Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: "Se détacher des sens" : sur la fonction des sensations dans l'épistémologie cartésienne

Autor: Perler, Dominik

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882973

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 55/96

DOMINIK PERLER

« Se détacher des sens » Sur la fonction des sensations dans l'épistémologie cartésienne

I

Le projet épistémologique présenté dans les *Méditations* semble être motivé par une attitude critique, voire même hostile au sujet des sensations. Dans l'abrégé de cette œuvre, Descartes annonce qu'il veut préparer « vn chemin tres-facile pour accoûtumer nostre esprit à se détacher des sens »[1]. Ce n'est qu'en se détachant ou même en s'abstenant des sensations qu'on peut éviter les erreurs et obtenir une connaissance certaine et indubitable de la réalité.

Face à cette affirmation claire et catégorique, il n'est point surprenant que la critique des sensations ait souvent été identifiée comme un des points les plus importants des *Méditations*. Car c'est dans cette critique que se montrent deux traits caractéristiques du projet cartésien :

Premièrement, la critique des sensations sert de point de départ pour la réfutation d'une forme de scepticisme[2]. Descartes montre à l'aide de plusieurs exemples classiques que les sens nous donnent des informations diverses et souvent contradictoires : une tour apparaît ronde si on la voit à distance, mais carrée si on la voit de près ; un

1 AT IX-1, p. 9. Toutes les références aux textes de Descartes se rapportent aux *Œuvres de Descartes*, éd. par CH. ADAM et P. TANNERY (= AT), nouvelle présentation, Paris 1982-1991.

2 Il s'agit, bien entendu, seulement d'*une* forme de scepticisme qui est d'origine antique. Dans la *Première Méditation*, Descartes présente encore deux autres formes plus radicales : l'hypothèse du songe et celle du malin génie. Le fait que Descartes introduise ces autres formes montre qu'il ne se contente pas de renouveler le scepticisme antique ; cf. M. BURNYEAT, « Idealism and Greek Philosophy : What Descartes Saw and Berkeley Missed », *Philosophical Review* 91 (1982), p. 3-40. Pour une analyse soigneuse des différentes formes, cf. M. D. WILSON, *Descartes*, Londres & New York, 1978, ch. 1.

bâton apparaît rompu s'il est immergé dans l'eau, mais intact s'il est sorti de l'eau, etc.[3] Tous ces exemples montrent qu'il y a souvent un conflit entre les différentes informations des sens. Aussi longtemps que nous disposons seulement de ces informations, nous pouvons seulement dire comment les objets nous *apparaissent* dans différentes situations, mais pas comment ils *sont* en réalité. C'est justement pour échapper à cette forme de scepticisme que Descartes exige qu'on « se détache des sens ». Il faut, à son avis, aller au-delà des informations des sens et trouver un critère purement intellectuel qui nous permette de dire comment les objets sont, non seulement comment ils nous apparaissent.

Deuxièmement, la critique des sensations sert aussi de point de départ pour une défense de la nouvelle physique. Si l'on se base sur les informations des sens on risque, selon Descartes, d'attribuer aux objets matériels des propriétés qui sont, en réalité, seulement des sensations en nous. On risque, par exemple, d'attribuer au morceau de cire des propriétés telles que la couleur, l'odeur et la saveur[4]. Mais si on « se détache des sens », on arrive à comprendre que le morceau de cire n'a que des propriétés géométriques et que nous avons faussement identifié des sensations en nous avec des propriétés de ce corps.

Etant donné le rôle important que la critique des sensations joue dans la réfutation du scepticisme et dans la défense de la nouvelle physique, il n'est guère étonnant que des commentateurs modernes ne voient qu'une théorie *négative* des sensations chez Descartes[5]. Ainsi Bernard Williams affirme que Descartes aspire à écarter les sensations de son « enquête pure » et à établir une position épistémologique qui part d'une « conception absolue de la réalité »[6]. C'est-à-dire que Descartes adopte une position épistémologique selon laquelle toute connaissance de la réalité doit être une connaissance qui n'inclut

3 Cf. *Med.* I (AT VII, p. 18), *Med.* VI (AT VII, p. 76), *Resp.* VI (AT VII, p. 438-439).

4 Cf. *Med.* II (AT VII, p. 30-32).

5 Par exemple M. D. WILSON, « Descartes on Sense and "Resemblance" », in : *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*, éd. par J. COTTINGHAM, Oxford, 1994, p. 213 : « In fact these passages [sc. des passages provenant des *Méditations*] [...] seem to convey a largely *negative and purgative* approach to sense experience : only when we have accepted the view of the senses as thoroughly and systematically "deceptive" are we in a position to make advances in physics [...] »

6 Cf. B. WILLIAMS, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, 1978, p. 65-67 et p. 245-249.

aucun élément subjectif. Une connaissance véritable et indubitable doit nous présenter la réalité d'un point de vue objectif : telle qu'elle est en soi, et non pas telle qu'elle nous apparaît d'un point de vue subjectif :

> « If knowledge is what it claims to be, then it is knowledge of a reality which exists independently of that knowledge, and indeed (except for the special case where the reality known happens itself to be some psychological item) independently of any thought or experience. Knowledge is of what is there *anyway*. »[7]

Il va de soi qu'il n'y a pas de place pour les sensations dans une telle conception absolue. Car les sensations sont justement ce qui nous amène à donner une description subjective de la réalité : telle qu'elle nous apparaît dans différentes situations où nous sommes en contact sensoriel avec elle.

L'interprétation de Bernard Williams peut sans doute se réclamer d'une certaine base textuelle, pourvu qu'on se concentre uniquement sur les *Méditations*. Or, j'aimerais montrer que la situation est différente si l'on tient compte des écrits scientifiques antérieurs (*La Dioptrique* et *Le Monde*) et postérieurs (les *Principes de la Philosophie* et les *Passions de l'Ame*) aux *Méditations*. Dans ces écrits, Descartes ne se propose pas de critiquer ou même d'écarter les sensations, mais plutôt de critiquer et de corriger une fausse théorie des sensations. Il me semble indispensable de bien saisir cette critique pour qu'on puisse comprendre comment il faut, selon lui, « se détacher des sens ».

Pour montrer cela, je procèderai en trois étapes. Dans la première, je me concentrerai sur la fausse théorie que Descartes attaque et j'analyserai quelques aspects fondamentaux de sa propre théorie (section II). Dans la seconde, j'évaluerai les fonctions positives que Descartes attribue aux sensations dans le cadre de son projet épistémologique (section III). Dans la troisième, je reviendrai à l'interprétation de Williams et j'essayerai de montrer comment elle doit être complétée et corrigée si l'on tient compte des fonctions positives des sensations (section III).

II

Dans ses écrits scientifiques qui précèdent les *Méditations*, surtout dans *La Dioptrique* et dans *Le Monde*, Descartes discute en détail

7 Cf. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 64.

certaines théories traditionelles de la perception et les soumet à une critique profonde. La théorie dominante, qu'il identifie avec la théorie aristotélico-scolastique[8], explique la perception d'un objet matériel comme suit :

Un objet matériel a une multitude de propriétés sensibles, parmi lesquelles se trouvent la couleur et la chaleur, aussi bien que la largeur et la hauteur. Lorsque nous sommes en contact sensoriel avec un tel objet, ses propriétés nous sont transmises à l'aide de certaines entités, des « espèces intentionelles » (*species intentionales*)[9]. Ces entités s'impriment sur nos organes sensoriels, excitent nos nerfs et causent la formation de petites images dans notre cerveau. Dès que nous disposons de telles images intérieures, nous sommes capables d'avoir une perception de l'objet. Nous n'avons alors qu'à nous rendre compte de la parfaite ressemblance entre l'image intérieure et l'objet extérieur.

Descartes attaque surtout trois points de cette théorie :

Tout d'abord, cette théorie part d'une fausse conception de l'objet matériel. Un tel objet n'a pas une multitude de propriétés sensibles, mais uniquement des propriétés géométriques et kinématiques. Si l'on suppose que la couleur et la chaleur sont des propriétés réelles de l'objet, on lui attribue de prime abord des propriétés qui sont uniquement en nous, les sujets percevants ; on prend faussement les sensations *causées* en nous pour des propriétés *causantes* dans l'objet[10].

Deuxièmement, cette théorie part aussi d'une fausse conception du contact sensoriel. Un tel contact ne consiste pas dans la transmission d'entités obscures, mais dans l'excitation des nerfs corporels, c'est-à-dire dans un processus purement mécanique. Comparant les nerfs avec des « petits filets »[11], Descartes dit que le fait d'exciter les nerfs n'est rien d'autre que le fait de tirer ces petits filets ; plus les

8 Cette théorie se trouve surtout chez des auteurs scolastiques tardifs, par exemple chez Eustachius a Sancto Paulo. Descartes avait l'intention de commenter et de réfuter la *Summa philosophiae quadripartita* d'Eutachius en détail, comme il annonce dans la lettre à Mersenne du 22 décembre 1641 (AT III, p. 470). Il faut pourtant noter que Descartes donne une description simplifiée et souvent polémique (cf. la lettre à Ciermans du 23 mars 1638, AT II, p. 74) de la théorie scolastique de la perception. Pour une analyse soigneuse de cette théorie, cf. G. C. HATFIELD & W. EPSTEIN, « The Sensory Core and the Medieval Foundations of Early Modern Perceptual Theory », *Isis* 70 (1979), p. 363-384.

9 Cf. *Dioptrique* I (AT VI, p. 85).

10 Cf. *Traité de la Lumière*, ch. 1 (AT XI, p. 3-6).

11 Cf. *Traité de l'Homme* (AT XI, p. 141-142).

nerfs sont excités par un objet matériel, plus fortement les filets sont tirés. Il ne faut donc postuler aucune entité spéciale pour expliquer le contact sensoriel.

Finalement, cette théorie suppose illégitimement qu'il y a des images dans notre cerveau, à savoir de petites copies intérieures qui ressemblent parfaitement aux objets extérieurs. Descartes formule un argument empirique aussi bien qu'un argument théorique contre l'existence de telles images.

D'un point de vue *empirique*, il est complètement superflu de postuler des images intérieures. Car dès que les organes sensoriels sont excités par des objets extérieurs, cette excitation est transmise au cerveau à l'aide des « petits filets ». Et puisque ces filets sont connectés avec la superficie interne du cerveau, tout changement des filets a pour conséquence un changement des pores sur la superficie du cerveau : plus les filets sont tirés, plus ces pores s'ouvrent. Ce changement des pores, à son tour, a pour conséquence un changement des « esprits animaux » (des petites particules corporelles) dans le cerveau : plus les pores s'ouvrent, plus d'esprits animaux entrent dans le cerveau. La quantité de ces esprits indique le degré d'excitation des organes sensoriels. Dans tout ce processus mécanique, aucune image n'est formée.

D'un point de vue *théorique*, il n'est pas seulement superflu, mais même erroné de postuler des images intérieures. Il est inconcevable que, par une pure excitation des organes sensoriels, une image pourrait se former, ressemblant parfaitement à l'objet extérieur. Car le cerveau n'est pas un tableau sur lequel on pourrait peindre avec des couleurs. Et même s'il y avait une telle image, sa présence ne garantirait pas qu'il puisse y avoir une perception de l'objet extérieur. Il faudrait, dit Descartes, qu'il y ait « d'autres yeux en nostre cerueau »[12] qui regardent l'image intérieure. Mais bien sûr, nous ne disposons pas de tels yeux internes, mais uniquement (i) d'organes sensoriels (parmi eux les yeux externes) qui sont excités et (ii) du cerveau auquel l'excitation est transmise.

Pour ces raisons, empiriques aussi bien que théoriques, Descartes rejette la thèse selon laquelle la perception des objets matériels exige qu'il y ait des images intérieures ressemblant à ces objets :

12 *Dioptrique* VI (AT VI, p. 130).

« Il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doiuent en tout resembler aux obiets qu'elles representent : car autrement il n'y auroit point de distinction entre l'obiet & son image »[13].

L'argument empirique que Descartes apporte pour critiquer la théorie des images est, bien entendu, dépassé et, vu dans une perspective du XXe siècle, il est apparemment faux. Les nerfs ne sont pas excités de la même façon qu'on tire de petits filets ; l'explication mécanique doit être remplacée par une explication biochimique. De même, le cerveau ne fonctionne pas comme une petite boîte dont certaines pores s'ouvrent et se ferment suivant l'excitation des nerfs ; l'explication mécanique doit de nouveau être remplacée par une explication biochimique. Face à cette insuffisance du modèle mécaniste, peu de commentateurs récents se sont intéressés à l'argumentation de Descartes[14]. Or, je crois qu'il faut bien distinguer le côté *empirique* de son argumentation du côté *théorique*. Même si du côté empirique l'argumentation s'avère être fausse, elle contient trois points importants et toujours valides du côté théorique.

(1) Descartes réussit à montrer que le recours à des images intérieures n'explique pas le problème de la perception, mais le transpose seulement sur un autre niveau. Car la question initiale était : comment faut-il expliquer la relation entre le sujet percevant et l'objet extérieur ? Si l'on introduit une image intérieure pour donner une explication, on peut de nouveau demander : comment faut-il expliquer la relation entre le sujet percevant et cette image intérieure ? Pour répondre à cette question, il y a deux possibilités. (i) Ou bien on introduit encore une image, ressemblant à la première, et on se voit confronté avec une autre relation à expliquer. Ainsi on tombe dans le piège d'un « regressus ad infinitum » : pour chaque relation sujet-objet à expliquer on postule une autre relation (sujet-image$_1$, sujet-image$_2$ etc.) qui doit être expliquée. (ii) Ou bien on affirme que le sujet percevant peut, d'une certaine manière, regarder l'image intérieure avec des « yeux internes ». Mais que seraient ces yeux internes, et comment pourraient-ils contempler une image intérieure ? Descartes

13 *Dioptrique* IV (AT VI, p. 113) ; cf. aussi *Dioptrique* I (AT VI, p. 85).

14 Des exceptions notables sont G. HATFIELD, « Descartes' Physiology and Its Relation to His Psychology », in : *The Cambridge Companion to Descartes*, éd. par J. COTTINGHAM, Cambridge 1992, p. 335-370 ; S. GAUKROGER, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, 1995, p. 269-290.

dit à juste titre que de tels yeux sont une pure fiction[15]. Au lieu de prétendre que des yeux internes contemplent une image intérieure, on doit affirmer que les yeux extérieurs regardent l'objet matériel. Autrement dit : au lieu de recourir à une relation énigmatique entre les yeux internes et l'image intérieure, on devrait essayer d'éclairer la relation réelle entre les yeux externes et l'objet extérieur.

(2) En rejetant l'existence des yeux internes, Descartes évite aussi une erreur que A. Kenny a appelée « the homunculus fallacy »[16]. Car si l'on affirme que ce sont des yeux internes qui regardent une image intérieure, on abandonne la thèse fondamentale selon laquelle c'est l'homme percevant qui regarde des objets et qui gagne une connaissance. On affirme plutôt qu'à l'intérieur de l'homme percevant il y a un « homunculus », doté de ses propres yeux. Mais ainsi on transpose de nouveau le problème initial sur un autre niveau. Au lieu d'expliquer comment l'homme arrive à percevoir un objet, on postule simplement un « homunculus » qui est censé percevoir.

(3) L'argumentation met aussi en évidence que l'acceptation d'images intérieures aboutit à un représentationalisme désastreux[17]. Car dès qu'on affirme que le sujet percevant regarde seulement ces images à l'aide des « yeux internes », on doit concéder que le sujet n'a aucun accès direct aux objets extérieurs. Il ne voit jamais ces objets, mais arrive seulement à inférer leur existence en supposant qu'il y a une cause externe pour les images intérieures – une cause à laquelle les images ressemblent parfaitement. Puisque le sujet ne peut jamais voir les objets extérieurs indépendamment des images, et puisqu'il ne

15 *Dioptrique* VI (AT VI, p. 130) : « Il ne se faut point toutesfois persuader, ainsi que ie vous ay desia tantost assés fait entendre, que ce soit par le moyen de cete resemblance qu'elle face que nous les [sc. les objets matériels] sentons, comme s'il y auoit derechef d'autres yeux en nostre cerueau, auec lesquels nous la pussions apercervoir ».

16 Cf. A. KENNY, « The Homunculus Fallacy », in : idem *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, 1984, p. 125-136.

17 En rejettant ce représentationalisme désastreux sur le niveau purement *corporel*, Descartes ne rejette pas toute forme de représentationalisme. Sur le niveau *mental*, il introduit des entités – à savoir les idées – qui servent à représenter les objets extérieurs. Mais même sur ce niveau il faut soigneusement distinguer différentes formes de représentationalisme, comme j'ai essayé de montrer dans « Spiegeln Ideen die Natur ? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes », *Studia Leibnitiana* 26 (1994), p. 187-209. L'anti-représentationalisme perceptuel est bien mis en évidence par R. ARBINI, « Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception ? », *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), p. 317-337.

peut jamais comparer les images avec les objets, il ne peut jamais être sûr que les images sont des copies entièrement correctes des objets extérieurs. Il peut seulement *supposer* qu'il y a une ressemblance parfaite entre images et objets.

C'est justement pour éviter un tel représentationalisme désastreux que Descartes affirme qu'il n'y a aucune relation de similarité, mais seulement une *relation causale*. Il faut que l'objet matériel cause une certaine excitation ou stimulation dans le sujet pour qu'il puisse y avoir une perception. Mais cette relation causale n'implique aucune similarité entre sujet et objet, et elle n'implique pas non plus la formation d'entités internes à « contempler ». C'est l'objet matériel lui-même qui cause la perception et qui est l'objet immédiat du sujet percevant.

Maintenant un problème se pose. Jusqu'à présent nous avons seulement vu que l'excitation des nerfs aboutit à la formation de différentes constellations d'« esprit animaux » dans le cerveau. Mais comment se fait-il que l'âme, qui est une substance immatérielle selon Descartes, puisse avoir des sensations ou des perceptions sur la base de ces constellations corporelles ? Quelle relation y a-t-il entre l'âme et les constellations corporelles ? Dans le *Traité de l'Homme* on trouve une réponse étonnante à cette question. Descartes dit que les constellations d'esprits animaux ne sont rien d'autre que des « formes » ou des « images » que l'âme considère :

> « Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens exterieurs, ou dans la superficie interieure du cerueau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H [sc. la glande pinéale] [...] qui doiuent estre prises pour les idées, c'est à dire pour *les formes ou images que l'ame raisonnable considerera immediatement*, lors qu'estant vnie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet. »[18]

Cette réponse est étonnante, parce que Descartes semble retomber dans la théorie qu'il a vigoureusement critiquée dans d'autres passages, à savoir la théorie des images intérieures. Bien sûr, il ne parle pas d'images tout court, mais d'images formées par les esprits animaux. Etant donné que ces esprits ne sont pas colorés, les images ne peuvent pas non plus avoir des couleurs dans un sens littéral. Néanmoins, Descartes affirme que l'âme « considérera immédiatement » ces ima-

18 *Traité de l'Homme* (AT XI, p. 176-177) ; italiques de D. P.

ges[19]. Ne s'agit-il pas ici d'un retour, sous une forme camouflée, des yeux internes qui regardent des images intérieures ?

Je crois que non, si on tient compte de l'explication que Descartes donne de ces « formes » ou « images ». Il dit explicitement qu'elles ne sont pas du tout de petites copies ressemblant aux objets extérieurs :

> « Or il faut que nous pensions tout le mesme des images qui se forment en nostre cerueau, & que nous remarquions qu'il est seulement question de sçavoir comment elles peuuent donner moyen a l'ame de sentir toutes les diuerses qualités des obiets ausquels elle se raportent, & non point comment elles ont en soy leur resemblance. »[20]

Le point important est que les images dans le cerveau se distinguent uniquement par une certaine *fonction* : elles donnent moyen à l'âme de sentir les diverses qualités des objets, c'est-à-dire qu'elles signalent les qualités perçues sans pourtant leur ressembler. Descartes met en évidence ce point dans les *Regulae* où il explique la perception des couleurs blanc, bleu et rouge en disant que l'« image » pour le blanc peut être représentée par une figure géométrique composée de lignes droites, l'« image » pour le bleu par une figure composée de carrés, et l'« image » pour le rouge par une figure composée de triangles[21]. Le point central est que la figure pour le blanc n'est pas blanche et ne ressemble pas non plus à quelque chose de blanc. Elle est plutôt un *code* pour le blanc. Pour chaque propriété perçue il y a un certain code dans le cerveau ; la sensation de différentes propriétés se manifeste dans la formation de différents codes[22]. Ainsi, l'« image »

19 Bien que Descartes appelle ces images « idées », elles ne sont pas identiques avec les idées qui jouent un rôle décisif dans les *Méditations*. Car dans les *Méditations*, les idées sont des entités mentales, tandis que dans les œuvres scientifiques il ne s'agit que d'entités corporelles. Dans une lettre à Mersenne du juillet 1641, Descartes dit explicitement qu'il a élargi l'usage du mot « idée » (AT III, p. 392-393) : « Car ie n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont depeintes en la fantaisie ; au contraire, ie ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle ; mais i'appelle generalement du nom d'idée tout ce qui est dans nostre esprit, lors que nous conceuons vne chose, de quelque maniere que nous la conceuions. » Sur la distinction importante entre idées corporelles et mentales, cf. M. COSTA, « What Cartesian Ideas Are Not », *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), p. 537-549, et E. MICHAEL & F.S. MICHAEL, « Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology », *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), p. 31-48.

20 *Dioptrique* IV (AT VI, p. 113).

21 Cf. *Regulae ad directionem ingenii* XII (AT X, p. 413).

22 Bien sûr, des propriétés telles que les couleurs ne sont pas des propriétés réelles dans l'objet matériel. Dans l'objet il n'y a que certaines dispositions

formée dans le cerveau n'est rien d'autre qu'un code complexe qui se compose de codes partiels pour chaque propriété perçue[23]. Si nous choisissons des lettres pour représenter les codes (Descartes lui-même compare les « images » à des signes linguistiques[24]), nous pouvons dire : l'« image » cérébrale pour une tomate ronde, rouge est lisse est le code ABC. Il y a une certaine correspondance entre ce code complexe et la tomate perçue, car à chacune des trois propriétés perçues correspond un des trois codes partiels. Mais il n'y a aucune ressemblance entre le code complexe et la tomate perçue.

Il faut donc noter que Descartes utilise toujours la terminologie traditionelle en parlant d'« images », mais qu'il transforme la signification de cette terminologie en remplaçant les images dans un sens littéral (c'est-à-dire des entités picturales) par des images-codes. Ceci apparaît aussi dans la *Dioptrique* où il compare la perception d'une personne capable de voir à celle d'une personne aveugle[25]. Une personne aveugle sent les corps autour d'elle en les touchant avec un bâton et en constatant des résistances de différents degrés. Ainsi elle est capable de distinguer les objets durs des objets mous, et elle peut se faire une image de ces objets sans en avoir une image dans le sens littéral. Elle s'en fait plutôt une image en décodant les différentes résistances qu'elle constate. D'une manière analogue, une personne capable de voir ne forme pas une entité picturale, mais elle se fait une image en interprétant les codes qu'elle reçoit par le contact sensoriel avec les objets. Ce décodage ne nécessite aucune image dans un sens littéral.

Or, même s'il n'y a aucune image ressemblant à l'objet extérieur, on peut toujours demander : comment se fait-il que le sujet percevant,

qui causent les sensations de couleurs. Mais dans ce passage des *Regulae*, Descartes ne veut pas prouver ce point concernant la physique. S. Gaukroger (*op. cit.*, p. 164) a bien montré que ce passage a souvent été mal compris. Descartes se propose plutôt de montrer un point concernant la théorie de la perception : le fait qu'il n'y ait pas d'images dans un sens littéral, mais seulement des codes.

23 Dans les *Regulae* XII, Descartes ne parle que d'une « image » pour blanc ou pour rouge, pas pour *ce* blanc ou *ce* rouge. C'est pourquoi il ne s'agit que de codes pour des *types*, non pour des *tokens*.

24 Cf. *Traité de la Lumière*, ch. 1 (AT XI, p. 4).

25 Cf. *Dioptrique* I et VI (AT VI, p. 85-86 et p. 135-137).

qui est une substance *immatérielle* selon Descartes[26], puisse décoder les images-codes dans le cerveau, qui sont apparemment des entités *matérielles*? Descartes se contente de dire que les mouvements de ces entités corporelles sont « institués de la Nature pour luy [à l'esprit] faire auoir de tels sentimens »[27], mais il n'explique ni cette « institution » ni la relation causale entre le corps et l'âme. C'est pourquoi on peut toujours demander: quelle interaction doit avoir lieu entre le corps et l'âme pour qu'il puisse y avoir une telle « institution » et, par conséquent, un décodage des images-codes? C'est en fait une des questions les plus ardemment débattues au XVIIe siècle et un des problèmes majeurs pour le cartésianisme[28]. Aussi longtemps qu'il n'arrive pas à donner une explication de la relation entre le cerveau matériel et l'âme immatérielle, toute la théorie de la perception reste insuffisante.

Mais je ne veux pas aborder maintenant ce problème épineux[29]. Ce qui importe ici, c'est le fait que dans toute sa théorie de la perception Descartes rejette les images intérieures et qu'il rejette, par conséquent, toute théorie qui explique les sensations par un modèle de ressemblance. Selon lui, une explication correcte des sensations doit se baser uniquement sur (i) une relation causale entre l'objet matériel et le sujet percevant et (ii) un processus de codage et décodage pour les différentes qualités perçues.

Il est indispensable de se rendre compte de cette critique profonde, formulée dans les écrits scientifiques, pour bien saisir le traitement des sensations dans les *Méditations*[30]. En annonçant un « détachement

26 Déjà dans les écrits scientifiques, il affirme clairement que le sujet percevant est l'âme, une substance mentale. *Dioptrique* IV (AT VI, 109): « On sçait desia assés que c'est l'ame qui sent, & non le cors ».

27 *Dioptrique* VI (AT VII, p. 130); cf. aussi *ibid.* p. 134-135. Pour une analyse détaillée de ces passages, cf. M. D. WILSON, « Descartes on the Origin of Sensation », *Philosophical Topics* 19 (1991), p. 293-323. Wilson montre que Descartes donne des descriptions variées de la relation entre corps et esprit, mais qu'il ne développe jamais une théorie unifiée.

28 Cf. R. SPECHT, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966; *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, éd. par S. NADLER, University Park, PA, 1993.

29 Je le discute en détail dans mon étude *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a. M. (sous presse), ch. 10-11.

30 Il est en fait indispensable de voir que les *Méditations* sont en plusieurs points une continuation et élaboration du projet scientifique et pas seulement un projet métaphysique ou épistémologique. Dans sa biographie intellectuel-

des sens », Descartes n'annonce pas une mise à l'écart totale des sensations. Il se propose plutôt de rejeter et d'écarter une fausse théorie des sensations : la théorie postulant une ressemblance parfaite entre les sensations et les objets extérieurs. Au début de la *Troisième Méditation* il formule nettement son but :

> « Or la principale erreur & la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que ie iuge que les idées qui sont en moy, sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moy »[31].

De même il écrit dans les *Principes de la Philosophie* :

> « Les seuls mouuemens qui se font dans le corps sont suffisans pour luy faire auoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux *aucune chose qui ressemble à ce qu'ils luy font conceuoir* »[32].

Ce n'est qu'en supprimant la fausse supposition d'une ressemblance qu'on peut se rendre compte que les sensations ne sont pas une copie intérieure du monde extérieur, mais le résultat d'une relation causale et aussi, à cause du décodage, le résultat d'une interprétation du contact sensoriel avec ce monde.

III

Jusqu'à présent, il s'est avéré que Descartes combat une fausse théorie des sensations en réclamant qu'il faut « se détacher des sens », mais il n'est pas encore apparu quel rôle les sensations jouent dans son propre projet épistémologique. On pourrait supposer qu'elles ne jouent aucun rôle, car ce sont justement les sensations qui sont à éviter si on veut obtenir une connaissance certaine et indubitable du monde matériel. Le rationalisme se distingue justement par le fait qu'il fonde cette connaissance sur une base non sensorielle.

Or, je crois qu'une telle réponse est défectueuse. Une lecture attentive des *Méditations* montre que Descartes attribue au moins deux fonctions positives aux sensations.

le, S. Gaukroger (*op. cit.*, surtout p. 6-8) critique à juste titre les interprétations qui présentent les *Méditations* comme une pièce de philosophie « pure », sans aucune liaision avec des projets scientifiques. Pour l'arrière-plan scientifique, cf. aussi D. GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992, ch. 2.

31 *Med.* III (AT IX-1, p. 29).

32 *Princ.* IV, art. 197 (AT IX-2, p. 315) ; italiques dans le texte. Cf. aussi *Princ.* I, art. 70 (AT IX-2, p. 58).

La première fonction est formulée à la fin de la *Deuxième* et dans la *Sixième Méditation*. Dans le fameux exemple du morceau de cire, Descartes affirme qu'on doit appréhender ce morceau uniquement par une « inspection de l'esprit » si on veut obtenir une connaissance claire et distincte[33]. Il semble à première vue, qu'il veuille défendre la thèse suivante : avec les sens, on appréhende seulement les propriétés passagères (la couleur, l'odeur etc.) qui ne nous permettent jamais d'identifier et de réidentifier un objet. Car le morceau de cire est jaune, dur, odorant, etc. avant qu'il ne soit approché du feu, et il perd toutes ces propriétés après. Il change donc ses propriétés sensorielles d'un instant à l'autre. Pour identifier et réidentifier ce morceau, il faut appréhender uniquement les propriétés qui ne dépendent nullement d'un processus de transformation : les propriétés géométriques. Et ce n'est qu'avec l'esprit qu'on peut les appréhender.

Une telle interprétation se base pourtant sur une lecture superficielle du texte. Descartes écrit :

> « Mais voicy que, cependant que ie parle, on l'aproche du feu : ce qui y restoit de saueur s'exale, l'odeur s'éuanouit, sa couleur se cange, sa figure se perde, sa grandeur augmente, il deuient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, & quoy qu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. »[34]

Descartes affirme évidemment que *toutes* les propriétés particulières changent, les propriétés géométriques (la figure, la grandeur etc.) aussi bien que les propriétés telles que la saveur et l'odeur. Si l'on veut identifier et réidentifier le morceau de cire, on ne peut donc pas se baser sur des propriétés particulières qui seraient stables. Et si l'on aspire à appréhender ce morceau par une « inspection de l'esprit », on ne peut guère aspirer à appréhender des propriétés géométriques et particulières qui ne seraient pas passagères ; *toutes* les propriétés particulières sont passagères.

A quoi donc sert l'opposition entre l'activité des sens et celle de l'esprit ? Pour répondre à cette question, il faut bien saisir le contexte

33 Cf. *Med.* II (AT IX-1, p. 25). Dans ce qui suit je me concentre seulement sur quelques aspects de cet exemple complexe. Pour une analyse plus compréhensive, cf. B. WILLIAMS, *op. cit.*, 213-230 ; M. D. WILSON, *op. cit.*, p. 76-88 ; J. BEYSSADE, « L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des "degrés du sens" dans la Seconde Méditation de Descartes », in : *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, éd. par H. WAGNER, Bonn, 1976, p. 9-25.

34 *Med.* II (AT IX-1, p. 23-24).

de la discussion sur le morceau de cire. Etant à la recherche d'une connaissance indubitable, Descartes demande : comment faut-il que j'appréhende ce morceau pour être sûr que je l'appréhende uniquement avec ce qui appartient à sa nature, c'est-à-dire ce qui lui est essentiel, et sans quoi il ne peut pas être appréhendé ? C'est justement pour répondre à cette question que Descartes différencie entre l'activité des sens et celle de l'esprit. Avec les sens, on appréhende tout ce qui est *contingent* et passager. Avec l'esprit, par contre, on appréhende seulement ce qui est *essentiel* pour un objet matériel : le fait d'avoir une extension. Une telle appréhension est possible, selon Descartes, parce que l'esprit seul est capable de comprendre que tout ce qui tombe sous le concept d'un corps matériel tombe aussi sous le concept d'extension. L'esprit, à la différence des sens, peut comprendre que la prédication « x est un corps matériel » implique la prédication « x est étendu ».

Cette thèse qui est au centre de la physique cartésienne a des conséquences importantes. En affirmant qu'on doit appréhender un objet matériel par une « inspection de l'esprit », Descartes ne dit pas qu'on doit ou qu'on peut appréhender un tel objet avec toutes ses propriétés géométriques données dans une situation concrète. Il dit seulement qu'on l'appréhende avec tout ce qui est essentiel à lui, parce qu'on appréhende une certaine vérité conceptuelle[35].

Une telle appréhension, évidemment très limitée, est insuffisante pour bâtir un système de connaissances. Qui veut obtenir une connaissance du morceau de cire ne veut pas seulement savoir que c'est un objet étendu, capable d'avoir une largeur, une longueur et une hauteur en général. Il veut savoir, en plus, quelles sont sa largeur, sa longueur et sa hauteur *concrètes* dans une situation donnée. C'est à ce point que les sensations entrent en jeu. Car après avoir prouvé l'existence d'un dieu vérace, Descartes réintroduit les sensations dans la *Sixième Méditation*[36]. Il affirme qu'il peut se fier à ses sens, parce que le dieu vérace lui a donnée une faculté perceptive qui est fiable

35 Ceci apparaît dans les *Sixièmes Réponses*, où Descartes dit (AT VII, p. 440 / IX-1, p. 239) : « Examinant premierement les notions ou les idées que ie trouuois en moy de chaque chose [...], ie reconnus qu'il n'y auoit rien qui apartinst à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est vne substance étenduë en longueur, largeur & profondeur » Ce n'est donc pas en analysant les corps matériels, mais la *notion* ou le concept d'un corps matériel que Descartes a constaté que tout corps doit être étendu.

36 Cf. *Med.* VI (AT VII, p. 77-80 / AT IX-1, p. 61-64).

dans la plupart des cas[37]. Et c'est grâce à cette faculté qu'il peut percevoir les propriétés particulières des objets matériels.

Il apparaît donc que les sensations ont une fonction épistémique non négligeable. Ce n'est qu'à l'aide des sensations qu'on peut connaître les objets matériels tels qu'ils nous sont donnés avec leurs propriétés géométriques *concrètes*. Et ce n'est qu'à l'aide des sensations qu'on peut saisir des vérités de fait, par exemple, « Ce morceau de cire a une telle longueur et une telle largeur ». Bien sûr, les sensations ne sont pas toutes fiables. Même après avoir établi la garantie divine, il faut soigneusement distinguer entre deux types de sensations : les unes nous permettent de former des idées claires et distinctes (les idées représentant les propriétés géométriques telles que la longueur et la largeur), les autres nous permettent seulement de former des idées confuses et obscures (les idées de la chaleur ou de la couleur[38]). Mais si nous faisons cette distinction et si nous nous limitons au premier type, nous pouvons et nous devons même faire usage des sensations. Car ce n'est qu'à l'aide des sensations que nous pouvons gagner une connaissance des objets avec leurs propriétés géométriques dans une situation donnée.

Il me semble qu'il y a là une différence considérable entre la conception absolue proposée par Williams et la conception exprimée dans la *Sixième Méditation*. Selon la conception absolue, il faudrait faire abstraction de toute situation concrète et de toute sensation subjective. Ainsi on gagnerait une connaissance des objets d'un point de vue purement objectif. Descartes, par contre, n'aspire pas à établir un tel point de vue objectif. Son but est plutôt de trouver un fondement certain et indubitable pour le point de vue subjectif. Sa question principale est : comment puis-je être sûr que la connaissance que j'ai des

37 Bien sûr, elle n'est pas fiable dans tous les cas. Des perceptions trompeuses (par ex. : une tour carrée apparaît ronde si elle est vue à distance) restent toujours possibles. Descartes les mentionne explicitement dans *Med.* VI (AT VII, p. 76 / AT IX-1, p. 61). Mais il prétend qu'elles peuvent être corrigées par des jugements intellectuels dès que nous disposons d'un critère de vérité ; cf. *Resp.* VI (AT VII, p. 438-439 / AT IX-1, p. 237-238).

38 Descartes appelle ces idées « matériellement fausses » : elles nous induisent à faire de faux jugements, à savoir des jugements sur certaines propriétés réelles (par ex. la chaleur) dans les objets matériels, bien qu'il n'y ait pas de telles propriétés. Cf. l'analyse détaillée de L. ALANEN, « Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », in : *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. BEYSSADE et J.-L. MARION, Paris, 1994, p. 205-230.

objets dans des situations concrètes est une connaissance certaine? Pour répondre à cette question, il cherche d'abord une garantie pour la fiabilité des sens (la garantie divine) et retourne après aux sensations qui lui donnent des informations sur les objets dans des situations concrètes. Il ne veut donc pas établir un point de vue objectif, mais cherche plutôt une garantie pour la fiabilité de son point de vue subjectif.

Dans la *Sixième Méditation*, Descartes élucide encore une autre fonction des sensations. Dans un passage célèbre il dit:

> « La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, &c., que ie ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'vn pilote en son nauire, mais, outre cela, que ie luy suis conioint tres-étroitement & tellement confondu & meslé, que ie compose comme vn seul tout auec luy. »[39]

Malgré la distinction réelle entre corps et esprit, ces deux substances ne forment pas seulement un aggrégat, mais une union étroite. Cette union ne se manifeste ni dans les états purement corporels (par exemple, les excitations des nerfs) ni dans les états purement mentaux (par exemple, les idées mathématiques), mais dans les sensations. Ce sont les sensations qui font, pour ainsi dire, le pont entre le corps et l'esprit, parce qu'elles se composent toujours de deux éléments: (1) des processus corporels (l'excitation des nerfs et la formation d'une « image » dans le cerveau) et (2) des idées dans l'esprit, causées par les processus corporels.

Le fait que les sensations soient l'élément unissant le corps avec l'esprit se manifeste aussi dans la description des trois degrés du sens que Descartes donne dans les *Sixièmes Réponses*. Il dit que le premier degré ne consiste que dans l'excitation des organes sensoriels par des objets extérieurs, à savoir dans un processus purement corporel. Plus important est le deuxième degré:

> « Le second contient tout ce qui resulte immediatement en l'esprit, de ce qu'il est vny à l'organe corporel ainsi meu & disposé par ses obiets; & tels sont les sentimens de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saueurs, des odeurs, du chaud, du froid, & autres semblables, que nous auons dit, dans la sixiéme Meditation, prouenir de l'vnion & pour ainsi dire du mélange de l'esprit auec le corps. »[40]

39 *Med.* VI (AT IX-1, p. 64).
40 *Resp.* VI (AT IX-1, p. 236).

Le troisième degré finalement comprend tous les jugements que nous portons sur les objets perçus dès que nous avons des sensations. (Ces jugements sont, bien entendu, à distinguer des jugements purement intellectuels qui portent sur des objets mathématiques ou sur d'autres essences pures.)

Cette classification de trois degrés se base apparemment sur une distinction de trois *domaines* différents et de trois *activités* différentes. Elle peut schématiquement être représentée comme suit:

	domaine:	*activité:*
Premier degré:	corps	excitation des organes
Second degré:	corps et esprit	formation des sensations
Troisième degré:	esprit	formation des jugements

C'est justement le deuxième degré qui est le lien entre le corps et l'esprit. Si nous n'avions pas de sensations, nous ne pourrions pas nous rendre compte que nous sommes des unités complexes qui se composent d'un corps *et* d'un esprit[41].

Or, on pourrait objecter qu'une telle caractérisation des sensations n'est pas suffisante pour parler d'un rôle épistémique. Les passages cités montrent seulement que les sensations jouent un certain rôle pragmatique; elles nous rendent attentifs à l'union entre corps et esprit. Mais elles ne semblent avoir aucun contenu cognitif et, par conséquent, elles n'ont aucune importance dans l'établissement d'un système cognitif.

Cette objection, formulée par des commentateurs récents[42], n'est pourtant pas convaincante. Car en disant que c'est grâce aux sensations «que ie ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'vn

41 A part les sensations, les émotions servent aussi à ce but; pour une discussion cf. D. PERLER, «Cartesische Emotionen», in: *Descartes nachgedacht*, éd. par A. KEMMERLING et H.-P. SCHÜTT, Frankfurt a. M., 1996, p. 51-79.

42 G. HATFIELD, «The Senses and the Fleshless Eyes», in: *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A. Oksenberg RORTY, Berkeley, Los Angeles & Londres, 1986, p. 56: «The senses are demoted from chief stewards of knowledge [...] to a more mundane, pragmatic function as navigational guides and arbiters of immediate bodily benefits and harms [...]» et M. D. WILSON, *Descartes on Sense and "Resemblance"*, p. 210: «The senses seem to be limited to the role of preserving the mind-body union, by alerting us to what is good or bad for us – considered as embodied beings – in the environment.»

pilote en son nauire »[43], Descartes assigne une fonction épistémique aux sensations : les sensations me rendent capable de sentir mon corps comme quelque chose qui m'est subjectivement donné, et non pas comme quelque chose qui est objectivement inspecté, de la façon qu'un pilote inspecte son navire. Grâce aux sensations, j'ai un accès épistémique tout particulier à mon corps et à tout ce qui affecte mon corps. Expliquons ce point important.

Si j'avais un accès purement objectif à mon corps, je devrais évaluer mes sensations en disant : « Je constate d'une part une excitation des organes sensoriels dans mon corps, qui est un processus purement mécanique et qui peut être décrite d'une manière objective. Un médecin ou une autre personne inspectant mon corps peut avoir le même accès à ce processus ou même un meilleur accès que moi. D'autre part, je constate une certaine idée dans mon esprit, qui peut aussi être décrite d'une manière objective. Si quelqu'un – peut-être un ange – pouvait inspecter mon esprit, cet observateur pourrait avoir un accès à cette idée aussi bien que moi. » C'est justement cette thèse d'un accès objectif que Descartes rejette. Même si un ange pouvait inspecter mon corps et mon esprit, il ne pourrait jamais avoir la sensation telle que je l'ai[44]. Il gagnerait seulement une description objective, mais jamais l'expérience subjective qui est inéliminable et irréductible à une description objective.

Il me semble que c'est cette fonction épistémique, une fonction fondamentale, que Descartes assigne aux sensations. La fonction pragmatique n'en est qu'une conséquence. Car, dit-il, dès que j'ai une sensation (par exemple une douleur), et dès que je me rends compte qu'elle concerne mon corps à moi, je commence à faire des démarches pour combattre la cause extérieure qui est nuisible pour mon corps[45]. Mais bien sûr, ces démarches pragmatiques présupposent le fait que j'éprouve la douleur comme une sensation à moi et non pas comme un fait à inspecter. Si cette expérience subjective me man-

43 Cf. *supra* note 39.

44 Dans une lettre à Regius du janvier 1642 (AT III, p. 493), Descartes rejette explicitement une comparaison du sujet ayant des sensations avec un ange : « Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret vt nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, & per hoc à vero homine distingueretur. » Le point important est le contraste entre le fait d'éprouver des sensations (« sentire ») et celui de faire une observation (« observare »).

45 Cf. *Med.* VI (AT VII, p. 81 / AT IX-1, p. 64).

quait, je n'aurais pas de motivation pour me mettre immédiatement à combattre la cause nuisible.

On pourrait pourtant objecter qu'il ne s'agit toujours pas d'une véritable fonction épistémique. Car, dans le cadre du projet cartésien, seul ce qui est clair et distinct peut assumer une telle fonction. Acquérir une connaissance certaine et indubitable signifie toujours, pour Descartes, acquérir une connaissance basée sur des idées claires et distinctes. Tout ce qui est obscur et confus, par contre, ne peut jamais fournir une véritable connaissance et doit être écarté. Or, dans la *Sixième Méditation,* Descartes dit explicitement que « cette perception des sens est fort obscure & confuse en plusieurs choses »[46]. Il apparaît donc que les sensations sont à écarter.

Cette objection n'a, de nouveau, pas de force, parce qu'elle ne tient pas compte d'une distinction subtile :

> « Mais, afin que nous puissions distinguer icy ce qu'il y a de clair *en nos sentimens* d'auec ce qui est obscur, nous remarquerons..., *en premier lieu*, que nous connoissons clairement & distinctement la douleur, la couleur, & les autres sentimens, lors que nous les considerons simplement comme... des pensées ; mais que, quand nous voulons juger que *la couleur, que la douleur, &c.*, sont des choses qui subsistent hors de nostre pensée, nous ne conceuons en aucune façon quelle chose c'est *que cette couleur, cette douleur, &c.* »[47]

Dans ce passage, Descartes met en évidence la distinction suivante. Aussi longtemps que nous nous limitons à considérer les sensations comme des expériences subjectives, elles sont claires et distinctes. Ainsi la sensation d'une douleur ou d'une chaleur est claire, distincte et hors de doute aussi longtemps que nous l'acceptons telle qu'elle nous est subjectivement donnée. Lorsqu'une personne éprouve une douleur, elle ne peut pas douter du pur fait qu'elle l'éprouve avec une certaine qualité. Mais dès que nous considérons la sensation comme une entité qui représente quelque chose, nous tombons dans l'erreur. Car une sensation telle que la douleur est confuse et obscure et ne représente aucune chose et aucune propriété réelle dans une chose extérieure[48]. Il peut même y avoir une telle sensation sans qu'il y ait

46 *Med.* VI (AT IX-1, p. 63).

47 *Princ.* I, art. 68 (AT IX-2, p. 56) ; points de suspension et italiques dans le texte.

48 C'est une des raisons principales pour lesquelles Descartes attribue une « fausseté matérielle » aux sensations : elles nous induisent à faire de faux jugements, à savoir des jugements sur certaines causes (par ex. la froideur ou la chaleur) dans les objets matériels, bien qu'il n'y ait pas de telles causes et

une cause extérieure, comme l'exemple de la douleur-fantôme montre[49], et sans qu'une cause soit représentée. Mais ceci n'empêche pas que la sensation soit claire est distincte en tant qu'expérience subjective.

En appelant les sensations « obscures et confuses », Descartes ne s'attaque donc qu'à un aspect des sensations, à savoir leur contenu représentatif[50]. Il met en évidence que le fait que les sensations soient causées par quelque chose et qu'elles soient présentes d'une manière subjective n'implique nullement qu'elles représentent leur cause d'une manière claire et distincte. Mais Descartes ne rejette pas leur caractère d'expériences subjectives. Au contraire, il souligne ce caractère important et le considère comme quelque chose d'indispensable dans son épistémologie.

IV

J'espère qu'il est devenu clair que les sensations jouent un rôle important dans l'épistémologie cartésienne. En postulant qu'il faut « se détacher des sens », Descartes n'exige pas qu'on s'abstienne des sensations. Il exige plutôt qu'on s'abstienne d'une fausse théorie des sensations (à savoir celle qui les explique à l'aide d'un modèle pictural) et qu'on prenne garde à ne pas se baser sur les sensations avant qu'on ait une garantie pour la fiabilité des sens et avant qu'on ait distingué entre le caractère subjectif et le caractère représentatif (qui est souvent obscur et confus) des sensations.

Face à ce résultat, il faut revenir à l'interprétation de Williams, brièvement introduite au début de cet exposé, avec une attitude critique. Le projet cartésien ne consiste pas dans l'établissement et l'élaboration d'une « conception absolue de la réalité »[51]. Certes, Descartes aspire à libérer nos connaissances des erreurs des sens. Et certes, il

bien que rien ne soit représenté. Cf. l'analyse détaillée de L. ALANEN, *art. cit.*, p. 205-230.

49 Cf. *Med.* VI (AT IX-1, p. 61).

50 Ceci ce montre aussi dans sa discussion de la « fausseté matérielle » (cf. AT VII, p. 43-44 et 206-207). Les sensations sont matériellement fausses, parce qu'elles ont un contenu représentatif trompeur qui nous induit à faire de faux jugements. Cf. M. D. WILSON, « Descartes on the Representationality of Sensation », in : *Central Themes in Early Modern Philosophy*, éd. par J. A. COVER / M. KULSTAD, Indianapolis & Cambridge, 1990, p. 1-22.

51 Cf. *supra* note 6.

aspire à trouver un fondement certain et indubitable pour nos connaissances. Vu dans cette perspective, son point de départ peut être caractérisé comme inspiré d'une « conception absolue » ou « objective ». Mais ce point de départ ne signifie pas que tout le projet cartésien se limite à une « conception absolue ». Car après avoir trouvé un fondement certain et indubitable pour nos connaissances, Descartes réintroduit les sensations et leur attribue deux fonctions centrales : (i) elles nous rendent capables de comprendre des vérités de fait en nous donnant un accès aux propriétés concrètes des objets matériels et (ii) elles nous permettent d'avoir un accès subjectif à notre corps.

C'est avant tout la deuxième fonction qui montre que le projet cartésien s'oppose à une conception exclusivement objective. Ce projet se caractérise plutôt par la coexistence de deux perspectives. Il faut, selon Descartes, adopter un point de vue *objectif* pour obtenir une connaissance du monde matériel tel qu'il est – un monde qui consiste uniquement de corps avec des propriétés géométriques et kinématiques. Mais en même temps, il faut aussi adopter un point de vue *subjectif* pour obtenir une connaissance de nos expériences subjectives et, par conséquent, pour nous rendre compte de l'unité entre corps et esprit. Ce point de vue subjectif n'est ni éliminable ni réductible au point de vue objectif. L'établissement d'un système compréhensif de connaissances nécessite qu'on tienne compte des deux points de vue, tout en distinguant soigneusement l'un de l'autre.

La coexistence de ces deux points de vue met en évidence qu'on ne peut guère caractériser le projet cartésien comme l'enquête d'une « conception absolue » du monde. Je crois qu'il faut plutôt le rapprocher du projet défendu par Thomas Nagel dans la discussion actuelle : un projet qui inclut les points de vue objectif et subjectif dans un système compréhensif sans éliminer ou réduire le point de vue subjectif. Nagel critique les tentations de réduction comme suit :

> « In the pursuit of this goal, however, even at its most successful, something will inevitably be lost. If we try to understand experience from an objective viewpoint that is distinct from that of the subject of the experience, then even if we continue to credit its perspectival nature, we will not be able to grasp its most specific qualities unless we can imagine them subjectively. [...] Since this is so, no objective conception of the mental world can include it all. »[52]

Descartes pourrait parfaitement souscrire à cette critique. Car le fait qu'il commence son projet avec ce qui est objectivement donné à

52 TH. NAGEL, *The View from Nowhere*, New York & Oxford, 1986, p. 25.

l'esprit ne signifie pas que tout son projet se réduit à une conception objective. Descartes se propose plutôt de trouver d'abord un fondement de la connaissance pour pouvoir ériger un système cognitif qui inclut les connaissances basées sur les sens aussi bien que celles basées sur l'esprit. L'épistémologie cartésienne n'est point un système qui écarte les sens, mais un système qui essaye d'expliquer comment, sur une base rationaliste, l'esprit *et* les sens peuvent nous fournir des connaissances.