre les couleurs comprend deux moments distincts : abstraction et transcription. Le premier moment permet à Descartes d'isoler la figure du multiple des sens et il permet de reconnaître, "au prix d'une évidente et violente réduction"², la figure comme élément commun à chaque objet de perception. Quand nous faisons abstraction des qualités sensibles, il y a un *quid* qui résiste à toute abstraction. Ce *quid* est la figure de la chose perçue, c'est-à-dire sa superficie limitée par un contour. Toutefois, l'essentiel de ce processus est encore à dire et il émerge dans le deuxième moment, qui représente l'emploi décisif du concept de *figura* : l'opération de la transcription en *figura* du *non-figurative*, que le moment de l'abstraction avait mis à côté, « où chaque particularité sensible peut *se coder* ³ ». A partir de cela émerge l'importance de la *figure-code* qui introduit la thèse fondamentale des textes scientifiques successives, qu'il s'agira de démontrer, sur la perception sensible où appariera le principe de la *dissemblance* comme chiffre propre de la pensée cartésienne au regard du rapport entre sujet percevant et objet perçu.

En poursuivant l'analyse de la Règle XII, deux autres points nécessitent d'être éclairci dans cette enquête, points que, par hasard, se trouvent dans la même ligne (AT X, 414, 18).

1/ On sait que dans les *Med.* l'idée est comprise comme *modus cogitationis*, c'est-à-dire comme mode la pensée. Toutefois, dans les *Regulae* l'idée semble prendre seulement le sens de figure, selon l'équivalence claire posée dans la *Regula XII* : « *figuras vel ideas* ». L'affirmation, contenue en plusieurs lieux du *corpus* cartésien, selon laquelle l'idée n'indique qu'un mode de l'esprit c'est le fruit d'une rupture que le même Descartes opère avec la tradition à lui précédente. Avant de la conceptualisation cartésienne, le terme *idée* était propre du vocabulaire du concept de Dieu, en tant qu'elle indiquait les archétypes présents dans l'intellect divin⁴. Autrement dit, se pose une fracture dans la période qui va des *Regulae* aux *Meditationes* : l'idée, dans les *Regulae*, ne prend jamais le sens intellectuel d'un mode la pensée, mais elle est toujours comprise selon la

¹ Marion, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975, p. 118

² *Ivi*

³ *Ivi*

⁴ Kenny, A., "Descartes on Ideas", en Doney, W. (ed.), *Descartes*, Anchor Books, New York, 1967, pp. 227-49

correspondance privilégiée avec la nature simple matérielle de la figure. De là s'impose alors la question de comment comprendre cette fracture : faut-il retenir Descartes le premier qui a posé équivalence explicite entre *figura* et *idea* ? Une réponse efficace à cette demande trouvera lieu dans une analyse attentive du rapport théorique pas explicite entre Kepler et Descartes. En effet, il semble être Kepler la référence principale qui permettra de dénouer le nœud qu'entoure le couple conceptuel *figura vel idea*. Kepler donne un particulier point de vue dans l'interprétation de ce couple, en tant qu'il, historiquement, nous permet de trouver un précédent à l'équivalence cartésienne de l'idée et de la figure et aussi en tant qu'il, théorétiquement, nous permet d'établir la mesure avec laquelle comprendre cette équivalence¹. Dans le *Mystère Cosmographique*, Kepler soutient la position d'une nature structurée géométriquement par Dieu et de cette position il pense de pouvoir arriver à décrire l'ordre céleste à travers la géométrie. Dans le développement de cette position émergera une thèse qui permettra de nous avancer dans la compréhension du problème cartésien de la relation entre figure et idée à partir de l'assomption que la création s'accomplit comme création du corps et que le projet képlérien entend démontrer que « le Créateur s'est référé pour la création de ce monde mobile à la disposition des cieux à cinq corps réguliers² ».

2/ N'a pas manqué de susciter quelque perplexité l'affirmation cartésienne que les idée-figures arrivent du *sensus communis* à la *phantasia* « *puras et sine corpore* »³. La plupart des traducteurs français a suivi la traduction de Victor Cousin, qui a rendu les lexèmes latins avec les correspondantes français *pures et incorporelles*. Cette traduction a ouvert la voie à l'idée que pour Descartes le *sensum communis* soit une instance psychophysique, à mi-chemin entre le corporel et l'incorporel, ayant la fonction de purifier la figure corporelle en la spiritualisant et donc en la séparant de son caractère matériel. Si dans les écrits successifs, et notamment dans les *Méditations*, l'idée se présente comme un *modus cogitationis*⁴ et l'âme se caractérise pour être une substance pensante réellement distincte du corps, dans la *Regula XII*, l'*idea vel figura* ne semble pas avoir le statut d'une forme immatérielle. La question qui s'imposera sera alors de savoir quelles est la nature des *figuras vel ideas*. Sont-elles corporelles ou incorporelles ? En suivant l'indication de Jean-Marie Beyssade sur la traduction de ce passage, c'est-à-dire en traduisant *sine corpore* avec "sans corps", il s'agira de défendre la centralité de la figure dans le sens corporel dans la doctrine cartésienne de la perception. Quand Descartes écrit que les *figurae* que le *sensus*

¹ Olivo, G., *Descartes et l'essence de la vérité*, P.U.F., Paris, 2005, pp. 291-315

² Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, en *Gesammelte Werke*, XX vol., VIII, 23, 2-3

³ AT X, 414, 18

⁴ Beyssade, J. M., *Le sens commune dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 4, 1991, pp. 497- 514

communis impose dans la *phantasia*, le philosophe français ne semblerait soutenir qu'elles soient immatérielles mais plutôt souligner qu'elles ne présentent pas la *realitas* substantielle des corps et que leur réception dans la *phantasia* ne dépend pas du passage de quelque chose de semblable aux *species* des scholastiques. Il s'agira de reconstituer l'argument cartésien sur ce point-ici en reprenant le modèle cire-anneau aristotélicien dans son sens, cette fois, traditionnel et en tenant présent la distinction entre la matérialité de la figure imprimée et substantialité corporelle de l'anneau.

§2

La figure de Kepler se révélera décisive aussi pour le deuxième point de cette analyse, qui déroulera principalement autour la *Dioptrique* et qui prendra en considération les autres œuvres scientifiques cartésiennes, notamment *l'Homme et le Monde ou Traité de la lumière*. La perception visuelle est au centre de l'analyse de la *Dioptrique*, le premier des trois essais qui complètent le *Discours de la Méthode*. Avant d'analyser la portée de la position présentée dans la *Dioptrique*, comme il a été noté¹, il est décisif rappeler pour la formation de cette position la reconnaissance que Descartes donne à Kepler « [il] a été mon premier maître en Optique et je crois qu'il a été celui de tous qui en a le plus par ci-devant² ». Point de départ des analyses de la *Dioptrique* sera l'assomption que cette œuvre-ici constitue une réponse à une demande précise que Kepler avait soulevé dans ses *Paralipomènes à Vitellion*. Après la démonstration de l'existence d'une image rétinienne et donc après la réfutation de la fonction sensorielle du cristallin, qui avant Kepler était retenu comme le lieu de formation de l'image, Kepler s'exprimait en ces termes : « Je dis que la vision se produit quand l'image de la partie hémisphérique du monde située devant l'œil [...] se forme sur la paroi blanc rougeâtre de la surface concave de la rétine. Comment cette image ou cette peinture se lie aux esprits visuels qui résident dans la rétine et dans le nerf ; savoir se c'est par ces esprits qu'elle est amenée à travers les cavités du cerveau devant le tribunal de l'âme ou de la faculté visuelle, ou si au contraire c'est la faculté visuelle qui comme un questeur délégué par l'âme [...] s'avance au-devant de cette image, cela, dis-je, je laisse aux physiciens le soin d'en décider³. » Kepler s'arrête « *ad facultatis animae limina*⁴ » et il laisse aux physiciens la tâche de décrire ce qui se passe au de-là des parties transparentes de l'œil. Contrairement à l'image rétinienne, l'image visuelle se constitue en un sort de *passage occulte*. D'ici vient le problème auquel Kepler fera appel plusieurs fois : comment cette image

¹ Simon, G., "La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale", en Biard J. et Rashed R., *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris, 1998, pp. 107-118

² AT II, 86, 7-8, *Lettre à Mersenne* 31 Mars 1638

³ Kepler, *Paralipomènes à Vitellion*, Vrin, Paris, 1980, p. 317

⁴ Kepler, *Dioptrice*, en *Gesammelte Werke*, XX vol, IV, p. 372

visuelle, composée de points lumineux et colorés, pourrait-elle cheminer dans cette obscurité et se perpétuer intacte dans un trajet si tortueux ? Kepler est conscient que cette articulation du problème de la sensation n'est pas propre du domaine scientifique-optique, mais il renvoie au domaine philosophique en tant qu'il pose la question de comment il est possible que des pensées peuvent provenir d'informations à lui extrêmement hétérogènes.

C'est précisément sur ce point-ici que la *Dioptrique* répondra en dédiant grand espace à la dimension mentale de la perception visuelle, représentation de l'âme plus que des yeux, comme le prouve le fait que « lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent ». L'âme sent en vertu de son rapport qui l'unit au cerveau, où elle exerce la faculté appelée *sensus communis* et où, à travers les nerfs et les esprits animaux qui les traversent, arrivent les impressions des objets externes. L'œil cesse d'un premier élaborateur de la perception, et si l'âme sent, c'est par l'entremise des nerfs, et d'eux seuls. Cela fournit une clef conceptuelle décisive pour l'histoire de la pensée. L'assomption que la transmission des informations sensoriels vient toujours par les nerfs conduit Descartes à une mutation théorique décisive : la transmission de l'image qui conserve la ressemblance de l'objet cesse d'être la *conditio sine qua non* de la vision. A partir de cela s'impose une nouvelle conception fondée sur un modèle par dissemblance. Ce point est gagné avec la première comparaison de la *Dioptrique*, en tant qu'elle, à travers la réduction de la lumière à un phénomène mécanique et en se servant du parallèle avec les modalités perceptives de l'aveugle, Descartes atteint la conclusion que derrière les sensations il n'y a que mouvement et, par conséquent, qu'il n'y a aucune ressemblance entre sensations et les corps qui les causent. L'âme n'a plus besoin de contempler les images envoyées par les objets jusqu'au cerveau et pour mieux établir sa différence avec la tradition à lui antécédente, il proposera une alternative à ces images, c'est-à-dire l'établissement d'une relation entre les paroles et les significations qui « sont des pensées¹ ». Toutefois, l'utilisation de ce paradigme sémantique peut donner lieu à des interprétations différentes² du schéma perceptif, à savoir celui de la libre disposition des vérités éternelles par Dieu, soutenu par la lecture de Jean-Luc Marion, et celui consistant à voir dans l'exemple du langage une possibilité *pas définitive* de représentation sans ressemblance. Cette distinction et la difficulté qu'elle soulève peut être résumée en deux articulations, celle intellectuelle et celle corporelle. Cette distinction pourra être dépassée en divisant l'analyse selon a) la façon de comme est conçue, par Descartes, le processus de transformation de l'information venante de l'extérieur et b) la façon de comme

¹ AT V, 604, *Lettre à Chanut* 1 Février 1647

² De Buzon, F., *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Honoré Champion, Paris, 2013

est conçue, par Descartes, l'interprétation de ces traces par l'âme. La distinction entre une phase lumineuse, une phase nerveuse et une phase mentale de la perception visuelle ne laisse pas espace à l'arbitraire. Pour ce qui concerne, au contraire, le modèle linguistique, et donc le passage d'éléments corporels aux pensées, Descartes ne semble offrir comme explication que le concept de « institution de nature¹ », mais il n'explique pas les détails de cette institution et, au même temps, il n'explique pas comme cette institution peut donner à l'âme des signes : il s'agit « plutôt baptiser la difficulté plus que la résoudre² ». Il y a un lieu dans la *Dioptrique* que nous permettra de résoudre cette difficulté, à savoir celui dédié à l'étude de la distance. Notamment, on peut se demander si est-t-il possible et légitime avancer la thèse selon laquelle une extension du concept de *géométrie naturelle* utilisée dans le problème de la perception de la distance renvoie à Dieu comme l'auteur de nos jugements naturels qui nous faisons lorsqu'on perçoit quelque chose ; et donc si est-il légitime soutenir une relation entre le code perceptif et les vérités éternelles.

En rejetant le paradigme explicatif fondé sur la *similitudo*, Descartes évite une erreur qui va sous le nom de “*the homunculus fallacy*”, c'est-à-dire si l'âme a besoin, pour sentir, des images, qui ressemblent à l'objet extérieur, cela implique, aux yeux de Descartes, que grâce à leur présence l'âme puisse avoir une perception de l'objet. Toutefois, pour atteindre une perception de l'objet à partir d'une telle image, il faudrait, comme Descartes dit, qu'il y ait « des autres yeux en notre cerveau³ ». Le recours à des images intérieures n'explique pas le processus perceptif, mais il se limite à transporter le problème à un niveau différent : en effet, l'introduction de ces images ne fait autre que reproduire la demande de comment expliquer la relation entre sujet et objet. Une possibilité de réponse alors sera celle de postuler l'existence de yeux internes qui regardent cette image, et donc affirmer, implicitement, que dans l'homme il y ait un *homunculus*, un petit homme avec ses propres yeux qui s'occupe de voir les objets. En ce sens-ici, la réponse cartésienne a permis d'avancer dans la connaissance de nos actes perceptifs sans renvoyer à autre niveau si non à celui physiologique. Si les philosophes devanciers ont donné crédit au modèle mimétique, en constatant que la pensée est plus facilement excitée par une image pour concevoir l'objet que l'image représente, l'expérience révèle que la pensée est souvent excitée par des autres choses que l'images, par exemple les paroles. Sur ce passage, la *Dioptrique* reprend l'incipit du *Monde*, où la notion de *signe* est évoquée pour argument la différence qui subsiste entre sensations et les choses qui les produisent et pour montrer qu'il n'y a aucune ressemblance entre la sensation de la lumière et sa cause

¹ AT VI, 130 et 137

² De Buzon, F., *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Honoré Champion, Paris, 2013, p. 231

³ AT VI, 130, 6

physique. Dans le *Monde*, on trouve aussi des autres attestations à faveur d'un modèle non mimétique de la vision : la première a à faire encore avec le langage, mais d'un côté différent en tant qu'elle fait référence non pas à la signification des paroles mais simplement avec le son, pour souligner que l'idée du son d'une parole qui se forme dans la pensée n'a rien à faire avec l'objet qu'en est la cause¹. Le prouve ultérieure de la dissemblance entre idée et objet est déduite du sens du toucher. L'argument part de la thèse que l'attouchement est le sens le moins trompeur et le plus assuré. S'il sera possible démontrer que les idées venantes du sens de toucher ne ressemblent pas aux choses représentées, il pourra être possible conclure *a fortiori* que la ressemblance n'est pas la *conditio sine qua non* de la représentation. La sensation n'imprime pas dans la pensée la cause qui la suscite et l'idée, par exemple, du chatouillement ne ressemble jamais à la plume qui la provoque, comme aussi l'idée de la douleur².

De cette façon il se produit la séparation entre le plan physique de l'action mécanique des corps et celui psychologique de la sensation sentie par l'âme. Par contre, dans le *Discours IV*, la thèse de la dissemblance cohabite avec le modèle iconique. Descartes écrit : « Il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucune image qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses³ ». Ce recours aux images, toutefois, se présente différent par rapport à celui utilisé par *nos Philosophes*. Descartes suggère une ressemblance réduite à peu de choses : l'image, alors, ne sera plus un *icona* et un dédoublement de la chose, mais un signe capable de donner à l'âme « moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance⁴ ». Il faudra alors poser l'attention sur cette espèce particulière d'image qu'est la taille-douce, où la dissemblance s'inscrit au cœur même de l'image. Pas toutes les images sont copies et le couple image-ressemblance peut être supère en limitant la ressemblance seulement à la figure, c'est-à-dire leurs formes et leurs contours, comme dans le cas des *taille-douces*. Il s'agit d'une ressemblance imparfaite car elle suit les règles de la perspective. Dans la *Dioptrique*, Descartes intervient sur les concepts de ressemblance et dissemblance en atténuant la frontière qui les sépare. Dans le *Discours IV*, Descartes utilise la perspective pour exemplifier cette modalité de représentation par images : l'exemple de la perspective définit plus un cas de ressemblance que de dissemblance, du moment qu'elle déforme l'objet en base à des critères géométriques. Descartes semble soutenir qu'une bonne représentation requiert la

¹ AT XI, 407, 1-5

² AT XI, 407, 21-33

³ AT VI, 113, 4-5

⁴ AT VI, 113, 22-23

dissemblance, mais le cas de la perspective révèle que la dissemblance, de laquelle il parle à propos des *taille-douces*, est plutôt une ressemblance particulière, « une ressemblance assez imparfaite ¹ », mais néanmoins une ressemblance.

Il s'agira alors de comprendre mieux ce passage en retournant au concept de *figura*, à partir du fait qu'il semble être en jeu une différente conception par rapport à celle présentée dans les *Regulae*. Dans la *Regula XII*, l'affirmation que les différences des sensibles pouvaient être mises en figure impliquait soutenir le principe de dissemblance et donc soutenir que l'idée sensible n'est pas un dédoublement de l'objet, mais son code. Dans le *Discours IV*, la figure est utilisée non pour exprimer un code, mais elle est utilisée comme élément de ressemblance.

Plan Détaillé

Afin d'accomplir la tâche d'un travail complet et exhaustif, le chemin des argumentations suivra rigoureusement un ordre de définitions conceptuels des thèmes traités, puisant évidemment dans les classiques de référence ; ensuite, à l'aide de la bibliographie secondaire, l'analyse des liens de transition et de modification thématique que les concepts avant définis subissent, lorsqu'on passe d'un auteur à l'autre. Tout d'abord, dans la première partie, il sera indispensable de reconstruire l'origine du concept de *perception* avant Descartes, à l'aide de l'introduction à la lecture de l'œuvre d'Aristote *De Anima* de Gianfranco Movia, c'est-à-dire rechercher ses origines dans la philosophie précédente, et saisir l'héritage que le philosophe reçoit de la tradition. Un aide important aussi verra de la réflexion de David Lindberg *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler* et de la réflexion de Leen Spruit *Species Intelligibilis : from Perception to Knowledge*.

Afin de comprendre la signification authentique, une lecture des textes cartésiens s'impose, en particulier des *Regulae*, pour remarquer la définition du *sentire* chez Descartes, sous l'attentive conduite de l'œuvre *Sur l'ontologie grise de Descartes* de Jean-Luc Marion, qui offre une explication profonde et complète. La notion de *code* sera déterminée aussi grâce à l'aide de la *Théologie Blanche de Descartes*. Pour mieux comprendre l'horizon dans lequel se pose la Règle XII sera nécessaire faire référence à l'analyse conduite par Gilles Olivo en *Descartes et l'essence de la Vérité* pour saisir le couple conceptuel *figura vel idea* et le lien qui lie Descartes à Kepler. Toujours pour évaluer la portée originelle de la Règle XII sera convient s'appuyer aux analyses de Jean Michel Fichant et Jean Marie Beyssade pour saisir le rôle qu'autant du concept d'*ingenium* que le *sensus communis* jouent dans leur relation avec le *sentire*.

¹ AT XI,

Dans la deuxième partie, évidemment, un approfondissement de la doctrine de Kepler devient nécessaire, bénéficiant des approfondissements conduits par Gérard Simon dans “La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale”, dans *Structure de pensée et objets du savoir chez Kepler*, dans “On the theory of visual perception of Kepler and Descartes : Reflections on the role of mechanism in the birth of modern science”. Indispensables dans l’étude de la *Dioptrique* seront les présentations de Michel Fichant, “La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes”, et de Frédéric de Buzon, *La Science cartésienne et son objet*, et d’Ann Wilbur Mackenzie “Descartes on Sensory Representation : a study of the Dioptrics”. Il faudra enfin parvenir aux conclusions.

I

La théorie aristotélicienne de la perception

1.1 L'écart entre Descartes et les scolastiques : le contexte intellectuel du XVII^e siècle

Comment est-t-il possible que nous puissions acquérir des connaissances sur les choses externes lorsque que nous sommes en contact sensoriel avec elles ? Comment peut-on expliquer la structure de l'expérience ? Comment est-t-il possible qu'on perçoit des objets et non pas des propriétés disjointes ? Par quel sens percevons-nous les objets ? Est- ce la perception nécessite un sens supplémentaire au-delà des cinq sens ?

Les *Regulae ad directionem ingenii*, œuvre en latine inachevée, retrouvée par les papiers de Descartes à Stockholm après sa mort et publiée seulement posthume, constituent un bon point de départ pour la compréhension de comment il doit être entendu le rapport entre pensée et réalité et de comment il doit être conçu philosophiquement l'accès de l'homme au monde extérieur. Notamment, c'est la *Regula XII* qui mérite d'être analysée en tant qu'en elle se trouve présentée la première discussion systématique de Descartes sur la perception qui révèle un subtil équilibre entre modèles de la tradition psychologique aristotélicienne et mécanisme. Certaines caractéristiques de l'analyse avancée dans la *Regula XII* semblent être très proches et similaires au lexique conceptuel aristotélicien généralement enseigné dans les Écoles. Toutefois, les explications sur ce fait sont diverses. D'un côté, certains commentateurs ont soutenu la thèse que durant la rédaction des *Regulae* Descartes n'avait pas encore rompu avec la façon scholastique de philosopher, et ainsi les *Regulae* viennent considérées comme une phase transitionnelle de sa pensée. De l'autre, autres commentateurs ont soutenu que les *Regulae* articulent déjà les principales points et noyaux conceptuels de la théorie de la perception en Descartes. Autrement dit, dans les *Regulae* on peut voir émerger déjà la fracture avec le cadre conceptuel aristotélicien et scholastique.

Entre ceux qui estiment les *Regulae* comme une importante clé pour comprendre la pensée cartésienne il y a Jean-Luc Marion. En *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Jean-Luc Marion défend la thèse que Descartes, dans les *Regulae*, délibérément et consciemment prends position vis-à-vis du corpus aristotélicien qu'il avait appris durant les années de formation à la Flèche. Marion lit les *Regulae* bien comme un dépassement que comme une « reprise transposée¹ » des

¹ Marion, J. L. (1975) *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Paris: Vrin, p. 7

principales thématiques aristotéliennes. Si on accepte la thèse soutenue par Marion selon laquelle il y a « des filiations historiques plus nombreuses, à la limite, entre Descartes et Aristote, qu'entre lui et les néo-scholastiques¹ », alors il ne semble pas être suffisant se limiter à énumérer et à comparer les différences entre les doctrines scholastiques et cartésiennes. Pour comprendre ce qui distingue Descartes des scholastiques, on doit saisir les raisons derrière les différentes opinions et donc il faut se tourner vers le contexte intellectuel du XVII dans lequel ces opinions ont joué un rôle.

En présentant la pensée cartésienne contre les fondements scholastiques-aristotéliennes, on doit chercher le plus que possible de s'en tenir sur la façon dont Descartes même perçoit ses adversaires et au même temps chercher de saisir la façon avec laquelle Descartes comprends son propre projet par rapport à leur. La compréhension cartésienne de la philosophie scholastique était fondée, au moins jusqu'au 1640, sur les années de formation à La Flèche. Avant de la publication des *Meditationes*, dans une lettre à Mersenne², il affirme que sont passés plus de 20 ans de la dernière fois qu'il avait lu « un peu leur Philosophie³ » et il demandait à Mersenne de lui conseiller « un abrégé de toute la Philosophie de l'École [...] car cela m'épargnerait le temps de lire leurs gros livres⁴ ». Dans la même lettre, Descartes cite certains des auteurs qu'il eut occasion de lire durant les années au collège à La Flèche, c'est-à-dire les Conimbres, Toletus et Rubius. Malgré les différences internes à la philosophie de l'École, Descartes saisi un argument central afin de cette analyse, c'est-à-dire que la philosophie scholastique à ses yeux se présente comme ayant les mêmes fondements. Toujours à Mersenne : « Pour la Philosophie de l'École, je ne la tiens nullement difficile à réfuter, à cause des diversités de leurs opinions ; car on peut aisément renverser tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux⁵ ». Combien d'unité doctrinal il y a entre les philosophes scholastiques médiévales c'est difficile à saisir, mais certes la scholastique était loin d'être monolithique. Toutefois, ce qui est important ici à relever est que Descartes considère toute la philosophie scholastique comme ayant les mêmes fondations qui renvoient, implicitement ou explicitement, à Aristote. Cette considération trouve confirme et elle est renforcée par un factor institutionnel et externe à la philosophie cartésienne et aussi par un factor interne à la philosophie même de Descartes. Sur le plan institutionnel, les Jésuites en suivant leur fondateur, Ignacio de Loyola, bien à La Flèche comme dans d'autres collèges gérés par eux, adoptèrent en philosophie la suivante *ratio studiorum* : un programme de lectures, deux fois par

¹ *Ivi*, p. 23

² AT III, 183- 193

³ *Ivi*, 185, 3-4

⁴ *Ivi*, 185, 9- 10

⁵ AT III, 232, 1-3

jour, à partir d'un corpus d'œuvres choisi principalement sur Aristote et Thomas d'Aquin¹. Pour ce qui concerne le contenu des livres en usages dans les collèges, il est utile souligner que durant la deuxième partie du XVI^e siècle, il y avait eu une forte reprise de la philosophie thomiste. Comme il a été mis en évidence², pour toute la durée du Concile de Trent (1545-1563), la *Summa Theologiae* de Thomas d'Aquin était au côté de la Bible à fin d'aider le Council dans ses délibérations. Encore pour déterminer le contexte juste antécédent à Descartes, remarquables sont les mots du fondateur de la compagnie des Jésuites à propos de la doctrine de Thomas d'Aquin et d'Aristote : « in Theologia legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina Scholastica Divi Tomae. [...] in Logica, et Philosophia Naturali, et Morali, et Metaphysica doctrina Aristotelis profiteri oportebit³ ». Clairement, il était complexe d'utiliser seulement la réflexion théologique de Thomas sans suivre, au même temps, sa pensée philosophique et naturellement accepter sa philosophie impliquait aussi accepter la philosophie aristotélicienne. De cette façon, les conseils de Ignacio de Loyola aboutissent avec la proposition d'une lecture thomiste de la doctrine aristotélicienne.

Au contraire, pour ce qui concerne la façon dont Descartes se rapporte aux scholastiques, on doit poser l'attention sur la façon dont il comprend son propre projet philosophique par rapport à celui des scholastiques. Il considère que si la philosophie scholastique a rejoint un point mort et s'elle ne peut plus apporter des résultats utiles à la connaissance, cela est dû au fait que cette philosophie a été construite sur des fondements fausses, c'est-à-dire elle a été fondée à partir de la pensée d'Aristote. Ainsi, il pense de substituer les principes aristotéliciens avec ceux qui sont à lui propre. Comme Descartes écrit à Mersenne en 1641, sa stratégie en se rapportant aux scholastiques, et donc à Aristote, n'est pas fondée sur le refus direct de leurs arguments : « j'ai entièrement perdu le dessein de réfuter cette Philosophie ; car je vois qu'elle est si absolument et si clairement détruite, par le seul établissement de la mienne, qu'il n'est pas besoin d'autre réfutation⁴ ». Et depuis la création de nouveaux fondements était son principal but, il n'était pas essentiel à cette fin de distinguer précisément entre les analyses d'Aristote et celles des scholastiques. Pour cette raison, à la lumière des considérations exposées sur l'attitude de Descartes sur les philosophes de l'École, et en tenant compte aussi de la réflexion de Marion sur le rapport entre Descartes et Aristote, l'examen du statut de la perception contenu dans la *Regula XII* sera précédé de l'analyse de ce

¹ Sur ce point je renvoie à l'attentive analyse conduite par Ariew. R. (2011), *Descartes among the Scholastics*, Leiden-Boston: Brill, pp.13-71

² Cf. Ariew, R., *op. cit.*, pp. 19-21

³ De Loyola, I. (1558), *Constitutiones Societatis Iesu*, pp. 56- 57, disponible sur <https://archive.org/details/constitutionesso00jesuoft/page/n3/mode/2up>

⁴ AT III, 470, 7-9

même statut en Aristote en tant qu'arrière-plan conceptuel implicite de la discussion cartésienne. La plupart de l'analyse fera référence aux principales lieux aristotéliennes sur la perception, toutefois quand il sera nécessaire pour mon argument, il verra introduit aussi le développement thomiste d'Aristote, puisque comme on a vu la compréhension cartésienne d'Aristote fut influencée surtout, même si pas exclusivement, par le milieu thomiste du XVI^e siècle.

1.2. Le cadre conceptuel traditionnel aristotélien

Le statut de la perception en Aristote trouve son lieu propre dans le traité *De l'Âme* (ψυχή) et dans une collection des petits textes contenus dans les *Parva Naturalia*. Le terme "âme", d'un point de vue lexicale, ne présente pas aucune connotation religieuse en tant qu'à elle n'appartient aucune dimension de salut et de peine après la morte. Plus que le terme "âme", une traduction plus propre pourrait être celle de "mens" ou directement de "psychè", entendue comme l'ensemble des fonctions et processus qui donnent au sujet expérience de soi et du monde. Le traité se présente divisé en III livres. La première section du texte a un caractère de nature introductive et méthodologique. Aristote affirme que : « La connaissance de l'âme apporte une large contribution à l'étude de la vérité tout entière et surtout à la science de la nature, car l'âme est, en somme, le principe des animaux¹ ». Aristote soutient que l'étude de l'âme, en raison de son exactitude et aussi parce qu'il concerne d'objets qui possèdent « une valeur supérieure et plus dignes d'admiration² », doit être placé au premier rang parmi les sciences de la nature. Cette étude fait partie de la physique, et notamment il relève le statut des êtres vivantes. Nonobstant « toute connaissance est, à nos yeux, une chose belle et admirable³ » et aussi en raison de la méthode dialectique, Aristote produit une liste de problèmes qui seront traités dans le cours du traité : d'abord ceux de nature méthodologique (existe-t-il une seule méthode unique et commune pour résoudre la question de l'essence de l'âme ?), ceux de nature ontologique (à quelle catégorie appartient l'âme ? Est-elle acte ou puissance ?) et ceux sur la nature de l'objet recherché (y-a-t-il une seule âme ou plus âmes ? Sont-elles divisées en parties ?).

Le but est celui de parvenir à une connaissance démonstrative fondée sur la méthode des *Analytiques II*, où à partir de la connaissance de l'essence on puisse déduire les caractéristiques et les propriétés de l'objet : « il semble bien que, non seulement la connaissance

¹ Aristote (2017), *De l'Âme*, traduit et annoté par Tricot J., Paris: Vrin, 402 a, 5-8

² *Ivi*, 402a 3

³ *Ivi*, 402a 1-2

de l'essence soit utile pour étudier les causes des propriétés des substances [...] mais encore, inversement, que la connaissance des propriétés contribue, pour une grande part, à la connaissance de l'essence¹ ». Puisque l'âme, comme verra exposée plus en avant, est la forme du corps, elle a bien des propriétés propres que propriétés qui naissent de l'union avec la matière- par exemple la colère ne se définit pas seulement comme l'ébullition du sang autour le cœur ou simplement comme le désir de rendre à l'offense qui a été faite, mais toujours comme l'union des deux, en tant que les événements mentaux sont inséparables des événements corporels qui vont avec eux. Autrement dit, ils sont coïncidents puisque « l'un rend compte de la matière, et l'autre, de la forme et de la notion : car la notion est la forme de la chose, mais il est nécessaire qu'elle se réalise dans telle matière, si on veut qu'elle soit² ». La restante partie du premier livre (II-V) est dédiée à une exposition des différentes opinions des prédécesseurs et à leur critique en tant que « puisque nous étudions l'âme, il est nécessaire, en même temps que de poser des problèmes que nous aurons à résoudre par la suite, de recueillir les opinions de nos devanciers qui ont professé quelque doctrine à son sujet, afin de tirer profit de ce qu'elles auront de juste, et d'éviter ce qui ne l'est pas³ ». De la discussion du premier livre émergent trois points : a. l'âme est un principe immeuble de mouvement ; b. l'âme n'est pas une grandeur ou un étant matériel, mais, au contraire, une substance ; c. l'âme est principe des sensations et des émotions en un sens encore à déterminer.

Les livres II et III se présentent comme la *pars construens* de l'analyse. Aristote affronte les problèmes relatifs à la définition de l'âme (II 1-2), l'unité de cette définition (II 3), ensuite les facultés de l'âme (II 4- III 11) et le traité se conclut avec une discussion téléologique sur l'âme (III 12-13). La méthode utilisée dans la quête de la définition d'âme est d'un côté celle de la *diarsis*, qui introduit certaines définitions préalables, qui seront reprises dans la formulation de la définition même, et de l'autre celle de l'induction ou *a posteriori*, qui avance du corps vivant. Les définitions proposées sont deux, la première⁴ est décrite de façon très générale et selon certains commentateurs est très proche à la conclusion d'une démonstration⁵, tandis que la deuxième se présente comme capable de fournir une explication causale de la définition même⁶. La première définition alors s'avancera de cette façon : a. l'opinion commun reconnaît les corps, et en particulière les corps vivantes, comme les substances par excellence ; b. certains corps ont la vie, c'est-à-dire les corps animés (x), tandis que des autres sont

¹ *Ivi*, 402b17- 403a 2

² *Ivi*, 403b 1-5

³ *Ivi*, 403b 20-24

⁴ *Ivi*, 412a 5 et 413a 9

⁵ Cf. Natali, C. (2014), *Aristotele*, Roma: Carocci, pp. 170-171

⁶ Aristote, *op. cit.*, 413a 13-20

inanimés ; c. par vie, Aristote entend « le fait de se nourrir, de grandir, et de dépérir par soi-même¹ ». Il en résulte que tout corps naturel ayant la vie sera une substance. Quel genre de substance ? Aristote refuse bien la définition de substance dans un sens strictement matériel, car la matière est indéterminée, que la définition de substance dans un sens uniquement formel, en tant qu'elle exclurait toute corporéité. Le concept de substance qui s'avance alors sera celui de substance composée de forme et matière et par conséquent l'âme sera définie comme « nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance² ». Toutefois, une telle forme c'est une activité, donc suit que « l'âme est, en définitive, une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé³ ». A cet égard, l'âme n'est pas entendue comme quelque chose de distinct du corps, ou comme quelque chose qui survient au corps, mais au contraire elle se trouve toujours liée au corps, comme l'acte à la puissance : « c'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour le cire et son empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est la matière⁴ ». La deuxième définition affronte le concept de "vie", qui, dans la première définition, n'avait pas été éclairci suffisamment.

Pour Aristote, vivre signifie réaliser, à savoir mettre en acte, toutes les différentes fonctions, de celles liées à la nutrition et au développement, à la perception, au désir et au raisonnement : l'âme est « ce par quoi nous vivons, percevons et pensons⁵ ». Par conséquent, l'âme sera « une certaine entéléchie et essence de ce qui possède la puissance d'avoir une nature déterminée⁶ ». A partir de cela, l'âme, alors, sera entendue comme substance en tant que forme ou *actus primus* d'un corps naturel qui a la vie en puissance, à savoir un corps doté d'organes. Le vivant sera défini alors comme un étant et une substance unitaire, et l'âme comme sa forme ou principe vivificateur, c'est-à-dire elle sera le principe du fonctionnement et d'organisation d'un corps. En tant que principe vivificateur du corps, l'âme ne peut pas être séparée du corps même, et ainsi elle cesse d'être avec la mort. Tout forme du dualisme se trouve de cette façon dépassée. Cela dit, on peut poser l'attention sur le statut de l'âme proposé en tant qu'il présente deux difficultés.

¹ *Ivi*, 412a 14-15

² *Ivi*, 412a 19-22

³ *Ivi*, 412a 27-28

⁴ *Ivi*, 412b 6-8

⁵ *Ivi*, 414a 12-14

⁶ *Ivi*, 414a 27-28

Première difficulté : la définition avancée se présente comme sommaire et approximative (« sa définition la plus générale¹ » ; « un exposé schématique et une esquisse d'une définition générale² »), d'abord parce que cette définition, l'âme comme forme du corps, montre seulement le "fait" que l'âme est forme, et non pas, au contraire, le "pourquoi" elle est une forme. De ce fait-ici, il faut rechercher le "pourquoi" ou la cause. Comme Giancarlo Movia soutient, la première définition est strictement liée à la deuxième, ou pour mieux dire, la deuxième constitue le principe démonstratif de la première, à savoir l'âme comme forme du corps. Le rapport conceptuel entre les deux peut être éclairci dans la forme du syllogisme : « La causa principale dell'appartenenza ad un ente di una data caratteristica è la forma, ma l'anima è la causa primaria delle nostre funzioni vitali e psichiche (seconda definizione), dunque l'anima è forma di un corpo a lei appropriato³ ». En outre, cette définition montre une deuxième difficulté. Affirmer que l'âme est la forme du corps implique qu'elle ne peut que désigner un trait d'être commun à toutes les espèces d'âme, en laissant au côté ce qu'elles ont comme propre. En effet, Aristote parvient à la conclusion que, de l'observation des différentes typologies des fonctions vitales individuées dans les êtres vivants, il faut admettre l'existence de trois distinctes espèces de facultés d'âme : la faculté nutritive, la faculté sensitive et la faculté intellectuelle. Le rapport subsistant entre toutes les trois est de nature de succession ou consécution, autrement dit « l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif⁴ ». L'âme qui se trouve, dans la hiérarchie, plus en bas est contenue *in potentia* en celle supérieure, en tant que la dernière, outre qu'accomplir les fonctions à elle propres, est capable aussi d'accomplir les fonctions de l'âme inférieure.

Le rapport entre les différentes âmes peut faire surgir une autre difficulté, à savoir on peut entendre ce rapport sous la lumière d'une dimension analogique. En *Métaphysique Delta*⁵, Aristote affirme que le genre contient *in potentia* ses espèces ; que les espèces déterminent et précisent le genre et que donc le genre constitue leur élément en commun. Ce passage-ici, *prima facie*, semblerait être applicable aussi à DA B 3, toutefois, dans le cas des âmes, l'élément commun qui assure la succession n'est pas un genre mais une espèce indivisible, la fonction végétative, qui est contenue dans les autres âmes⁶. La fonction végétative ne contient pas *in potentia* les facultés supérieures, mais, au contraire, elle est contenue en elles, c'est-à-dire elle ne vient pas spécifiée par elles. La référence au rapport de succession entre les âmes est

¹ *Ini*, 412a 5-6

² *Ini*, 413a 9-10

³ Cf. Aristotele (1991), *L'anima*, éd. par Movia G., Napoli: Loffredo, 1991, p. 60

⁴ Aristote, op. cit., 414b 29-30

⁵ Aristote (2014), *Œuvres Complètes*, Métaphysique Delta, 1024b 4-6

⁶ Cf. Aristotele (1991) *L'anima*, éd. par Movia G., Napoli: Loffredo, p. 61

fonctionnelle à exclure toute possibilité d'une âme, dont existence (platonique) est en soi et par soi (séparée des âmes particulières).

1.2.1. La faculté végétative

La discussion sur la faculté végétative est affrontée très rapidement par Aristote. L'âme végétative est définie par Aristote comme le principe *primus* et fondamental de la vie en tant que coextensif de tous êtres vivants : plantes, animaux et hommes¹. Les fonctions propres de l'âme végétative sont la nutrition et la génération : la première a pour but la conservation du vivant, tandis que la deuxième est finalisée à la conservation non en soi mais dans l'espèce car « tel est l'objet du désir de tous les êtres, la fin de leur naturelle activité² ».

Toujours en DA II-4, Aristote introduit une longue digression, qui interrompt le discours sur l'âme végétative, sur la doctrine de la triple causalité de l'âme : « elle [i.e. l'âme] est l'origine du mouvement, elle est la fin, et c'est aussi comme la substance formelle des corps animés que l'âme est cause³ ». En premier lieu, l'âme est la cause motrice du vivant en tant que « principe premier du mouvement local⁴ », qui n'est pas présent dans les plantes et certains animaux, et aussi principe de l'altération et de l'accroissement et décroissement, à travers la nutrition, de tout vivant. En deuxième lieu, l'âme est cause finale en tant que le fin/but du vivant est celui de contribuer à la continuation de l'espèce. En troisième lieu, l'âme est cause formelle : la forme est, pour chaque étant, la cause de son être⁵ et pour les êtres animés, être c'est vivre. Par conséquent, leur *quidditas* est la forme de leur vie. Comme on a vu, c'est l'âme qui est la cause de la vie. Donc, l'âme est cause formelle du vivant.

1.2.2. La faculté sensitive

L'analyse de cette faculté occupe la restante partie du livre II et le début du III, jusqu'à III 2. Le début du paragraphe consacré à la sensation donne une première définition de comment doit être entendue la faculté sensitive, c'est-à-dire elle est définie comme une sorte de l'altération- puisqu'elle implique nécessairement une forme de réceptivité et dépendance avec un objet extérieure. Cette définition, même si, *prima facie*, semblerait être suffisante à éclaircir la position aristotélicienne, elle, toutefois, est sujette à une reformulation. La sensation,

¹ 414a 23-26

² 415b 1-2

³ 415b 10-12

⁴ 415b

⁵ Met. A, 3, 983a 28 : « le pourquoi des choses se ramène, en définitive, à la forme ».

entendue du point de vue aristotélicienne, est encadrée sous la théorie de l'acte et de la puissance : la faculté sensitive s'actualise à travers l'action d'un objet sensible en acte

1.3. La théorie de la perception aristotélicienne

La théorie de la perception chez Aristote se pose dans l'horizon de sa théorie métaphysique, notamment la théorie qui affirme que toutes les propriétés sont des pouvoirs (*dunàmeis*, potentialités) causals, et que la causation doit être entendue en termes de pouvoirs et de leur activation (*en energeia*, actualités). Ainsi, dans le cas de la perception, les qualités perceptibles des objets doivent être pensées comme des pouvoirs réels de l'objet qui interagissent *causalement* avec le sujet percevant, et la perception même est entendue comme l'activation du pouvoir de percevoir du sujet par les objets de la perception. En termes générales, on pourrait dire que, pour Aristote, un pouvoir est d'abord et surtout la capacité *d'apporter un changement* :

Toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui se définit un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre¹.

Au côté de cette typologie de pouvoir, c'est-à-dire ceux qui sont actives et qui sont capables d'apporter un changement, il y a aussi une deuxième typologie des pouvoirs, les pouvoirs passives qui sont considérées sous la perspective de souffrir (*paskei*) le changement :

En effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'être passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre².

Exemples de ces typologies des pouvoirs sont, par exemple, la fragilité, ou la malléabilité, ou encore la flexibilité etc. Pour Aristote, être capable de changer c'est autant une capacité ou pouvoir que d'être en mesure de réaliser un changement, comme il dit :

Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance (car un être est puissant, soit parce qu'il a lui-même la puissance d'être modifié, soit parce qu'un autre être a la puissance d'être modifié par lui), tandis que, en un autre sens, elles sont différentes. L'une, en effet, est dans le patient : c'est parce qu'il renferme un certain principe, et que la matière est aussi un principe, que le patient est modifié, celui-ci par tel agent, celui-là, par tel autre ; le gras, par exemple, est combustible, et le malléable- de-

¹ Met. 1046a 9-11

² Mét. 104611-13

telle-*façon*, compressible ; et ainsi de suite. L'autre puissance est dans l'agent : tels sont la chaleur et l'art de bâtir, résidant, l'une, dans le corps qui peut chauffer, l'autre, dans l'homme qui peut bâtir. C'est pourquoi, dans la mesure où un être est une unité organique, il ne peut éprouver aucune modification venant de lui-même, car il est un, et non pas autre que lui-même¹.

Une notion centrale, à l'intérieur de cet horizon, c'est la perspective que, pour Aristote, les pouvoirs passives sont conçus comme les sources qui donnent origine au changement². S'il est naturel pour nous penser qu'une source peut être l'origine d'un changement comme pouvoir d'apporter un changement, il est moins naturel de penser qu'aussi la *dunamis* de subir un changement peut être considérée comme la source qui donne origine au changement. Quoiqu'il en soit, tous les deux, bien le pouvoir actif que le pouvoir passif, sont mentionnés par Aristote dans la définition de puissance :

Telles étant les diverses acceptions de puissance, puissant, capable de se dira, de façon correspondante, en un premier sens, de ce qui a un principe de mouvement ou même de changement [...] en un second sens, puissant se dit de ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre³.

C'est qu'il est important à relever ici c'est le fait que pour Aristote les pouvoirs actives dépendent des pouvoirs passives pour leur activation, et vice-versa. Si les pouvoirs sont des capacités d'apporter un changement, et si le changement est le fin (*télos*) vers lequel ils sont directes, alors pour un pouvoir atteindre sa fin implique devenir actuel. Pour Aristote, l'actualité d'un pouvoir c'est son activation, notamment il est la transition vers un différent *status*. Aristote distingue entre pouvoirs dont l'activation c'est une activité *strictu sensu* (*energheia*) et pouvoirs dont l'activation c'est un processus (*kinesis*). Le pouvoir dont l'activation c'est une *energheia* c'est réalisé instantanément, comme dans le cas de la vue ; le pouvoir dont l'activation c'est un *kinesis* c'est réalisé par étapes, comme dans le cas de la construction d'une maison. Si les pouvoirs sont actualisés bien comme activités que comme processus, la différence principale entre les deux renvoie au fait que le processus présente un début et une fin qui, sous le profil qualitatif, sont différents, et alors la réalisation du *télos* requiert étapes différentes qualitativement dans un processus, tandis que dans une activité le début et la fin sont identiques.

L'actualité d'un pouvoir n'est pas une nouvelle propriété, c'est-à-dire, pour Aristote, un pouvoir in *potentia* c'est le même pouvoir. La relation entre un pouvoir et sa actualité c'est

¹ Mét. 1046a 19-28

² Mét. 1046a 11-13

³ Mét. 1019a 33-b1

intrinsèque au pouvoir même. Il reste maintenant à enquêter quelles sont les conditions pour l'activation de ces pouvoirs. Pour Aristote, l'activation d'un pouvoir casuel requiert deux conditions pour sa réalisation. D'un côté, il affirme qu'il est nécessaire qu'ils soient présents des conditions favorables, condensées dans l'expression « ce qui est puissant, ce qui peut quelque chose, et à un moment donné, et de certain façon » (avec toutes autres caractères s'ajoutant nécessairement dans la définition)¹. De l'autre, ce qui déclenche les pouvoirs dans une relation casuelle, c'est défini en termes de "contact" entre pouvoirs². A partir de là, ce n'est pas surprenant constater comme sa théorie de la perception utilise comme horizon bien sa théorie ontologique sur l'acte et la puissance que sa théorie hylémorphique : la réalité des choses peut être lue selon deux axes, celui de la forme, qui on pourrait définir comme le principe d'organisation fonctionnel des choses, et la matière qui est considérée comme le *sur quoi* ce principe est implémenté.

Pour Aristote, le monde se donne à notre expérience comme diversifié par quatre typologies de qualités perceptibles : les couleurs, odeurs, sons, goûtes et ce qui peut être touché. C'est parce que le monde se donne à nous à travers ces quatre typologies de qualités perceptibles que les animaux, et notamment les êtres humains, sont dotés de cinq sens qui permettent de le percevoir. Aristote commence à exposer son profil de la perception avec une remarque de nature méthodologique. Afin de comprendre la capacité de percevoir quelque chose, on doit d'abord dire quoi c'est la perception « puisque les actes et les opérations sont logiquement antérieurs aux puissances ». Autrement dit, les actes et les opérations sont plus accessibles, pour nous, que les facultés, et pour cette raison, ils sont antérieurs à leur : il est difficile d'expliquer ce qu'ils sont sauf que par se référer à ses propres expériences. Cela dit, suit qu'alors le pouvoir de percevoir, en termes générales, peut être défini comme la capacité des sens de se diriger sur les objets, qui sont vus comme leur causes d'activation. A partir de là, c'est-à-dire car il y a cinq typologies de qualités qu'on a cinq modalités de perception, suit une assomption centrale dans le profil aristotélicien des sens : chaque typologie de qualité perceptible dans le monde identifie un sens différent : un sensible propre pour chaque sens (la vue pour la couleur, l'ouïe pour le son, etc.). Aristote écrit : « dans l'étude de chaque sens, il faut traiter d'abord des sensibles [...] J'entends par sensible propre celui qui ne peut être senti par un autre sens et au sujet duquel il est impossible de se tromper : par exemple, la vue est sens de la couleur, l'ouïe du son, et le goût de la saveur³ ».

Aristote utilise ce critère d'individuation, par exemple, dans la suivante argumentation :

¹ Mét. 1048a 1-2

² Phys. 202a

³ DA 418a 6-13

Il en résulte que les animaux qui n'ont pas de sang devraient, puisqu'ils ne respirent pas, posséder quelque sens autre que ceux dont nous avons parlé. Mais, en réalité, c'est impossible, puisque c'est l'odeur qu'ils perçoivent : car la sensation de l'odorant, de ce qui sent mauvais et de ce qui sent bon, ne peut être que l'odorat¹.

Donc, dans le cas de l'odeur, la qualité perceptible identifie le sens de l'odeur, c'est-à-dire si c'est l'odeur qui est perçue, c'est à travers la faculté de l'odorat à travers laquelle s'accomplit la perception. Mais, qu'est-ce qu'on perçoit ? Lorsque on parle de l'objet de la perception, Aristote semble vaciller entre deux positions : d'un côté, il semble considérer l'objet de la perception comme la qualité perceptible à lui propre, et de l'autre, il semble considérer l'objet de la perception comme l'entité qui, dans le monde, possède cette qualité perceptible. Pour éclairer mieux ces deux positions, on peut faire directement référence aux paroles d'Aristote même. Par exemple, Aristote écrit : « Et le corps dans lequel réside la saveur, le sapide, est dans l'humide pris comme sa matière² ». Autrement dit, la saveur c'est une qualité perceptible affirmée dans l'objet dans lequel elle se situe ; mais il y a aussi des exemples qui vont vers une direction différente, comme quand il dit que : « mais si l'objet de l'odorat est l'odeur, l'effet que produit l'odeur, si elle doit en produire un, est seulement l'olfaction³ », c'est-à-dire, dans ce cas, Aristote semble prendre la position qui reconnaît la qualité perceptible même comme l'objet du sens. Au fin de débrouiller cette problème, on peut soutenir que c'est qu'il faut souligner d'abord ce que l'objet d'un sens c'est quelque chose d'externe, qui stimule le sens : c'est toute instance de qualité perceptibles correspondant au sens en question ; les instances d'une qualité perceptibles peuvent être reconduites, par exemple, a) à une propriété spatio-temporellement localisé ; ou b) une instance de qualité perceptible peut être vue comme ce qui possède immédiatement une propriété (comme dans le cas de la couleur, la surface de l'objet) ; ou c) l'objet qui possède telle propriété. Ces éléments comportent l'instanciation d'une qualité perceptible, qui les rende perceptible à travers le sens.

La perception se produit quand le percevant et l'objet de la perception interagissent casuellement, et ce qui a lieu c'est une altération de l'organe-sensoriel par l'objet de la perception. Aristote définit cette position dans le mode suivant : « la perception consiste d'un mouvement subi et d'une passion, ainsi que nous l'avons remarqué, car, dans l'opinion courante, elle est une sorte d'altération⁴ ». Il s'agira maintenant de poser l'attention sur ce mot, *alteratio*, afin de mieux comprendre le rapport entre sujet et objet de la perception. Si Aristote décrit la perception – x – comme l'exercice d'une faculté, la faculté perceptive, qui implique

¹ DA 421b 19-23

² DA 422a 10-12

³ DA 424b 6-7

⁴ DA 416b 33-35

des organes corporels, c'est-à-dire les organes sensoriels ; un tel exercice est tourné à la discrimination des différences sensibles, et il est produit par le contact, à travers un moyen, de l'objet sensible avec l'organe-sensoriel, qui reçoit ainsi les qualités perceptibles « sans la matière¹ ». Pour mieux encadrer le problème de l'*alteratio*, il est utile aussi de tenir présent aussi cette expression, « or la faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en actualité, ainsi que nous l'avons dit² ». A partir de ces deux expressions, Aristote semble s'engager sur un chemin qui le conduit à poser l'affirmation que l'organe-sensoriel, d'une façon ou d'une autre, deviendrait *comme* l'objet qui est perçu. De là, il surgit alors la question de comment entendre ce *comme* ou cette ressemblance. Cette question a divisé, déjà de l'antiquité, les commentateurs ; pour cette raison, il est d'aide d'exposer les principaux points de vue sur cette discussion. Le débat sur la demande juste avant exposée a donné lieu à deux positions interprétatives. Selon la première, Aristote entendrait la perception comme un processus physiologique où l'organe-sensoriel assume, en acte et littéralement, les qualités perceptibles d'un objet³. La deuxième position, au contraire, soutient que la perception n'est pas un processus physiologique, mais elle est considérée comme un changement spirituel, qui consiste dans la pure transition de formes⁴.

La première approche à la question, qui est connue en littérature comme lecture littéraliste ou lecture matérialiste, affirme, essentiellement, que ce qu'il faut à une personne pour percevoir, c'est qu'elle soit équipée des organes appropriés et que ces organes soient actualisés à des occasions spécifiques par des qualités perceptives. Les organes appropriés sont ceux qui ont une capacité à exemplifier les qualités sensibles qu'ils sont structurés pour recevoir. Ainsi, par exemple, dans cette approche, le sujet qui perçoit le rouge présente un œil fait de matière gélatineuse de sorte que lorsqu'il est exposé au rouge, il devient, en raison de cette exposition, lui-même rouge. Autrement dit, dans la lecture littéraliste, la gelée oculaire devient elle-même rouge. Ainsi, la ressemblance vient à être considérée comme une

¹ Cf. DA II, 424a 17-19; a32- b3; III 2, 425b 23-24; III 4, 429a 13-18; III 12, 434a 27-30, 435a 21-24

² DA 418a 3-4

³ Pour une discussion générale sur la lecture littéraliste: Slakey, T., *Aristotle on Sense Perception*, en "Philosophical Review", 70, 1961, 4, pp. 470- 484; Hartman, E. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 167-219; Sorabji, R., "Body and Soul in Aristotle", en "Philosophy", 49, 1974, pp. 63-89; "Intentionality and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception", en *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C. et Rorty A. O., Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 195-225; "Aristotle on Sensory Process and Intentionality: A Reply to Myles Burnyeat", en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Perler, D., Leiden- Boston, Brill, 2001, pp. 49-61

⁴ Pour une discussion générale sur la lecture spiritualiste : Burnyeat, M. F., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?", en *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C. et Rorty A. O., Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 15-26; "How much happens when Aristotle sees Red and hears Middle C? Remarks on *De Anima II*, 7-8", *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C. et Rorty A. O., Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 421-434; "Aquinas on Spiritual Change in Perception, en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Perler, D., Leiden-Boston, Brill, 2001, pp. 129- 153

exemplification de propriétés partagées entre l'organe-sensoriel et l'objet de la perception. Richard Sorabji a été le premier à avancer cette approche en époque contemporaine ; on peut se tourner directement vers lui pour encadrer cette proposition interprétative. La thèse soutenue par Sorabji survient dans la discussion de la section 3. 2 du *De Anima*, concernant la question de comment on perçoit ce qu'on voit. Sorabji affirme que nous sommes conscients de ce que nous voyons car nous sommes conscients de notre organe-visuel :

[Aristotle] goes on to remind us that the organ is coloured during the perceptual process (425b22-5), and presumably we will be aware of its coloration. This coloration is a physiological process, which could in principle, even if not in practice, be seen by other observers, using ordinary sense perception¹.

Dans une longue note, il élabore ce passage comme un « literal taking on of colour ». Dans le processus perceptive, l'organe-sensoriel « devient comme l'objet perçu² », et le sens qu'il accorde à cette affirmation c'est très fort, c'est-à-dire l'organe-sensoriel prends la même exacte qualité de ce qui est perçu. Autrement dit, l'intuition derrière cette lecture est à la fois grossière et captivant : le sujet réplique l'objet en lui-même, et de cette façon en reflétant le monde qu'on perçoit : l'organe-sensoriel « est en puissance tel que l'objet est déjà en actualité³ ». Important à le rappeler, cette vue concerne seulement la perception des sensibles propres, c'est-à-dire qualités perceptibles qui sont exclusives seulement à un sens. Pour résumer cette position interprétative, on peut la mettre dans les suivantes termes : si un sujet *S* vient à percevoir une qualité perceptible *F*, alors *S littéralement* assume la qualité *F* dans un organe-sensoriel spécifique.

Les commentateurs qui privilégient cette approche, comme Sorabji, ont été en mesure d'apporter nombreuses preuves textuelles à soutien de cette position interprétative suggérant qu'Aristote se pose dans cet horizon et que donc il est vrai que la perception se produit comme une altération littérale. Les positions qui vont contre cette position n'ont pas trouvé dans les passages présentés des preuves suffisantes à soutien de cette thèse, et à leur tour ils ont pointé vers passages avec une intention contraire. Avant de présenter leur position, il est utile à ce point de l'analyse porter à la lumière les principales difficultés : a) une question exégétique concerne la demande si Aristote s'engage clairement sur l'opinion que chaque organe-sensoriel exemplifie les qualités perceptibles expérimentées dans la perception. Autrement dit, si Aristote vraiment soutient que les yeux prennent le rouge présent sur l'objet, ou si les oreilles

¹ Sorabji, R., "Body and Soul in Aristotle", en "Philosophy", 49, 1974, pp. 63-89

² *cf.* DA 418

³ DA 418a 3-4

deviennent comme le son écouté ; b) une autre question concerne le fait si l'altération, entendue comme *littérale*, est suffisante à fin qu'advient la perception. Et si non, la ressemblance littérale doit être comprise comme une condition nécessaire à l'assimilation de la forme ? Que faut-il pour qu'un organe sensoriel devienne comme son objet de façon à suffire à la perception ?

L'autre proposition interprétative que dans les années récentes a reçu un intérêt en littérature c'est celle qui va sous le nom de lecture *spiritualiste*. Selon cette lecture, Aristote soutient la position qu'il n'a pas lieu aucun changement physiologique durant la perception, en tant que la perception est vue comme un changement de nature spirituelle (en reprenant ainsi la formulation de Thomas d'Aquin pour exprimer ce point de vue). Qu'est-ce-que signifie que, durant la perception, les organes-sensoriels subissent un changement spirituel ? Pour répondre à cette question, on peut utiliser l'argumentation avancée par Myles Burnyeat, qui a été un des plus prééminent interprète. La proposition exégétique de Burnyeat s'appuie sur le commentaire de Thomas d'Aquin, considérée comme le plus fidèle à la pensée d'Aristote. On peut reconstituer la thèse avancée par Burnyeat, en retournant d'abord à Aristote :

D'une façon générale, pour toute perception, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain ; il en est de même pour le sens : pour chaque sensible, il pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme¹.

Ce qui est apte à recevoir les formes ou les qualités sensibles est pour Aristote le sens, *ἡ αἴσθησις*. Avec le terme *αἴσθησις* Aristote entend, en ce contexte, l'organe-sensoriel où se trouve principalement la capacité de recevoir les formes sensibles sans la matière (*ἄνευ τῆς ὕλης*), c'est-à-dire sans que l'organe-sensoriel soit affecté par le sensible en tant qu'objet matériel. Certains interprétés ont soutenu qu'avec l'expression *ἄνευ τῆς ὕλης* Aristote voulait, à vrai dire, caractériser la perception comme une pure transition de formes, qui n'impliquait pas aucun processus matériel, voir physique-physiologique. Par exemple, Thomas d'Aquin, dans le passage ici mentionné, soutient que la forme sensible vient à se trouver dans l'organe-sensoriel d'une façon complètement différente par rapport à l'objet sensible, car « in re sensibili habet esse naturale, in sensu esse intentionale et spirituale² ». En reconnaissant en Thomas d'Aquin un valide allié pour son interprétation spiritualiste de la perception, Myles Burnyeat retient,

¹ DA 424a 17-24

² Thomas d'Aquin, *In de Anima*, §553

contra la lecture littérale proposée par Richard Sorbaji, que la perception ne consiste pas dans l'assimilation, à travers l'organe-sensoriel, des qualités perceptibles, mais qu'elle doit être entendue comme un acte purement cognitif. Burnyeat refuse donc la thèse que l'œil prend littéralement la couleur présente sur l'objet, car l'expression "l'œil prend la couleur" n'était qu'une autre façon de dire "on prend conscience d'une certaine couleur"¹. L'effet sur l'organe-sensoriel c'est seulement la conscience de ce fait, affirme Burnyeat, « no more and no less », où "no more" vient entendu signifier comme n'ayant pas aucun processus physiologique² afin de devenir conscient des objets. Selon Burnyeat, toute l'attention d'Aristote vers la dimension matérielle des organes-sensoriels n'est rien d'autre que la spécification des conditions matériels de l'*alteratio*, mais ce changement-ici n'implique pas aucune dimension matérielle/physiologique.

La principale objection qu'on avance contre cette proposition interprétative, et qui constituera aussi le point de démarque de la proposition soutenue au cours de ce chapitre, concerne le tendance, exposée ici dans ses lignes essentielles, à privilégier la forme par rapport à la matière, privilège qu'implique un très fort éloignement du système métaphysique aristotélicien, voire l'hylémorphisme. L'objection peut être avancée sur quatre points : *i*) au début de *De l'Âme*, Aristote écrit que tout ce qui l'âme pâtit est indiqué par Aristote avec le terme *πάθος*, « affection » ; *ii*) parmi les affections de l'âme sont énumérées non seulement les passions (*πάθη* / *πάθηματα strictu sensu*) comme la colère et la peur, mais aussi activités caractéristiques, c'est-à-dire les opérations (*ἔργα*) propres de l'âme comme la perception³ ; *iii*) pour Aristote il est manifeste que « dans la plupart des cas, il n'est aucune affection que l'âme puisse, sans le corps, subir ou exercer⁴ » ; *iv*) les affections de l'âme en tant que *λόγοι ἔνυλοι*, c'est-à-dire en tant unités indissociables de forme et matière, elles pas seulement ne peuvent pas exister, elles ne peuvent pas non plus être définies indépendamment de la « matière physique » à laquelle leur forme est essentiellement unie : « or il semble bien que toutes les affections de l'âme soient données avec un corps [...] car en même temps que se produisent ces déterminations, le corps éprouve une modification⁵ ».

¹ M. Burnyeat, *How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2. 7-8* p. 18, in Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's de Anima*. Clarendon Press. pp. 421-34, 1995

² *Ibidem*.

³ DA 403a

⁴ DA 403a 5-7

⁵ DA 403a 15-19

1.4. Les affections de l'âme dans le *De Anima*

A partir de ce qui a été souligné jusqu'ici, il faut s'arrêter sur l'ouvrage *De Anima A I*, où on peut retrouver des considérations générales sur l'âme, le corps et la matière. Dans cette partie du texte, Aristote produit une enquête sur certaines affections de l'âme, comme la colère et la peur, qui, il suggère, seront pertinentes pour une correcte compréhension de la perception¹. Aristote considère paradigmatique pour la définition des affections psycho-physiques la notion de la colère, formulée en ces termes : « on définira, par exemple, la colère un mouvement de tel corps, ou de telle partie, ou de telle faculté, produit par telle cause, pour telle fin² ».

L'être en colère vient défini comme « un mouvement de tel corps » (κίνησις τισ), produit par une cause déterminée pour un fin déterminé ; il concerne un corps, voir le corps vivant, ou une partie ou une faculté. Cette notion-ici est considérée par Aristote comme suffisamment générale afin de constituer un schéma pour la définition de toutes les affections psycho-physiques du vivant. A partir de là, Aristote prend en considération deux diverses façons de définir la colère, celle du physicien et celle du dialecticien :

Le physicien et le dialecticien définiraient ainsi différemment chacune de ces affections, ce qu'est, par exemple la colère, pour le dernier, c'est le désir de rendre l'offense, ou quelque chose de ce genre ; pour le premier, c'est l'ébullition du sang qui entoure le cœur, ou bien l'ébullition du chaud³.

Le physicien et le dialecticien définissent la colère en deux diverses façons puisque il est différent ce qu'ils reconnaissent pour saisir son essence : le dialecticien se base sur les opinions influentes (ἔνδοξα) pour définir la colère, tandis que le physicien se base sur ce qu'il est manifeste à travers l'expérience pour définir la colère ; ainsi, l'un la définit comme « le désir de rendre l'offense, ou quelque chose de ce genre », tandis que l'autre comme « l'ébullition du sang qui entoure le cœur ».

Selon Aristote, la notion dialectique est en mesure de rendre compte de la forme mais non de la matière de la colère⁴, et pour cette raison, la définition proposée se présente comme « vide », et donc abstraite en tant que, à partir de cette définition, il est impossible de déduire les propriétés nécessaires, empiriquement constatables, de la colère, comme, par exemple, l'accélération du rythme cardiaque ou l'augmentation de la température corporelle⁵. En

¹ DA 403a 5-8

² DA 403b 25- 27

³ DA 403a 29- b1

⁴ DA 403b 1-2, 8

⁵ Cf. Aubenque, P., *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, pp. 303-304 et Charles, D., *Aristotle's Psychological Theory*, p.11

séparant la forme de la colère de sa matière, le dialecticien accomplit une opération pareille à celle des « partisans des idées » qui « séparent des réalités physiques alors qu'elles sont moins séparables que les réalités mathématiques¹ » : le dialecticien propose une définition « par soustraction » d'une réalité qui n'est pas mathématique, mais physique. A différence des formes mathématiques, les formes naturelles ne peuvent pas être définies à travers la séparation de la matière sensibles à laquelle elles sont unies : pour cette raison le dialecticien, qui définit uniquement la forme, en la coupant de la matière, pas seulement il donne une définition de la colère incomplète et mutilé, mais il n'est pas capable non plus de comprendre la forme de la colère, une forme qui est ontologiquement et conceptuellement inséparable de la matière. On a déjà vu que le physicien propose une définition de la colère différente par rapport à celle du dialecticien : si pour le dernier la colère c'est essentiellement le désir ou tendance à rendre l'offense, pour le physicien la colère vient comprise comme « l'ébullition du sang qui entoure le cœur² ». La notion de la colère selon ce point de vue, c'est-à-dire sous le profil purement matériel ou physiologique, est soumise à une critique similaire à celle soutenue à propos de la notion du dialecticien.

Selon Aristote, le physicien, comme le dialecticien, ne saisit pas de façon complète la nature de la colère : le physicien en partant des caractéristiques observables de cette affection, il arrive à saisir seulement la composante matérielle, mais non la forme³. En prenant en considération seulement la matière sans la forme à laquelle elle est essentiellement unie, le physicien est capable d'établir seulement le genre de processus matériel impliqué (« l'ébullition du sang qui entoure le cœur »). Le physicien aristotélicien ne sera ni celui qui considère la forme sans la matière, ni celui qui considère la matière sans la forme, mais celui qui « tient compte de l'une et de l'autre⁴ ». A ce point-ici, le lecteur s'attendrait l'énonciation de la définition aristotélicienne de la colère, mais cette attente est cependant déçue : Aristote en effet retourne au point où il avait laissé l'argument, qui vient ainsi résumé dans la conclusion :

Les affections de l'âme sont inséparables de la matière physique des animaux ; par suite c'est en tant que telles qu'elles leur appartiennent, le courage et la crainte, par exemple, et non pas à la façon de ligne et de la surface⁵.

¹ Phys. 193b 36-194a 1

² DA 403a 31- b1

³ DA 403b 7-8

⁴ DA 403b 7-9

⁵ DA 403b 17-19

Lignes et surfaces sont séparables de la matière physique en deux façons : elles ne requièrent pas une matière pour exister¹, et elles sont saisies par abstraction de la matière. Lorsqu'elles sont saisies par abstraction, elles ne sont pas considérées comme propriétés de la matière physique. En revanche, les affections de l'âme ne peuvent, selon le point de vue aristotélicien, ni être abstraites de la matière ni être séparables in existence de la matière. A partir de là, s'impose maintenant le problème de comment doit être entendu le rapport entre les deux composantes de la colère afin de gagner la définition scientifique de la colère même.

Le premier point à souligner c'est que les affections de l'âme impliquent en même temps (ἄμα) le corps : les affections psycho-physiques sont des formes qui incluent dans leur essence et définition une référence à une matière, c'est-à-dire elles sont « des formes engagées dans la matière² » (λόγοι ἔνυλοι). La définition scientifique de la colère doit alors exprimer l'unité des deux composantes, formelle (la tendance à rendre l'offense) et matérielle (ébullition du sang qui entoure le cœur). Pour atteindre ce but, il n'est pas suffisant d'unir d'une manière quelconque les deux, par exemple à travers un *et*, car cette conjonction n'est pas capable d'exprimer l'unité essentielle de forme et matière, et pour cette raison, elle ne peut pas constituer la définition. Afin que les deux notions forment un λόγος unitaire c'est nécessaire faire référence à un fin, car dans les phénomènes naturels forme et matière sont inséparables l'une de l'autre en tant que la matière et les processus matériels sont en vue d'une fin, et cette fin c'est la forme³. Pour mieux éclairer cette idée il est utile proposer l'exemple qu'Aristote même produit dans le DA, c'est-à-dire celui de la maison. La maison est définie comme « la forme réalisée dans ces matériaux en vue de telle fin⁴ » : la notion matérielle de la maison comme faite « des pierres, des briques et des poutres⁵ » et la notion formelle, « la maison est un abri protecteur contre la destruction causée par les vents, les pluies et les chaleurs », forment un λόγος unitaire en vertu de la fin pour lequel la maison vient construite, c'est-à-dire empêcher sa destruction. En tenant alors présent ces deux considérations préliminaires, qui visent à privilégier l'antériorité de la forme par rapport à la matière, alors la définition de la colère sera la suivante : la colère est le désir, la tendance à rendre l'offense dans une matière déterminée, où la préposition "dans" se présente avec une valeur logique-attributive, c'est-à-dire que le désir à rendre l'offense est "dans" l'ébullition du sang, dans le sens que la tendance est attribuée

¹ DA 403b 14-25

² DA 403a 25

³ Cf. Phys. 194a 27-33 : « appartiennent à la même science le ce en vue de quoi, c'est-à-dire le but, et tout ce dont il est le but. Or la nature est un but et un ce en vue de quoi. » ; Phys. 199a 30-32 : « puisque la nature est double, matière d'un côté, figure de l'autre, que celle-ci est fin, et que tout le reste est en vue de la fin, la nature comme forme sera la cause en vue de quoi ».

⁴ DA 403b 6-7

⁵ DA 403b 5-6

seulement au type spécifique d'ébullition du sang impliqué dans la colère, ébullition qui constitue son substrat matériel¹.

Le deuxième lieu problématique concerne la détermination de l'être en colère comme « un mouvement de tel corps² » (κίνησις τις), mouvement qui implique une certaine partie corporelle, voir le sang, et une certaine faculté, voir la tendance/désir. Même dans ce cas, selon le point de vue qu'on choisit, on aura deux différentes façons d'entendre l'expression. Autrement dit, si on choisit, le point de vue matérielle, l'être en colère consiste dans une altération (ἀλλοίωσις) du sang : l'altération comme un mouvement selon la catégorie de la qualité, qui consiste dans la transition d'un contraire à un contraire³, et qu'implique la destruction du premier contraire de la part du deuxième⁴. Si, au contraire, on met l'accent sur le point de vue formelle, alors, l'être en colère consistera dans l'activité (ἐνέργεια) d'une faculté du corps vivant, le désir : l'ἐνέργεια est une espèce de mouvement⁵, complète ou parfait (τελεία) en tant qu'il possède en soi son propre fin (τέλος). Comme on a déjà vu avant, ces deux déterminations, si considérées séparément l'une de l'autre, ne sont pas suffisantes à rendre compte du profil psycho-physique de la colère, en tant qu'elles doivent faire référence afin en vertu duquel elles, la composante matérielle et la composante formelle, sont unies. L'être en colère est caractérisé comme un processus direct vers la réalisation d'une fin, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle « achèvement » ou « perfectionnement » (τελείωσις ou ἐπιτελείωσις).

¹ Thomas d'Aquin, §25

² DA 403a 26

³ Phys. 226b 2-3 : « Le changement dans la même espèce selon le plus et le moins est une altération ; en effet, il est mouvement à partir d'un contraire vers un contraire soit absolument, soit d'une certaine manière. »

⁴ DA 403b 2-3

⁵ DA 433b 18 : « Le désir est une sorte de mouvement ou plutôt un acte ».

II

La vision à distance et le concept de *géométrie naturelle* dans le Discours VI de la *Dioptrique*

Dans ce chapitre, il s'agira de réfléchir sur l'équilibre difficile entre sensibilité et intellect ainsi comme il se manifeste dans le Discours VI de la *Dioptrique*. Notamment, ce qu'il sera pris en compte concerne le statut de la vision à distance, en tant que dans la perception à distance certains commentateurs ont vu se manifester l'activité de l'intellect, activité qui, dans la perspective de la *Dioptrique*, resterait un élément étranger à l'œuvre, en tant que le propos principal de l'œuvre concerne le projet d'une optique physiologique.

Au début du *Discours VI* de la *Dioptrique*, Descartes retourne sur un point qu'il avait éclairci dans les discours précédents : ce n'est pas la ressemblance que nous permet de percevoir les objets externes, comme si les yeux internes de notre cerveau peuvent en contempler les images, mais, au contraire, c'est le mouvement, qui, en agissant sur l'âme, pour le rapport qui l'unit au corps, fait en sorte qu'elle ait des sensations :

Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments¹.

Dans ce passage, Descartes confirme que la *peinture* qui se forme sur la rétine conserve, au moins en partie, la ressemblance de l'objet « dont elle procède », mais il nie que la vision soit une espèce de contemplation des *species* à travers des « yeux en notre cerveau, avec laquelle nous la puissions apercevoir », en tant que l'image qui se produit sur nos yeux se transmet sous la forme d'un mouvement : elle passe dans les cavités cérébrales pour arriver à la glande pinéale, et enfin dans l'âme sous forme des sensation visuelle. A la base du mouvement impliqué dans ce processus, il y a l'idée-clé de la *Dioptrique*, comme de *Le Monde*, du concept d'*institution de nature*, qui permet de composer la dimension physique et la dimension psychologique de la perception sensible.

¹ AT VI, 130, 3-15

Donc, la transmission de ces peintures vient expliquée par les processus corporels de mouvement et non à travers le passage des *espèces*, qui transmettent l'objet dans les sens et dans l'âme du sujet. Première demande : comment est-il possible que ces processus corporels peuvent entrer en contact avec l'âme ? Comment est-il possible que ces processus peuvent se résoudre dans un *sentir* par l'âme ? A la vision, c'est-à-dire à la perception visuelle qui naît en occasion des images qui se forment sur le fond des yeux, est dédiée tout le *Discours VI*. Toutes les qualités qu'on peut apercevoir à travers la vue sont six : la lumière et la couleur sont les sensibles propres de la vue, tandis que situation, distance, grandeur et figure, bien que perçues aussi grâce aux yeux, sont propres aussi de l'attouchement¹ Sur ce point, il semble que Descartes se pose dans l'horizon conceptuel aristotélicien en reprenant la distinction entre les sensibles propres et les sensibles communes, où les premières sont aperçues par un seul sens, tandis que les deuxièmes sont aperçus par des sens différents :

Mais il n'est pas possible non plus qu'il existe un organe sensoriel spécial pour les sensibles communes, que nous percevrions ainsi par accident au moyen de chaque sens : tels sont le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Toutes ces déterminations, en effet, c'est par un mouvement que nous percevons la grandeur, et par suite, aussi la figure, car la figure est une certaine grandeur ; la chose en repos, c'est par l'absence de mouvement ; le nombre, c'est par la négation de la continuité et aussi par les sensibles propres, puisque chaque sensation n'a qu'un seul objet².

Clairement, on est dans un contexte conceptuel différent par rapport à celui avancé par Aristote, on n'est plus dans le contexte hylémorphique de la matière et de la forme ou dans le cadre métaphysique de la théorie de l'acte et de la puissance. Au contraire, le lecteur de ces pages se retrouvera immergé dans le programme cartésien de caractérisation géométrique de la matière, programme qu'emmènera Descartes à reconnaître dans les seules déterminations géométriques les propriétés essentielles des corps et à préciser que les sensibles, comme la lumière et la couleur, non pas comme des qualités réelles, mais comme des états perceptifs de l'âme unie au corps. Les déterminations géométriques et les qualités sensibles seront celles que, à partir de Locke, s'appelleront, respectivement, qualités primaires et secondaires. Dans les œuvres métaphysiques, Descartes soutiendra que les premières appartiennent aux corps et elles sont objet d'une connaissance intellectuelle claire et distincte, tandis que les deuxièmes

¹ Aussi dans l'*Homme* (AT XI 159, 1-6) on retrouve la même distinction: « seulement faut-il encore que je vous dise ce que c'est qui donnera moyen à l'Âme de sentir la situation, la figure, la distance, la grandeur, et autres semblables qualités qui ne se rapportent pas à un seul sens en particulier, ainsi que font celles dont j'ai parlé jusques ici; mais qui sont communes à l'attouchement et à la vue, et même en quelque façon aux autres sens »

² Aristote, *De l'Âme*, introduction, traduction, notes et lexique par J. Tricot, 2017, Paris : Vrin, 425a 14-20

n'appartiennent pas à la nature des corps en tant qu'elles sont des modes obscures et confuses, qui naissent de la sensibilité et du contact des organes-sensoriels avec le monde externe. Donc, qualités primaires et qualités secondaires outre que poser la différence avec les vraies propriétés des corps, elles identifient deux différentes modalités cognitives : en bref, la connaissance de l'extension ou de la figure des corps identifiera une connaissance vraie des corps, tandis que la connaissance des propriétés comme la lumière, le froid ou la chaleur, identifiera une modalité cognitive sous le signe de l'obscurité, qui rien nous ne dira sur quoi les corps *réellement* sont. Ce qu'il s'agira de développer dans cet exposé concerne la suivante demande : la théorie de la vision contenue dans le *Discours VI* permet de différencier les deux qualités ici-mentionnée ? À la fin de répondre à cette demande, il s'imposera une étude sur la théorie de la vision à distance : est-ce que l'étude de la vision à distance ouvrirait la voie à une compréhension *pas nécessairement* intellectuelles des propriétés géométrique-spatiales des corps ? Dans la *Dioptrique*, Descartes décrit quatre différentes modalités à travers lesquelles on perçoit la distance, c'est-à-dire quatre différentes conditions depuis lesquelles la vision à distance dépende, à savoir : a) la forme du corps de l'œil ; b) par le rapport qu'ont les deux yeux l'un à l'autre ; c) par la distinction ou confusion de la figure et par la force ou faiblesse de la lumière ; d) par la connaissance préalable de la grandeur d'un objet, de sa situation, ou la distinction de sa figure et de ses couleurs ou de l'intensité de la lumière qui vient de lui¹. La première façon de percevoir la distance implique la physiologie de l'organe externe de la vision, c'est-à-dire elle implique les variations de la forme du corps de l'œil, qui s'adapte et se proportionne à la distance des objets :

La vision de la distance ne dépend, non plus que celle de la situation, d'aucunes images envoyées des objets, mais, premièrement, de la figure du corps de l'œil ; car, comme nous avons dit, cette figure doit être un peu autre, pour nous faire voir ce qui est proche de nos yeux, que pour nous faire voir ce qui en est plus éloigné, et à mesure que nous la changeons pour la proportionner à la distance des objets, nous changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance².

Dans ce passage, Descartes décrit le processus physiologique qui règle la vision à distance : pour *institution de nature* à les variations corporelles correspondent changements spécifiques de certaines parties du cerveau. A ce propos, Descartes ajoute que ces changements adviennent généralement « sans que nous y fassions de réflexion³ », de la même façon lorsque nous prenons quelque objet dans la main, nous la conformons à la grosseur et à la figure de la

¹ AT VI 137-138

² AT VI 137, 5-16

³ AT VI 137, 17

main, et nous le sentons immédiatement, sans le besoin de penser aux mouvements de la main. Autrement dit, dans la première modalité d'appréhension de la vision, qui dépend de la figure de l'œil, interviennent seulement les modifications subies par l'organe-sensoriel qui à travers un rapport de correspondance simultanée, codifié ou institué par la nature, sont transformées en un résultat psychique-perceptives. Ce que Descartes entend souligner, en bref, est la thèse qui ouvre le *Discours VI*, c'est-à-dire que, bien lorsque l'œil perçoit un objet à distance que lorsque le sujet voit la lumière et les couleurs, la perception ne requiert jamais images ressemblantes, qui de l'extérieur arriveraient à notre cerveau, comme s'il y avait un troisième œil à les voir, mais simplement une relation naturelle entre le corps et l'âme, entre mouvement physique et idée perceptive. Le cas de la lumière et des couleurs sont particulièrement utiles pour montrer comment notre âme soit d'une force claire que les mouvements, qui du nerf optique arrivent au cerveau, puissent faire l'avoir, respectivement, le sentiment de l'une et le sentiment des autres. En effet, les couleurs se différencient les unes des autres car l'âme perçoit, sous différentes apparences, la proportion de deux différentes inclinations au mouvement des particules de la matière subtile. Cela posé, on peut tourner maintenant l'attention sur la dernière modalité de percevoir. Descartes affirme que cette modalité ne serve pas proprement à voir, mais plutôt à *imaginer* la distance. Autrement dit, ce qui est affirmé ici c'est que la possibilité d'une voie judicative pour la connaissance de la distance : l'estime de la distance ne dépend pas uniquement du sens et des organes de la vue, mais elle peut aussi être fondée par la comparaison des objets interposés entre l'objet duquel on entend juger la distance et les yeux de celui qui le regarde :

Enfin, quand nous imaginons déjà d'ailleurs la grandeur d'un objet, ou sa situation, ou la distinction de sa figure et de ses couleurs, ou seulement la force de la lumière qui vient de lui, cela nous peut servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance¹.

La clarification que la comparaison entre grandeurs sert à non proprement à voir mais plutôt à imaginer la distance introduit une distinction relevante entre une idée de la vision pensée de façon immédiate à travers les dynamiques psycho-physiques et une évaluation plus complexe qui n'a pas l'immédiate de l'idée sensible, mais qui est fondée sur une faculté générique de juger et évaluer, et donc de réélaborer les données sensibles à travers l'imagination. Dans ces pages, on peut constater comment Descartes oscille souvent dans l'utilisation des verbes *juger* et voir : par exemple, dans la troisième modalité, celle qui fait

¹ AT VI, 138, 26-139, 1

dépendre la vision par le degré de distinction ou confusion de la figure et par la force ou faiblesse de la lumière. Dans cette modalité qui, en bref, est liée à l'accommodation du regard et à sa fixation sur un point, il est utile d'observer que si le degré de netteté de la figure permet qu'on *voit* les objets « qu'ils sont plus éloignés, ou plus proches de nous, que n'est X¹ », de la force ou de la faiblesse de la lumière sur l'objet dépend que « nous le jugeons² » d'être plus proche ou plus loin. Cela dit, la question de la vision de la distance se complique par rapport aux précédentes modalités si on pose l'attention sur la deuxième modalité, c'est-à-dire la vision binoculaire ou le rapport qu'ont les deux yeux l'un à l'autre. Cette modalité a attiré l'attention des interprètes, car elle a été lue en clé intellectuelle. En effet, dans le contexte de la deuxième modalité de percevoir la distance naît l'idée que la *Dioptrique* contient une théorie de la perception qui différencierait la vision des sensibles comme la lumière et les couleurs de celle de propriétés géométriques comme la distance. Autrement dit, Descartes pour les premières aurait fait référence seulement aux dynamiques psycho-physiques, tandis que pour les deuxièmes il aurait appelé en cause dynamiques intellectuelles. En mettant en rapport la vision binoculaire avec les procédures géométriques- c'est-à-dire les procédures qui vont sous le nom de *Géométrie naturelle*- Descartes aurait visé dans la *Dioptrique* le problème de l'application de la géométrie à la nature. Pour cette raison, sa théorie de la vision, plus qu'être une théorie psycho-physiologique de la perception, serait une théorie sur la possibilité d'appliquer la science géométrique à la nature. Cette interprétation est centrale dans la pensée de Nancy Maull, selon laquelle Descartes aurait anticipé l'enquête kantienne sur "comment il est possible une science mathématique de la nature" en élaborant une théorie des opérations géométriques innées que l'âme applique aux données pour atteindre le calcul de la distance :

In fact, Descartes imported the geometrical reasoning into his phyco-physiological theory of perception quite intentionally and in order to answer a question: how is a priori geometry (specifically, the three-dimensional Euclidean geometry) applicable to nature? Or, how is a mathematical science of nature possible? Of course, we recognize the question as Kant's. To be sure, Descartes anticipates Kant's question by investigating the perception of metric properties³.

De l'autre côté, il y a la position de ceux qui soutient que la perception de la distance implique seulement des dynamiques physiologiques, et donc aucun processus intellectuel, mais uniquement les mécanismes de l'imagination corporelle⁴. À la fin de débrouiller cette question,

¹ AT VI 138, 15

² AT VI 138, 16

³ Maull, N., *Cartesian Optics and the Geometrization of Nature*, en "Review of Metaphysics", 32, 2, 1978, pp. 253- 273

⁴ Hatfiel, G., *Descartes's Physiology and its relation to his Psychology*, en *The Cambridge Companion to Descartes*

il s'agira de répondre d'abord à la demande : qu'est-ce que la géométrie naturelle de la *Dioptrique* ? En reprenant l'exemple de l'aveugle qui voit à travers les bâtons, Descartes explique de cette façon la perception de la distance qui naît de la vision binoculaire :

Nous connaissons, en second lieu, la distance par le rapport qu'ont les deux yeux l'un à l'autre. Car, comme notre aveugle, tenant les deux bâtons AE, CE, dont je suppose qu'il ignore la longueur, et sachant seulement l'intervalle qui est entre ses deux mains A et C, et la grandeur des angles ACE, CAE, peut de là, comme par une Géométrie naturelle, connaître où est le point E¹.

La convergence des axes oculaires sur l'objet nous permet de connaître la distance, car l'intervalle des yeux est la base d'un triangle dont le sommet coïncide avec le point sur lequel se trouve l'objet par rapport à l'observateur. Les deux axes, qui se rencontrent sur l'objet, forment un angle en rapport auquel, en base à son ampleur, l'objet sera perçu plus ou moins loin. Le même résultat, affirme Descartes, peut être obtenu « par l'aide d'un seul œil », en lui faisant changer de position, en sorte que la longueur de la ligne idéale qui unit les yeux et l'ampleur des deux angles « se trouvent ensemble dans notre fantaisie »². Le parallélisme vue-attouchement et l'explication de la vision à travers l'analogie avec la perception de l'aveugle, qui voyait avec les mains à travers le bâton avec lequel touchait les objets, retournent en premier plan- cette fois les deux bâtons exemplifient les axes oculaires : comme l'aveugle avec les deux bâtons, ainsi le voyant, en dirigeant les yeux sur l'objet, peut connaître la distance « comme par une Géométrie naturelle ». Selon Nancy Maull, la géométrie naturelle représente un ensemble de règles et d'opérations de conversion que, en reflétant, l'âme découvre comme innées en soi, et cet ensemble de règles et opérations permettent de garantir le passage de représentations visuelles bidimensionnelles à jugement sur objets tridimensionnelles. Reconnu que a) le contenu sensible ne ressemble jamais à l'objet représenté, comme par exemple la figure ou la couleur ; reconnu que b) la figure, toutefois, est objet de la géométrie, alors c) la géométrie naturelle représente et fonde le rapport entre les contenus des idées sensibles et les objets physiques. Donc, une géométrie innée que la réflexion porte à la lumière. Toutefois, au côté de cette interprétation, il y a aussi une autre possible lecture de la deuxième façon de percevoir la distance et au même temps du concept de géométrie naturelle, qui vient liée à la sensibilité plutôt qu'à une activité réflexive qui découvre notions géométriques innées. Une indication vers cette lecture vient du texte de la *Dioptrique* :

¹ AT VI, 137, 21-29

² AT VI 138, 1-5

Une action de la pensée, qui, n'étant qu'une imagination toute simple, ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement tout semblable à celui que font les Arpenteurs, lorsque, par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles¹.

Dans ce passage, Descartes se réfère certes à « une action de la pensée », mais cela n'implique pas qu'il s'agisse nécessairement de dynamiques intellectuelles. Ce qui, au contraire, apparaît plus clairement c'est la participation de l'imagination en tant qu'elle vient soutenir que la géométrie naturelle est « une imagination toute simple ». C'est la participation de l'imagination à suggérer une lecture dans laquelle la perception de la distance, qui advient « comme par une géométrie naturelle », se pose à un niveau moyen entre la donnée sensible et l'activité intellectuelle. En effet, l'imagination comparait dans une double nature : la *phantasia*, que déjà à partir des *Regulae ad directionem ingenii* Descartes a présentée comme une partie réelle du corps qui contient physiquement les idées-figures, et une faculté mentale d'imaginer, entendue bien comme une activité d'application aux figures corporelles de la *phantasia* que comme, il dira à Burman, une espèce d'imagination qui opère « sine objectis externis et tamquam clausis fenestris² », c'est-à-dire une activité interne de construction et composition de figures indépendantes de la présence de figures et action d'objets externes. Si la dimension corporelle rapproche l'imagination au sensible et le fait dépendre d'une cause externe, l'imagination active l'approche, au contraire, de la part de l'âme. Cela dit, alors, on peut avancer une proposition interprétative différente par rapport à celle de Nancy Maull : la géométrie naturelle n'exprime pas ni des connexions intellectuelles ni exprime une sorte de géométrisation de la donnée sensible à laquelle l'intellect appliquerait ses règles. La géométrie naturelle n'est pas la géométrie innée des concepts à travers laquelle Descartes jugera que nous pensons en mode clair et distinct l'essence des corps, c'est-à-dire leur propriétés : la perception de la distance, ainsi entendue, se trouve plus proche à la part de la sensibilité et de l'imagination plutôt que de la part de l'intellect en tant que le point d'arrivée de la *Dioptrique* sur la vision de la distance reste l'idée perceptive sensible et non pas la connaissance de la vraie disposition des corps. Cette affirmation trouve lieu aussi dans le *Traité de l'Homme*. En effet, dans l'*Homme*, l'appréhension visuelle est un processus scandé par la formation de trois successives images : la première est la projection géométrique de la figure de l'objet sur le fond de l'œil, la deuxième image est la trace qui se forme sur la surface interne du cerveau, et la troisième est la figure

¹ AT VI 138, 8-12

² AT, V, 162

que les esprits animaux forment en sortant de la glande¹ : cette troisième image c'est l'idée vraie et propre :

Or entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les Esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'Imagination, et du sens commun, qui doivent être prises pour les idées².

Dans *l'Homme*, Descartes a voulu démontrer comment le sens de la vue dépende uniquement par des mécanismes corporels, et après avoir expliqué le processus de formation de la figure, il a soutenu que le simple changement de figure du cristalline permet que objets à différentes distances puissent se distinguer sur le fond de l'œil. Cela dit, dans *l'Homme*, il est clair que la capacité de juger les distances qui se forment sur le cristalline ne présuppose pas l'âme ou forme de connaissance intellectuelle. Dans la *Dioptrique*, l'idée perceptive de la distance à laquelle la géométrie naturelle donne lieu doit être distincte du jugement scientifique fondé intellectuellement et de la connaissance des corps dans l'espace tridimensionnel. Par exemple, la perception de la distance du soleil par rapport à l'observateur ne coïncide pas avec la distance effective du soleil des yeux de celui qui le regarde, qui est manifestement une connaissance intellectuelle en tant que fondée sur l'application de notions intellectuelles et calculs géométrique-mathématiques. Bien que Descartes soutienne que la géométrie naturelle implique une sorte de raisonnement, « une action de la pensée », il faut toujours tenir présent le contexte de la *Dioptrique*, c'est-à-dire un contexte qui ne suggère pas qu'il avait à l'esprit des opérations géométriques capables de donner accès à une connaissance de la distance réelle des objets et de leur position dans l'espace. Même si il est clair que le cas de la perception de la distance, plus que de la perception d'autres qualités, introduirait la thématique du passage des représentations bidimensionnelles du système visuel à la connaissance des propriétés réelles des corps, dans la *Dioptrique* Descartes a pour but non pas une théorie philosophique sur la connaissance des corps, mais une théorie sur la perception sensible, où Descartes entend souligner comment il est possible l'accès au monde extérieur, et non pas une théorie sur comment l'intellect connaît les propriétés des corps : cette thématique sera affrontée dans les œuvres métaphysiques, comme les *Méditations* et les *Principia*. Toutefois, cela n'implique pas que dans la *Dioptrique* Descartes n'ait pas pensé à la vision binoculaire en ayant présent quelque chose de plus complexe des processus corporels : la vision de la distance qui advient comme par une géométrie naturelle dépende par un type d'imagination qui ne peut pas être réduite à

¹ AT XI, 174-176

² AT XI, 176, 26-31

la phantasia des animaux, en tant que la référence au raisonnement, implicitement contenu en cette imagination, laisse penser que Descartes avait à l'esprit la fonction proprement représentative de la phantasia.

Les processus perceptives humains contiennent quelque chose en plus des systèmes de réponse automatiques et dépendantes seulement par l'imagination ou de la mémoire corporelle. La vision de la distance à travers la convergence des axes oculaires fait partie du projet d'une optique physiologique et aussi elle montre d'être un cas spécifique d'institution de nature, c'est-à-dire de correspondance entre dispositions sensorielles-corporelles et perception avec la fondamentale fonction représentative de l'imagination. C'est le rôle de l'imagination à révéler que la perception de la distance implique un ensemble d'opérations, qui le confèrent un certain degré de complexité, sans que, toutefois, elle se trouve impliquée ou en rapport avec l'intellect ou sans qu'il soit nécessaire penser que dans la nature il y a une structure géométrique correspondante à la géométrie innée des idées intellectuelles. La géométrie naturelle est une façon géométrique d'opérer de la nature, dans le sens que, comme en générale la nature a établi un rapport d'union entre l'âme et le corps et une correspondance entre états corporels et états mentaux, ainsi, dans le cas spécifique de la vision à distance, elle a établi un rapport de correspondance entre la convergence des yeux et l'idée perceptive. Cette correspondance est possible grâce au langage géométrique, qui comprend les opérations de représentations de l'imagination : ce langage reste caché de la même façon du concept d'institution de nature et il est probable que pour cette raison Descartes a fait recours à la forme de l'analogie, qui l'a emmené à dire que la vision à distance pour convergence des axes oculaires advient « comme par une géométrie naturelle » et non pas "par une géométrie naturelle". Cette géométrie, au même temps naturelle et cachée, laisse toutefois la perception de la distance en notre pouvoir et l'accent posé sur le concept d'institution de nature ne doit pas laisser penser que Descartes met en cause l'intervention de Dieu, comme sera fait par Malebranche, pour lequel la connaissance de la distance ou de la grandeur des corps dépend des jugements naturels que seulement Dieu est capable de former en conformité aux lois de l'union de l'âme avec le corps¹, en tant que seulement un esprit infini comme celui de Dieu peut connaître toutes les

¹ Malebranche énumère six moyens pour la perception visuelle de la distance: 1) « l'angle que font les rayons de nos yeux duquel l'objet en est le sommet, c'est-à-dire, duquel l'objet est le point où ces rayons se rencontrent »; 2) la grandeur de la figure sur l'œil ; 3) « la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil et qui représente les objets que nous voyons »; 4) « Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force avec laquelle il agit sur nos yeux »; 5) sa distinction ou confusion; 6) « Le sixième donc et le principal moyen consiste en ce que l'œil ne rapporte point à l'âme un seul objet séparé des autres, mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous et l'objet principal que nous considérons ». Malebranche, N. *La Recherche de la Vérité*, en *Œuvres Complètes*, I, par De Genoude E. et De Lourdoueix H., 1837, Paris : Imprimerie et Librairie De Sapia, pp. 20-24 (chapitre IX)

modifications corporelles qui sont présentes dans la perception des propriétés primaires des corps. Les jugements sur la distance et la grandeur ne sont pas propres de l'âme en tant que « c'est Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps » qui les forme, et « c'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, et même malgré nous¹ ». C'est Dieu qui forme en nous les représentations visuelles et il le fait en partant des mouvements qui ont lieu dans notre corps. Le principe de la géométrie naturelle dans la *Dioptrique* reste à l'intérieur du système perceptif et même si certaines dynamiques restent obscures, Descartes ne nie ni que voir la distance soit une capacité de l'apparat visuel ni que les corps exercèrent sur les sens une causalité effective et réelle.

¹ *Ivi*, p. 24

Bibliographie

Littérature Primaire

- Adam C., Tannery P., *Œuvres de Descartes*, XII vol., Vrin, Paris, 1964-1974
- Aristote, *L'Anima*, éd. par Movia G., Loffredo Editore, Napoli, 1979
- Descartes, R., *Opere 1637-1649*, éd. par Belgioioso G., Bompiani, Milano, 2009
- Descartes R., *Opere Postume 1650-2009*, éd. par Belgioioso G., Bompiani, Milano, 2009
- Descartes R., *Tutte le lettere 1619-1650*, éd. par Belgioioso G., Bompiani, Milano, 2009
- Kepler, J., *Gesammelte Werke*, par Caspar M. et Beck C.H., XX vol., Munchen 1938-1988

Littérature Secondaire

- Beyssade, J. M., *Le sens commune dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 4, 1991, pp. 497-514
- De Buzon, F., *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Honoré Champion, Paris, 2013
- Fichant, M., "L'*ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit*", en *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, P.U.F., Paris, 1998
- Fichant, M., "La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes", en *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, P.U.F., Paris, 1998
- Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968
- Lindberg, D. C., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, University Press of Chicago, Chicago, 1976
- Mackenzie, A. W., "Descartes on Sensory Representation: a study of the Dioptrics", en *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1983, pp. 327- 353
- Marion, J. L., *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975
- Marion, J. L., *La Théologie Blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981
- Maull, N., "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", en *Revue Internationale de Philosophie*, 50, 195, 1/1996, pp. 109-131
- Olivo, G., *Descartes et l'essence de la vérité*, P.U.F., Paris, 2005
- Perler, D., "Descartes critique de la théorie médiévale des species", en Biard J. et Rashed R., *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris, 1998, pp. 141-153

- Simon, G., *Structure de pensée et objets du savoir chez Kepler*, Service de Reproduction des Thèses, Université de Lille, 1979
- Simon, G., “On the theory of visual perception of Kepler and Descartes: Reflections on the role of mechanism in the birth of modern science”, en *Vistas in Astronomy*, 18, 1975, pp. 825- 832
- Simon, G., “La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale”, en Biard J. et Rashed R., *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris, 1998
- Spruit, L., *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*, E. J. Brill, Leiden, 1995