

L'objet immédiat de la perception

## Introduction

Je me rappelle très bien du sentiment de trahison qui m'a saisi le jour où je me suis rendu compte que les photographies du télescope spatial Hubble étaient en fait colorisées, et sans doute pour plaire seulement, car on trouvait parfois le même cliché colorisé de deux manières différentes. Quelque temps plus tard, je me suis rendu compte que j'avais jugé un peu durement ces astronomes : si j'avais regardé ce même ciel, en même temps qu'un daltonien, nous n'aurions pas non plus vu les mêmes couleurs. D'une manière ou d'une autre, je colorisais aussi. Cette idée étonnante selon laquelle il n'existe pas de vraie couleur du ciel me revient aujourd'hui assez souvent devant les couchers de soleil : je me dis que ces belles couleurs ne sont peut-être là que pour moi. Quand je cherche à me représenter ce que serait en lui-même ce ciel que tout le monde regarde, j'ai bien du mal à le faire. Avec un peu d'effort, je peux l'imaginer sans couleurs, ou en tout cas je crois volontiers que c'est ce que font les aveugles de naissance. Mais on peut dire de tous mes autres sens la même chose que pour la vue, et s'il me fallait alors essayer d'imaginer un monde tout à la fois incolore et atone, inodore, sans chaleur ni dureté, je sais d'avance que j'en serais incapable. J'ai pourtant des opinions sur ce que pourrait être ce monde, qui me viennent pour la plupart de mes anciens cours de physique-chimie ou de la vaste littérature de vulgarisation scientifique sur « la nature profonde de l'univers », en termes d'ondes et de particules. Dans une certaine mesure, je suis bel et bien capable d'imaginer ces choses, comme si je les sentais. Mais certainement l'image que j'ai alors en tête est différente de celle que je sens. Je suis invité à penser que la première image reflète la réalité même que je perçois, tandis que la seconde constitue l'une de ses apparences, au moyen de laquelle je la perçois. Cette situation est connue pour soulever un problème philosophique classique et abondamment débattu, que le domaine contemporain de la philosophie de l'esprit a baptisé le « problème des qualia ». Celui-ci peut se formuler de plusieurs manières : faut-il dire des sons, des couleurs, des chaleurs, des duretés, mais aussi des plaisirs et des douleurs que nous ressentons qu'ils « existent », et si oui, en quel sens ? Ces qualités sont-elles « dans les corps » ou seulement « dans notre esprit » ? Existeraient-elles sans personne pour les percevoir, et si non, peut-on dire qu'elles existent « vraiment », ou « réellement » ? Ne sont-elles pas plutôt de « simples apparences », voire des « illusions » ? Mais comment pourraient-elles être produites « pour nous » par une réalité qui « en elle-même » en serait dépourvue ? Un tel problème entraîne avec lui un questionnement plus général sur la nature et l'origine de la conscience, ou sur la distinction et les rapports de l'esprit et du corps. Il plonge ses racines dans l'existence d'une science qui distingue les « qualités sensibles » des corps de leurs « propriétés réelles », et qui, à son meilleur, nous met en garde contre une équivoque récurrente dans son propre discours : des expressions comme « un rouge carmin » ou « un ré dièse » peuvent désigner soit la qualité sensible elle-même, soit les propriétés réelles qui la causent.

Deux tentatives pour résoudre ce problème ont classiquement été proposées, qui sont aussi deux critiques du « dualisme » selon lequel le corps et l'esprit seraient deux choses essentiellement différentes, et l'attaquant chacune, pour ainsi dire, par l'un ou l'autre bout. La première, qui se revendique volontiers « matérialiste », part de l'image du monde que fournissent les sciences physiques. Elle identifie par principe les qualités sensibles à différents états déterminés de notre cerveau. Selon elle, l'esprit n'est pas véritablement différent du corps, car les états que l'on qualifie

de « psychiques » sont en réalité des états physiques que nous ne connaissons pas encore : les neurosciences, en se développant, résorberont toujours davantage le domaine du psychique au profit du physique. Le livre du philosophe Larry Hardin, intitulé *Colors for philosophers*, donne un bon exemple de cette approche. Ecrivant dans les années 1980, l'auteur est convaincu que l'élucidation des circuits neuronaux responsables de la perception des couleurs a d'ores et déjà transformé, sinon résolu, le problème des qualia. Après avoir passé en revue les principales théories de l'optique physiologique et de la philosophie de l'esprit de son époque, il écrit en conclusion :

On peut résoudre le problème du statut ontologique des couleurs d'un coup de baguette magique, de la façon suivante : Étant donné que les objets physiques ne sont pas colorés, que nous n'avons aucune bonne raison de croire en l'existence de supports non-physiques des phénomènes de la couleur, et que des objets colorés devraient être soit physiques soit non-physiques, nous n'avons aucune bonne raison de croire en l'existence d'objets colorés. Les objets colorés sont des illusions, mais ce ne sont pas des illusions infondées. Nous sommes normalement dans des états de perception chromatique, qui sont des états neuronaux. Comme la perception des différences de couleur et celle des limites des objets sont deux processus neuronaux étroitement enchevêtrés, nous voyons ensemble des formes et des couleurs. Pour le dire en gros, il en va de même des couleurs et des formes visuelles. Par conséquent, les formes visuelles n'existent pas plus, au fond, que les couleurs. Mais les formes visuelles ont des analogues structurels dans le monde physique, à savoir, les formes *simpliciter*, tandis que les couleurs n'en ont pas.<sup>1</sup>

Le souci, avec cette position, ce n'est pas tant qu'elle prend ses désirs pour des réalités, en anticipant sur la découverte de ces états neuronaux, car elle a sans doute de bonnes raisons de le faire. Ce n'est pas tant, non plus, qu'elle présente comme illusoire les sensations qui constituent pour nous un donné premier absolument indubitable, car ici encore, elle a sans doute de bonnes raisons de douter, non pas de l'existence même de la sensation, mais de ses prétentions à représenter fidèlement la réalité. Le problème, c'est qu'elle est intrinsèquement contradictoire. Pour bien s'en rendre compte, il suffit d'imaginer qu'au moins un de ces rapports postulés entre une sensation et un état neuronal a été entièrement élucidé, et que tout en éprouvant cette sensation, je regarde en même temps l'état en question dans mon cerveau à l'aide d'un petit miroir ou d'un procédé d'imagerie quelconque. Verrais-je la même chose des deux côtés ? Ces philosophes répondent que non, évidemment non : on a même inventé une expression, « le sophisme de l'homoncule » pour désigner l'erreur récurrente qui consiste à supposer que de petites images se réalisent quelque part dans le cerveau, telles qu'elles pourraient être observées par un humain minuscule. Or cette réponse revient à distinguer la sensation de l'état neuronal auquel on prétend l'identifier, ce qui est manifestement contradictoire.

La seconde tentative de résolution, que l'on pourrait appeler « spiritualiste », par contraste avec la première, part au contraire de l'image du monde que nous fournissent nos sensations. Elle soutient qu'au sens le plus fondamental, ces sensations constituent la réalité même, tandis que toutes les choses auxquelles nous avons l'habitude de nous rapporter sont produites dans l'esprit à partir de ces sensations. S'il y a une illusion, elle serait plutôt à chercher dans notre tendance à croire que le monde qui nous entoure est en lui-même différent des sensations qui le constituent. Les hypothèses physiques faisant intervenir une réalité imperceptible, en particulier, ne sont tout au

---

1 Larry Hardin, *Color for Philosophers*, p.111

plus que des fictions, utiles dans la mesure où elles nous aident à découvrir ou à mémoriser les relations entre nos sensations. Cette position a notamment été défendue, à la fin du XIXe siècle, par le physicien et psychologue expérimental Ernst Mach. Dans son livre *L'Analyse des sensations*, Mach estime que le problème des qualia résulte d'une application illégitime à la psychologie du point de vue particulier de la physique, et qu'il peut être résolu en découvrant les principes communs à l'une et l'autre de ces deux sciences. Il écrit :

Devant moi, une feuille d'arbre. Le vert (A) de la feuille est lié à une certaine sensation optique d'étendue (B), avec une sensation de toucher (C) et avec la visibilité du soleil ou de la lampe (D). Si le jaune (E) d'une flamme de sodium vient à remplacer le soleil, ce vert (A) tournera au brun (F). Si l'on retire à la feuille ses grains de chlorophylle à l'aide de l'alcool, - une opération qui, comme la précédente, peut être représentée en termes d'éléments, - le vert (A) tournera au blanc (G). Toutes ces observations sont de caractère physique. Mais le vert (A) est également lié à un certain processus de ma rétine. Rien ne m'interdit, en principe, d'étudier ce processus dans mon propre œil, exactement de la même manière que dans les cas précédents, en le réduisant à ses éléments XYZ... Et s'il s'avère difficile de le faire dans mon propre œil, je peux conduire cette recherche dans l'œil de quelqu'un d'autre, en extrapolant au moyen de l'analogie, exactement de la même manière que procèdent d'autres recherches physiques. Cet élément A, donc, qui est un élément physique en tant qu'il dépend de BCD..., peut aussi être considéré comme un élément psychique, et est une sensation, en tant qu'il dépend de XYZ... Le vert (A) cependant, n'est nullement affecté en lui-même, de ce que nous tournons tantôt notre attention sur l'une, tantôt sur l'autre de ces classes de dépendances. Par conséquent, il n'existe à mon sens aucune opposition entre le physique et le psychique, mais une identité simple en ce qui concerne ces éléments. Dans la sphère sensorielle de ma conscience tout est à la fois et physique et psychique.<sup>2</sup>

Cette seconde solution n'a jamais réussi à convaincre beaucoup de monde, que ce soit chez les scientifiques ou chez les philosophes. Elle m'a moi-même longtemps mis mal à l'aise et pourtant, je n'ai jamais réussi à la trouver contradictoire. A force, je ne crois plus que cela soit possible, mais il se pourrait que cette cohérence ait un prix. Pour court-circuiter un problème comme celui des qualia, cette position nous recommande d'abandonner le dispositif conceptuel qui oppose l'apparence à la réalité, et avec lui l'idée que la science recherche la réalité des choses par delà leur apparence (dans le même livre, Mach écrit que « la notion même d'« apparence » peut avoir un sens pratique, mais n'a aucun sens scientifique »<sup>3</sup>). Or ce dispositif avait peut-être de bonnes raisons d'exister, qui sont alors mises sous le tapis.

J'ai donc cherché à remonter aux origines du problème des qualia, pour essayer de saisir sur le fait les motifs qui nous poussent à décrire nos sensations comme de simples apparences, distinctes de la réalité des choses. Mais par où commencer ? Le problème peut sembler immémorial : à la rigueur, on peut le faire remonter jusque dans nos sources les plus antiques des discours sur la nature, à l'opposition entre Parménide d'Elée et Héraclite d'Ephèse. Pour Parménide, seul le raisonnement permet de s'acheminer vers la réalité, tandis que les sens ne nous fournissent que des opinions grevées de contradiction ; Héraclite, au contraire, semble avoir soutenu que la réalité n'est rien d'autre que ce que nous révèlent les sens, et qu'il s'agit de comprendre l'ordre qui tient ensemble leurs contradictions. Ce n'est sans doute pas un hasard si deux des

---

2 Mach, *The Analysis of sensations*, p.44

3 *Ibid.* p.11

philosophes les plus influencés par l'éléatisme, Démocrite et Platon, ont développé des théories de la perception qui attribuaient à nos différentes sensations des causes intelligibles, de caractère géométrique. Démocrite, dit-on, était d'avis que nos sens ne nous fournissent qu'une connaissance « bâtarde » du monde, tandis que seul le raisonnement donne accès à une connaissance « légitime ». L'un des fragments qu'on lui attribue affirme : « Convention que la couleur, convention que le doux, convention que l'amer, en réalité, il n'y a que les atomes et le vide ».<sup>4</sup> Les couleurs et les saveurs correspondraient à l'action sur nos sens de certaines configurations géométriques des atomes qui composent les corps, et ainsi, selon un autre témoignage, Démocrite aurait aussi soutenu que le miel « n'était ni doux ni amer en soi, alors qu'Héraclite dit qu'il est les deux ».<sup>5</sup> Platon soutient lui aussi que l'« être véritable », le seul à pouvoir faire l'objet d'une connaissance rigoureuse, est intelligible plutôt que sensible. Dans le *Théétète*, le personnage de Socrate pointe le fait que le même vent puisse sembler plus ou moins froid à deux personnes différentes, pour introduire sa réfutation de la doctrine qu'il attribue à Héraclite, selon laquelle « il n'y a rien qui soit individuellement lui-même en lui-même » (152b). Dans le *Timée*, le personnage éponyme, décrit comme un physicien hors-pairs, explique que les diverses couleurs résultent d'une certaine proportion géométrique entre les effluves issues des corps et le sens de la vue.<sup>6</sup> Ces textes ont ensuite fait l'objet d'une réception en elle-même assez embarrassée et jusqu'à aujourd'hui difficile à interpréter : Que veut dire Aristote au juste, lorsqu'il prétend résoudre la difficulté soulevée par Platon en affirmant que les sensibles existent lorsque personne ne les perçoit, mais seulement « en puissance » ?<sup>7</sup> Que veut dire Epicure lorsqu'il soutient après Démocrite que les atomes sont incolores, mais que néanmoins les corps qu'ils composent peuvent être véritablement colorés « dans leur ensemble » ?<sup>8</sup> Et quel sens donner, chez ces deux auteurs respectivement, à la notion de « sympathie », selon laquelle l'âme est affectée des propriétés mêmes des choses, telles qu'elles lui sont transmises par le milieu ? De l'autre côté, la position concurrente d'Héraclite n'a pas cessé d'alimenter les objections à l'encontre de toute théorie physique qui prétendrait décrire une réalité en elle-même indépendante de la manière dont on la perçoit. Elle est notamment l'une des principales sources du scepticisme antique, comme en témoignent les dix manières typiques (ou « tropes »), par lesquelles le philosophe Enésidème se flattait encore, au Ier siècle avant J.C., de mener n'importe qui à suspendre définitivement son jugement sur un quelconque être en soi des choses :

Le premier [trophe] se fait d'après la variété des animaux [qui ne sentent pas la même chose dans la même situation], le deuxième d'après la différence entre les humains [*idem*], le troisième d'après les différentes constitutions des organes des sens [qui fournissent chacun une sensation différente], le quatrième d'après les circonstances extérieures [qui peuvent changer l'aspect d'une chose], le cinquième d'après les positions, les distances et les lieux [*idem*], le sixième d'après les mélanges [*idem*], le septième d'après la quantité et la constitution des objets [*idem*], le huitième d'après le

4 Démocrite, *Fragments et témoignages, Les atomes, l'âme et le bonheur*, traduction de Maurice Solovine, Vrin, 2020, page 152

5 Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* II,63

6 Pour un exposé complet et clair de cette théorie, cf Katerina Ierodiakonou, « Plato's Theory of Colours in the Timaeus », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2, 2005 pp.219-233.

7 Pour un commentaire récent et une bibliographie, cf par exemple Victor Caston, « Aristotle and the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities », *Res Philosophica*, vol. 95, issue 1, 2018, pp.35-68

8 *Idem*, cf David Sedley « Why aren't atoms coloured ? » in U. Zilioli (ed.), *Atomism in Philosophy: a History from Antiquity to the Present*, Cambridge, 2020, p.61-74

relatif [la même chose peut sembler grande ou petite, belle ou laide, etc. selon celles auxquelles on la compare], le neuvième d'après le caractère continu ou rare des rencontres [l'habitude change l'aspect des choses], le dixième d'après les modes de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques [qui sont notoirement variables].<sup>9</sup>

Tous ces témoignages montrent bien que le problème des qualia pouvait, et dans certains cas devait, se poser dès l'Antiquité. Pourtant, la lecture des auteurs anciens donne l'impression qu'aucun d'entre eux n'a discuté le problème frontalement de manière suivie, et l'on est le plus souvent réduit à chasser les indices de la position qu'ils auraient voulu soutenir.

Pourquoi ? Contrairement à ce qu'on lit parfois, je ne pense pas que la raison en soit que les théories antiques de la perception seraient restées « purement qualitatives » ou « intéressées exclusivement par le sensible comme tel ». En effet, comme on l'a vu, des théories sur les causes insensibles de la sensation n'ont jamais manqué, qui mettaient en avant des raisons géométriques. Pour prendre un exemple parmi d'autres, dans son livre *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*, le philosophe Gérard Simon nous met en garde contre les illusions rétrospectives que produit la lecture des traités anciens à travers les lunettes de la science moderne. L'optique ancienne, explique-t-il, s'intéresse avant tout au « *visible par soi* » plutôt qu'à un « processus physique étudiable objectivement, indépendamment de la sensation qu'il provoque ». Mais aussitôt après il doit se rendre à l'objection selon laquelle « *dans leur philosophie* les Anciens n'en restent pas à la surface des choses ; loin de s'en tenir au seul domaine de la visibilité, ils cherchent à rendre compte des propriétés manifestes à l'aide de structures inapparentes ». <sup>10</sup> L'argument par lequel il tente d'adoucir cette contradiction, à savoir que « les composants structurels auxquels ils font appel ne rompent pas complètement avec le sensible sur lequel ils spéculent » pourrait aussi bien s'appliquer aux théories modernes de la perception, dans la mesure où le mouvement d'une particule ou d'une onde, ou un circuit de neurones, ne sont pas des choses entièrement inimaginables. Comme les théories modernes, les théories anciennes étaient susceptibles de porter aussi bien sur l'apparence des choses en tant que telle, que sur leur supposée réalité. Si le problème des qualia n'est pas central dans la philosophie antique, ce n'est donc pas parce que ces théories auraient été d'une nature différente. A mon avis, la différence doit plutôt être cherchée du côté de leurs mérites scientifiques. En effet, lorsqu'on les compare à celles de la science moderne, force est de constater la faible portée explicative des théories anciennes de la perception, qui restent entièrement spéculatives et prêtent le flanc à des objections élémentaires (par exemple : si l'image des choses est transmise par le milieu jusque dans l'oeil, comment rétrécit-elle pour y rentrer toute entière ? mais si l'oeil transforme le milieu pour atteindre les choses hors de lui, comment peut-il voir à de si grandes distances ?). Les auteurs eux-mêmes qui les ont élaborées doutent explicitement de leur capacité à dire la vérité sur le monde, passée la découverte rationnelle de ses premiers principes : Démocrite avoue dans plusieurs de ses fragments que « la vérité est dans l'abîme », et Platon présente toutes les hypothèses du *Timée* comme « un mythe vraisemblable ». <sup>11</sup> Aussi les objections des sceptiques anciens portent-elles sur la possibilité même de se faire la moindre idée d'un quelconque monde en soi. Au contraire, le problème des qualia ne devient incontournable qu'à partir du moment où la science parvient à opposer au monde sensible un monde

9 D'après Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 36-37

10 p.53

11 REF MANQ

intelligible assez consistant, pour revendiquer la possession d'une telle connaissance. De ce point de vue, on a sans doute raison de considérer, comme on le fait souvent, que le problème des qualia trouve sa source principale au XVII<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement dans la philosophie de Descartes. En effet, cette philosophie est celle qui a exprimé le plus nettement ce que l'historien de la révolution scientifique Richard Westfall décrit comme la renaissance moderne des traditions platonicienne et démocritéenne, avec l'idéal d'une science géométrique de la nature.<sup>12</sup> Dans la droite ligne de ces deux traditions, Descartes présente à son tour ses hypothèses sur le monde comme une « fable » : comme Démocrite ou Platon, il ne signifie pas par là que les premiers principes de sa science, l'idée que le monde existe par lui-même indépendamment de notre perception, et que cette existence consiste dans des rapports géométriques, pourraient être faux. Seules les hypothèses particulières qu'il construit sur la base de ces principes sont fictives, et susceptibles d'être vraies ou fausses. Dans plusieurs cas, qui plus est, Descartes prétend effectivement avoir découvert les causes véritables de nos sensations. Cette prétention sera de mieux en mieux fondée par les développements de la science moderne, longtemps après que le monde cartésien aura été unanimement rejeté comme un simple « roman », et c'est à mon avis la raison pour laquelle le problème des qualia devient de plus en plus saillant dans la philosophie de cette période et jusqu'à aujourd'hui.

---

12 R. Westfall, *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, 1971 p.1

## La déréalisation des qualités sensibles dans la philosophie mécaniste

On attribue souvent à Descartes la responsabilité du fossé que la philosophie moderne européenne a creusé, selon les descriptions, entre l'âme et le corps, ou entre le domaine de la nature et celui de l'esprit, ou entre le monde physique et le monde vécu, en soutenant que les qualités sensibles dont les corps nous semblent revêtus ne leur appartiennent pas en réalité, mais que ce sont leurs propriétés géométriques qui les causent en nous. Pourtant, avant Descartes, la même idée se trouve déjà entièrement articulée dans les écrits de Galilée, et on la trouverait également sous-entendue dans plusieurs explications de l'épicurisme renaissant à la même époque. En réalité, cette manière de penser semble liée à la résurgence du projet d'une science géométrique de la nature en général, et de la perception en particulier, qui caractérise la révolution scientifique européenne, et que Descartes a tant contribué à promouvoir. Dans ce chapitre, je me suis attaché à reconstituer l'origine de la thèse selon laquelle les qualités sensibles ne sont pas véritablement dans les corps où elles nous apparaissent, dans les écrits des principaux représentants de la physique géométrique. D'abord proposée par Galilée, elle est reprise et considérablement développée par Descartes, et après lui par Boyle qui en donne le premier exposé dogmatique.

### Galilée et les qualités premières des choses

L'idée qu'il conviendrait de distinguer les « qualités premières » des choses, de l'ensemble des qualités qu'on peut leur attribuer, n'est pas une invention de l'époque moderne. La profusion des formes et des pouvoirs dans la nature a toujours suggéré l'idée que certaines qualités sont plus fondamentales que d'autres, avec la tentation d'expliquer le changement par l'action de quelques principes simples seulement, dont résulteraient les qualités plus complexes. Comme l'explique Aneliese Mayer, bien avant la révolution scientifique, les Aristotéliens des universités européennes avaient coutume de distinguer quatre qualités premières : le chaud et le froid, le sec et l'humide. A celles-ci s'ajoutaient parfois les qualités de pesanteur et de légèreté. Les quatre éléments dont ils composaient le monde étaient entièrement définis par ces qualités : du plus pesant au plus léger, la terre était chaude et sèche, l'eau froide et humide, l'air chaud et humide, le feu chaud et sec. A ces premiers principes du changement, ils ajoutaient bien sûr le mouvement local, allant souvent jusqu'à soutenir que ce dernier était sans doute le plus fondamental, car il semblait devoir accompagner tous les autres. Toutes les autres qualités (tels que le pouvoir guérisseur d'une drogue, les propriétés des matériaux ou les facultés d'un animal) étaient comprises comme le résultat de l'action complexe de ces qualités simples, et ne pouvaient être dites « agir » que de manière dérivée. Bien entendu, les qualités premières n'étaient pas censées être directement perceptibles, mais on supposait leur existence pour expliquer les autres.<sup>13</sup> Il convient de garder cet arrière plan en tête au moment d'évaluer l'originalité du concept moderne des « qualités premières ». Les philosophes de la révolution scientifique qui promeuvent l'application de la géométrie à la physique réserveront le statut de qualité premières aux seules propriétés géométriques des corps, en insistant sur la relativité à l'observation de toutes les qualités sensibles.

---

13 *On the Threshold of Exact Science* p.44



Ce basculement s’amorce déjà chez Galilée, dans une digression du paragraphe 48 de *L’Essayeur* sur la question de savoir si « le mouvement est cause de la chaleur ». Galilée explique que la capacité du frottement à produire de la chaleur vient peut-être de ce qu’il dégage une poussière de particules d’une figure et d’un mouvement particulier, qui constituent ce que l’on appelle ordinairement le feu. Se comportant à la manière d’un fluide, ces particules imprègnent les corps qui les entourent, en y produisant au passage plusieurs effets. Lorsqu’elles traversent notre peau, elles produisent en outre, selon l’intensité de leur courant, une sensation de chaleur accompagnée de plaisir ou de peine. Galilée compare le corps sensible à un orchestre à cordes dont le toucher serait la contrebasse, activée par les mouvements les plus amples, et les autres sens les altos et violons répondant à des mouvements plus fins. Il ramène donc la chaleur, cette qualité première de la scolastique, au rang des autres qualités secondes, et toutes à l’action des propriétés géométriques de la matière. Voici les termes dans lesquels il justifie cette nouvelle manière de voir :

Je dis que je me sens nécessairement amené, sitôt que je conçois une matière ou une substance corporelle, à la concevoir tout à la fois comme limitée et douée de telle ou telle figure, grande ou petite par rapport à d’autres, occupant tel ou tel lieu à tel ou tel moment, en mouvement ou immobile, en contact ou non avec un autre corps, simple ou composée, et par aucun effort d’imagination je ne puis la séparer de ces conditions ; mais qu’elle doive être blanche ou rouge, amère ou douce, d’odeur agréable ou désagréable, je ne vois rien qui contraigne mon esprit à l’appréhender nécessairement accompagnée de ces conditions ; et, peut-être, n’était le secours des sens, le raisonnement ni l’imagination ne les découvriraient jamais. Je pense donc que ces saveurs, odeurs, couleurs, etc. eu égard au sujet dans lequel elles nous paraissent résider, ne sont que de purs noms et n’ont leur siège que dans le corps sensitif, de sorte qu’une fois le vivant supprimé, toutes ces qualités sont détruites et annihilées ; mais comme nous leur avons donné des noms particuliers et différents de ceux des qualités (*accidenti*) réelles et premières, nous voudrions croire qu’elles en sont vraiment et réellement distinctes.

Je crois que j’expliquerai plus clairement ma pensée avec un exemple. Je passe ma main sur une statue de marbre, puis sur un homme vivant. L’action de ma main, pour ce qui dépend d’elle, est la même sur l’un et l’autre sujet, constituée par les qualités premières de mouvement et de frottement auxquelles nous ne donnons pas d’autre nom. Mais le corps vivant, sur qui s’exercent ces opérations, ressent des affections différentes selon les endroits où il est touché : sous la plante des pieds, par exemple, sur les genoux ou sous les bras, il ressent, outre le toucher ordinaire, une autre affection à laquelle nous avons donné un nom particulier, le *chatouillement*, affection qui dépend entièrement de nous et non point de la main. Et il me semble qu’on se tromperait lourdement si l’on disait que la main, outre le mouvement et le toucher, possède en elle une autre faculté, la faculté de chatouiller, de sorte que le chatouillement serait une qualité résidant en elle. Un peu de papier ou une plume qu’on frotte légèrement sur n’importe quelle partie du corps produisent, pour leur part, la même opération, à savoir le mouvement et le toucher ; mais, appliqués entre les yeux, sur le nez et sous les narines, ils produisent un chatouillement presque intolérable, alors que dans d’autres parties on les sentira à peine. Or ce chatouillement est tout entier de notre côté, non du côté de la plume, et dès que l’on supprime le corps animé et sensitif, il n’est plus qu’un pur nom. Tel est, à mon avis, le seul mode d’existence propre à beaucoup des qualités que l’on attribue aux corps naturels, comme les saveurs, les odeurs, les couleurs, et d’autres encore.<sup>14</sup>

---

14 trad Chauviré p.239

Ce passage particulièrement dense est déjà gros des principaux thèmes et des principales difficultés des débats modernes sur l'existence des qualités sensibles. L'affirmation principale de Galilée, selon laquelle les qualités sensibles, supprimé le corps sentant, ne sont que de « purs noms », fait écho à la « querelle des universaux » qui avait divisé les aristotéliens médiévaux au sujet du mode d'existence des concepts. Ces philosophes scolastiques s'étaient ainsi demandé si un universel, tel que l'idée de cheval, existait seulement dans l'esprit des personnes qui la pensaient, ou encore dans les choses. Deux positions s'étaient opposées, la première soutenant que nos concepts ne sont que des noms qui nous servent à repérer des ressemblances entre les choses, la seconde insistant à présenter certains concepts comme des réalités indépendantes de notre volonté. Cette opposition entre « nominalisme » et « réalisme » peut rétrospectivement sembler forcée, dans la mesure où rien n'interdit à un nom de désigner une réalité. Pourtant, elle renvoyait sans doute à un balancement plus profond, entre les arguments qui suggèrent que nos découpages conceptuels comportent toujours une part d'arbitraire, et ceux au contraire qui établissent que tous ces découpages ne se valent pas. Dans ce contexte, écrire que les qualités sensibles sont de « purs noms » revenait, d'une manière ou d'une autre, à les dé-réaliser. Galilée, en reprenant cette expression, la porte sur un nouveau terrain : car ce ne sont pas simplement les concepts universels par lesquels nous désignons les couleurs, les sons ou les odeurs qui sont ici visés, mais plus directement, les qualités particulières que nous percevons. L'idée selon laquelle ces qualités n'existeraient pas véritablement est justifiée par un recours implicite au principe de contradiction : si une même chose (la même plume en mouvement) peut apparaître aussi bien plaisante que déplaisante, il est donc arbitraire de lui attribuer l'une plutôt que l'autre de ces qualités. Mais en même temps, il apparaît que la portée de cette dé-réalisation doit être précisée, car on ne saurait nier que les qualités sensibles « existent » en un certain sens, au moins dans le temps où elles sont senties. Cette tension est à l'origine des nombreuses précautions oratoires et même de certains silences du texte, qui laissent autant de questions en attente. Ainsi, lorsque Galilée remarque que rien ne nous contraint à attribuer les qualités sensibles aux corps extérieurs, il ne démontre pas à proprement parler que tous les corps devraient en être dépourvus. En particulier, lorsqu'il précise que ces qualités sont de purs noms « eu égard au sujet dans lequel elles nous paraissent résider », il n'exclut pas qu'elles puissent être quelque chose de plus, eu égard à un autre sujet, par exemple le corps sensible où, nous dit-il, « elles ont leur siège ». Qui plus est, un aristotélien orthodoxe de l'époque aurait tout à fait pu objecter à Galilée que son argument reposait en fait sur une pétition de principe : la chaleur d'une flamme, ni plus ni moins que le mouvement d'une plume, peut produire selon les cas une sensation agréable ou désagréable. On conclurait bien, à partir de là, que le plaisir et la peine sont de notre côté, mais non pas que la flamme n'est pas chaude, à moins d'avoir déjà supposé que la chaleur est elle-même un genre de chatouillement.

La nouvelle description que proposait Galilée n'était donc pas entièrement contraignante, mais elle avait cet avantage qu'elle fournissait une explication de la production de chaleur par le frottement. Dans un autre cas, les mérites explicatifs des hypothèses géométriques étaient plus manifestes encore : celui du son et de la théorie musicale. Dans une autre digression, à la fin de la 1<sup>ère</sup> journée des *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Galilée prolonge son étude du mouvement des pendules par un exposé sur la nature des sons. Il décrit un dispositif où les cordes pincées d'un instrument font frémir la surface d'un verre d'eau : « L'expérience est excellente pour observer et distinguer une à une les ondes produites par la vibration d'un corps sonore, et qui après

s'être propagées dans l'air vont exercer sur le tympan de l'oreille une stimulation que l'âme interprète comme un son ». <sup>15</sup> Il rapporte que, dans cette expérience, les ondes produites par une note sont exactement deux fois plus longues que celles produites par son octave. Il en conclut que c'est à proprement parler la fréquence de vibration des cordes, plutôt que leur longueur, leur tension ou leur épaisseur, qui détermine la note que l'on entend. Il en tire également une explication de la nature des accords et des plaisirs de l'harmonie : la consonance ou la dissonance des sons vient de ce que leurs fréquences respectives sont commensurables ou incommensurables entre elles. Apprécier un accord, c'est ressentir confusément ces rapports, comme on apprécierait la danse de plusieurs pendules balançant de concert.

## **Descartes et l'image projetée du monde extérieur**

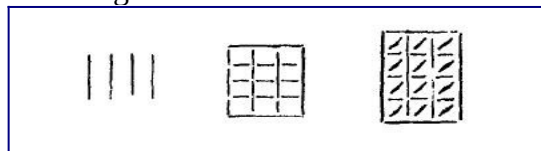
L'influence de Galilée est très nette dans la formation et les premiers essais inédits de Descartes. De fait, le premier traité qu'il rédige au cours de son voyage en Hollande, après avoir fini ses études, est un *Abrégé de musique*, offert à son ami le physicien géomètre amateur Isaac Beeckman. On y retrouve le même genre de considérations qu'avait esquissé Galilée sur l'origine des sons et la raison des consonances dans la fréquence et l'accord des vibrations sonores. Au cours des mêmes années, Descartes se forme également à l'optique géométrique, en étudiant particulièrement les démonstrations du fonctionnement des lentilles grossissantes que Képler avait produites pour fonder les découvertes faites par Galilée au moyen de sa lunette. Un autre texte inédit de la même période, les *Règles pour la direction de l'esprit*, contient un premier passage sur la manière dont il convient de concevoir la perception des couleurs. Descartes remobilise la métaphore traditionnelle, qui veut que les objets fassent impression sur les sens comme un sceau sur de la cire, avec ceci de particulier qu'il la prend vraiment au pied de la lettre :

Il ne faut pas croire que cette comparaison soit prise seulement de l'analogie, mais il faut bien concevoir que la forme externe du corps sentant est réellement modifiée par l'objet, de la même manière que la superficie de la cire est modifiée par le cachet. Cela n'a pas seulement lieu lorsque nous touchons un corps en tant que figuré, dur, âpre, etc., mais même lorsque par le tact nous avons la perception de la chaleur et du froid. Il en est de même des autres sens. Ainsi la partie d'abord opaque qui est dans l'œil reçoit la figure que lui apporte l'impression de la lumière teinte des différentes couleurs. La peau des oreilles, des narines, de la langue, d'abord impénétrable à l'objet, emprunte également une nouvelle figure du son, de l'odeur et de la saveur. Il est commode de concevoir ainsi toutes ces choses ; en effet, rien ne tombe plus facilement sous les sens qu'une figure : on la touche, on la voit ; cette supposition n'entraîne pas plus d'inconvénient que toute autre. La preuve en est que la conception de la figure est si simple et si commune qu'elle est contenue dans tout objet sensible. Par exemple, supposez que la couleur soit tout ce qu'il vous plaira, vous ne pourrez nier qu'elle ne soit toujours quelque chose d'étendu, par conséquent de figuré. Quel inconvénient y a-t-il donc à ce qu'au lieu d'admettre une hypothèse inutile, et sans nier de la couleur ce qu'il plaît aux autres d'en penser, nous ne la considérons qu'en tant que figurée, et que

---

15 p.144

nous concevions la différence qui existe entre le blanc, le bleu et le rouge, etc., comme la différence qui est entre ces figures et d'autres semblables ?



Or on peut en dire autant de toutes choses, puisque l'infinie multitude des figures suffit pour exprimer les différences des objets sensibles.<sup>16</sup>

Il convient de signaler que, dans le texte de Descartes, ce passage intervient comme une illustration de sa XII<sup>e</sup> Règle, qui enjoint de tout faire « pour avoir une intuition distincte des propositions simples ». A l'origine de l'idée que les couleurs (et plus généralement « toutes choses ») pourraient être réduites à des formes géométriques, on trouve donc, semble-t-il, des raisons d'ordre épistémique. On sait que Descartes sort du Collège avec l'idée que, de tout ce qu'il y a appris, seule la géométrie fournit un savoir certain, parce que ses raisonnements partent d'objets assez simples pour être parfaitement compris, et ne font ensuite aucun pas qui ne soit autorisé par une évidence entière. Si donc il est seulement possible de raisonner sur les choses, y compris les couleurs, comme si elles étaient des figures, on gagnerait à le faire, car leur étude gagnerait en rigueur par cette application. Les hypothèses géométriques, à la différence des autres, ont l'avantage d'être parfaitement bien conçues.

Animé par ces mêmes idées, Descartes commence à travailler dans les années 1630 à un *Traité de l'homme*, une explication mécaniste du fonctionnement du corps humain. Dans le chapitre consacré aux « sens extérieurs de cette machine », il imagine la manière dont nos sensations pourraient être causées par les mouvements d'une matière subtile qui ferait impression sur nos sens. Ainsi, la douleur résulterait de l'écartement violent des nerfs de la peau, le chatouillement, d'une stimulation inoffensive qui conserve leur organisation. Les différents goûts proviendraient de la manière dont les fluides des aliments pénètrent les pores de la langue. Les sons répondraient à la fréquence des coups portés sur le tympan, et les couleurs, « à diverses actions des parties du second élément », c'est à dire de la lumière.<sup>17</sup> En amont des sens externes, Descartes soutient que la sensation est rendue possible, dans le cerveau, par l'action de la glande pinéale, notre actuelle épiphyse (divers passages de la correspondance de Descartes nous apprennent que le choix de cette glande vient de ce qu'elle semble être le seul organe présent dans le cerveau en un seul exemplaire). Il compare le corps humain à de grandes orgues dont les canaux se rejoignent tous au niveau de cette glande, en sorte que la paroi intérieure de la cavité qui l'abrite est toute alvéolée par leurs différentes entrées. A l'état de veille, la glande émet en tous sens et à profusion (Descartes ne dit pas comment) des effluves de matière subtile, les « esprits animaux », qui sont « plutôt comme un feu », et qui s'engouffrent dans ces canaux, « ainsi que le vent, étant un peu fort, peut enfler les voiles d'un navire, et faire tendre toutes les cordes auxquelles elles sont attachées ». Cet état de tension est la condition pour que l'impression que les sens reçoivent des objets puisse se communiquer jusqu'à se projeter une première fois sur la paroi de cette cavité, et de là, tracer une nouvelle copie sur le corps même de la glande. « Or, entre ces figures, écrit Descartes, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais

16

17 GF pp153-161

seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande, où est le siège de l'imagination et du sens commun, qui doivent être prises pour les idées, c'est à dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsque étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet. »<sup>18</sup>

Cet arrière plan d'hypothèses physiologiques doit être gardé en tête au moment d'aborder les textes aboutis de la théorie de la perception de Descartes. En 1637, Descartes publie son premier livre, *Le Discours de la méthode*, accompagné de trois traités sur la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Dans le quatrième discours de la *Dioptrique*, intitulé « Des sens en général », il explique que c'est l'âme qui sent, puisqu'il faut être réveillé pour sentir, et que l'âme n'est pas unie à tout le corps, mais seulement à une certaine région du cerveau, puisqu'une lésion des nerfs qui relie le cerveau au reste du corps affecte la sensation. Il ajoute :

Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément les philosophes ; ou du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font. Car, d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées dans ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusques au cerveau. Et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que voyant que notre pensée peut facilement être excitée par un tableau, à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être en même façon à concevoir ceux qui touchent nos sens, par quelque petits tableaux qui s'en formassent en notre tête. Au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée ; comme par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons, envoient véritablement leurs images jusques au-dedans de notre cerveau, il faut toutefois que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images 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 il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les tailles-douces n'étant faites que d'un peu d'encre posée ça et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps, diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles que des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés, et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner 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 ressemblance. Comme lorsque

---

18 p.194

l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusques à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par ce même moyen les nerfs de sa main, et en suite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs ; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau.

Ce passage a souvent été remarqué par les historien·nes de la philosophie comme celui où Descartes amorce le profond bouleversement de la théorie de la perception, à l'issue duquel les sensations ne seront plus regardées comme les images des choses extérieures, mais comme leurs signes. On peut certes remarquer, comme le fait Ferdinand Alquié,<sup>19</sup> qu'en toute rigueur, ici, c'est le mouvement extérieur qui « signifie » la sensation ressentie, et non l'inverse, comme on le dirait plus volontiers aujourd'hui : cette petite étrangeté montre que Descartes a surtout en tête le pouvoir des mots de faire surgir des idées dans notre esprit. Il n'en demeure pas moins que Descartes affiche une attitude de rupture vis-à-vis de l'optique médiévale, et plus particulièrement de l'usage que les auteurs scolastiques faisaient du concept d'« espèce » pour désigner des images intermédiaires entre l'objet et le sens, qui participent d'une même forme. Ce faisant, il introduit clairement la distinction clé : les images sont liées à leur original par une relation de ressemblance ; les signes sont liés à leur référence par une relation de signification, ce qui est bien différent. Tout cela est vrai et important, et cependant on ne cerne pas bien l'originalité de ce qui se passe chez Descartes si l'on ne commence pas pas relever les continuités qui relient sa doctrine à la tradition optique, et qui la rapprochent de celle de Gassendi. En premier lieu, on ne saurait assez insister sur le fait qu'en dépit de la critique qu'il adresse aux « petites images » voltigeantes dans le milieu intermédiaire de l'objet vers le sujet percevant, Descartes lui-même continue de décrire une succession d'images à la ressemblance de l'objet : d'abord sur la rétine, puis sur la paroi des cavités intérieures du cerveau, et finalement sur la paroi de la glande pinéale. Son rejet de la ressemblance de cette image à son objet n'est pas aussi radical en ce qui concerne ses propriétés géométriques que dans le cas des qualités sensibles. Loin d'avoir rejeté l'idée d'une image cérébrale forgée à la ressemblance des choses extérieures, Descartes fait l'hypothèse de son existence, en anticipant très largement sur l'observation. Simplement, il lui ôte la couleur, et c'est cette différence précise dont il faut chercher le motif.

Au moment où Descartes écrit ce passage, Képler vient en effet de réinterpréter la notion d'image de l'objet d'une manière révolutionnaire dans ses *Paralipomènes à Vitellion*. Traditionnellement, explique Képler, « les Opticiens parlent d'image lorsque l'on voit l'objet lui-même avec ses couleurs propres et les parties de sa figure, mais dans un autre lieu, avec parfois d'autres mesures, et un changement de proportion des parties de sa figure. Bref, l'image est la vision d'un objet, liée à une erreur des facultés qui concourent à la vision. Ainsi l'image par elle-même n'est presque rien, et il faut plutôt l'appeler imagination ». La comparaison géniale de l'œil à une chambre noire, que Képler a dénichée parmi les diverses explorations de la *Magie naturelle* de Jean-Baptiste Porta, lui permet de donner un sens beaucoup plus concret à ces images, qui semblaient jusque là exister dans des lieux impossibles ou flotter dans les airs. La lumière qui pénètre, par un tout petit trou, dans une chambre dont les murs ont été noircis, vient peindre sur un

---

19 Descartes, *Oeuvres*, vol.I, p.316, note 2

drap tendu en face de l'ouverture un tableau qui ressemble au paysage à l'extérieur. Képler étudie la fidélité et les défauts de cette peinture, les conditions optiques de la netteté de ses contours, de la vivacité de ses couleurs. Or l'œil ressemble tout à fait à une chambre noire, et l'on peut donc supposer qu'une semblable image se projette d'abord floue sur le cristallin, puis grâce aux réfractions qu'elle y subit, en toute netteté sur la rétine. Du coup, les propriétés apparentes de l'image de l'objet peuvent être attribuées à un objet réel : « Alors que jusqu'à maintenant l'Image était un être de raison, appelons désormais peintures les figures des objets qui apparaissent réellement sur un écran ». Les choses extérieures produisent, plus près de nous, et littéralement en nous, une peinture qui les représente telles que nous les voyons. Comment ne pas passer le pas, et dire que ce que nous voyons véritablement, c'est cette peinture, qui représente plus ou moins bien l'objet ? Képler appelle parfois l'image rétinienne une « idole », un terme qui par ses connotations religieuses évoque la représentation d'une chose, mais dont on est toujours sur le point d'oublier qu'elle n'est qu'une représentation, au risque de la prendre pour la chose elle-même. Mais il n'ose affirmer que cette copie des choses soit pour nous la plus proche, la plus intérieure, la plus immédiate. Au chapitre 5, « De la manière dont se fait la vision », il écrit :

Je dis qu'il y a vision quand une représentation [*idolum*] de l'ensemble de l'hémisphère du monde situé devant l'œil, et un peu davantage, se fixe sur la paroi blanc roussâtre de la surface concave de la rétine. Quant à savoir comment cette représentation ou cette peinture est liée aux esprits visuels qui ont leur siège dans la rétine et le nerf, et si c'est amené par ces esprits à l'intérieur des cavités du cerveau qu'elle comparait devant le tribunal de l'âme ou de la faculté visuelle, ou bien si c'est la faculté visuelle, qui, telle un Questeur délégué de l'Âme, descend du prétoire du cerveau jusque dans le nerf visuel et la rétine, qui sont comme des tribunaux inférieurs, et s'avance à la rencontre de cette représentation – tout cela, dis-je, je laisse aux Physiciens le soin d'en discuter. Car les Opticiens n'engagent pas leurs troupes au-delà de cette paroi opaque qui constitue dans l'œil le premier obstacle. [...] Car que peut-on dire au nom des lois de l'optique, de ce passage occulte qui, puisqu'il se trouve au milieu de parties opaques et par là-même obscures, et qu'il est réglé par les esprits, lesquels diffèrent en tous genre des humeurs et des autres choses transparentes, s'est déjà entièrement soustrait de lui-même aux lois optiques ?<sup>20</sup>

Comme on l'a vu, Descartes de son côté préfère la première hypothèse : il imagine que l'image des choses est conduite jusqu'au siège permanent de l'âme au centre du cerveau. Mais si l'on compare maintenant la description de ces images par Descartes aux peintures dont parlait Képler, la différence est frappante : toute couleur a disparu. Ce qui se projette sur la glande pinéale, à l'attention de l'âme, ce sont des figures et des mouvements, et « ce qui pourra donner occasion à cette âme de concevoir toutes les différences des couleurs »<sup>21</sup>, c'est un certain mouvement propagé le long des nerfs. Du coup, les formes que nous voyons sont le signe de formes dans les choses, et elles remplissent parfois cette fonction d'autant mieux qu'elles leur ressemblent moins : la projection en perspective des objets sur la paroi de la glande nous permet notamment d'apprécier leurs tailles et leurs distances. Mais les couleurs que nous voyons sont elles aussi le signe de formes dans les choses, qui cette fois ne leur ressemblent pas du tout : une différence de couleur indique une différence dans le motif tracé par l'agitation des nerfs. Ce qui se produit à la surface de la glande pinéale, ce n'est plus tant une peinture qu'une « taille-douce », c'est à dire une gravure, que

20 Trad. Catherine Chevalery, p.317

21 p.169

l'âme sent directement, comme un aveugle la sentirait sur sa main, tandis qu'elle sent indirectement les choses au moyen du flux tendu des esprits animaux, comme un aveugle le ferait au moyen d'un bâton.

Il en va donc différemment, selon Descartes, de la perception des propriétés géométriques et de celle des qualités sensibles. La forme apparente des choses se trouve, réellement, sur la surface de la glande pinéale, mais leurs couleurs apparentes ne s'y trouvent pas. Pourquoi cela ? Pourquoi Descartes, qui se donne tant de mal pour expliquer comment la configuration du système nerveux prend le relai des raisons optiques pour garantir la netteté des contours de l'image (chaque point de l'image correspondant à un point dans l'objet), ne cherche-t-il pas, de même, comment elle pourrait se former en couleurs ? Ou si c'était trop difficile, pourquoi ne pas avoir opté pour l'autre option qu'évoquait Képler, et supposé, en unissant l'âme aux esprits animaux eux-mêmes, qu'elle descend voir les couleurs sur la rétine, directement là où elles sont ? Serait-ce par souci d'économie explicative (par « commodité », selon l'expression des *Regulae*) ? De fait, Descartes écrit de nouveau : « les différences qu'un aveugle remarque entre des arbres, des pierres, de l'eau, et choses semblables, par l'entremise de son bâton, ne lui semblent pas moindre que nous font celles qui sont entre le rouge, le jaune, le vert, et toutes les autres couleurs ; et toutefois ces différences ne sont autre chose, en tous ces corps, que les diverses façons de se mouvoir, ou de résister au mouvement de ce bâton. »<sup>22</sup> Ces mêmes principes ne suffiraient-ils donc pas à expliquer toutes les qualités perçues ? N'ont-ils pas en outre cet avantage, que la géométrie nous les fait connaître clairement et distinctement ? Pour un début de réponse, cependant, celui-ci laisse perplexe. Car un aveugle, quand bien même sa finesse serait telle qu'elle lui permette de reconnaître la couleur des étoffes au toucher, comme dans certaines des légendes qui circulaient à l'époque de Descartes, ne les verrait pas pour autant ; et s'il les voyait, ne serait-ce pas mystérieux ?

On sait que Descartes, confronté à cette objection, a préféré serrer les dents. C'est effectivement mystérieux, répondra-t-il, c'est même un des plus grand mystères, celui de l'union de l'âme et du corps. A l'origine de cette position, il y a très certainement les raisons d'ordre épistémique que nous avons déjà dégagées, la clarté attendue de l'application de la géométrie à la physique. Mais il me semble qu'une autre raison encore peut venir s'ajouter à celles-ci, qui provient dans un second temps, du succès réel ou apparent de telles explications géométriques. Prenons par exemple l'explication particulière que Descartes donne de la production des couleurs. Les surfaces sombres, soutient-il, « amortissent [les rayons de la lumière] et leur ôtent toute leur force », tandis que les surface colorées y produisent « un changement semblable à celui que reçoit le mouvement d'une balle quand on la frise ». Cette idée lui vient certainement de l'étude de la réfraction. Dans la *Dioptrique*, Descartes compare le trajet de la lumière qui passe d'un milieu dans un autre à celui d'une balle qui perce une toile : idéalement, la résistance de la toile ne peut ralentir, parmi les composantes du mouvement rectiligne de la balle, que celle qui lui est perpendiculaire, d'où la déviation que l'on observe. Dans le discours des *Météores* dédié à l'explication de l'arc en ciel, il élabore sur cette idée pour expliquer comment des couleurs peuvent être produites, par réfraction, à la sortie d'un prisme. Il suppose cette fois que la lumière réfractée est un flot composé d'un grand nombre de balles. Comme elles abordent la surface de sortie du prisme avec un certain angle, ces balles sont non seulement ralenties et déviées, mais brossées en sorte qu'elles se mettent à tourner sur elles-mêmes, toutes dans le même sens. Descartes suppose en outre que ce faisceau de lumière

---

22 Dioptrique p.150



est bordé, de part et d'autre, d'autres balles qui vont moins fort qu'elles dans la même direction. Ce voisinage avec des balles plus lentes, d'un côté du faisceau facilite, de l'autre entrave la rotation des balles qui le composent. Le dégradé des vitesses de rotation qui en résulte correspond au dégradé des couleurs que l'on perçoit, lesquelles apparaissent d'autant plus vives qu'elles sont mieux bordées d'ombre. Or, si telle est bien la cause de nos sensations visuelles, quelle signification empirique pourrions-nous encore donner à l'idée que des objets seraient eux-mêmes colorés ? Les choses pourraient bien être de n'importe quelle couleur, du moment qu'elles produisent ce mouvement dans la lumière ; les balles du faisceau lumineux pourraient bien être de n'importe quelle couleur, c'est leur mouvement qui compte. Il en va de même pour la rétine, malgré les couleurs qu'on y voit ; et quand bien même les couleurs perçues seraient réellement celles de la glande pinéale, une personne qui observerait cet organe de l'extérieur ne les y verrait pas. Si la vision des couleurs est causée par un mouvement, les couleurs réelles des objets deviennent inconnaissables en droit et on pourrait dire, par conséquent, qu'elles ne sont plus rien pour nous.

Descartes n'a pas explicitement justifié son opinion dans ces termes ; mais il ne l'a pas non plus justifié autrement. La distinction entre les qualités sensibles des corps et leurs propriétés géométriques est l'un des caractères les plus marquants de la philosophie cartésienne, et l'on s'attendrait à la trouver fondée dans les *Méditations métaphysiques* – une version considérablement développée de la petite métaphysique du *Discours de la méthode*, publiée dix ans plus tard, en 1647. La question n'est cependant jamais abordée de front et pour elle-même dans le fameux « ordre des raisons » qui guide la progression des méditations du doute radical à la sortie du doute. Le passage le plus explicite se trouve, non dans le corps du texte, mais dans les septièmes réponses de Descartes à ses objecteurs, et toujours dans la perspective de la recherche de la certitude :

§9. Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mêlé et disposé par ses objets ; et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dits, dans la sixième Médiation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens.

§10. Lorsque j'eus pour la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est là traité, je me sentais à la vérité obligé d'y acquiescer, parce que je ne remarquais rien en elles qui ne fût bien suivi, et qui ne fût tiré de principes très évidents, suivant les règles de la logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de croire qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui. Mais après que j'eus passé plus avant, et qu'appuyé sur les mêmes principes, j'eus

porté ma considération sur les choses physiques ou naturelles, examinant premièrement les notions ou les idées que je trouvais en moi de chaque chose, puis les distinguant soigneusement les unes des autres pour faire que mes jugements eussent un rapport avec elles, je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartînt à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ses figures et ses mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui ; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et autres choses semblables, n'étaient rien que des sentiments qui n'ont aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas moins différents des corps que la douleur diffère de la figure ou du mouvement de la flèche qui la cause ; et enfin, que la pesanteur, la dureté, la vertu d'échauffer, d'attirer, de purger, et toutes les autres qualités que nous remarquons dans les corps, consistent seulement dans le mouvement ou dans sa privation, et dans la configuration et arrangement des parties.

Le premier de ces deux paragraphes expose, dans un style dogmatique, la théorie cartésienne de la perception, telle que nous l'avons reconstruite plus haut, et dont nous nous demandons ce qui la justifie aux yeux de l'auteur. Or dans le deuxième paragraphe, Descartes confesse un étrange genre de doute : quelles sont ces raisons qui, dans les *Méditations*, pourraient supporter ce schéma, et d'où vient que tout en étant bonnes, elles ne le persuadent pas entièrement avant de s'être consacré à l'étude effective de la nature ?

Dans les *Méditations métaphysiques*, deux passages font clairement écho à l'argument de l'*Essayeur* de Galilée. Le premier est celui du morceau de cire. L'histoire est bien connue : pour prouver que l'esprit est mieux connu que le corps, Descartes saisit un morceau de cire et l'approche du feu. La cire en fondant se met à changer du tout au tout : que concevais-je donc auparavant de cette cire, demande le philosophe, si ce n'est « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable » ? La cire peut perdre n'importe laquelle de ses qualités sensibles, l'étendue et les propriétés qui l'accompagnent lui appartiendront cependant toujours. Aucune des qualités sensibles, prise individuellement, n'est donc indispensable à l'idée qu'on se fait d'un corps ; n'importe laquelle peut servir à faire apparaître les propriétés géométriques du corps, qui, elles, ne peuvent pas être exclues de son idée. La démonstration est parfaite. Mais les lecteurs critiques de Descartes qui, jusqu'à aujourd'hui, ont voulu y trouver une raison de retirer toute qualité sensible aux corps ont souvent ressenti un certain malaise. Peut-on conclure, du fait qu'une qualité n'appartient pas nécessairement à un corps, que les corps en sont généralement dépourvus ? Ainsi Daniel Garber, dans *La physique métaphysique de Descartes*, écrit-il :

Descartes cherche à prouver que les corps qui existent formellement en dehors de l'esprit sont des corps dont *toutes* les propriétés sont en gros géométriques ; ce qui existe dans le monde physique est « une certaine chose étendue en longueur, en largeur et en profondeur » (*Principes* II.12), et c'est tout, un objet géométrique dépourvu de toutes les qualités purement sensibles comme la couleur, le goût, la chaleur et le froid que plusieurs personnes ont tendance à leur attribuer. Il s'agit d'une thèse extrêmement importante pour Descartes, thèse qui vise à fonder son programme mécaniste pour les sciences [...]. Mais selon moi, ce n'est pas une thèse que l'argumentation par élimination [de l'analyse du morceau de cire] puisse étayer. Ce que Descartes a besoin de prouver, c'est que notre idée des corps est celle d'une chose dont les propriétés *uniques* sont d'ordre géométrique, ce qui *exclut* toutes autres propriétés. Mais ce qui ressort de cet argument par élimination, c'est que du moins *certaines* propriétés des

corps doivent être géométriques. Du fait qu'il y a des corps transparents, il suit qu'il y a des corps dépourvus de couleur, et il suit qu'avoir des couleurs pourrait n'être pas essentiel pour notre idée de ce qui constitue un corps. Mais du fait que *certain*s corps ne soient pas colorés, il *ne* suit *pas* qu'*aucun* corps n'est réellement coloré, pas plus qu'il ne suit du fait que certains corps n'ont pas la forme d'une sphère, qu'aucun corps ne possède réellement la forme d'une sphère.<sup>23</sup>

D'ailleurs les formes particulières de la cire, elles aussi, sont éliminées au cours de l'argument : l'idée de la cire est aussi informe qu'inodore, incolore ou atone. Inversement, il semble qu'elle ne soit pas moins susceptible de revêtir un nombre infini de figures que de couleurs, d'odeurs, de senteurs ou de sonorités. Pourquoi les premières lui appartiendraient-elles donc plus que les secondes ? Gary Hatfield, dans *Descartes and the Meditations*, s'interroge lui aussi sur la portée du passage :

Un·e Aristotélicien·ne ou une simple personne de bon sens pourrait faire remarquer que la cire est aussi capable de prendre diverses couleurs, odeurs, et températures. Quand elle fond, elle ne perd pas toute couleur et odeur ; elle devient plutôt un matériau translucide, blanchâtre, qui sent la cire. Pourquoi donc Descartes ne conclut-il pas que la cire est « muable » quant à sa couleur, son odeur, sa température, etc ? Pourquoi se concentre-t-il sur les propriétés strictement géométriques au moment d'indiquer ce que l'on conçoit dans les corps ? [...] Conçoit-on ces propriétés plus « distinctement » ? Conçoit-on la propriété de la cire qui la rend déterminable quant à sa couleur aussi clairement que l'on conçoit sa muabilité quant à sa figure d'ensemble ? Il est difficile de répondre à cette question simplement sur la base de l'expérience de pensée. Il faut donc la laisser ouverte. Rappelons toutefois que le public de Descartes [...] est certainement familier de la géométrie d'Euclide. La géométrie d'Euclide formait la base de l'éducation mathématique, et était considérée comme l'exemple même de l'intelligibilité. Peut-être que Descartes s'appuyait sur une clarté intuitive de la notion de « capacité à changer de forme » qu'il ne s'attendait pas à trouver dans celle de « capacité à changer de couleur ». Cela lui permettrait de refouler pour un temps son adversaire.<sup>24</sup>

Les raisons de l'analyse du morceau de cire ont beau être excellentes en elles-mêmes : lorsqu'on leur demande, un peu à contre-emploi, de fonder la réduction des corps à leurs propriétés géométriques, et l'existence seulement mentale de leurs autres qualités, elles apparaissent un peu courtes.

Le second passage qui vient à l'esprit est celui de la sixième méditation, où Descartes, qui après avoir douté de tout, doute de moins en moins de choses, réintroduit l'existence des choses corporelles. En voici un premier extrait :

[Les choses corporelles] ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est à dire, toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles sont seulement particulières, par exemple, que le soleil soit de telle grandeur ou de telle figure, etc., ou bien sont conçues moins clairement, et

---

23 p.131

24 p.128 (ma traduction)

moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est pas trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude.

Descartes insiste de nouveau sur le fait que l'étendue et les propriétés qui l'accompagnent appartiennent nécessairement aux corps, mais la situation est ici la même que précédemment : on ne voit toujours pas pourquoi le reste ne pourrait pas s'y trouver aussi. Et sitôt qu'on parle de tel ou tel corps, il en va de même de sa forme, de sa taille ou de son mouvement et de ses autres qualités : les unes comme les autres peuvent n'être qu'apparentes. On lit par exemple dans la suite du texte, où Descartes entreprend de justifier Dieu d'avoir permis les erreurs des sens, en remarquant qu'il nous a aussi donné les moyens de ne pas y succomber :

Ainsi, quoiqu'une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'une chandelle, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement. Et quoiqu'en approchant du feu je sente la chaleur, et même en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur ; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite en moi ces sentiments de chaleur et de douleur.

Quelle différence y aurait-il donc entre ces deux erreurs de jugements, dont l'une porte sur une propriété géométrique (la grandeur de la flamme), l'autre sur une qualité sensible (sa chaleur) ? Et quand bien même on se tromperait en attribuant la chaleur au feu, pourrait-on en conclure que cette qualité n'existe en aucun corps ? Bref, les raisons que l'on trouve dans les *Méditations*, au détour d'arguments qui n'ont pas pour but principal d'établir que les qualités sensibles n'existent que dans l'esprit, ne justifient pas entièrement cette opinion. D'où l'hésitation que confesse Descartes. Combien plus persuasive devait être, en comparaison, la « considération des choses physiques ou naturelles » ! En conclusion de la démonstration des *Météores* sur la nature des couleurs, Descartes écrit victorieusement : « En tout ceci, la raison s'accorde si parfaitement avec l'expérience, que je ne crois pas qu'il soit possible, après avoir bien connu l'une et l'autre, de douter que la chose ne soit telle que je viens de l'expliquer. »<sup>25</sup> Sur ce point en particulier, suite de l'histoire lui donnera tort, mais il demeure que la conviction de Descartes, qui est restée la nôtre, selon laquelle les qualités que nous sentons dans les corps ne s'y trouvent aucunement, ne provient pas seulement de ses raisons métaphysiques, mais encore et surtout de la nouvelle situation créée par les succès de ce genre d'hypothèses explicatives.

---

25 AT.334

## Les qualités comme textures et comme pouvoirs : Gassendi et Boyle

Parmi les mécanistes de son époque, Descartes est sans doute le philosophe à avoir développé le plus à fond les implications de la nouvelle théorie des qualités de Galilée. Il n'était cependant pas le seul à le faire : dans les années suivantes, Pierre Gassendi et Robert Boyle s'y emploient également, et leurs contributions, quoique peu originales sur le fond, participeront elles aussi à façonner les débats ultérieurs par un petit nombre d'exemples-phares et concepts-clé. Il convient donc d'en dire deux mots avant de clore ce chapitre.

Gassendi n'écrivait qu'en latin, et malgré quelques efforts récents son œuvre n'a pas encore été traduite : ne lisant pas cette langue, je m'appuie ici entièrement sur *La philosophie de Gassendi* d'Olivier Bloch, et sur les prolongements de cette étude dans les travaux plus récents d'Antonia LoLordo. Comme pour Descartes, l'influence de Galilée a été déterminante pour Gassendi. Très tôt, il s'intéresse à l'astronomie et à la théorie de la lunette, discutant en particulier des méthodes pour déterminer la taille et la position réelle des astres. Pendant ses années de formation, il rédige lui aussi un petit traité de théorie mathématique de l'harmonie pour un ami musicien. Dans une lettre datée de 1642, à son protecteur Louis de Valois, il écrit : « Oh ! Si nous pouvions résoudre, ne fût-ce que ce seul problème : comment s'opère l'acte de vision, cette chose si familière, en quoi consiste cette faculté de voir et comment il se fait qu'elle perçoive les choses sous l'aspect où elle les perçoit ? »<sup>26</sup> Ses lettres à Nicolas Fabri de Peiresc indiquent que dans les mêmes années, les deux amis « passeront une bonne partie de leurs loisirs à faire l'anatomie d'yeux de dauphin, de thon, de chat et de chat huant, de monstre marin, de renard, de chevreuil et de dindon, ou encore « des yeux d'un petit cheval que nous trouvâmes bien grands » ». <sup>27</sup> On se rappelle aujourd'hui de Gassendi comme du philosophe qui aura tenté de réhabiliter au XVIIe la philosophie d'Epicure, mais il faut remarquer que, pour ce qui concerne la théorie de la vision ses idées sont tout à fait de son époque. En fait, c'est même un des points où la comparaison entre la doctrine épicurienne originale et son réaménagement par Gassendi peut éclairer le sens de la théorie moderne. Epicure expliquait la vision par la réception de fines pellicules qui émaneraient des corps en flot continu, et transporteraient leur forme jusque dans l'oeil. Ces petites images ou « simulacres » constituaient selon lui l'objet immédiat de notre perception, ce que nous percevons directement et ce par quoi nous percevons l'objet qu'ils représentent. O. Bloch explique très bien la fonction que cette hypothèse remplissait dans la philosophie épicurienne : « Il faut se débarrasser des doutes que les sceptiques tirent des erreurs des sens, et montrer que la réalité matérielle nous est accessible par eux [...]. Il faudra donc montrer que le lien physique qu'établissent les atomes entre l'objet et le sujet donne à la perception un fondement objectif, et montrer du même coup encore, pour répondre aux sceptiques, l'objectivité des illusions elles-mêmes. [...] Les illusions visuelles, et toutes les « curiosités » de la vision [...] seront expliquées par les déviations et déformations matérielles que subit le simulacre au cours de son voyage entre l'objet et l'oeil. [...] L'on rendra compte également des « visions » que nous pouvons avoir en rêve ou autrement, en y cherchant non de pures illusions, mais bien plutôt la perception réelle de simulacres dégradés ou égarés : l'important, ici, est que l'illusion soit réelle en quelque sorte, ou plutôt qu'il n'y ait pas d'illusion, toute vision étant vision

---

26 Cité par Bloch, *La philosophie de Gassendi* p.6

27 *Ibid.* p.7

de quelque chose ».<sup>28</sup> Gassendi abandonne entièrement l'hypothèse de petites images qui voltigeraient dans l'air, de l'objet jusqu'à l'oeil, pour adhérer à la théorie de Képler. Mais selon lui, cette nouvelle théorie n'est rien d'autre qu'une manière bien meilleure d'expliquer la production du simulacre :

[l'opinion la plus probable] soutient que la vision survient par l'intromission d'images issues des choses elles-mêmes. En fait, des rayons de lumières nous proviennent de diverses choses éclairées, de leurs parties et particules éclairées, de manière à représenter chacune de ces choses individuellement. En sorte que l'ensemble des rayons qui proviennent de la chose entière constitue l'image ou le *simulacre* de cette chose, laquelle image ou simulacre se trouve représentée comme dans un miroir, de manière à produire l'appréhension de cette même chose dans le sensorium.<sup>29</sup>

La peinture qui se produit sur la rétine est l'image des choses, dont on comprend enfin de manière vraisemblable comment elle peut être amenée jusque dans l'oeil. Cette identification de l'image rétinienne avec l'objet immédiat de notre perception ressort plus clairement encore quand on considère l'opinion propre à Gassendi selon laquelle la vision se produirait sur la rétine d'un seul oeil à chaque fois, soit l'un soit l'autre en alternance. Ce que l'on voit est à chaque fois précisément ce qui se peint, d'un côté ou de l'autre.

En différentes occasions, Gassendi s'appuie sur cette théorie pour tenter d'expliquer les qualités apparentes des choses. Dans un traité publié en 1642 sous le titre *De apparente magnitudine solis humilis et sublimis*, il se demande pourquoi le Soleil ou la Lune apparaissent plus grands à l'horizon qu'au zénith, et il suggère (à tort) que la luminosité étant alors plus faible, notre pupille est d'autant plus dilatée, et avec elle l'image projetée par l'astre sur la rétine. Le Soleil change aussi de couleur à l'horizon, et Gassendi attribue cela au fait que sa lumière doit traverser davantage d'atmosphère avant de nous parvenir. Mais quant à savoir comment s'opère le passage de l'impression physique à la sensation de couleur, « Gassendi mentionne ce mystère dans le *De Apparente* sans y insister : quand bien même nous connaîtrions le détail de tous les phénomènes par lesquels la lumière excite la rétine, nous ne pourrions en aucune façon, affirme-t-il, savoir pourquoi ces effets mécaniques produisent la sensation des différentes couleurs par exemple, puisqu'il n'existe aucune analogie entre un choc mécanique et une couleur visuelle ».<sup>30</sup> Sa première œuvre conséquente, les *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, parues en 1649, comprend dans sa première partie consacrée à la physique un chapitre sur les causes du changement de qualités dans les choses. O. Bloch explique que Gassendi s'intéressait de près à la chimie, en dépit de son état balbutiant, parce qu'il prévoyait que l'analyse des corps en leurs constituants de plus en plus purs devait reconduire *in fine* à l'atomisme épicurien. Dans ce chapitre, Gassendi rapporte plusieurs expériences qui « consistent à faire apparaître, par des réactions chimiques variées, des qualités sensibles qui n'appartenaient précédemment à aucun des corps mis en présence, de façon à prouver que ces qualités sont des qualités secondes, n'appartenant pas par nature aux substances considérées, mais déterminées par un arrangement différent des parties constituantes de la matière, réarrangement qui, lors de la réaction chimique, se produit par une série de mouvements mécaniques : ainsi de la couleur, ainsi de la chaleur : quelques gouttes d'« huile de tartre » (solution

---

28 *Ibid* p.12

29 Cité par Antonia LoLordo, *Gassendi and Early Modern Philosophy*, p.71

30 Bloch, *La philosophie de Gassendi*, p.19

de carbonate alcalin de potasse  $\text{CO}_3\text{K}_2$ ), versées dans un récipient d'eau contenant des feuilles de séné, y font apparaître une couleur rouge qui n'existait ni dans l'eau, ni dans l'« huile », ni dans les feuilles, alors que rien de pareil ne se produit si l'on remplace l'huile de tartre par de l'« huile chalcantine » ou « huile de vitriol » (acide sulfurique concentré  $\text{SO}_4\text{H}_2$ ) ; de même l'huile de tartre et l'huile chalcantine, qui prises à part, ne sont chaudes ni l'une ni l'autre, vont, mises en présence l'une de l'autre, produire une chaleur considérable. Ainsi le rouge est créé à partir de « choses non rouges », la chaleur à partir de « choses non chaudes », par seul mélange et par seul changement de disposition des parties ». <sup>31</sup> Ces considérations avaient pour fonction d'introduire et de préparer le livre suivant, « Sur les qualités des choses », où Gassendi explique que les qualités sensibles résultent des différences de « texture » entre les choses, c'est à dire à la fois de disposition et d'agitation de leurs atomes. Ainsi « les atomes n'ont pas en eux-mêmes de chaleur, autrement dit, ne sont pas chauds, mais peuvent néanmoins être appelés atomes de chaleur, ou atomes caloriques, dans la mesure où ils produisent cet effet », que le son « n'est rien d'autre » qu'un mouvement dans l'air et le goût une proportion de l'aliment aux pores de la langue. <sup>32</sup>

La philosophie naturelle de Robert Boyle a parfois été décrite comme une synthèse de Descartes et de Gassendi, bien qu'à l'en croire, il n'ait lu l'un et l'autre que par bribes : comme eux mécaniste, il hérite de leurs concepts ; sceptique à l'égard de leurs hypothèses, il préfère multiplier les expériences. A la fois moderne revendiqué et infatigable compilateur, Boyle reprend la critique adressée à l'encontre de la théorie aristotélicienne des qualités en l'appuyant sur un large éventail de faits. En 1664, il publie une somme intitulée *Experiments and Considerations touching Colours*, qui vise avant tout à rassembler toutes les observations et témoignages disponibles sur la production des couleurs, avec les nouvelles expériences faites par l'auteur, sans forcément chercher à les expliquer. Par exemple, Boyle réunit dans un même chapitre des observations sur les fers chauffés à blanc, la blancheur de la neige et celle des reflets d'une rivière. Dans l'ensemble, l'ambition de ce premier livre est « plus *Historique* que *Dogmatique* », et cependant, à plusieurs endroits du texte, Boyle prend position dans les débats de son époque sur la nature des couleurs, avec pour leitmotiv une critique de l'opinion scolastique qui présentait les couleurs comme des qualités propres des choses, que la lumière rendrait visibles. Dans un premier passage, <sup>33</sup> il remarque ainsi que les couleurs que nous attribuons ordinairement aux corps devraient plus proprement être attribuées à la lumière qui frappe nos yeux, quoiqu'on puisse également parler de couleur, « par métonymie », pour désigner la disposition de la surface des corps, qui est effectivement responsable des modifications que subit cette lumière, et quoique la lumière elle-même ne puisse être dite colorée qu'« en tant qu'elle produit un certain genre de mouvement local dans le cerveau », car arrive également que l'on voie des couleurs sans lumière (par exemple dans le rêve, sous l'effet d'un choc, ou encore par une pression sur l'oeil). Dans un deuxième passage, <sup>34</sup> Boyle rejette l'idée reçue qui distingue les couleurs dites véritables, que l'on observe à la surface des corps, et celles dites apparentes, ou « emphatiques », qui apparaissent dans les miroirs ou dans l'arc en ciel. Ces phénomènes, explique Boyle, résultent des réflexions et réfractions de la lumière, et si les couleurs « ne sont que de la Lumière Modifiée », alors les couleurs de l'arc en ciel sont aussi véritables que celles des corps, qui

---

31 *Ibid*, p.274

32 Cités par Antonia LoLordo, « Gassendi and the Seventeenth-Century Atomists on Primary and Secondary Qualities », in *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate* Lawrence Nolan (ed.) pp62-80

33 P1C2§3

34 P1C4§1

de leur côté « ne sont pas les qualités Réelles et Inhérentes que l'on a coutume de supposer ». Dans un troisième passage enfin,<sup>35</sup> il dresse le tableau des théories concurrentes de son époque parmi lesquelles celle néoplatonicienne qui décrit la couleur comme un genre de flamme proportionnée au sens ; celle néoatomiste qui suppose que la lumière excite, à la surface des corps, la production d'effluves proportionnées au sens ; et pour finir celle de Descartes. Cette dernière semble avoir sa préférence, mais il faut noter que, dans l'esprit de Boyle, ces théories sont toutes apparentées. Par contre, Boyle rejette la théorie qui explique les différences de couleur des corps par leur différence de composition chimique : cette théorie moderne, explique-t-il, n'est en réalité qu'une variante de la théorie ancienne qui attribuait les couleurs aux corps.

Quelle portée peut-on attribuer à cette critique de Boyle ? Dans la conception qu'il propose, la lumière peut effectivement révéler la forme propre à un corps ; et rien n'interdit que cette forme soit liée à sa composition chimique. Mais cette forme supposée peut très bien apparaître sous des couleurs différentes, et c'est justement cela que les théories anciennes échouent à expliquer. Et Boyle dispose en particulier d'une expérience qui démontre qu'une nouvelle couleur peut être produite sans que les corps employés à cet effet ne subissent la moindre transformation. Lorsque l'on mélange un sable jaune avec un sable bleu, le résultat paraît vert à l'oeil nu.

Le Vert étant ainsi obtenu, si j'ose dire, Mécaniquement, on ne saurait prétendre le faire dériver de je ne sais quelle Forme substantielle incompréhensible, dont les couleurs devraient découler, à en croire tant d'auteurs ; ce Vert, quoique Réel et Permanent, et très éloigné d'une Couleur Imaginaire ou Evanescence, ne semble pas non plus être une Qualité Inhérente, au sens où ces auteurs l'entendent, puisque non seulement chaque partie du Mélange conserve inchangée sa Couleur, et reste donc d'une couleur différente du Tas qu'elles composent, mais encore l'Oeil, équipé d'un *Microscope* qui lui permette de mieux et plus distinctement discerner les choses qu'auparavant, n'y voit pas un corps Vert, mais un Tas de Corpuscules Bleus et Verts.<sup>36</sup>

Confronté à cette expérience, un Aristotélien irréductible pourrait certes encore répondre que les grains de sable, conservant chacun leur nature, produisent néanmoins un tas d'une nature différente. L'expérience de Boyle fournit cependant un exemple indiscutable d'une couleur dont la production n'est due à rien d'autre qu'à un mouvement local (le mélange des pigments), raison pour laquelle, c'est bien cette expérience, plutôt que celles chimiques de Gassendi, qui deviendra un lieu commun. Mais surtout, elle force à reconnaître qu'une seule et même chose apparaît aussi bien unicolore que bigaré, selon l'échelle à laquelle on l'observe. Comment, dans ces conditions, continuer à lui attribuer une qualité plutôt que l'autre ?

La position de Boyle se cristallise deux ans plus tard, en 1666, dans un traité expressément intitulé *The Origine of Formes and Qualities*. La première partie de ce traité peut être considérée, dans sa concision, comme l'aboutissement dogmatique de toute l'élaboration que nous venons de parcourir depuis Galilée. Boyle explique que la question dont il traite constitue l'objet par excellence de la philosophie naturelle, puisqu'elle concerne « la connaissance que nous avons des corps sans nous ». Il contraste la théorie scolastique, qui faisait naître les formes et qualités des quatre « qualités premières » que seraient le chaud, le froid, le sec et l'humide, avec la théorie corpusculaire, qui ne retient à la place que la figure et le mouvement des corps, ou à la rigueur leur

---

35 P1C5§1

36 P3EXVII§9



« texture » (qui associe les deux, dans les corps composés). Les qualités, explique-t-il plus nettement qu'auparavant, sont des êtres relatifs, et il compare le sensible et le sens à une clef et sa serrure : le fait qu'une certaine clef soit adaptée à une certaine serrure ne « surajoute » rien à la nature de l'une ou de l'autre. Chaque qualité désigne ainsi l'adaptation d'un sensible à un sens, et il ne faut pas tomber dans l'erreur de croire qu'outre cela, « tout ce qu'on incline à appeler une Qualité doit forcément être une Entité Physique et Réelle ». En vérité, ces qualités se réduisent « à ces Opérations des Objets sur les Sens, sur l'Esprit de l'Homme, qui en vertu de son Union avec le Corps, les perçoit, et leur donne des noms différents, les appelant tantôt Lumière ou Couleur, tantôt Son, tantôt Odeur, etc. »<sup>37</sup> Considéré en lui-même, « il n'y a dans le Corps, auquel on attribue ces Qualités Sensibles, rien de Réel et de Physique, mis à part la Taille, la Figure, le Mouvement et le Repos des Particules qui le composent, et avec cela la Texture d'ensemble, qui résulte de l'agencement où elles se trouvent ».<sup>38</sup> Posséder une de ces qualités signifie tout au plus, pour lui, détenir le pouvoir d'affecter nos sens d'une certaine manière dans certaines circonstances. On trouve ainsi entièrement constituée, dans cet opuscule de Boyle, la doctrine qui sera peu après reprise et largement popularisée par Locke.

---

37 p39

38 p.41

## De l'abandon de l'image cérébrale aux critiques de la représentation mentale

La théorie de la perception à laquelle étaient arrivés les philosophes mécanistes du début de l'époque moderne pouvait se prévaloir d'être plus claire, et plus féconde en explications particulières que celle de leurs prédécesseurs. Elle n'en renfermait pas moins une contradiction interne. D'un côté, ils soutiennent que nous percevons l'image des choses, telle qu'elle se peint, ou s'imprime, dans une partie centrale de notre cerveau, qu'ils appellent le sensorium. Mais d'un autre côté, ils soutiennent en même temps que cette image est en elle-même dépourvue des qualités sensibles que nous apercevons. Les philosophes qui après eux héritent de cette théorie préféreront abandonner entièrement l'hypothèse d'une image cérébrale, en soutenant bien plus radicalement que ne l'avait fait Descartes que les impressions venues des sens n'ont absolument pas besoin de ressembler à l'objet extérieur. Ils suggèrent que cette notion d'image, issue d'une optique périmée, est une source de confusion pour la théorie de la perception, dont il vaudrait mieux se débarrasser. Prenant ainsi l'effet pour la cause, ils aboutissent, contrairement à leur intention, à aggraver le problème auquel ils étaient confrontés, en l'étendant des seules qualités sensibles à toutes les propriétés apparentes des corps. Je m'attache ici à reconstituer les débuts de ce mouvement au sein même du cartésianisme, principalement dans la philosophie de Malebranche, où il apparaît le plus clairement, étant une des racines de la polémique qui l'oppose à Arnauld au sujet de sa théorie de la « vision en Dieu ». Je montre ensuite comment l'impasse où ils aboutissent a donné lieu à une tentative de réponse originale dans la philosophie de Berkeley, qui rompt avec l'idée que nos perceptions représenteraient jamais autre chose qu'elles mêmes. J'entreprends de tirer au clair ce que sa solution a d'insatisfaisant, bien qu'elle soit d'une certaine manière irréfutable.

### **L'idée comme représentation : Malebranche et Arnauld**

Nicolas Malebranche et Antoine Arnauld ont de nombreux points communs. Ces deux théologiens ont rencontré la philosophie naturelle de Descartes et s'y sont expressément ralliés. Chez l'un comme chez l'autre, on trouve des rémanences de l'opinion de Descartes selon laquelle la sensation (ou l'imagination) s'opérerait au moyen d'une image cérébrale – généralement au moment de réaffirmer que « la pure intellection », elle, n'a pas besoin de telles traces. Ainsi arrive-t-il à Arnauld d'écrire que « les images des choses corporelles entrent par les sens dans notre cerveau », <sup>39</sup> et que l'imagination « se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau », <sup>40</sup> et Malebranche écrit dans la même veine que « lorsque nous concevons un carré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'est à dire l'apercevoir en nous traçant une image dans le cerveau ». Ces affirmations, cependant, ne sont pas représentatives du mouvement de fond par lequel, en accentuant certains aspects de la pensée de Descartes, l'un et l'autre auteur travaillent à rendre complètement inutile la production d'une telle

---

39 RdV

40 Logique de Port Royal ch.1 ed Tel p.33

image. Malebranche en particulier soutient que le corps et l'esprit, étant par nature entièrement différents, ne peuvent agir l'un sur l'autre, et il confie à Dieu le soin de modifier l'esprit lorsque le corps est affecté : dans cette doctrine dite des « causes occasionnelles », les traces cérébrales n'ont absolument plus besoin de ressembler à leur objet pour occasionner une sensation. Arnauld n'a pas soutenu une position aussi systématique, mais il admet lui aussi que Dieu est le véritable auteur de nos sensations, et que les mouvements du cerveau « donnent occasion à notre âme de concevoir quelque chose ». <sup>41</sup> Sur cette base, ils soutiennent chacun une théorie de la perception dans laquelle nous ne voyons pas les choses par elles-mêmes, mais par certaines idées qui les « représentent ». Ils ont ensuite été conduits à s'adresser l'un à l'autre des objections, et l'analyse des arguments échangés permet de faire ressortir les difficultés de leur entreprise.

La théorie originale de Malebranche, selon laquelle « nous voyons toutes choses en Dieu » apparaît pour la première fois en 1674, dans la *Recherche de la Vérité*, une enquête sur les principales sources de l'erreur, et les moyens de s'en prémunir. Elle est progressivement élaborée au fil de l'ouvrage, suivant des étapes que l'on peut rapidement reparcourir. Dans le premier tome, consacré aux sens, Malebranche reprend la liste traditionnelle des erreurs des sens dans le but de rappeler que les corps n'ont souvent pas en eux-mêmes les qualités qu'on leur attribue. Il reproche à la philosophie scolastique d'avoir trop souvent raisonné à partir du faux principe selon lequel « nos sensations sont dans les objets », en caractérisant les choses d'après leurs qualités sensibles. La théorie cartésienne, au contraire, est particulièrement capable de nous prémunir contre cette illusion, en rapportant nos sensations aux traces que les objets impriment dans notre cerveau. Dans le second tome, consacré à l'imagination, Malebranche précise cependant que la relation entre les idées de l'âme et les traces cérébrales dont parle Descartes ne doit pas être mésinterprétée : « Ce n'est pas, [écrit-il], que l'âme considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance, ni que ces traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport ». <sup>42</sup> C'est au travers de remarques comme celle-ci que l'on voit que la lecture que fait Malebranche, tout en pouvant s'autoriser des textes où Descartes critiquait les « images » des théories optiques traditionnelles, leur donne un sens bien plus net et bien plus fort, car il est difficile de trouver que la « taille douce » dont parlait Descartes dans le *Discours de la méthode*, et dont il avait imaginé le processus de formation à la surface de la glande pinéale dans le *Traité de l'homme*, n'avait « aucun rapport » avec les choses qui s'y trouvaient représentées, ou que l'âme n'en avait « aucune connaissance ». Au contraire, celle-ci constituait pour ainsi dire un tableau tactile en perspective du monde extérieur, auquel l'âme n'avait plus qu'à remplacer les textures par différentes couleurs. Malebranche n'éprouve plus le besoin de supposer l'existence d'une telle image : il lui suffit que nos sensations soient régulièrement liées à certains états de notre cerveau.

Mais c'est surtout à partir du 3<sup>e</sup> tome, consacré à l'entendement, que Malebranche passe à l'exposé positif de sa doctrine. Le premier chapitre de sa 2<sup>e</sup> partie a pour titre « Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement, et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels. » Malebranche commence par employer ce terme d'« idée » d'une manière qui pourrait aussi bien s'accorder avec son sens le plus courant, susceptible de recouvrir n'importe laquelle de nos pensées ; il écrit ainsi :

---

41 Logique ch.4 [1683] ed. Tel p.76

42

Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le Soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes ; et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le Soleil, par exemple, n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi par ce mot d'*idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque chose.<sup>43</sup>

Il précise que l'on a souvent à l'esprit des choses qui n'existent pas réellement hors de l'esprit, comme dans les rêves ou les hallucinations, mais qu'il faut néanmoins que l'idée en soit « très réelle », qu'elle « existe véritablement », sans quoi on ne verrait rien du tout. Cependant, Malebranche prend en fait le terme d'idée dans un sens beaucoup plus restreint, et c'est ce qui apparaît dans le chapitre suivant sur l'origine de nos idées, où il risque sa thèse (selon lui « la plus facile ») selon laquelle nous voyons « toutes choses », y compris la réalité matérielle, par le moyen des idées de Dieu. Malebranche prend alors la peine de préciser qu'il « ne dit pas que nous ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous ; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas ». Il distingue donc « l'idée » du « sentiment » :

le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous ; et il peut la causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit, dans l'idée qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons parce qu'il lui plaît de nous la découvrir, et Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyons ainsi et que nous entrons dans les sentiments et les passions que nous devons par rapport à eux.<sup>44</sup>

La suite du texte révèle que l'ensemble des qualités sensibles sont de telles « modifications de l'âme » que nous ne faisons que sentir « par conscience » à défaut de les connaître « par leur idée ». Il n'y a que les figures et les mouvements que nous percevons dont nous puissions découvrir l'idée, qui renferme les rapports géométriques qui leur appartiennent de toute éternité, « en Dieu ». Comme Malebranche le réexpliquera lui-même plus tard à Arnauld, lorsque je vois une colonne de marbre, je sens sa couleur, mais la figure qu'elle me fait percevoir, pourvu que j'y prête attention, peut décider Dieu à me révéler l'idée de sa forme géométrique, et il n'y a en dernière analyse que ces formes qui puissent représenter les corps tels qu'ils existent indépendamment de moi.

De sa distinction entre connaître et sentir, Malebranche tire encore une autre thèse originale, à rebours de l'orthodoxie cartésienne, à savoir que « nous n'avons point l'idée claire de la nature ni des modifications de notre âme ». Là où Descartes partait de l'évidence de sa propre pensée, isolée de l'existence des corps par le doute méthodique, pour affirmer que « l'esprit est mieux connu que le corps », Malebranche distingue la connaissance que nous avons de l'idée de étendue, qui renferme celle de toutes les modifications dont elle est susceptible, de la conscience que nous avons de notre pensée, qui est bien incapable de nous révéler tous les sentiments dont nous sommes capables. Là où Descartes attribuait l'étendue aux corps, parce qu'il la concevait clairement et distinctement, Malebranche affirme que la connaissance que nous avons de notre âme vient de ce

---

43REF MANQ

44 p.406

que nous lui attribuons tout ce qui déborde notre simple idée de l'étendue. Dans le XI<sup>e</sup> Eclaircissement de la *Recherche de la Vérité*, écrit en réponse aux critiques que cette nouvelle approche ne manqua pas de susciter, Malebranche écrira que « les cartésiens eux-mêmes » n'attribuent les qualités sensibles à l'âme que parce qu'ils voient qu'elles ne peuvent être des modifications de l'étendue. Il signale dans la foulée que cette attribution ne va pas entièrement de soi :

Mais on ne convient pas de ce qu'on doit croire de l'âme et de ses modifications. Il y a des personnes qui pensent que la douleur et la chaleur, ou pour le moins la couleur, ne lui appartiennent pas. On se rend même ridicule, parmi quelques cartésiens, si l'on dit que l'âme devient actuellement bleue, rouge, jaune, et qu'elle est teinte des couleurs de l'arc en ciel, lorsqu'elle le considère. Il y a bien des personnes qui doutent, et encore plus qui ne croient pas, que lorsqu'on sent une charogne, l'âme devienne formellement puante ; et que la saveur du sucre, du poivre, du sel, soit quelque chose qui lui appartienne. Où est donc l'idée claire de l'âme, afin que les cartésiens la consultent, et qu'ils s'accordent sur le sujet où les couleurs, les saveurs, les odeurs, se doivent rencontrer.<sup>45</sup>

Malebranche se fait ici l'écho d'une difficulté particulière qui animait alors les salons cartésiens. Geneviève Rodis Lewis indique un texte attribué au Cardinal de Retz selon lequel Robert Desgabets aurait demandé si parler des couleurs comme des « modifications de l'âme » ne revenait pas à faire des « âmes vertes ». <sup>46</sup> Comme on le voit, en dépit de son ton désinvolte, Malebranche reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une simple plaisanterie, puisqu'il s'en sert pour humilier la raison de ses critiques cartésiens. Mais dans le même temps, l'usage qu'il en fait lui permet d'éviter d'avoir à répondre lui-même à l'objection. Après avoir attribué les couleurs à « l'âme » parce qu'on ne pouvait plus les attribuer aux corps, on ne comprend plus en quel sens celle-ci pourrait les supporter : mais c'est la preuve que nous ne la connaissons pas ; si Dieu veut, peut-être en saurons-nous plus après la mort. Bref, comme Descartes l'avait fait au sujet de l'union de l'âme et du corps, Malebranche transforme une difficulté en un mystère.

Malebranche lui-même n'a pas conclu, de cette thèse selon laquelle notre âme était obscure à nous-même, en particulier dans sa faculté de sentir, qu'il valait mieux ne pas en parler. Au contraire, l'exploration de ce mystère a donné lieu à l'un des aspects les plus étranges de sa philosophie, que Martial Guéroult a nommé le « paradoxe de la psychologie de Malebranche », <sup>47</sup> à savoir l'idée que l'âme, tout en étant radicalement distincte du corps, ne peut être connue que par le détour de l'idée du corps. Lorsqu'il parle de l'âme, Malebranche retrouve les descriptions de la physiologie cartésienne, mais sous une forme entièrement métaphorique. Le meilleur exemple de ce procédé est l'analogie par laquelle Malebranche suggère que la « perception pure » des idées géométriques est à celle des qualités sensibles, ce que la figure extérieure d'un corps est à la configuration interne de ses parties, qui fait écho à la correspondance établie par Descartes entre les propriétés de l'image perçue et celles de l'image imprimée sur la glande pinéale. <sup>48</sup> Lorsqu'il s'agit de décrire l'apparition même de la sensation, Malebranche a recours à des métaphores du même registre, mais qui cette fois deviennent franchement contradictoires, et dont il aurait sans doute lui-

---

45 XI<sup>e</sup> Eclaircissement

46 REF MANQ

47 Cf. M. Guéroult, *Etendue et psychologie chez Malebranche*, en particulier la leçon VIII

48 Rv Livre 1, ch1 (III,p 6-7), cité par Guéroult p.16

même pu avouer qu'elle ne donnent plus rien à connaître. Ainsi est-il capable d'écrire tantôt que l'étendue intelligible « touche » l'âme et lui « imprime » la forme des objets, comme le faisaient les corps extérieurs à la surface de la glande pinéale ; tantôt, que l'étendue intelligible est elle-même une telle surface, où l'âme vient « peindre » les qualités sensibles qu'elle ressent. Ce jeu incessant des métaphores sera d'ailleurs à la source de plusieurs des incompréhensions d'Arnauld.

La polémique entre Arnauld et Malebranche est particulièrement abstruse, et elle le semblait déjà à ses contemporains. Elle s'ouvre en 1683 avec la publication par Arnauld d'un livre intitulé *Des vraies et des fausses idées*, qui se présente comme un préambule en vue de réfuter les thèses du *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, notamment celle selon laquelle Dieu aurait pu faire le monde meilleur qu'il ne l'a fait. Selon Denis Moreau,<sup>49</sup> Arnauld n'a pas choisi de commencer à s'attaquer à la théorie de la vision en Dieu seulement pour discréditer son adversaire en pointant les parties les plus paradoxales de sa doctrine : Arnauld considère, à raison, que l'opinion de Malebranche s'enracine dans sa croyance en ce que nous pourrions d'une certaine manière apercevoir les idées mêmes de Dieu. Malebranche soutenait effectivement que, de même que nous voyons en Dieu l'idée de l'étendue et les rapports géométriques, de même, nous y voyons l'idée de l'ordre et les rapports de perfection entre les êtres, au point d'être capables de juger de son ouvrage. Quoi qu'il en soit, l'évaluation des objections d'Arnauld donne l'aperçu des difficultés auxquelles était alors confrontée la théorie cartésienne de la perception. En premier lieu, Arnauld reproche à Malebranche de s'être laissé séduire par un « préjugé de l'enfance », qui selon lui grève également la plupart des théories optiques. Ayant d'abord considéré qu'il fallait, pour voir un objet, l'avoir « présent » devant les yeux, à moins de le voir « par image » dans un miroir, nous avons ensuite reconnu que nous connaissions par l'esprit diverses choses, que nous n'avons pas devant les yeux. En comparant cette connaissance à une « vision », nous avons cru que son objet n'étant pas présent en lui-même, il devait donc figurer en image, et cette image exister indépendamment de la perception qu'on pouvait en avoir. Ce préjugé, explique Arnauld, est également à l'origine des optiques plus savantes qui forgent des images intermédiaires entre les corps et l'âme qui les perçoit. Et pourtant « la comparaison de la vue corporelle avec la vue spirituelle, sur laquelle apparemment tout cela est fondé, est fautive en toutes manières », car à proprement parler, les corps pour être vus n'ont besoin d'aucune image autre que celle qui se produit dans l'âme au moment où ils sont perçus ; a fortiori, nos concepts n'ont besoin d'aucun « être représentatif » distingué de la perception qui se produit dans l'âme au moment où nous les connaissons.

Arrivé à ce point, il semblerait que le débat doive rejouer la traditionnelle querelle des universaux, avec la question de savoir si nos concepts existent indépendamment de l'esprit qui les conçoit. C'en sera effectivement un aspect, Arnauld proposant une manière dont l'esprit pourrait parvenir à former les concepts mathématiques « par abstraction » à partir d'un ensemble de cas, en négligeant leurs particularités respectives pour se concentrer sur leurs points communs, tandis que Malebranche insistera sur la consistance des mêmes concepts, la résistance qu'ils opposent à tout esprit qui voudrait les concevoir autres qu'ils ne sont. Mais Arnauld ajoute encore un pas de plus à sa critique, qui l'amène sur le terrain de la théorie de la perception proprement dite. Ayant cru que la figure du Soleil devait exister indépendamment de la perception qu'on en a, explique Arnauld, Malebranche n'a rien trouvé de plus vraisemblable que de la placer « en Dieu ». Mais confronté à l'objection selon laquelle il arrive souvent que l'on conçoive le Soleil plus petit qu'il n'est en

---

49 *Deux cartésiens*

réalité, ce qui n'arriverait pas si on le concevait tel que Dieu en a l'idée, il a été amené à dire que nous pouvons concevoir diverses idées du Soleil, dans l'étendue intelligible que Dieu renferme. Il en a enfin conclu (cette fois « bizarrement ») que c'était à ces figures découpées dans l'étendue intelligibles que nous attachions les couleurs et les autres qualités sensibles, lorsque nous sentons ; ce qui revenait, peu ou prou, à faire de Dieu un corps.

Pour évaluer les échanges ultérieurs entre les deux philosophes, il faut commencer par remarquer que la critique d'Arnauld, aussi ingénieuse soit-elle, est infondée d'un point de vue historique, parce qu'elle néglige un argument important d'un point de vue systématique. Arnauld aurait eu bien du mal à documenter historiquement son opinion sur l'origine des théories de l'image visuelle. En vérité, nous l'avons vu, ce qui motive l'hypothèse d'une image intermédiaire entre le sujet percevant et l'objet perçu, c'est avant tout la manière contradictoire dont les choses se présentent à nous : ces différentes images ont d'abord pour fonction de servir de support aux propriétés apparentes des choses, qui ne sauraient être attribuées toutes en même temps à un même objet. Or ce même point est également à la racine de la théorie de Malebranche : lorsque celui-ci reprend le vieil argument contre l'extramission du rayon visuel, selon lequel l'âme ne saurait sortir du corps pour se promener jusque dans le ciel, ce qu'il a en vue au fond (comme il ne cesse d'ailleurs de le répéter) c'est le fait que nous ne voyons pas les corps « en eux-mêmes ». C'est à ses risques et périls qu'Arnauld pense pouvoir s'exprimer différemment. Selon ses termes, « toutes nos perceptions sont essentiellement représentatives », par quoi il entend que la perception que nous avons du Soleil nous le représente comme un être différent de nous-mêmes et ce, quand bien même nous le verrions en rêve ; la question de savoir si ce même Soleil existe véritablement en dehors de nous est une autre affaire, elle relève d'un jugement qui peut être vrai ou faux. Ce que cette description laisse de côté, c'est justement le fait que ce Soleil dont on affirme qu'il est « le même » n'a pas les mêmes propriétés « dans » et « hors » de notre esprit. Arnauld camoufle cette contradiction d'une manière purement verbale lorsqu'il écrit que nos perceptions ne représentent pas le Soleil « en tant qu'il existe véritablement hors de notre esprit », mais bien « en tant qu'il est objectivement dans notre esprit », comme s'il était possible ici de distinguer deux rapports conciliables entre eux. Pour le dire en images, on peut se figurer le même Soleil petit, « en tant » qu'on le rapporte au ciel, et tout à la fois grand, « en tant » qu'on le rapporte à la Terre, mais on ne peut pas se figurer un même Soleil qui soit tout à la fois plus grand et plus petit que la Terre. Malebranche n'aura aucun mal à se défendre sur ce point, et à répliquer en s'appuyant justement sur la thèse d'Arnauld selon laquelle nos perceptions nous représentent toujours quelque chose de distingué de nous. Nous voyons bien quelque chose, donc, lorsque nous rêvons d'un centaure, écrit Malebranche : Arnauld peut-il dire au juste quelle est cette chose que nous voyons ?<sup>50</sup>

Mais en même temps, la critique d'Arnauld signale une difficulté de fond qui se pose de la même manière aux deux auteurs. En effet, Arnauld aura beau jeu de souligner que l'étendue intelligible dont parle Malebranche, qui ne consiste qu'en un ensemble ouvert de rapports de distance, et qui n'est pas plus étendue elle-même que l'idée de la vitesse n'est rapide, ne fournit pas un support adéquat pour les couleurs et autres qualités sensibles, que nous percevons bel et bien étendues. Mais qu'a-t-il lui-même à proposer ? Quand il suggère à Malebranche de dire, « comme les autres cartésiens », que nous projetons ces qualités sur les corps,<sup>51</sup> il suppose de nouveau que

---

50 « Réponse au livre des vraies et des fausses idées » [1684], *Recueil*, OC VI-VII p.60

51 Défense d'Arnauld, ed. Jules Simon Oeuvres philosophiques p.508

L'on peut dire sans contradiction que nous voyons les corps en eux-mêmes et il s'expose de nouveau à l'argument du rêve. Chez ces deux cartésiens, comme chez Descartes lui-même, les qualités sensibles ont perdu leur ancrage, ne pouvant être convenablement attribuées ni aux corps ni à l'âme (*a fortiori* pas à Dieu). Mais parce qu'ils ont à peu près abandonné le reste d'image cérébrale que conservait encore Descartes, où les figures au moins de ce qui était perçu se trouvaient réellement peintes, chez Arnauld et Malebranche ce ne sont plus simplement les qualités sensibles, mais bien toutes les propriétés apparentes des corps qui restent ainsi flottantes. L'objet immédiat de notre perception est porté disparu, et aucune de leur constructions ne saurait remplir son absence.

## La solution de Berkeley

L'évêque anglican George Berkeley est connu par les historien·nes de la philosophie européenne comme l'inventeur de l'« immatéalisme », à savoir la doctrine selon laquelle le monde est entièrement constitué par les pensées des esprits qui le perçoivent. On trouve également chez lui l'idée, qui deviendra le credo des philosophies positivistes, qu'on pourrait éliminer « la métaphysique » et ses débats artificiels en s'attachant à ramener chaque idée aux données immédiates de notre conscience, et en définitive à ce que nous pouvons sentir. Pour se convaincre qu'il existe un lien logique entre cette doctrine de Berkeley et la métaphysique de Malebranche, il suffit de rappeler que, selon ce dernier, Dieu provoquait les sensations dans l'âme à l'occasion des mouvements du corps, mais qu'il aurait aussi bien pu choisir d'autres occasions de les provoquer. Aussi l'âme pourrait-elle avoir toutes ses pensées sans son corps (Malebranche suggère que c'est peut-être ce qui l'attend après la mort). On sait par ailleurs, notamment grâce aux travaux d'Arthur Luce sur les carnets de notes de Berkeley, que celui-ci avait lu la *Recherche de la vérité*, et que la philosophie de Malebranche a exercé une influence majeure sur le développement de sa pensée. Dans le *Commonplace Book*, qui contient les notes préparatoires à ses premiers traités, Berkeley fait plusieurs fois référence à l'Eclaircissement où Malebranche soutenait qu'il est extrêmement difficile de prouver que notre corps et les corps extérieurs existent en dehors de notre esprit, et qu'il fallait sur ce point s'en remettre à la foi.<sup>52</sup> Selon A. Luce, « l'immatéalisme était fortement suggéré par l'idéalisme cartésien », et lorsque Berkeley déclare que sa philosophie est profondément opposée à celle de Malebranche, il faut bien comprendre que ce jugement concerne « sa position finale, pas son origine ».<sup>53</sup> Il est également probable, comme l'a défendu Geneviève Brykman en discutant les résultats de Luce, que la position de Berkeley vis-à-vis de Malebranche lui ait été suggérée par sa lecture du *Dictionnaire* de Pierre Bayle, dont l'article « Zénon d'Elée » expliquait qu'un cartésien conséquent devait être conduit à douter de l'existence des corps. Selon elle, « C'est Bayle qui a montré la voie à Berkeley, pour faire de Malebranche un chef de file de ce scepticisme que les « cartésiens » ont renouvelé ».<sup>54</sup> La doctrine de Berkeley doit donc être considérée comme une tentative de réponse à l'impasse dans laquelle s'était retrouvée la théorie cartésienne de la perception. Dans la solution qu'il propose, comme dans les philosophies positivistes qui la

---

52 Luce, *Berkeley and Malebranche*, p.58, cite CB 697, 698, 812, 813, 830, et « peut-être » 274

53 *Ibid.* p.47 et p.81

54 Geneviève Brykman, « Berkeley, sa lecture de Malebranche à travers le *Dictionnaire* de Bayle », 1975, p.512



reprindront, l'existence des qualités sensibles ne pose plus problème, car elles sont décrites comme étant la réalité même. L'existence du « monde extérieur » insensible en lui-même dont les théories scientifiques font si souvent l'hypothèse ne pose plus problème elle non plus, car celui-ci est décrit comme une fiction, un moyen commode de donner de l'ordre à nos pensées. Avant d'évaluer cette solution, je vais reconstituer brièvement son contexte d'apparition, qui est celui de la réception de la théorie cartésienne de la perception en Angleterre.

La première partie de l'histoire de cette réception a récemment été retracée par Philippe Hamou, dans deux articles sur les origines de l'optique de Newton. Il souligne le rôle de passeur joué par le philosophe néoplatonicien, et correspondant assidu de Descartes, Henry More. Dans un traité paru en 1659, *The Immortality of the Soul*, celui avait abordé la question de la localisation physique de l'organe par lequel l'âme « non seulement appréhende les objets des sens externes, mais aussi imagine, raisonne et librement commande et détermine les esprits à aller dans quelque partie du corps qu'elle veut ». Chez Descartes, la glande pinéale tenait lieu de ce « *common sensorium* » recherché ; More lui-même se montre plus circonspect, et il compare les mérites d'une dizaine de candidats, allant de l'orifice de l'estomac aux esprits animaux eux-mêmes.

Dans le cas de la perception visuelle notamment, rapporte Ph. Hamou, il est requis que « l'essence de l'âme » parvienne à à s'étendre jusqu'à la rétine, seul endroit où l'image des corps extérieurs apparaît distinctement dans sa figure et dans sa couleur – la vision ne serait guère possible en effet, si l'âme devait voir une image produite à l'intérieur du cerveau, une image dont les couleurs seraient « étrangement dépravées, pour ne pas dire complètement effacées. » Ce dernier point indique que même chez More, un lecteur pourtant attentif de la *Dioptrique* de Descartes, l'idée la plus profonde de l'analyse cartésienne de la vision – la substitution du schème de la signification à celui de la ressemblance – n'est pas assimilée ou n'est pas acceptée : l'image rétinienne joue encore le rôle qui était dévolu autrefois aux espèces intentionnelles ou aux simulacres épicuriens : elle est porteuse de l'effigie du monde réel, et c'est à ce titre qu'elle est appelée à constituer l'objet immédiat et propre de la vision.<sup>55</sup>

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, chez Descartes lui-même, le « schème de la ressemblance » n'était abandonné que pour ce qui concernait les qualités sensibles, et maintenu au contraire dans le cas des propriétés géométriques, fût-ce au prix d'hypothèses physiologiques entièrement spéculatives. Par ailleurs, s'il est vrai que More n'aperçoit pas les raisons qui avaient poussé Descartes à retirer entièrement la couleur à son image cérébrale, on peut comprendre sa réticence, au vu des difficultés dans lesquelles ce choix devait plonger les cartésiens. Ce passage de More se retrouve ensuite transcrit dans le carnet de notes d'Isaac Newton, rédigé pendant ses études à Cambridge entre 1661 et 1665 : le même *Notebook* tend à situer le *sensorium* dans le cerveau, où une image unique se formerait à la jonction des deux nerfs optiques, par la superposition des impressions venues des deux yeux. Il convient donc de lui attribuer, dans la droite ligne de l'analyse cartésienne et en accord avec la tendance générale de la philosophie moderne, « une adhésion à une forme assez brute de ce que nous appellerions aujourd'hui le réalisme indirect, « représentationnel » : nous ne voyons pas directement le monde extérieur, comme le suppose le réalisme de sens commun, nous n'avons accès à lui qu'au terme d'une inférence implicite qui s'appuie sur ce qui seul nous est donné directement : les images qui se forment dans notre cerveau,

---

55 Ph. Hamou, « Quelle théorie de la vision pour l'optique newtonienne ? » p.40.

objets immédiats de la conscience perceptive ».<sup>56</sup> Comme Descartes et malgré More, Newton suppose que les couleurs ne sont pas littéralement celles de l'image cérébrale, mais sont produites dans l'âme par un certain mouvement. Dans un manuscrit de 1675 intitulé *Hypothesis of Light*, il s'inspire du modèle des ondes sonores pour suggérer l'existence d'une relation réglée entre les vibrations d'un milieu subtil, l'éther, et les différences de nuance et de vivacité des couleurs perçues dans le *sensorium*. Les nombreuses et très ingénieuses expériences qu'il mène sur la production des couleurs dans les années suivantes ont entre autres pour effet de ruiner entièrement la théorie qu'avait proposé Descartes. Newton montre par exemple que l'on peut soustraire n'importe quelle couleur à l'arc-en-ciel projeté au moyen d'un prisme, en interposant l'ombre d'un peigne devant l'écran, ce qui ne devrait pas se produire dans le cas où, comme le pensait Descartes, les couleurs de l'arc-en-ciel résultaient du voisinage de l'ombre et de la lumière. Pourtant, le schéma général de l'explication reste inchangé : dans l'*Optique* qui rassemble ses résultats en 1704, Newton prend la peine de signaler que les rayons de lumière qu'il appelle « rouges » devraient plus proprement être appelés « rubriques », « car à proprement parler les rayons ne sont point colorés, n'y ayant autre chose en eux qu'une certaine puissance ou disposition à exciter une sensation de telle ou telle couleur ». En outre, explique Newton, les impressions venues de l'extérieur persistent quelque temps en nous, comme en témoignent les traînées incandescentes que les braises semblent laisser derrière elles dans leur mouvement, et par suite, elles peuvent se superposer les unes aux autres. De là proviennent les phénomènes étonnant comme celui par lequel on provoque une sensation de blanc en faisant tourner devant soi un disque multicolore : « Les impressions de toutes les Couleurs successives se trouvent en même temps dans le Sensorium, et ensemble elles suscitent [*stir up*] une sensation d'elles toutes ; cette expérience confirme donc que les impressions mêlées de toutes les Couleurs suscitent et donnent naissance [*beget*] à une sensation de blanc, autrement dit, que la blancheur est composée de toutes les couleurs ».<sup>57</sup> Enfin, dans la Question 15, Newton demande rhétoriquement : « Les Espèces des Objets que l'on voit avec les deux yeux ne se réuniraient-elles pas au point de rencontre des Nerfs optiques avant que d'arriver au cerveau [...] de manière à ce que leurs fibres ne fassent plus qu'une seule et unique Espèce ou Image ? »<sup>58</sup> Pour justifier l'adhésion de Newton à ce « modèle picturaliste de la représentation » (selon lequel « nous voyons le monde par la médiation de tableaux projetés dans la tête »), Ph. Hamou suggère que celui-ci permettait d'éviter l'occasionalisme en maintenant « une vraie dépendance causale » entre l'objet et la sensation, autrement dit, d'éviter de présenter la relation entre la sensation et sa cause comme quelque chose d'arbitraire. Ce qui est perçu est véritablement l'image formée dans le cerveau. Et cependant, dans la mesure où cette image ne ressemble pas entièrement à ce que nous voyons, on ne voit pas comment Newton aurait pu se défendre de soutenir un genre d'occasionalisme de fait, au moins en ce qui concerne les couleurs.<sup>59</sup> Le même problème chez Descartes avait servi de point de

56 Hamou, Philippe. « Sensorium Dei. Espace et présence sensible de l'esprit chez Newton », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, no. 1, 2014, p.62.

57 *Optics*, ed1730 p.141, traduction personnelle. (La traduction française de 1787 par Jean Paul Marat a gommé l'emploi du terme *sensorium* par Newton)

58 Ibid. p.346

59 Hamou, Philippe. « Sensorium Dei. Espace et présence sensible de l'esprit chez Newton », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, no. 1, 2014, p.64. Ph. Hamou parle au même endroit de « la présence factuelle des images cérébrales » (ou encore de « faits de la physiologie qui s'imposent à la théorie de la perception ») : j'avoue que je ne vois pas ce qu'il veut dire par là, dans la mesure où personne n'a jamais vu aucune de ces images que l'on a supposé se former en amont de la rétine, dans le cerveau. A mon avis, il convient plutôt d'insister sur leur caractère entièrement spéculatif, pour mieux pouvoir se demander ce qui pousse à en faire l'hypothèse.

départ aux réflexions de Malebranche, et il n'est pas étonnant d'apprendre qu'en Angleterre, à la même époque, c'est au nom de la vérité du malebranchisme qu'un auteur comme John Norris propose d'abandonner complètement la notion d'image intermédiaire, en écrivant que « l'âme ne contemple pas des images dans le cerveau ou sur la rétine comme si c'était des tableaux accrochés en quelque galerie fantastique ». <sup>60</sup>

En second lieu, il faut bien sûr mentionner la figure de Locke, avec Malebranche le philosophe qui a le plus influencé la formation de Berkeley. Dans son très remarqué *Essai sur l'entendement humain* de 1689, Locke range clairement d'un côté les idées que nous avons des choses, de l'autre les qualités qui leur appartiennent en propre. Parmi celles-ci, il distingue les qualités premières, qui sont les propriétés géométriques des corps considérées en elles-mêmes, des qualités secondes, qui sont ces mêmes propriétés, mais en tant qu'elles ont le pouvoir de produire en nous des idées sensibles. Toutes nos autres idées, soutient Locke, sont élaborées à partir de nos sensations. J'ai déjà souligné, au chapitre précédent, tout ce que cette doctrine des qualités devait à l'exposé de Robert Boyle. L'étude des origines du concept lockien d'« idée » par John Yolton a en outre mis en lumière son lien direct avec le cartésianisme. Le terme en lui-même est bien sûr courant chez Descartes (comme chez d'autres auteurs), mais plus particulièrement la description qu'en fait Locke reprend presque textuellement celle d'Arnauld : ainsi, dans la préface de son *Essai*, Locke dit de l'idée qu'elle est « un certain Objet dans l'esprit », qu'une idée est déterminée lorsque « telle qu'elle est *objectivement* dans l'esprit » elle reste désignée par le même mot ; et revenant sur le terme quelques pages plus loin, il explique que celui-ci englobe « tout ce qu'on entend par *Fantôme, Notion* ou *Espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre Esprit lorsqu'il pense. » <sup>61</sup> Qui plus est, la manière dont Locke décrit la production de ces idées est profondément marquée par le modèle des théories optiques. Comme l'écrit Yolton :

Locke est un bon exemple d'auteur qui emploie souvent un langage visuel, et même optique, pour décrire la perception. Lorsqu'il compare l'esprit, au début du livre II, à « une page blanche vide de tout caractère » sur laquelle la fantaisie peint ses idées, cela fait écho aux traités optiques qui décrivaient les rayons de lumière peignant « une Image de l'Objet sur tout objet blanc qu'ils rencontrent ». La métaphore de la *camera obscura* est plus explicite en II.XI.17, où Locke compare la sensation aux « seuls passages par lesquels la lumière entre dans cette chambre obscure » qu'est l'entendement. « Car, à mon avis, l'Entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures, ou, pour ainsi dire, les idées des choses. » <sup>62</sup>

Dans la version latine de l'*Essai*, l'expression de « *tabula rasa* » répond au « *white paper* » du texte anglais. Bien entendu, cette variante est elle aussi tirée de l'optique, qui comparait la rétine ou l'esprit à une tablette de cire attendant de recevoir le sceau. Autrement dit, le texte de Locke entremêle les métaphores concurrentes de la peinture et de l'impression, avec l'idée cartésienne que ce qui s'imprime pourrait être quelque chose comme un mot signifiant les choses extérieures. La question de savoir qui, de Locke ou de Malebranche, a le plus influencé Berkeley perd une grande partie de son intérêt, quand on s'aperçoit à quel point la doctrine de Locke, nonobstant les points où

60 Cité par Ph. Hamou, *ibid* p.63

61 Cités par J. Yolton, « Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy », in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 13, Number 2, April 1975, p.146 ; traduction Coste pp.xxxvi et 6

62 J. Yolton, *Perceptual acquaintance from Descartes to Reid*, p.125. Traduction Coste pp. 61 et 117

elle s'oppose le plus franchement au cartésianisme (en particulier son rejet des idées innées), appartient en fait à un même champ de réflexion, et devait se retrouver confrontée aux mêmes problèmes. Locke a vécu en France de 1675 à 1679, juste après la publication de la *Recherche de la vérité*, et la lecture de ce livre l'a assez dérangé au cours de la décennie suivante pour qu'il prenne la peine d'écrire un assez long commentaire suivi de ses chapitres centraux, pour mettre à plat ses diverses incompréhensions. Mais l'hypothèse qu'il propose à la place, selon laquelle « les apparences visibles des choses, sont transportées jusque dans l'oeil par les rayons de lumière », n'a rien d'original. Locke lui-même écrit qu'« une fois cette image formée sur la rétine, je ne conçois pas plus comment nous pouvons l'y voir, que lorsqu'on m'affirme que nous la voyons en Dieu »,<sup>63</sup> et qui plus est, en disant cela il ne se rend pas compte que selon sa théorie cette image rétinienne ne partage pas les qualités sensibles de l'image perçue. En toute rigueur, ce n'est donc pas elle que nous voyons, ce qui était le point de départ de la *Recherche*. Cet *Examen de la « vision en Dieu » de Malebranche* fut publié à titre posthume en 1706, et on sait que Berkeley l'a aussi lu et apprécié.<sup>64</sup> Ici encore, il a pu lire ce reproche adressé à Malebranche : « Comment sait-il qu'il existe un Soleil, qu'il n'a jamais vu ? »,<sup>65</sup> et se dire que Locke aurait aussi bien pu se poser à lui-même la même question.

Venons-en maintenant à la solution de Berkeley. Elle est très simple, et d'une certaine manière il suffisait d'y penser, ou plutôt, il suffisait d'assumer de la soutenir jusque dans ses dernières implications. Il n'est pas entièrement anecdotique qu'elle ait été formulée par un philosophe qui n'avait pas trente ans. Dans ses carnets de notes, le jeune Berkeley s'encourage souvent dans ce qu'il tient pour ses deux plus grandes qualités : l'indépendance d'esprit, et l'obstination. En 1709 et 1710, Berkeley publie tour à tour ses deux premiers livres, *Une nouvelle théorie de la vision*, et les *Principes de la connaissance humaine*. L'un et l'autre sont d'un style très différent : le premier critique les limites des théories géométriques en optique, et fut plutôt bien reçu ; le second au contraire n'eut pas bonne presse : il explique que l'idée de matière, comme d'une réalité existant hors de l'esprit, indépendamment de la perception qu'on en a, est une fiction dont les philosophes feraient mieux de se passer. Cependant ces deux livres ont été élaborés ensemble et on ne peut pas résister à l'impression que leurs projets sont liés d'une manière ou d'une autre. Nous avons vu que les théories optiques géométriques sont historiquement à la racine de l'opposition entre la perception que nous avons des choses, et leur réalité supposée. Si Berkeley n'avait pas la pleine conscience de cette origine, en tout cas il ne pouvait pas manquer d'en avoir un fort pressentiment, qui expliquerait à la fois son intérêt pour les optiques géométriques, et sa tendance à vouloir sapper autant que possible leurs prétentions à expliquer adéquatement notre perception. Arthur Luce va jusqu'à écrire que « la pensée de Berkeley a incliné dans le sens d'une étude systématique de la vision car, dans la théorie reçue, les faits de la vision constituaient une objection insurmontable contre l'immatérialisme. [...] Nous voyons le monde extérieur ; nous voyons le monde à l'extérieur ». <sup>66</sup> De là l'application avec laquelle Berkeley s'attache à expliquer le sentiment de la distance des objets perçus, dans une rivalité affichée avec l'optique géométrique. Selon la théorie reçue, la distance à laquelle nous percevons un objet est liée à l'ouverture de l'angle que forment les axes optiques de nos deux yeux quand nous le regardons. Cette idée est très

---

63 REF MANQ

64 Luce, Berkeley and Malebranche, p.75

65 REF MANQ

66 Luce, op. cit, pp.26 et 30

absurde, explique Berkeley, car ces angles ne sont jamais sentis en eux-mêmes : comment l'âme pourrait-elle éprouver un sentiment de distance sur la base de ce qu'elle ne sent pas ? Au contraire, il faut plutôt penser que cette perception s'appuie sur un ensemble de signes qui sont effectivement sentis, et qu'elle provient de l'expérience de la taille habituelle des objets et aussi de ce que la vivacité de leurs couleurs et la netteté de leurs contours s'estompent avec l'éloignement, ou encore du plus ou moins grand « étirement de l'oeil ». Cette relation, précise Berkeley, a quelque chose d'arbitraire, dans la mesure où ces sensations n'ont rien en elles-mêmes qui indique la distance. Simplement, nous avons appris à faire le lien entre l'apparence visible des objets dans la vie courante et (littéralement) le nombre de pouces, de paumes, ou de coudées qu'il faudrait interposer entre nous et eux jusqu'à pouvoir les toucher. La distance et les grandeurs sont perçues « comme la colère, à la rougeur du visage ». <sup>67</sup> Ainsi, l'impression d'extériorité que nous donnent les objets que nous voyons à distance est elle-même construite par l'esprit. Sans cette expérience devenue habitude (Berkeley prend à plusieurs reprises l'exemple d'une personne aveugle de naissance qui retrouverait soudainement la vue) nous ne verrions qu'un tableau barriolé, et non un monde extérieur.

Fort de cette analyse, Berkeley entreprend de remettre les théories géométriques à leur place. Mais il ne le fait pas frontalement, et sa critique doit être reconstituée à partir des remarques ponctuelles et des apparentes digressions dont il parsème les parties suivantes de son texte, consacrées aux applications particulières de sa théorie. Il est incorrect, soutient-il, de dire que nous voyons les choses par l'intermédiaire d'idées ou d'images qui leur ressembleraient (ou qui ne leur ressembleraient pas : c'est le schéma même de la représentation qui doit être abandonné). <sup>68</sup> Ce qu'il se passe, c'est que nous avons, d'un côté, un ensemble de sensations visuelles, de l'autre, un ensemble de sensations tactiles, reliées entre elles par des rapports réguliers grâce auxquels les unes peuvent être prises pour signe des autres. Les constructions des optiques géométriques sont pertinentes, mais seulement dans la mesure où elles expriment ces rapports. On peut leur reconnaître une fonction instrumentale : les angles visuels, quoi qu'ils ne servent pas en eux-mêmes à apprécier les distances, sont le plus souvent (pas toujours) associés à la vivacité de l'objet et donc à sa distance perçue. Mais elles peuvent tout aussi bien désigner de véritables réalités. Prenant au pied de la lettre la métaphore selon laquelle l'âme sentirait l'objet à la rencontre de ses deux axes visuels, comme un aveugle sent son chemin au moyen de deux bâtons, Berkeley explique que les théories géométriques portent en fait sur un aspect du monde (mais un aspect du monde seulement), le monde en tant qu'il pourrait être touché : les particules ou les ondes de lumière, les empreintes que supposent les optiques géométriques sont imaginées comme des êtres qui pourraient être sentis par une main minuscule. C'est ce monde tactile hypothétique que les physiciens géomètres appellent le « monde extérieur », le monde « sans l'esprit ». Dans la *Nouvelle théorie de la vision*, il arrive à Berkeley de reprendre lui-même cette manière de parler, écrivant par exemple que « toutes les choses visibles se trouvent invariablement dans l'esprit, elles ne participent aucunement de l'espace extérieur et par conséquent, sont à égale distance de n'importe quelle chose tangible existant en dehors de l'esprit ». <sup>69</sup> Mais les sensations du toucher ont beau être, selon lui, les seules capables de nous donner l'idée à la fois de l'espace géométrique, et d'un monde extérieur, elles n'en restent pas moins des sensations, et à ce titre, tout aussi « intérieures » à l'esprit que celles de la

---

67 REF MANQ

68 Cf notamment le §44

69 §111

vue. En toute rigueur, il faudrait même dire que ces sensations ne sont ni internes ni externes, avant l'association d'idées : elles existent, simplement, pour l'esprit qui les perçoit.

Telle est bien la doctrine que l'on retrouve exposée de manière systématique, et cette fois-ci impossible à ignorer, dans les *Principes de la connaissance humaine*. Prenant directement à partie l'idée selon laquelle « quoique les idées elles-mêmes n'existent pas hors de l'esprit, il peut y avoir des choses qui leur ressemblent et dont elles sont des copies ou images, lesquelles choses existent hors de l'esprit dans une substance non pensante », Berkeley soutient expressément que nos perceptions ne représentent jamais autre chose qu'elles-mêmes :

Je réponds qu'une idée ne peut ressembler à rien qu'à une idée ; une couleur, une figure, ne peuvent ressembler à rien qu'à une autre couleur ou figure. Si nous regardons seulement un peu dans nos propres pensées, nous trouverons qu'il nous est impossible de concevoir une ressemblance, si ce n'est entre nos idées. De plus, ces originaux supposés, ou choses externes, dont nos idées seraient des portraits ou représentations, je demande s'ils sont eux-mêmes percevables ou non ? S'ils sont percevables, ils sont donc des idées, et nous avons gagné notre cause. Et si on dit qu'ils ne sont pas percevables, j'en appelle à qui que ce soit : y a-t-il de la raison à prétendre qu'une couleur est semblable à quelque chose d'invisible ? que le dur ou le mou sont semblables à quelque chose d'intangible ? Et ainsi du reste.<sup>70</sup>

Berkeley n'ignore pas, bien entendu, que dans les théories qu'il critique, seuls quelques aspects de ce que nous percevons (à savoir, ses propriétés géométriques) conservaient un rapport de ressemblance imparfaite avec le monde extérieur supposé. Contre « ceux qui distinguent les qualités premières des qualités secondes », il insiste à soutenir que les propriétés géométriques, qu'on a l'habitude de considérer comme des idées abstraites, suggérées aussi bien par la vue que par le toucher, mais véritablement saisies par l'entendement seul, ne désignent en réalité que certains ensembles de sensations tactiles. A partir de là, le nerf de son argumentation consiste à montrer que les mêmes scrupules qui nous font dire que les qualités sensibles sont seulement dans l'esprit s'appliquent avec autant de force aux prétendues propriétés réelles des choses. Après tout, explique-t-il, les objets qui nous apparaissent sous plusieurs couleurs différentes nous apparaissent aussi très souvent sous plusieurs formes différentes. Le pigment qui apparaît vert à un œil, et bariolé de jaune et de bleu à l'autre œil qui le regarde au travers d'un microscope, apparaît aussi lisse au premier, et granuleux au second. Formes et couleurs doivent donc être traitées de la même manière, et l'idée selon laquelle les choses auraient des qualités indépendantes d'un esprit qui les perçoit n'a, dans un cas comme dans l'autre « pas le moindre sens ». <sup>71</sup> Elle doit être écartée comme une hypothèse gratuite et inutile.

Les mérites philosophiques d'une telle position sont remarquables, et Berkeley ne manque pas de les souligner. Tout d'abord, il n'y a plus à déplorer que la réalité des choses, telles qu'elles existeraient en elles-mêmes, nous reste à jamais inaccessible, indéfiniment cachée derrière le voile des apparences qu'elles revêtent pour nous. C'est ce que veut dire Berkeley lorsqu'il présente sa doctrine comme un remède au « scepticisme » auquel aurait nécessairement abouti le cartésianisme. Au contraire, il faut considérer ces apparences comme étant la réalité même, pour ainsi dire en personne. Ou plutôt, on pourra continuer à distinguer la réalité sensible des fictions de

---

70 §8

71 §15

l'imagination, sans sortir jamais du domaine de l'apparaître : « Les idées imprimées sur les sens par l'Auteur de la nature s'appellent des *choses réelles* ; et celles qui sont excitées dans l'imagination, et qui sont moins régulières, moins vives, moins constantes, s'appellent plus proprement *idées* ou *images des choses* dont elles sont des représentations et des copies. Mais nos sensations, pour vives et distinctes qu'elles soient, ne laissent pas d'être des idées, c'est-à-dire d'exister dans l'esprit et d'y être perçues, aussi véritablement que les idées que nous formons nous-mêmes. ».<sup>72</sup> Ensuite, il n'y a plus à craindre d'attribuer à l'âme des manières d'être (couleurs, figures, etc.) qui seraient celles des corps, puisque toutes ces qualités appartiennent indifféremment aux idées qu'elle perçoit.<sup>73</sup> Enfin, il n'y a plus à s'étonner que « le corps » puisse agir sur « l'âme », et réciproquement, puisque ce qu'on appelle le corps n'est jamais qu'une partie de ce que l'âme perçoit, et qui entretient des rapports réglés avec le reste de ses perceptions. On pourra même conserver les explications mécanistes de la sensation et des phénomènes naturels, pourvu qu'on garde à l'esprit que leurs constructions sont des fictions utiles (ou, à la rigueur, des anticipations de sensations tactiles).<sup>74</sup> D'où vient, par conséquent, que cette solution puisse sembler à ce point paradoxale ?

Une première réponse à cette question vient sans doute de ce que la position de Berkeley suppose de tenir pour primitifs et entièrement contingents certains faits que nous avons l'habitude de considérer comme des conséquences de l'existence indépendante du monde. Premièrement, ce que chaque personne perçoit s'accorde avec ce que perçoivent les autres ; deux personnes peuvent se donner rendez-vous quelque part le jour suivant, avoir entretemps des perceptions entièrement différentes, et néanmoins se retrouver. Deuxièmement, nous avons besoin, pour percevoir, que notre corps soit affecté ; nous avons besoin d'organes des sens. Troisièmement, nous sommes capables d'ordonner nos perceptions suivant leur degré de précision ; les détails ne contredisent jamais la vue d'ensemble, mais semblent en quelque sorte enveloppés par elle. Rien de plus banal que ces constatations, si la perception résulte de l'empreinte d'un monde extérieur. Au contraire, encore une fois, aucun de ces faits n'apparaît nécessaire dans la théorie de Berkeley. Il lui faut soit se contenter de les constater, soit les attribuer au sage dessein de Dieu.

Mais au-delà de cette première réponse, l'histoire des débats que nous avons retracés en suggère encore une autre, qui concerne la notion même d'objet de la perception. Que devient en effet cette notion dans la doctrine de Berkeley ? Ce qui est immédiatement perçu, les idées, prises en elles-mêmes, sont évanescentes : elles ne présentent pas la stabilité minimale de ce qu'on appelle un objet. Berkeley explique que les choses qui nous entourent ne sont rien d'autre que l'ensemble des perceptions qu'on en a : la Lune, par exemple, est l'ensemble de ce que l'on voit d'elle, à tous moments du jour et de la nuit, sous tous les angles et à toutes les distances imaginables. Cet ensemble de perceptions (Berkeley parle aussi parfois d'une « série ») est assez stable pour mériter le nom d'objet. On voit, sur cet exemple, qu'un tel « objet » réunit dans sa notion autant de propriétés contradictoires qu'il regroupera de perceptions différentes. La Lune sera à la fois blanche et bleue, grande et petite, lisse et accidentée, et dans le même temps rien de tout cela. Or, nous l'avons vu, c'est justement cette situation qui était à la racine des efforts pour distinguer l'apparence et la réalité des choses, et qui avait conduit à supposer à la fois l'existence d'objets existant indépendamment de notre perception, et d'images intermédiaires qui les représenteraient.

---

72 §33

73 §49

74 §50

Autrement dit, ce que néglige systématiquement la « solution » de Berkeley, c'est le besoin logique de se rapporter à un objet véritablement consistant, ce besoin même d'où provenaient à la fois le postulat d'un monde extérieur, et le domaine corrélatif de « l'esprit seul ». Aussi les passages où Berkeley affirme ne pas savoir ce que les philosophes veulent dire en demandant à l'objet d'être le « support » de ses qualités<sup>75</sup> doivent-ils être rangés aux côtés de ceux où il dit ne pas comprendre ce que peut bien signifier un « triangle abstrait » ou une ligne sans épaisseur. Ce genre d'opiniâtreté, qui fait la singularité et la cohérence de la position de Berkeley, fait aussi sa faiblesse. On y retrouve le même refus d'admettre que l'on puisse concevoir un être qu'on ne peut pas imaginer, la même incapacité à envisager que l'esprit puisse se donner une règle pour déterminer l'usage de son imagination.

---

75 §16



## Conclusion

La forme générale que prend aujourd'hui notre théorie de la perception s'est constituée dans la philosophie mécaniste de l'âge classique. Galilée déjà, dans des passages épars mais percutants, suggère que la chaleur, cette « qualité première » de la tradition scolastique, pouvant être produite par le frottement, n'est peut-être en elle-même qu'une manière d'être des mouvements de la matière. Il s'appuie sur l'exemple du chatouillement pour soutenir qu'un même mouvement peut produire, sur le corps sentant, des impressions non seulement différentes, mais contradictoires, et en conclut que les qualités sensibles ne sont que de « simples noms » à l'égard de l'objet extérieur. Il reprend et développe la théorie pythagoricienne de la musique, en remarquant que la hauteur des notes d'un luth est directement fonction de la fréquence des oscillations de ses cordes, et en conclut que les sons que nous entendons résultent des vibrations de l'air contre notre tympan. Après Galilée, Descartes s'efforce de découvrir une hypothèse géométrique capable de rendre raison de l'apparition des couleurs de l'arc en ciel, et attribue les différentes à la rotation plus ou moins rapide des corpuscules de lumière qui frappent notre rétine. A l'origine de cette théorie, on trouve une recherche de simplicité, d'évidence et d'économie explicative, avec la conviction que l'ordre et les principes de la géométrie permettront de les introduire en toutes choses. Mais plus déterminants encore que la méthode elle-même sont ses succès, même provisoires : s'il est vrai que la cause des couleurs que nous voyons est un mouvement dans la lumière, il faut perdre tout espoir de réussir à attribuer une couleur en propre à quelque objet que ce soit. Dans les années qui suivent les publications de Descartes, Gassendi suggère également que les qualités sensibles que nous percevons renvoient à des différences de « texture » dans les corps, entendant par là des différences à la fois d'organisation microscopique et de mouvements internes. Boyle quant à lui met en garde contre la confusion qui fait ranger sous le même nom la sensation elle-même et les propriétés géométriques qui, dans les corps extérieurs, ont le pouvoir de les produire : il appelle ces pouvoirs des « qualités secondes », parce qu'elles sont elles-mêmes analysables dans les termes de ces « qualités premières » que sont la figure et le mouvement.

Chez tous ces auteurs, on trouve l'idée que les qualités sensibles signifient les propriétés réelles des choses hors de nous. Pour autant, il n'est pas exact d'affirmer qu'ils aient tout à fait abandonné l'idée que ce que nous percevons ne ressemble en rien au monde extérieur. On peut certes dire cela des qualités sensibles, qui loin de ressembler aux mouvements qui les causent, appartiennent à un genre d'être entièrement différent. Mais dans le cas des formes et des mouvements, tous ces philosophes maintiennent que les objets extérieurs impriment dans le sens, et finalement dans le cerveau où l'âme a son siège, une empreinte qui leur ressemble, fût-ce de manière imparfaite. Gassendi identifie explicitement l'image rétinienne aux simulacres de la théorie épicurienne. Descartes imagine le mécanisme par lequel cette image se retrouverait ensuite gravée sur les parois intérieures du cerveau. Lui-même ne distingue pas tant de manière binaire l'âme et ses idées, d'un côté, du corps et ses affections de l'autre : il préfère un schéma à trois termes dans lequel les affections du corps seul s'opposent à la fois aux actes de la sensation et de l'imagination, qui appartiennent à l'union de l'âme à une partie du cerveau, et aux actes de l'entendement, qui appartiendraient à l'âme seule, sans aucun concours du cerveau. Ce sont les successeurs immédiats de Descartes, comme Malebranche et Arnauld, qui en préférant parler d'une corrélation fixée entre

les états du corps et de l'âme, rendront *de facto* inutile l'hypothèse d'une quelconque image cérébrale. Il en résulte que la question qui pouvait se poser au sujet des qualités sensibles seules, lorsque l'on demandait par exemple « de quoi les couleurs que nous voyons sont-elles les couleurs ? » doit dans leur propre théorie se poser de la même manière au sujet des propriétés géométriques apparentes des choses. Ce problème de fond fournit un fil d'Ariane pour comprendre la controverse obscure entre les deux philosophes au sujet de la nature de nos idées. Confrontés à la même difficulté, Malebranche échaffaude un dispositif métaphysique très étrange, dans lequel l'âme est supposée projeter ses sensations (étendues) sur l'étendue intelligible (inétendue) que Dieu pense ; Arnauld forge des artifices verbaux pour camoufler le fait que les propriétés de ce que nous percevons immédiatement ne sont pas celles que nous attribuons aux objets extérieurs.

La théorie de Berkeley selon laquelle rien n'existe véritablement que l'esprit seul doit être comprise comme une solution à l'impasse dans laquelle se trouvait à son époque la théorie cartésienne de la perception, dont les répercussions avaient commencé à se faire sentir aussi en Angleterre. En s'ancrant dans l'évidence immédiate de l'existence de nos sensations, Berkeley cherche à expliquer comment la perception et l'idée même de l'extériorité du monde peut être construite, dans l'esprit, par l'association d'idées. Il propose de regarder les hypothèses mécanistes soit comme des fictions utiles, soit comme des anticipations de sensations tactiles. Les seuls objets auxquels nous ayons jamais affaire, explique-t-il, sont ceux de la vie quotidienne, ceux que nous avons toujours connus : à proprement parler, ces objets sont des ensembles ou des séries de sensations disparates mais reliées entre elles par des rapports réglés. La notion d'objet comme sujet logique de prédication, porteur de propriétés consistantes les unes avec les autres, conclut Berkeley, est vaine et vide. Ce dernier point révèle on ne peut plus clairement que la seule manière dont Berkeley « résout », si l'on veut, le problème de ses prédécesseurs, consiste à négliger l'exigence intellectuelle qui l'avait fait naître. On peut aller jusqu'à se demander ce que serait la science et la théorie de la perception en particulier, si les « erreurs des sens » dans lesquelles un même objet semble présenter des propriétés contradictoires, n'étaient pas apparues comme un scandale logique exigeant une explication, mais simplement comme un nouveau cas d'apparaître bariolé de leur « objet ». On a souvent reproché à la théorie de Berkeley d'être paradoxale, et elle l'est assurément. Mais ce qui la rend surtout précaire, en dépit de sa parfaite cohérence interne, c'est cette manière qu'elle a de négliger les origines logiques de la recherche scientifique.

Au départ de cette enquête, nous nous sommes demandés : comment en vient-on à qualifier quoi que ce soit de « simple apparence » ? Il apparaît qu'une source majeure de cette distinction réside dans le principe de non-contradiction. Nous vivons tous les jours au milieu de choses auxquelles nous attribuons naïvement diverses propriétés. Il arrive pourtant souvent que ce que nous tenons pour la même chose nous apparaisse de deux manières contradictoires. Une tour nous apparaît carrée ou ronde, selon la distance à laquelle on la regarde ; le soleil nous apparaît jaune ou rouge, selon l'endroit de la terre où l'on se trouve, etc. Dans cette situation, le seul moyen d'éviter la contradiction est de cesser d'attribuer l'une au moins des deux propriétés contradictoires à l'objet. On conclura qu'elle ne lui appartient pas véritablement, qu'elle n'est qu'une apparence, et que l'objet n'est pas réellement ainsi. Les propriétés qui auront été déboutées resteront momentanément orphelines, et flottant, pour ainsi dire, sans ancrage. Avec un peu de chance, on pourra les attribuer à un autre objet : et l'histoire des théories de la perception montre qu'on n'a pas hésité à forger des hypothèses, souvent extrêmement spéculatives, où les propriétés apparentes de

l'objet sont attribuées à une ou plusieurs images intermédiaires, et pour finir projetées en nous, au sens le plus littéral du terme. Contrairement à ce que prétend une critique très répandue, il n'en résulte aucune régression à l'infini, comme si ces images devaient à leur tour être observées par un humain minuscule : car à partir du moment où elles sont supposées posséder véritablement les propriétés que nous percevons, le besoin qui poussait à imaginer une image intermédiaire entre le sujet et l'objet disparaît. Mais dans les cas où, pour une raison ou pour une autre, une telle solution s'avère impossible, ces qualités restent flottantes, et nous les mettons en attente, comme dans un grand orphelinat. On dira alors qu'elles sont « seulement dans l'esprit », puisqu'on ne peut les ancrer en aucun corps.

Ainsi, le principal résultat de notre enquête est que ce que l'on appelle aujourd'hui le « problème des qualia » est au fond un problème logique d'attribution de propriétés. Ce problème désigne en réalité la gêne diffuse que nous ressentons devant le manque persistant d'un véritable objet immédiat de la perception. Historiquement, le problème s'est d'abord posé pour les qualités sensibles comme la couleur, parce que les fondateurs de la philosophie mécaniste moderne conservaient l'idée qu'une image incolore s'imprimait quelque part dans le cerveau, qui portait véritablement les figures et les mouvements que nous percevons. Mais dès lors que l'on abandonne cette hypothèse, le même problème concerne également les propriétés géométriques que nous percevons immédiatement. La distinction entre qualités premières et qualités secondes peut certes être maintenue, dans la mesure où ces formes et mouvements perçus sont censés représenter d'autres formes et mouvements dans les choses, tandis que les couleurs, les sons, etc, ne représentent pas d'autres couleurs et d'autres sons, mais eux aussi des formes et des mouvements. On pourra même soutenir que le rapport entre les figures et mouvements que nous percevons immédiatement, et ceux qui existent dans les choses, n'est pas entièrement arbitraire, que la figure apparente « enveloppe » d'une certaine manière la figure réelle de l'objet, ou s'en approche, tandis que le rapport qui relie les qualités sensibles aux figures et mouvements qui les causent en nous est véritablement arbitraire, et explicable uniquement en termes d'utilité pour la conservation de la vie. Il n'en demeure pas moins que tout ce que nous percevons immédiatement, toutes qualités sensibles et propriétés géométriques confondues, ne seront en toute rigueur que des apparences, dont on dira qu'elles résident « seulement dans l'esprit », faute de pouvoir leur trouver un meilleur et véritable objet.

Pour mieux faire ressortir ce résultat, livrons-nous à une petite expérience de pensée. Imaginons un monde composé d'atomes qui auraient non seulement une forme, mais aussi une couleur, et pourquoi pas, un son, une odeur, une chaleur, que dis-je, une douleur ou un plaisir qui leur appartiendrait en propre. Supposons que chacun de ces atomes pense, et pense précisément ce qu'il est : s'il est rouge, il ne voit que du rouge, etc. Supposons maintenant que plusieurs de ces atomes soient capables de se connecter les uns aux autres, et qu'alors ils pensent ensemble ce qu'ils sont conjointement : une molécule formée d'un atome bleu et d'un atome rouge voit du bleu à gauche et du rouge à droite. Supposons qu'un ensemble complexe d'un très grand nombre de ces atomes, que nous appellerons une âme, ait trouvé à se loger dans un corps. Ce corps la modifie, en remplaçant tel ou tel de ses atomes, d'après de ce qui se passe dans le monde environnant, de telle sorte que la pensée de l'âme, laquelle se pense toujours elle-même telle qu'elle est, représente néanmoins d'une certaine manière le monde extérieur. Supposons que le corps, lorsqu'il est affecté par ce qui, dans le monde extérieur, est un certain mouvement, réagit en remplaçant dans l'âme des

atomes noirs par des atomes d'une couleur attitrée. Ces couleurs sont réelles, même si elles ne sont pas celles des objets extérieurs : elles sont celles de l'âme elle-même, qui est une image du monde.

Il va sans dire que je ne présente pas cette fable comme si les choses devaient vraiment se passer comme cela. Je me suis seulement amusé à créer un monde dans lequel, l'objet immédiat de la perception n'étant pas manquant, le problème des qualia ne se poserait tout simplement pas. On peut toujours inventer ce genre de fictions, qui n'ont aucun rapport avec la démarche effective de la science. Les atomes dont je viens de parler n'appartiennent à aucune théorie scientifique : non seulement ils n'expliquent aucun phénomène naturel, mais on ne voit pas non plus comment ils pourraient eux-mêmes être connus. Cette « solution » tient pour déjà acquis ce qui, dans la recherche effective, constitue un problème, et peut-être un problème insoluble. La solution que dans mon introduction j'ai appelée « spiritualiste », celle de Mach (et toutes celles qui comme elle réitérent pour l'essentiel celle de Berkeley), souffre d'un défaut symétrique à celui-ci : elle fait comme si le problème n'existait pas. En elle-même, elle est tout à fait cohérente, mais elle est tout aussi déconnectée de l'effectivité et des exigences de la pensée scientifique, dont elle refoule le désir de connaître non seulement des lois, mais des choses dotées de propriétés stables. Elle méconnaît le fait que la recherche scientifique s'enracine dans l'inconfort intellectuel que nous ressentons devant le caractère pour partie incohérent des choses de la vie courante. Elle propose de se résoudre à l'idée qu'il n'existe nulle part d'objets plus consistants. C'est la raison pour laquelle, malgré ses mérites philosophiques, elle ne pourra jamais se défendre contre le reproche de jeter le bébé avec l'eau du bain. Plutôt que de chercher à court-circuiter, avec le problème que pose l'existence des qualités sensible, la distinction entre l'apparence et la réalité, j'ai pensé qu'il vaudrait mieux chercher à comprendre comment cette distinction doit nécessairement être produite par l'entreprise scientifique.